

JOSEF RIEF

## Katholische Soziallehre oder Sozialethik?

### I. ABGRENZUNG DES PROBLEMS

#### *Zur Methode:*

Das in der Überschrift angegebene Thema kann nur dann als Frage verstanden und diskutiert werden, wenn es möglich ist, katholische Soziallehre und (katholische) Sozialethik gegeneinander abzuheben<sup>1</sup>. Ab-

<sup>1</sup> Die nachstehend genannte Literatur stellt lediglich eine Auswahl dar. Sie hat ausschließlich den Zweck, auf die Vielfalt in der Terminologie und Problemstellung hinsichtlich der hier behandelten Frage hinzuweisen.

*Tor Aukrust*, Die Freiheit des Menschen und der manipulierte Mensch, in: Glaube und Gesellschaft. Stuttgart, Berlin 1966, 26–41. – *Ludwig Berg*, Sozialethik. (Handbuch der Moralthologie Bd. 9.) München 1959. – *Pierre Bigo*, La doctrine sociale de l'Eglise. Paris 1966. – *Anton Burghardt*, Ideologieverdacht gegen christliche Soziallehren, in: Wort und Wahrheit 24 (1969) 15–26. – *Wilhelm Dreier*, Der Weg zur normativen Sozialwissenschaft, in: Jahrbuch des Instituts für christliche Sozialwissenschaften 1 (1960) 19–30. – *Antonius Eickhoff*, Christliches Ordnungsbild und soziale Wirklichkeit. Münster 1949. – *Gustav Ermecke*, Die Sozialtheologie als christliche Gesellschaftslehre und ihre Beziehungen zu verwandten Wissenschaften, in: Theologie und Glaube 48 (1958) 1–18. – *Gustav Ermecke*, Zur Stellung der christlichen Gesellschaftslehre innerhalb der Sozialwissenschaften, in: Jahrbuch des Instituts für christliche Sozialwissenschaften 7/8 (1966/67) 45–52. – *Josef Fuchs*, Christliche Gesellschaftslehre?, in: Stimmen der Zeit 164 (1958/59) 161–170. – *Adolph Gede*, Die Sozialtheologie im Dienste der Bewältigung der Sozialordnung, in: Festschrift Johannes Messner. Innsbruck 1961, 151–182. – *Joachim Giers*, Die Sozialprinzipien als Problem der christlichen Soziallehre, in: Münchener theol. Zeitschrift 15 (1964) 278–294. – *Joachim Giers*, Wesen und Wandel des organischen Denkens in der katholischen Soziallehre, in: Jahrbuch des Instituts für christliche Sozialwissenschaften 7/8 (1966/67) 53–68. – *Gustav Gundlach*, Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft. 2 Bde. Köln 1964. – *Wilhelm Heinen*, Anthropologische Vorfragen in den christlichen Sozialwissenschaften, in: Jahrbuch des Instituts für christliche Sozialwissenschaften 4 (1963) 7–22. – *Joseph Höffner*, Versuch einer Ortsbestimmung der christlichen Soziallehre, in: Jahrbuch der Instituts für christliche Sozialwissenschaften 1 (1960) 9–18. – *Joseph Höffner*, Christliche Gesellschaftslehre. Kevelaer 1962, 21–25. – *Martin Honecker*, Konzept einer sozialethischen Theorie. Tübingen 1971. – *Friedrich Karrenberg*, Katholische Soziallehre und evangelische Sozialethik, in: Normen der Gesellschaft. Mannheim 1965, 49–71. – *Friedrich Karrenberg*, Art. Sozialethik, in: Evangelisches Soziallexikon (Stuttgart, Berlin 1965) 1109–1119. – *Franz Klüber*, Katholische Gesellschaftslehre. 1. Bd.: Geschichte und System.

strakte Überlegungen nützen dabei nicht viel. Nur der tatsächliche Sprachgebrauch kann Aufschluß geben. Auch für den Fortgang der Untersuchung wird dieser methodische Rückgriff auf Gegebenes bestimmend bleiben.

### *Uneinheitlicher Sprachgebrauch:*

Ein Blick in die Literatur genügt bereits, um die Feststellung treffen zu können, daß man auf weite Strecken hin darauf verzichtet, zwischen

---

Osnabrück 1968. – *Harry Maier*, Soziologie der Päpste – Lehre und Wirkung der katholischen Sozialtheorie. Berlin 1965. – *André Manaranche*, Y-a-t-il une éthique sociale chrétienne? Paris 1969. – *Joachim Matthes*, Kirchliche Soziallehre als Wissenssystem, in: Internationale Dialog-Zeitschrift 2 (1969) 102–112. – *Philipp Herder-Dorneich*, Christliche Gesellschaftslehre im Zeitalter des Pluralismus, in: Civitas 7 (1968) 9–20. – *Nikolaus Monzel*, Was ist christliche Soziallehre?, in: Solidarität und Selbstverantwortung. München 1959, 11–34. – *Nikolaus Monzel*, Katholische Soziallehre. 1. Bd.: Grundlegung. Köln 1965, 73–148. – *Hubertus Mynarek*, Die gesellschaftliche Realität der Säkularisierung als geistesgeschichtlicher Totalprozeß, in: Catholica 23 (1969) 380–391. – *Louis de Naurais*, Introduction à la Morale sociale, in: Nouvelle Revue théologique 96 (1964) 1058 bis 1077. – *Oswald von Nell-Breuning*, Wirtschaft und Gesellschaft. 1. Bd.: Grundfragen. Freiburg 1956, 1–67. – *Oswald von Nell-Breuning* und *Hans Lutz*, Katholische und evangelische Soziallehre. Ein Vergleich. Recklinghausen 1967. – *Joseph Ratzinger*, Naturrecht, Evangelium und Ideologie in der katholischen Soziallehre, in: Christlicher Glaube und Ideologie. Berlin, Mainz 1964, 24–30. – *Anton Rauscher*, Zur Kontinuität der katholischen Soziallehre, in: Jahrbuch des Instituts für christliche Sozialwissenschaften 4 (1963) 59–78. – *Trutz Rendtorff*, Zum sozialetischen Problem der Institutionen, besonders im Verhältnis von Staat und Gesellschaft, in: Glaube und Gesellschaft. Stuttgart, Berlin 1966, 42–58. – *Johann Schasching*, Katholische Soziallehre und modernes Apostolat. Innsbruck, Wien, München 1956. – *Heinz Eduard Tödt*, Theologie der Gesellschaft oder theologische Sozialethik?, in: Zeitschrift für evangelische Ethik 5 (1961) 211–241. – *Arthur Fridolin Utz*, Der Kampf der Wissenschaften um das Soziale, in: Die neue Ordnung 9 (1955) 193–201. – *Arthur Fridolin Utz*, Sozialethik mit internationaler Bibliographie. I. Teil: Die Prinzipien der Gesellschaftslehre. (Sammlung Politeia Bd. X.) Heidelberg-Löwen 1958. – *Hermann Josef Wallraff*, Die katholische Soziallehre – ein Gefüge von offenen Sätzen, in: Normen der Gesellschaft. Mannheim 1965, 27–48. – *Christian Walther*, Zum Problem von Theologie und Gesellschaft, in: Glaube und Gesellschaft. Stuttgart, Berlin 1966, 5–17. – *Hartmut Weber*, Normative Sozialwissenschaft – Evangelische Sozialethik, in: Zeitschrift für evangelische Ethik 9 (1965) 129–147. – *Wilhelm Weber*, Doktrin-Theorie. Gedanken zur Struktur der christlichen Soziallehre, in: Jahrbuch des Instituts für christliche Sozialwissenschaften 3 (1962) 35–46. – *Eberhard Welty*, Herders Sozialkatechismus. Bd. 1 ff. Freiburg 1963 ff. – *Heinz-Dietrich Wendland*, Die Kirche in der modernen Gesellschaft. Hamburg 1958 (besonders 63–107). – *Heinz-Dietrich Wendland*, Person und Gesellschaft in evangelischer Sicht. Köln 1965 (besonders 85–108). – *Heinz-Dietrich Wendland*, Art. Sozialethik, in: Evangelisches Staatslexikon, Stuttgart-Berlin 1966, 2046–2053. – Zur christlichen Gesellschaftslehre, hrsg. von Oswald von Nell-Breuning und Hermann Sacher, Wörterbuch der Politik Heft 1, Freiburg 1954.

Soziallehre und Sozialethik einen deutlich erkennbaren Unterschied herauszuarbeiten, ohne daß es freilich möglich wäre, die Verwendung der beiden Begriffe durch die verschiedenen Autoren auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen. Während sich die einen für einen der beiden Begriffe entscheiden und entweder vorwiegend von katholischer Soziallehre (z. B. *Nikolaus Monzel*) oder katholischer Sozialethik (z. B. *Eberhard Welty*) sprechen, vermeiden die anderen eine terminologische Festlegung. Teilweise ist dabei sogar die Tendenz spürbar, die Bezeichnungen katholische Soziallehre und Sozialethik überhaupt zu vermeiden und aus dem Verkehr zu ziehen. Zu den Autoren, die so verfahren und es vorziehen, auf die Hauptgrundsätze des christlichen Ordnungsbildes für die Gesellschaft und Wirtschaft hinzuweisen, statt sich auf die katholische Soziallehre oder Sozialethik zu berufen, zählt etwa auch *Bernhard Häring*. Die überkommenen Begriffe scheinen bei ihm von ihrer Brauchbarkeit ziemlich viel eingebüßt zu haben. Trotzdem verdient *Bernhard Härings* Position hier erwähnt zu werden. Der Grund nämlich, warum *Häring* sich lieber auf das christliche Ordnungsbild für die Gesellschaft und Wirtschaft<sup>2</sup> als auf die katholische Soziallehre bezieht, ist ein erster Hinweis auf die mit der Überschrift »Katholische Soziallehre oder Sozialethik?« gemeinte Problematik.

#### *Mögliche Mißverständnisse:*

*Häring* übt gegenüber der Bezeichnung katholische Soziallehre deshalb Zurückhaltung, weil sie zu Mißverständnissen und mißbräuchlichen Folgerungen im politischen Raum Anlaß geben kann. Mit großer Vorsicht argumentiert er so: »Einem argen Mißverständnis entspringt die oft gehörte Klage, die katholische Soziallehre sei ›zu wenig konkret«. Es ist nun einmal nicht die Aufgabe der Kirche, technische Lösungen für konkrete Wirtschaftsfragen zu bieten. Eine politische Partei mag versuchen, aus dem Geist der katholischen Soziallehre ein bis ins einzelne gehendes Programm der Wirtschaftsordnung und der Sozialreform vorzulegen. Aber sie muß sich dabei bewußt sein, daß dafür ebenso eine eingehende Analyse der gegebenen Verhältnisse und Möglichkeiten notwendig ist wie eine gründliche Kenntnis der kirchlichen Soziallehre. Es ist grundsätzlich Aufgabe der christlichen Laien, jeweils eine für Ort und

<sup>2</sup> Vgl. Das Gesetz Christi. Moraltheologie, dargestellt für Priester und Laien (München und Freiburg 1967) III 502: »Das christliche Ordnungsbild der Wirtschaft«; »die großen Grundsätze des christlichen Ordnungsbildes für die Gesellschaft im allgemeinen und die Wirtschaft im besonderen«; »die beiden Hauptgrundsätze des christlichen Ordnungsbildes der Gesellschaft und Wirtschaft«; »das christliche Richtbild für die Wirtschaft«.

Zeit angepaßte Verwirklichung der gesellschaftlichen Ordnung aus dem Geist des christlichen Ordnungsbildes zu versuchen«<sup>3</sup>. *Häring* will mit anderen Worten der gefährlichen Versuchung wehren, daß konkrete gesellschaftliche oder wirtschaftliche Verhältnisse allzu kurzschlüssig als *die* christliche Lösung der sozialen Problematik angesehen und deswegen verfestigt oder gar ideologisiert werden. Christlich ist eine Wirtschafts- oder Gesellschaftsordnung nach Auffassung *Härings* allem nach lediglich insoweit, als sie vom »Glauben an die unbesiegbaren Kräfte der Gerechtigkeit und Liebe«<sup>4</sup> und nicht mit dem Hinweis auf Lehrsätze verantwortet werden kann. Wer dieser Auffassung ist, darf in der Tat nur mit Zurückhaltung von einer katholischen Soziallehre sprechen und müßte wohl eher für eine christliche oder katholische Sozialethik plädieren.

### *Bewunderer der Katholischen Soziallehre?*

Diese Alternative scheint vieles für sich zu haben. Bevor man sich freilich für sie entscheidet, sollte man wenigstens zur Kenntnis nehmen, daß die Position der katholischen Soziallehre, insofern sie sich als Lehre versteht und anbietet, auch ihre Bewunderer hat – sogar bis in die Gegenwart herein. Diese Bewunderer findet man vor allem auch im evangelischen Lager. »Was uns bitter fehlt«, schreibt *Heinz-Dietrich Wendland*, »ist u. a. eine Beantwortung der ebenso einfachen wie fundamentalen Frage nach dem Ziel des wirtschaftlichen Handelns und Denkens – der Sozialismus und die katholische Soziallehre haben auf diese Frage klare und eindeutige Antworten zur Hand, nicht so die evangelische Sozialethik«<sup>5</sup>. Was *Heinz-Dietrich Wendland* der evangelischen Sozialethik, die im übrigen mit einer katholischen Sozialethik nicht ohne weiteres verglichen werden darf, als Mangel anlastet, ist ihr stark ausgeprägter personalistischer Charakter, über dem die Wertung des Menschen als gesellschaftliche und politische Existenz zu kurz komme<sup>6</sup>. Ganz ähnlich wird die evangelische Sozialethik auch von *Friedrich Karrenberg* beurteilt<sup>7</sup>. Auch er befürchtet, daß sich christliches Handeln durch

<sup>3</sup> Ebd. III 504–505.

<sup>4</sup> Ebd. III 504.

<sup>5</sup> Über den gegenwärtigen Stand der Sozialethik, in: *Sozialethik im Umbruch der Gesellschaft. Arbeiten aus dem Mitarbeiter- und Freundeskreis des Instituts für christliche Gesellschaftswissenschaften an der Universität Münster*, hrsg. von *Heinz-Dietrich Wendland*. Göttingen 1969, 15.

<sup>6</sup> Vgl. ebd. 21.

<sup>7</sup> *Katholische und evangelische Sozialethik*, in: *Normen der Gesellschaft*. Mannheim 1965, 49 ff. und Art. *Sozialethik*, in: *Evangelisches Soziallexikon*. Stuttgart, Berlin 1965, 1109.

eine betont ethische Betrachtungsweise des sozialen Bereiches von den Realitäten menschlichen Lebens und Zusammenlebens zu sehr entfernen könnte. Obwohl man evangelischerseits die Vorbehalte gegen die naturrechtliche Orientierung der katholischen Soziallehre nach wie vor zum Ausdruck bringt, bescheinigt man ihr doch zusehends mehr, daß sie es leichter habe, den konkreten Menschen zu erreichen und ihm für sein gesellschaftliches, wirtschaftliches und politisches Handeln grundsätzlich und ad hoc verbindliche Weisungen zu geben.

### *Gesellschaftliche Wirklichkeit und Lehrsystem:*

Selbstverständlich vermögen diese wenigen Hinweise auch nicht annähernd einen Eindruck zu vermitteln von der vielschichtigen Diskussion, die im Raum der christlichen Soziallehre gegenwärtig geführt wird, aber sie genügen für eine erste Verdeutlichung der mit der Überschrift »Katholische Soziallehre oder Sozialethik?« anvisierten Problematik. Sie läßt sich in die Frage kleiden: Ist die gesellschaftliche Wirklichkeit in einem Lehrsystem zu erfassen oder nicht?

## II. DER CHRISTLICHE CHARAKTER DES HANDELNS IM SOZIALEN RAUM

### *Die Alternativen:*

Diese Frage kann nun aber – gleichsam in einem zweiten gedanklichen Schritt – weiter entfaltet und so formuliert werden: Wodurch wird das Handeln der Menschen im gesellschaftlichen Raum zum christlichen Handeln? – Dadurch, daß sich die Christen nicht gegen ihr Gewissen und gegen ihren Glauben entscheiden, oder dadurch, daß sie im gesellschaftlichen Raum Formen oder Modelle des Zusammenlebens durchzusetzen versuchen, die sie aus der Welt des Glaubens gewinnen und als christlich festhalten?

### *Sozialethik:*

Im erstgenannten Fall würde eine Sozialethik genügen; ihr käme es zu, die allgemeinen Voraussetzungen und Bedingungen des sittlichen Handelns im sozialen Raum aufzuzeigen und Weisungen zu geben, aus denen hervorgeht, welche Gesichtspunkte jeder Mensch bei seinen Entscheidungen im sozialen Raum, sofern sie das Ganze der ihn umgreifenden Gesellschaft betreffen, zu berücksichtigen hat. Die Verwirklichung

dieses Konzeptes würde zu einem Traktat von der Art der Allgemeinen Moraltheologie oder besser der Fundamentalmoral<sup>8</sup> führen.

*Arthur Fridolin Utz:*

Es stünde an sich nichts im Wege, in dem Begriff der Sozialethik, wie er hier lediglich angedeutet ist, auch die Sozialethik, wie *Arthur Fridolin Utz* sie versteht, unterzubringen. In der Tat werden »in der Sozialethik . . . (entweder) jene personalen Pflichten betrachtet, die dem Menschen aufgetragen sind, insofern er Teilfunktion in einem durch das Gemeinwohl gebildeten Ganzen zu erfüllen hat«, oder die Sozialethik büßt ihre Identität ein. Die Sozialethik kann niemals nur rein personalistisch verstanden und konzipiert werden; ohne ein Minimum von Ordnungsstrukturen und Institutionen anzuerkennen und zu fordern, kann sie ihre Eigenart gegenüber der Individualethik nicht behaupten. Gleichwohl ist *Arthur Fridolin Utz* nicht der Autor, der für die in der Überschrift dieses Aufsatzes gemeinte Sozialethik repräsentativ sein könnte. Denn seine Sozialethik ist, wie die Sozialethik im katholischen Verständnis überhaupt, eine Ethik mit materialen Forderungen; sie basiert auf der, wie er sagt, christlichen Philosophie, die das Soziale auf die letzten Seinskomponenten des Menschen zurückführt und von diesem das Wesen des Menschen in Rechnung stellenden Ansatz her die Möglichkeit hat, die Sozialethik von der allgemeinen Personalethik herzuleiten und inhaltlich aufzufüllen<sup>9</sup>. *Arthur Fridolin Utz* gelangt zu einer Sozialethik, die sich insbesondere wegen ihrer Bindung an die Naturrechtstradition »ideologieverdächtig«<sup>11</sup> mache und deshalb überwunden werden müsse.

*André Manaranche:*

Als repräsentativer Vertreter der Sozialethik, die hier zur Diskussion gestellt ist, kann der Franzose *André Manaranche* gelten. Mit seiner

<sup>8</sup> Vgl. zum Begriff Fundamentalmoral *Gustav Ermecke*, *Katholische Moraltheologie Münster/Westf.* 1959, I 1 ff. Dazu *R. Egenter*, Art. Moraltheologie, in: *LThK* <sup>2</sup>VII 617.

<sup>9</sup> *Arthur Fridolin Utz*, *Sozialethik mit internationaler Bibliographie I. Teil: Die Prinzipien der Gesellschaftslehre*. Heidelberg, Löwen 1958, 89.

<sup>10</sup> Vgl. ebd. 85 ff.

<sup>11</sup> Zum Thema »ideologieverdächtige Soziallehre« vgl. *J. Ratzinger*, *Naturrecht, Evangelium und Ideologie in der katholischen Soziallehre*, in: *Christlicher Glaube und Ideologie*. Berlin, Mainz 1964, 24–30, und *Anton Burghardt*, *Ideologieverdacht gegen christliche Soziallehre*, in: *Wort und Wahrheit* 24 (1969) 15–26.

Untersuchung »Y-a-t-il une éthique sociale chrétienne?« (Paris 1969) verfolgt er den Zweck, das Engagement der Christen im gesellschaftlichen Raum den Realitäten anzupassen, d. h. auf eine wissenschaftlich gesicherte Grundlage zu stellen. Auf Grund dieser wissenschaftlich-kritischen Einstellung, die in der Auseinandersetzung mit der theologischen Fragestellung der Gegenwart gewonnen wird, gelangt *André Manaranche* zu der Forderung, »que les Églises locales, à un échelon variable, en dépendance de l'aire occupée par un problème social précis de quelque importance, devront, avec toutes leurs forces vives (le presbytère dirigé par l'évêque, telle école théologique, tel centre de réflexion économique, une représentation des diverses tendances, une représentation des diverses vocations, etc.), élaborer soit périodiquement soit occasionnellement une mise au point de la situation qui est la leur, sans redouter ni la particularité de leur point de vue dans le monde, ni les affrontements intérieurs qu'elles auront à résoudre«<sup>12</sup>. Zum Aufbau einer gedeihlichen gesellschaftlichen Ordnung können die Christen, wie *André Manaranche* nachzuweisen sucht, angesichts der Realität des gesellschaftlichen Pluralismus wie auch angesichts der Wirklichkeit der menschlichen Existenz nicht anders und nichts anderes beitragen als alle anderen Gruppen auch. Was eine christliche Sozialethik anderen Sozialethiken voraus hat, ist die umfassendere Selbstkritik des Glaubenden<sup>13</sup>, die notwendig auch in das soziale Handeln einfließt, wenn sie überhaupt vorhanden ist, und diesem Handeln eine Wirklichkeitsnähe garantiert, wie sie von keiner anderen Sozialethik erreicht werden kann<sup>14</sup>. *André Manaranche* plädiert also für eine Sozialethik; er würde auch nicht zögern, sie christlich zu nennen, aber christlich wird sie allein durch Menschen, die im Glauben, daß Jesus Christus die vollkommene Gerechtigkeit ist und in ihm Gott und Welt bereits ihre Einheit gefunden haben, sich im sozialen Bereich an die Arbeit machen mit dem Ziel, zwei Irrtümer zu vermeiden, daß nämlich einerseits eine Wirklichkeit ohne Gott entsteht und andererseits Gott außerhalb der Wirklichkeit gesucht werden muß<sup>15</sup>. Der Maßstab für die Entscheidungen, die der einzelne zu treffen hat, ist nicht die bloße Sachgerechtigkeit<sup>16</sup>, denn es ist – so *André Manaranche* – eine Illusion, zu meinen, man könne von der Situation, aus der heraus eine Entscheidung zu

<sup>12</sup> Y-a-t-il une éthique sociale chrétienne? Paris 1969, 217.

<sup>13</sup> Vgl. ebd. 245 ff.

<sup>14</sup> Vgl. ebd. 209 ff.

<sup>15</sup> Vgl. ebd. 245.

<sup>16</sup> Vgl. ebd. 194 ff.

treffen ist, zugunsten der reinen Sachinformation und der *lex artis* abstrahieren, ganz abgesehen davon, daß eine erschöpfende Sachverhaltskenntnis in zahlreichen Fällen nicht zu erreichen sei. Als Maßstab für die Entscheidung im gesellschaftlichen Raum kann aber auch die aus dem Evangelium abgeleitete Norm (*déduction évangélique*) nicht genügen. Denn mit prophetischer Kritik und Beschwörung allein kann nie und nimmer eine gesellschaftliche Ordnung aufgebaut werden, die der gesellschaftlichen Wirklichkeit zu ihrem Recht verhilft<sup>17</sup>. Als Maßstab für die Entscheidung kann allein in Frage kommen »ein radikaler Anspruch der Gerechtigkeit, der Gleichheit und des Friedens aus dem Geist der Liebe heraus, die alle Verwirklichungen des Menschseins erreicht und es nicht zuläßt, daß man auch nur an einer einzigen Realität des Menschseins achtlos vorübergeht, auch nicht mit Rücksicht auf religiöse Belange«<sup>18</sup>. So sehr also *André Manaranche* in seiner christlichen Ethik nur zu abstrakten Aussagen und Weisungen gelangt, so sehr ist ihm daran gelegen, mit dieser Ethik das geschichtlich bedingte Verhalten zu kritisieren. Seine Sozialethik setzt voraus, daß ein Modus des Zusammenlebens bereits besteht.

#### *Katholische Soziallehre als Ordnungsmodell:*

Wer für eine Soziallehre eintritt, setzt dagegen voraus, daß etwa seitens der katholischen Christen bestimmte Formen und Modelle gesellschaftlichen Zusammenlebens (wie etwa die monogame Ehe, die Familie, der Staat oder auch das Eigentum) im Namen des Christlichen intendiert werden, Formen und Modelle also, die für andere Gruppen der Gesellschaft möglicherweise längst ebenso zur Diskussion gestellt sind wie die gesamte bürgerliche Gesellschaft. Diese Formen des Zusammenlebens wären als Gegenstand einer christlichen bzw. katholischen Soziallehre anzusehen, die von *Gustav Grundlach* definiert worden ist als »die ein-

---

<sup>17</sup> Der Komplexität der gesellschaftlichen Wirklichkeit wird nur der Glaube gerecht, von dem im Grunde ein Wunder erwartet wird, insofern nur er zu sagen weiß, was hic et nunc nottut. *André Manaranche* schreibt: Le plus important, c'est d'apercevoir que Jésus-Christ fait retentir sa Parole en nous à un niveau plus originaire encore que celui des décisions morales; que là s'écoute l'Évangile, se joue le Royaume, s'opère incessamment la conversion, s'expérimente l'originalité de la foi, s'unifie vraiment une vie d'homme. De peur que, faute d'une telle profondeur, nous n'allions chercher notre spécificité dans une éthique de compétition, en bricolant l'Écriture pour la faire paraître omnisciente. Tous ces joints artificiels, posés hâtivement dans la fièvre de l'action, sont en train de sauter en ce moment les uns après les autres: tant mieux! Alors, quel effondrement, quand il n'y avait rien d'autre« (ebd. 245 f.).

<sup>18</sup> Vgl. ebd. 209.

heitliche Zusammenfassung aller auf Grund der christlichen Heilsordnung möglichen Erkenntnisse von den Ordnungsstrukturen der diesseitigen Gesellschaft im Ganzen und in ihren Einzelbereichen als Norm der dem innerlich gesellschaftlichen Menschen dauernd und im Wandel der Geschichte erwachsenden Ordnungsaufgabe«<sup>19</sup>. Das spezifische Kennzeichen einer so verstandenen Soziallehre ist der umfassende Ordnungsanspruch, der mit ihr formuliert wird. Katholischer Soziallehre im Sinne *Gustav Gundlachs* oder auch *Nikolaus Monzels* kommt es, negativ gewendet, darauf an, falsche Theorien über Sein und Sollen im Bereich der gesellschaftlichen Wirklichkeit zurückzuweisen und an ihrer Stelle »eine Lehrverkündigung unter dem Gesichtspunkt von ›wahr‹ und ›falsch‹«<sup>20</sup> vorzulegen.

### *Der Ordnungsanspruch:*

Wer diese Soziallehre zur Anwendung bringen will, tritt nicht nur auf mit dem Anspruch, in den gesellschaftlichen Bereich christliches Gedankengut einzubringen, so wie andere Gruppen ihre Vorstellungen ebenfalls durchzusetzen versuchen. Katholische Soziallehre in dieser herkömmlichen Prägung fordert für das menschliche Zusammenleben eine ganz bestimmte Ordnung. »Immer geht es . . . in der katholischen Soziallehre um die Gesellschaftsordnung, sei es um ihre Gesamtstruktur, sei es um besondere Ordnungsstrukturen, wie etwa Ehe/Familie, Eigentum, Staat, Gemeinde, Berufsstand, Völkerbund, sei es um das Grundprinzip menschlicher Sozialität, sei es um eine ordnende Auswirkung in die einzelnen Wertbereiche des Menschentums bis hin zum umfassendsten Gebilde der Menschheit«<sup>21</sup>. Zur Besonderheit des Ordnungsgefüges, das von der so verstandenen Katholischen Soziallehre gefordert wird, gehört sein hoher Organisations- und Integrationsgrad: Das Ordnungsgefüge enthält nicht nur die Weisungen für ein vernünftiges Zusammenleben, sondern zugleich die Normierungen und Institutionen zu seiner Erhaltung. Sein Sinn und Zweck ist das Leben und Zusammenleben selbst, eine Idee, die bereits für *Aristoteles* bestimmend geworden ist<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft (Köln 1964) I 24.

<sup>20</sup> Ebd. I 20; vgl. dazu *Nikolaus Monzel*, Katholische Soziallehre. 1. Bd.: Grundlegung (Köln 1965) 151 ff.: »Falsche Theorien über Sein und Sollen«.

<sup>21</sup> *Gustav Gundlach*, Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft (Köln 1964) I 20.

<sup>22</sup> Vgl. *Aristoteles*, Politik. Übersetzt und mit erklärenden Anmerkungen und Registern versehen von *Eugen Rolfes*. (Philosophische Bibliothek Bd. 7.) Hamburg 1958, 4: »Endlich ist die aus mehreren Dorfgemeinden gebildete vollkommene Gesellschaft der Staat, eine Gemeinschaft, die gleichsam das Ziel vollendeter Selbstgenügsamkeit erreicht hat, die um des Lebens willen entstanden ist und um des vollkommenen Lebens willen besteht« (1252 b).

Unter diesem Aspekt betrachtet, ist es durchaus naheliegend und verständlich, daß die katholische Soziallehre traditioneller Prägung ihr betontes Interesse auf das Ordnungsgefüge als solches konzentrieren konnte, womit sie sich dem Vorwurf ausgesetzt hat, sie lasse die menschlichen Belange zu kurz kommen und diene der Festigung von Machtverhältnissen.

#### *Quadragesimo anno:*

Das wohl repräsentativste Beispiel für jene Gestalt der katholischen Soziallehre, die dem griechisch-christlichen Ordnungsdenken verpflichtet war, ist die programmatische Überschrift zur Enzyklika *Quadragesimo anno*, die so lautet: »De ordine sociali instaurando et ad Evangelicae legis normam perficiendo.« In dieser Überschrift hat der grandiose Versuch, den gesellschaftlichen Bereich als Kosmos zu betrachten und mit Hilfe des Grundverhältnisses des Teils zum Ganzen als vollmenschlichen Raum zu erschließen, seine Vollendung und sein Ende gefunden. Die Vollendung war zugleich das Ende.

#### *Der Wandel der katholischen Soziallehre:*

Der Mensch als *pars principalis* eines Ganzen – diese These der katholischen Soziallehre, die konsequent den Wert des einzelnen Menschen betont und nicht zuläßt, daß der einzelne als Teil dem Ganzen unbeschadet geopfert wird, mußte den Versuch, die Gesellschaft als Kosmos zu begreifen, schließlich sprengen und die katholische Soziallehre verändern. Es darf hierbei jedoch nicht übersehen werden, daß die Kräfte, die diese Veränderung maßgeblich erzwungen haben, von der katholischen Soziallehre selbst geweckt worden sind. Wer die Würde des Einzelnen schützt und betont, leistet immer noch den wertvollsten Beitrag zum Fortschritt. Als offizielle kirchliche Lehräußerung wird die Veränderung erstmals unmißverständlich greifbar in dem Rundschreiben »*Mater et Magistra*«, das, anstatt auf das Ordnungsgefüge der katholischen Soziallehre Bezug zu nehmen, einen obersten Grundsatz der katholischen Soziallehre zu formulieren sich entschließt, der nicht wie etwa das Subsidiaritätsprinzip auf eine gesellschaftliche Ordnungsstruktur, sondern vielmehr unmittelbar auf das ordnende Subjekt verweist. In der Formulierung der Enzyklika »*Mater et Magistra*« lautet der Grundsatz so: »*Cuius doctrinae illud est omnino caput, singulos homines necessarie fundamentum, causam et finem esse omnium socialium institutorum; homines dicimus, quatenus sunt natura congrega-*

biles, et ad ordinem rerum eveci, quae naturam exsuperant et vincunt«<sup>23</sup>.

### *Klarstellungen:*

Dieser oberste Grundsatz wird in ›Gaudium et spes‹ wiederholt; allerdings erfährt er zwei nicht unwichtige Klarstellungen: Anstatt die einzelnen Menschen in ihrer geschichtlichen Bedingtheit als Richtschnur für die gesellschaftlichen Einrichtungen zu deklarieren, wie das in ›Mater et Magistra‹ der Fall ist, verweist ›Gaudium et spes‹ auf die menschliche Natur und wehrt damit ein soziologistisches Gesellschaftsverständnis nachdrücklich ab. Auf der gleichen Linie bewegt sich der Ersatz der in ›Mater et Magistra‹ verwendeten Trias »fundamentum, causa et finis« durch die Formel »principium, subiectum et finis«. Die zweite Klarstellung betrifft den unlösbaren Zusammenhang zwischen Individuum und Gesellschaft. Während der Wortlaut des obersten Grundsatzes der christlichen Soziallehre in ›Mater et Magistra‹ durchaus die Vorstellung zuläßt, als könne der konkrete Mensch gleichsam von außen her über die gesellschaftliche Ordnung verfügen, kann der oberste Grundsatz der christlichen Soziallehre, wie er in ›Gaudium et spes‹ zum Ausdruck gebracht wird, nicht pragmatistisch mißdeutet werden. Individuelle Existenz und gesellschaftliche Wirklichkeit lassen sich wohl theoretisch, aber praktisch nicht trennen. Das heißt: Mit der Verantwortung für die gesellschaftliche Ordnung, die dem konkreten Menschen als sittliche Aufgabe zugewiesen wird, wird ihm zugleich zugemutet, in der Durchsetzung eines vertretbaren Modus des Zusammenlebens in der Gesellschaft zugleich auch die Weichen zu stellen für den *wirklichen* Fortschritt der menschlichen Person. Der Modus des Zusammenlebens in der Gesellschaft ist nicht nur das *Mittel* zur Entfaltung der menschlichen Person, sondern zugleich die adäquate Lebensäußerung von Personen. An einer anderen Stelle in ›Gaudium et spes‹ wird dieser Gedanke so formuliert: »... rerum ordinatio ordini personarum subiicienda est et non e converso...«<sup>24</sup>. Der ordo personarum ist Prinzip christlicher Soziallehre.

### *Katholische Soziallehre als Gefüge von offenen Sätzen:*

Auch in der offiziellen Sozialverkündigung der Kirche ist die Tendenz festzustellen, die katholische Soziallehre als »ein Gefüge von offenen

<sup>23</sup> Nr. 219.

<sup>24</sup> Nr. 26.

Sätzen« zu begreifen und sie aus der Gefahr herauszuführen, in »ein geschlossenes Totalmodell« abzuleiten, aber gleichzeitig hält man daran fest, daß die katholische Soziallehre ihrem Anspruch nur als Lehre gerecht werden könne. Die Funktion einer Katholischen Soziallehre erschöpft sich nicht in einer bloßen Gesellschaftskritik.

### III. DIE NOTWENDIGKEIT EINER KATHOLISCHEN SOZIALLEHRE

#### *Das soziale Problem:*

Die Frage, ob die katholischen Christen für ihr Handeln im gesellschaftlichen Raum mit einer Sozialethik auskommen oder ob dazu eine katholische Soziallehre vonnöten ist, kann nur entschieden werden vor dem Hintergrund des sozialen Problems überhaupt. Da sich alle Gesellschaftskritik, sei sie nun in Gestalt einer kritischen Theorie oder einer politischen Theologie vorgetragen, stets an den gesellschaftlichen Institutionen entzündet, können die Institutionen mit *Emile Durkheim* als das eigentliche soziale Problem bezeichnet werden<sup>25</sup>.

#### *Institution:*

Der Begriff der Institution wäre freilich in einem sehr allgemeinen Sinn als Bezeichnung für »bestimmte Beziehungsformen zwischen Mensch und Mensch wie auch zwischen Mensch und Sache . . . , die durch typisierbare Verhaltensweisen vollzogen werden«, zu verwenden<sup>26</sup>. Damit ist nicht

---

<sup>25</sup> Vgl. R. König, Art. Institution, in: Soziologie. Herausg. v. René König (Das Fischer-Lexikon). Hamburg 1960, 138: »Bei Emile Durkheim taucht mehrfach die Auffassung auf, daß Soziologie im wesentlichen die Wissenschaft von den sozialen Institutionen sei.« Dazu die Diskussion im evangelischen Raum, dargestellt in: Recht und Institution. Eine Fortsetzung des Göttinger Gesprächs von 1949 über die christliche Begründung des Rechts. Hrsg. von Hans Dombois. Referate, Verhandlungsbericht, Thesen. Witten (Ruhr) 1956. Recht und Institution. Zweite Folge. Arbeitsbericht und Referate aus der Institutionenkommission der Evangelischen Studiengemeinschaft. Hrsg. von Hans Dombois. Stuttgart 1969, und: Institution und Recht. Hrsg. von Roman Schnur. Wege der Forschung Bd. 172. Darmstadt 1968, 29: »Wenn man nicht will, daß das Phänomen der tatsächlichen Legitimation als ein reiner Triumph der Gewalt erscheint . . . , muß man es mit den Institutionen verbinden.« – Trutz Rendtorff, Zum sozialetischen Problem der Institutionen, besonders im Verhältnis von Staat und Gesellschaft, in: Glaube und Gesellschaft. Beiträge zur Sozialethik heute. Stuttgart, Berlin 1966, 42: »Die lutherische Sozialethik hat eine besondere Affinität zum Phänomen der Institutionen.«

<sup>26</sup> C. Adalbert von Heyl, Art. Institution, in: Evangelisches Soziallexikon. Stuttgart, Berlin 1965, 590. Vgl. Trutz Rendtorff, Zum sozialetischen Problem der

in Abrede gestellt, daß sich die Gesellschaftskritik fast immer nur an den Institutionen im eigentlichen Sinn entzündet, also an jenen Komplexen von sozialen Rollen und Statusbeziehungen, die, durch Normen formell ausgestaltet, einen hohen Organisationsgrad aufweisen und in einem gegebenen sozialen System von allgemeinem Interesse sind. Gleichwohl wäre es abwegig, den Begriff der Institution für die Institutionen im eigentlichen Sinn reservieren zu wollen. Denn das Kennzeichen der Gesellschaft, wie sie sich durch das Auseinandertreten von Staat und Gesellschaft herausgebildet hat, ist ja nicht die Institutionslosigkeit, sondern die Ablösung der Institutionen im eigentlichen Sinn, also der normativen Ordnungen, denen der Mensch unterworfen ist, durch Institutionen, die dem Menschen verfügbar bleiben und den Sinn der Gesellschaft dadurch garantieren, daß sie das wissenschaftlich-methodische Bemühen des Menschen um den Sinn der Gesellschaft selbst darstellen und sichern.

#### *Aufwertung der Institutionen:*

Wie wenig die aus den verschiedensten Quellen gespeiste Gesellschaftskritik heute an die Beseitigung der Institutionen als solcher denkt, ergibt sich aus der Intention der politischen Theologie, die im Raum der Kirche erwachte kritische Freiheit der Christen durch Institutionalisierung gesellschaftskritisch erst recht effizient zu machen. *Johann Baptist Metz* scheut nicht vor der These zurück, »daß wir in einer geschichtlichen Phase stehen, in der die Institutionen wieder eine ganz neue Bedeutung gewinnen: Institutionen nicht nur als Antipoden zur kritischen Freiheit des einzelnen, nicht nur als fortwährender Gegenstand der kritischen Aufmerksamkeit und des Protestes der Freiheit des mündigen Menschen, sondern als gesuchte Träger eines kritisch verantwortlichen gesellschaftlichen Handelns. Die durch die Aufklärung initiierte, durch Marx revolutionär provozierte Gesellschaftskritik als Kritik der bestehenden Institutionen und ihrer politischen Machtverhältnisse transformiert sich heute in eine Gesellschaftskritik, die selbst wieder in einer bestimmten Form institutionsbedürftig ist«<sup>27</sup>.

#### *Kritische Freiheit durch Institutionalisierung:*

Die Frage, wie das Verhältnis der damit in Aussicht gestellten Institutionen mit gesellschaftskritischer Abzweckung zu den Institutionen, in

---

Institutionen, besonders im Verhältnis von Staat und Gesellschaft, in: *Glaube und Gesellschaft*. Stuttgart, Berlin 1966, 42.

<sup>27</sup> Zur Theologie der Welt. Mainz, München 1969, 124.

denen das wirkliche gesellschaftliche Leben sich vollzieht (Familie, Staat), näherhin zu denken wäre, braucht nicht weiter verfolgt werden. Für die hier behandelte Problematik ist allein entscheidend die Erkenntnis, daß auch kritische Freiheit ohne Institutionalisierung nicht möglich ist. Überall, wo man ein neues Verständnis der Freiheit zur Geltung zu bringen und die Sinnfrage neu zu beantworten versucht hat, hat man das neue Verständnis der Freiheit institutionalisiert. Und überall, wo man Institutionen abgebaut bzw. gerechtfertigt und stabilisiert hat, ist die Freiheit als Argument ins Feld geführt worden.

#### *Abwehr des Irrationalismus:*

Das Ergebnis solcher Versuche sind die verschiedenen Gesellschaftssysteme, die auf inhaltlich verschiedenen Lehren vom Menschen beruhen und sich in Soziallehren niederschlagen. Daraus muß die Schlußfolgerung gezogen werden: Falls die Christen eine eigene Anthropologie vertreten und anzubieten entschlossen sind, werden sie sich auf die Dauer nicht mit einer sozialen Tugendlehre für den einzelnen, also einer u. U. vom Irrationalismus infizierten Sozialethik begnügen können. Eine christliche Anthropologie verlangt gebieterisch nach einer christlichen Soziallehre. Andernfalls ist es unausweichlich, daß die Christen in einen Irrationalismus der Freiheit abgleiten und für den Umgang mit den gegebenen Ordnungen unfähig werden. Diese Unfähigkeit müßte besonders dann als Mangel empfunden werden, wenn – wie in der Gegenwart – die rationale Durchdringung und Rechtfertigung der gesellschaftlichen Ordnungsstrukturen als das erklärte Ziel der Gesellschaftskritik angesehen wird.

#### *Christlicher Glaube als Lehre:*

Dem Irrationalismus der Freiheit stand das Christentum von Anfang an skeptisch gegenüber. Um diesem Irrationalismus zu begegnen, drängte es auf allen Sektoren auf Institutionalisierung. Im Zuge dieses Prozesses nahm der Glaube der Christen die Form der Lehre an. Man fing an – nach *Ambrosius* hat das *Paulus* bereits auf dem Areopag getan<sup>28</sup> – nach der Methode zu suchen, mittels der es möglich wäre, Menschen anderer religiöser Denkart als der christlichen auf einem für die Ratio gangbaren Weg an den christlichen Glaubensinhalt heranzuführen.

---

<sup>28</sup> Vgl. *Expositio Evangelii secundum Lucam VI, 104–106*, in: PL 15, 1783–1784.

### *Lehre als Lehrmethode:*

Solch ein Unterfangen impliziert eine doppelte Aufgabe: Einmal ist es unerlässlich, das Prinzip oder die Prinzipien zu finden, die es ermöglichen, menschliches Dasein von der religiösen Denkart her als einheitlichen Sinnzusammenhang zu begreifen (Erkenntnisproblem) und als Sinnzusammenhang zu leben (Verhaltensproblem). Hinzu kommt die Notwendigkeit, die Sinn- und Verhaltenszusammenhänge Menschen anderer Denkart so plausibel zu machen (pädagogisches Problem), daß sie in ihnen zu Akten freien Verfügens gelangen (ethisches Problem).

### *Interdependenz zwischen Religion und gesellschaftlicher Wirklichkeit:*

Der Prozeß, in dessen Verlauf christlicher Glaube die Gestalt der Lehre annimmt, ist ganz allgemein gegeben mit der Interdependenz zwischen Religion und gesellschaftlicher Wirklichkeit; er verschärft sich dort, wo das Verhältnis Gottes zur Welt durch den Glauben an einen Schöpfergott sein Gepräge erhält und der Mensch als das Gegenüber dieses Gottes zu der nicht mehr überbietbaren Würde als Person emporgehoben wird. Von Anfang an besteht für die Christen und bereits schon für die Gläubigen des Alten Testaments ein Freiheits-Problem besonderer Art: Man ist sich der Tatsache bewußt, daß das Verhältnis des Menschen zu Gott nicht losgelöst von den Verflechtungen eben dieses Menschen in die irdischen Wirklichkeiten gedacht und festgehalten werden kann, und daß es einen erheblichen Unterschied ausmacht, ob der Mensch mit oder ohne Bindung an den Gott der Bibel sein Verhältnis zu seinem Mitmenschen gewinnt<sup>29</sup>.

### *Die Stimme der Tradition:*

Der Gedanke von der Interdependenz zwischen dem Verhältnis des Menschen zu Gott einerseits und seinen gesellschaftlichen Bindungen andererseits ist aus der christlichen Tradition nicht fortzudenken. Es genügt im Blick auf das Alte und Neue Testament der Hinweis auf das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe<sup>30</sup>. Bei *Augustinus* ist das Problem bereits ausdrücklich gestellt, wenn er in ›*De civitate Dei*‹ die Entstehung der beiden civitates aus den beiden amores herleitet, deren

<sup>29</sup> Zu dieser Thematik allgemein siehe *Alfred Müller-Armack*, Religion und Wirtschaft. Geistesgeschichtliche Hintergründe unserer europäischen Lebensform. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz. 1968, 63 ff.: Genealogie der frühen Wirtschaftstile.

<sup>30</sup> Das in der Einheit der Gottes- und Nächstenliebe gegebene Problem wird in der Neuzeit durch ein anthropozentrisches Denkmodell verdunkelt und vernachlässigt – zum nicht geringen Schaden auch für die christliche Soziallehre: Die sogenannte Sachgesetzmäßigkeit gewinnt ein nicht zu rechtfertigendes Übergewicht.

Gemeinsamkeit darin besteht, daß sie nur im Blick auf das Verhältnis der Menschen zu Gott und zugleich auch zu ihresgleichen bestimmt werden können<sup>31</sup>. In seinem Urteil über den römischen Staat macht *Augustinus* klar, daß er die Geschichte der beiden amores nicht ohne Blickwendung auf den konkreten gesellschaftlichen Raum schreiben kann<sup>32</sup>. *Thomas von Aquin* verweist, wenn er vom unaufgebbaren Proprium der Menschen redet, auf ihre Fähigkeit, mit ihresgleichen Gemeinschaft zu haben und die Wahrheit über Gott zu erkennen<sup>33</sup>. *Johann Sebastian Drey*, der Inspirator der 1817 in Tübingen errichteten Katholisch-theologischen Fakultät, sieht es als das Wesen des von ihm so bezeichneten christlichen Sozialismus an, daß der soziale Geist des Christentums »in gleicher Weise eine geistige Verbindung der Menschen mit Gott und unter ihnen selbst stiften will«<sup>34</sup>.

### *Freiheit:*

Weil die beiden Verhältnisse, das des Menschen zu Gott und das zu seinesgleichen, nicht unverbunden nebeneinander bestehen können, das religiöse Verhältnis des Menschen oder sein esse cum Deo – wie *Augustinus* sich ausdrückt<sup>35</sup> – aus existentiellen Gründen aber unverzichtbar ist, fängt der religiös gebundene Mensch an, nach der Ordnung zu fragen, die sein Reden von Gott ermöglicht und legitimiert<sup>36</sup>. Diese Frage nach der Ordnung impliziert auch die Frage nach der Ordnung menschlichen Zusammenlebens. Sinn dieser Ordnung ist die Freiheit, die dem Menschen die Entscheidung für den von Gott gesetzten Sinn des Daseins ermöglicht. Eine solche Ordnung wäre auch dann unerlässlich, wenn sich herausstellen sollte, daß der Mensch als das Wesen, das jeweils nur innerhalb des von ihm selbst verfügbaren beziehungsweise verschuldeten Modus des Zusammenlebens seine Freiheit realisieren kann, die Gesellschaft nicht mehr im Blick auf eine vorgegebene Ordnungsvorstellung rechtfertigen darf, sondern nur noch allein im Blick auf die im Funktionieren der jeweiligen Gesellschaftlichkeit sich er-

<sup>31</sup> Siehe *De civitate Dei* XIV, 28, in: PL 41, 436.

<sup>32</sup> Siehe ebd. IV, 4, in: PL 41, 115.

<sup>33</sup> Siehe *STh I II q. 94 a. 2*.

<sup>34</sup> *Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christentums* (3 Bde. Mainz 1838–1847) III 5.

<sup>35</sup> Vgl. *De ordine II 2,4–3, 10*, in: PL 32, 995–999.

<sup>36</sup> Siehe dazu *J. Rief*, *Der Ordobegriff des jungen Augustinus*. Paderborn 1962. Außerdem *Hans Barth*, *Die Idee der Ordnung*. Erlenbach–Zürich, Stuttgart 1958 und *Étienne Gilson*, *Die Metamorphosen des Gottesreiches*. Zürich, München, Wien 1959.

weisende Vernünftigkeit und Sinnhaftigkeit, die insoweit gegeben und erwiesen ist, als sich die Gesellschaft den Prozeß der Aktionen und Interaktionen, durch die sie Gesellschaft ist, durchsichtig und methodisch verfügbar macht. Ja die Sinnfrage wird angesichts dieses Selbstverständnisses der Gesellschaft erst recht akut, weil der Mensch erkennen muß, daß er im Verfügen über sich selbst auch über seine eigene Möglichkeit, das Reden von Gott als sinnvoll und vernünftig zu erkennen, verfügt, ohne freilich dabei jemals die Gewißheit zu erlangen, daß er sich mit diesem Verfügen nicht gegen sich selbst wendet. In »Gaudium et spes«, Nr. 17, ist diese Interdependenz zwischen dem religiösen und gesellschaftlichen Gebundensein des Menschen auf die einfache Formel gebracht: »Voluit enim Deus hominem relinquere in manu consilii sui, ita ut Creatorem suum sponte quaerat et libere ad plenam et beatam perfectionem ei inhaerendo perveniat.« Man hat gegen diese These kritisch eingewendet, sie werde der Freiheitsproblematik, wie sie sich für den Menschen inmitten einer wehrlos gewordenen Gesellschaft darstelle<sup>37</sup>, nicht gerecht. Diese Kritik am Text der Pastorkonstitution mag zu Recht bestehen, das ändert aber nichts an der Tatsache, daß der rechtfertigende Glaube, um den es den Christen allenthalben, auch in allen gesellschaftlichen Räumen und Dimensionen, gehen muß, nur unter den in dem Zitat genannten Bedingungen zustande kommt. In der Konsequenz solcher Überlegungen liegt es, daß die katholische Soziallehre 1. vor Probleme gestellt wird, die sich für eine nicht-theologische Betrachtungsweise als Scheinprobleme darstellen, und daß sie folglich 2. bestimmte Entwicklungen (z. B. Säkularisierung als geistesgeschichtlichen Totalprozeß), Auffassungen (z. B. den Humanismus marxistischer Prägung) oder Verhaltensweisen (z. B. die Konsumhaltung der Konsumgesellschaft) auch in gesellschaftlicher Hinsicht kritisch betrachten oder auch ablehnen muß.

#### *Sinnzusammenhänge und Institutionen:*

Diesen Bedingungen bleibt das christliche Handeln in der Gesellschaft immer verpflichtet, auch wenn die Kirche an kein bestimmtes gesellschaftliches, politisches und wirtschaftliches System gebunden ist<sup>38</sup>. Es gibt keine andere Möglichkeit für die Kirche, dieser Verpflichtung zu

<sup>37</sup> Über die Gefährdung der menschlichen Freiheit in der Industrie-Gesellschaft siehe *Vance Packard, Die geheimen Verführer. Der Griff nach dem Unbewußten in jedermann.* Frankfurt, Berlin, Wien 1957, und *Die wehrlose Gesellschaft.* München, Zürich 1964.

<sup>38</sup> Vgl. *Gaudium et spes* Nr. 42.

entsprechen, als das Angebot einer christlichen bzw. katholischen Soziallehre, deren Eigenart als Institutionenlehre es ist, daß sie den in die Hand seiner eigenen Entschlüsse gegebenen und seiner jeweiligen Vernünftigkeit ausgelieferten Menschen Sinn- und Verhaltenszusammenhänge erschließt, die nicht erst durch die Freiheitserfahrung des einzelnen gefunden und legitimiert zu werden brauchen<sup>39</sup>, aber gleichwohl, weil von Zusammenhangsprinzipien her erfassbar, zum Gegenstand einer bewußten Willensintention werden können. Selbstverständlich ist mit diesen Hinweisen noch nichts darüber entschieden, welche Institutionen erforderlich oder unverzichtbar sind und welcher Grad von Institutionalisierung im Namen der Freiheitsproblematik überhaupt gefordert werden muß. Auch ist es für die Beantwortung dieser Frage nicht gleichgültig, ob christliches Denken allein von der aristotelisch-scholastischen Metaphysik ausgeht oder ob es sich der Tatsache stellt, daß alle Daten, mit denen es das Denken zu tun hat, nicht einfach unqualifizierte Daten sind, sondern »solche, die durch den Zusammenhang der gesellschaftlichen Totalität strukturiert sind«<sup>40</sup>. Man wird aber gleichwohl, und zwar im Blick auf die von der Freiheitsproblematik geforderte Funktion der Institutionen, mit *Heinz-Dietrich Wendland* betonen können: »Der Begriff der Institutionen . . . genügt in allen seinen bisherigen Formungen . . . nicht, um den Problemen der gesellschaftlichen Umwälzungen und dem Moment des Institutionellen in der modernen Gesellschaft gerecht zu werden«<sup>41</sup>. Dem muß allerdings hinzugefügt werden, daß die Kritik an den Institutionen und die Wünsche bezüglich der neu zu schaffenden gesellschaftlichen Einrichtungen leichter zu formulieren sind als ernsthafte Vorschläge. In ›Mater et Magistra‹ Nr. 220 wird der Anspruch an die Institutionen unter den gegenwärtigen Verhältnissen zwar durchaus treffend formuliert, wenn von ihnen erwartet wird, daß sie dem Allgemeinen und Besonderen in gleicher Weise Rechnung tragen und dadurch für alle annehmbar seien<sup>42</sup>.

<sup>39</sup> Siehe dazu *Joachim Matthes*, Kirchliche Soziallehre als Wissenssystem, in: Internationale Dialogzeitschrift 2 (1969) 102–112. Ob »das mehrdimensionale strukturelle Dilemma der kirchlichen Soziallehre als eines Wissenssystems« notwendig mit einer katholischen Soziallehre gegeben ist, wie *J. Matthes* zu behaupten scheint, muß bezweifelt werden. Der Vorwurf, den *J. Matthes* erhebt, kann nur entkräftet werden durch den Wissenschaftscharakter der katholischen Soziallehre als einer theologischen Disziplin.

<sup>40</sup> *Theodor W. Adorno*, Zur Logik der Sozialwissenschaften, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 14 (1962) 250.

<sup>41</sup> Die Kirche in der modernen Gesellschaft. Hamburg 1958, 107.

<sup>42</sup> Die Frage, ob und wie diese Annehmbarkeit christlicher Grundsätze beziehungsweise Institutionen erreicht werden könne, wird verschieden beantwortet: *André*

Das Problem aber besteht darin, daß dieses Ziel für die gegenwärtige Gesellschaft gar nicht erstrebbar erscheint. Vermutlich im Blick auf diesen Tatbestand wird in »Mater et Magistra« 221 bemerkt, daß die Realisierung der katholischen Soziallehre eine zwar schwierige, aber äußerst bedeutsame Aufgabe sei. Die grundsätzliche Frage lautet: Wie gewinnt der von seiner eigenen Gesellschaftlichkeit abhängige und mit ihr operierende Mensch den Zugang zu der ihm nicht verfügbaren Transzendenz? Vor dieser Frage steht die Kirche heute.

### *Der theologische Charakter der katholischen Soziallehre:*

Die von der skizzierten Freiheitsproblematik geforderte christliche oder katholische Soziallehre ist mit den zentralen Aussagen christlichen Glaubens selbst gegeben, und diese zentralen Aussagen bedingen auch ihren theologischen Charakter und ihren »über die natürliche oder

---

*Manaranche* geht davon aus, daß in einem nachchristlichen Zeitalter die Durchsetzung eines christlichen Programms in der Gesellschaft nicht mehr möglich ist. Die Aufgabe der Kirche ist es, im Rahmen des vorgegebenen Pluralismus ihren Platz einzunehmen und sich vernehmlich zu machen (vgl. Y-a-t-il une éthique sociale chrétienne? Paris 1969, 200 f., 219, 237–243). Die Kirche hat nach *A. Manaranche* kein soziales Programm. – *Wolf-Dieter-Marsch* formuliert fünf Thesen, die die gesellschaftlichen Möglichkeiten der Kirche in der modernen Gesellschaft bestreiten, aber daran festhalten, daß die »Normalität des menschlichen Lebens und seiner Entwicklung« nur allmählich hergestellt werden kann, und zwar durch die Realität der Erlösung. »Die Gegenwart des neuen Seins auch unter den Bedingungen der Entfremdung zu gestalten –, das bleibt der Kirche vorbehalten« (Institution im Übergang. Evangelische Kirche zwischen Tradition und Reform. Göttingen 1970, 271). – *Martin Honecker* formuliert die Problematik so: »Eine theologische Sozialethik kann in doppelter Weise unzeitgemäß sein. Sie kann unzeitgemäß sein, weil sie nicht auf der Höhe der Probleme der Zeit ist . . . Theologische Sozialethik kann aber auch unzeitgemäß sein, weil sie sich nicht einfach dem Zug der Zeit fügen will, sondern in der Erkenntnis Gottes und der Hoffnung des Glaubens Distanz gewinnen kann. Diese zweite Unzeitgemäßheit ist für die theologische Sozialethik unverzichtbar. Um ihretwillen muß sie . . . den Bezug auf die Kommunikation unter Christen festhalten und als konstitutiv für eine theologische Sozialethik behaupten. Denn nur die Einheit von Anpassung und Distanz im Verhältnis zur Gesellschaft macht theologische Sozialethik möglich« (Konzept einer sozialetischen Theorie. Tübingen 1971, 194 f.). Evangelische Sozialethik verfügt nicht über eine theologische Theorie der Gesellschaft. »Das Proprium evangelischer Sozialethik ist die Praktizierung als vernünftig erkannter und auf Grund solcher Erkenntnis jedermann einsichtig zu machender Maximen der Gerechtigkeit, der Freiheit, des Friedens und der Humanität durch die christliche Gemeinde« (ebd. 54). *M. Honeckers* Konzept geht aus von der Tatsache, daß im Lauf der Neuzeit zwischen Staat und Kirche als dritte Größe die Gesellschaft entstanden sei, in der sich die Kirche als gesellschaftliche Macht unter anderen Mächten ansiedeln könne. Die gesellschaftliche Macht der Kirche besteht im Dienst der Gemeinde an der Welt.

naturrechtliche Sozialethik hinausgehenden inhaltlichen Überschuß an sozial bedeutsamen Wertbestimmungen und Zielsetzungen . . .«<sup>43</sup>. Darum ist eine christliche Soziallehre auch nicht von den Prinzipien der profanen Sozialwissenschaften, sondern von denen der theologischen Anthropologie her zu entwerfen. In der Enzyklika ›Mater et Magistra‹ wird dieser Zusammenhang der kirchlichen Soziallehre mit der theologischen Anthropologie ausdrücklich behauptet und gefordert, und zwar nicht nur nebenbei. Die betreffende Stelle, die im übrigen eine kritische Selbstreflektion der Kirche verrät, lautet so: »Primum omnium illud confirmamus doctrinam sociale, quam catholica Ecclesia profitetur, ab ipsa non posse disiungi doctrina, quam de vita hominum tradit«<sup>44</sup>. Ihrem ganzen Gefälle nach geht es in diesem Satz zunächst nicht um ein bestimmtes, etwa schon fertiges Modell der kirchlichen Soziallehre, sondern um die grundsätzliche Forderung, daß die katholische Soziallehre in den Rahmen dessen gehört, was seitens der Kirche über das Dasein des Menschen überhaupt zu sagen ist. Kirchliche Soziallehre gibt es also nicht erst unter der Voraussetzung, daß die sozialen Verhältnisse die aktuelle kirchliche Stellungnahme und die Kritik der Christen herausfordern, sondern katholische Soziallehre ist grundsätzlich schon gegeben mit der theologischen Reflexion über die Möglichkeit und Verbindlichkeit einer Offenbarung überhaupt. Vornehmste Aufgabe der christlichen oder katholischen Soziallehre ist es deswegen auch, das menschliche Zusammenleben für die Möglichkeit des Glauben als eines sinnvollen und rational begründbaren, also vernünftigen Tuns offenzuhalten und so für ein menschliches beziehungsweise menschlicheres Dasein<sup>45</sup> zu sorgen. Die religiöse Zielsetzung ist für eine christliche oder katholische Soziallehre unverzichtbar, wenn sie den ihr möglichen Beitrag für das menschliche Zusammenleben leisten und der peinlichen Frage nach ihrem Wissenschaftscharakter entgehen will<sup>46</sup>. Ihr Formalobjekt ist und kann nur sein »die Beziehung des Soziallebens zum religiösen Heil des Menschen nach Auffassung der Kirche«<sup>47</sup>.

---

<sup>43</sup> N. Monzel, Was ist christliche Soziallehre?, in: Solidarität und Selbstverantwortung. München 1959, 18.

<sup>44</sup> Nr. 222. Sowohl in ›Mater et Magistra‹ Nr. 233–241, als auch in ›Gaudium et spes‹ Nr. 42 wird betont, daß die unaufgebbaren Elemente der katholischen Soziallehre nicht notwendig zu eindeutigen Lösungen konkreter sozialer Probleme führen.

<sup>45</sup> Vgl. Populorum progressio Nr. 20–21.

<sup>46</sup> Siehe den Hinweis bei Nikolaus Monzel, Was ist christliche Soziallehre?, in: Solidarität und Selbstverantwortung. München 1959, 11 ff.

<sup>47</sup> Nikolaus Monzel, Katholische Soziallehre. 1. Bd.: Grundlegung. Köln 1965, 82.