

OTFRIED HÖFFE

Erkenntnistheoretische Überlegungen zur kirchlichen Soziallehre

Die Erkenntnistheorie, eine Grunddisziplin der Philosophie, sucht keine Erkenntnis der natürlichen oder sozialen Welt, vielmehr eine Erkenntnis der Erkenntnis. Sie fragt, was es überhaupt heißt zu wissen, welchen Anspruch jemand erhebt, der etwas zu wissen behauptet, und worin das wahre, das eigentliche Wissen liegt – vorausgesetzt, daß der erkenntnistheoretische Skeptizismus Unrecht hat, wenn er die Möglichkeit wirklichen Wissens grundsätzlich bestreitet. Während die allgemeine Erkenntnistheorie die gemeinsame Struktur, die Voraussetzungen, Methoden und Grenzen jeden Wissens erörtert, wendet sich die besondere oder angewandte Erkenntnistheorie dem Wissen bestimmter Bereiche zu, dem Wissen der Natur- oder der Sozialwissenschaften, dem der Politik, der Medizin oder eben dem der kirchlichen Soziallehre.

Eine erkenntnistheoretische Untersuchung der kirchlichen Soziallehre untersucht also nicht inhaltliche Aussagen: etwa die Stellungnahme der Kirche zum Privateigentum oder der Gewerkschaftsbewegung, zur Familie, zu den Aufgaben des Staates oder den Menschenrechten. Sie interessiert sich auch nicht für die geschichtliche Herkunft der Soziallehre, wirft vielmehr Struktur- und Methodenfragen auf: welche Art von Wissen enthält die Soziallehre, welchen Wissensanspruch erhebt sie, welche Grundlagen, welche Reichweite, aber auch welche Grenzen gehören zu ihr?

I. DER WAHRHEITSANSPRUCH

Eine erkenntnistheoretische Untersuchung ist nur dort sinnvoll, wo tatsächlich Erkenntnisansprüche erhoben werden. Das ist bei der christlichen Soziallehre schon von ihrem Titel her der Fall; denn sie nennt sich Lehre: *doctrina*.

Bei einer Lehre handelt es sich, sprachphilosophisch betrachtet, um einen Zusammenhang tatsächlicher oder vermeintlicher Erkenntnisse, jedenfalls um wahrheitsfähige Aussagen. Im Wahrheitsanspruch liegt deshalb der erste Programmpunkt der kirchlichen Soziallehre.

Mit dem Wahrheitsanspruch, der in den einzelnen Verlautbarungen immer wieder genannt wird, etwa in »Pacem in terris«¹ oder in der Ansprache Papst *Pauls VI.* bei der 75-Jahr-Feier von »Rerum novarum«, bezieht die Soziallehre deutlich eine erkenntnistheoretische Position. Im Gegensatz zum ethischen Relativismus und Nihilismus setzt sie voraus, daß es auch für die Gestaltung der Gesellschaftsverhältnisse Wahrheit und Irrtum gibt und die Wahrheit erkannt werden soll. Nun liegt die Wahrheit nicht immer offensichtlich zutage. Gerade im Bereich von Gesellschaft und Staat gibt es eine Fülle widerstreitender Auffassungen. Deshalb kommt es nicht bloß darauf an, gewisse Aussagen als wahr zu behaupten, sondern auch, ihre Wahrheit nachzuweisen. Im Gegensatz zu einem ethischen Positivismus oder Subjektivismus werden in der Soziallehre nicht nur gewisse Sachverhalte als wahr behauptet. Es wird auch versucht, die Wahrheit durch Gründe und Argumente einsichtig zu machen. In diesem Sinne heißt es in »Rerum novarum«: »es liegt nun einmal zutage«²; »es liegt nämlich klar auf der Hand«³ »die Beweiskraft des Gesagten ist so einleuchtend«⁴.

Wer mit seinen Aussagen Wahrheit beansprucht und ihre Wahrheit aufzeigen will, beruft sich letztlich weder auf die Autorität seiner Person oder seines Amtes noch pocht er auf irgendwelche Machtpositionen. Er beansprucht kein autoritatives Weisungsrecht, folgt vielmehr dem Grundsatz: »Die Wahrheit drängt sich auf keine andere Weise auf als kraft der Wahrheit selbst, die sanft und zugleich stark den Geist durchdringt.«⁵ Wer im Widerstreit der Auffassungen das Wahre aus seinen Gründen erkennt, kann alle davon abweichenden Auffassungen als falsch, als Irrtümer⁶ zurückweisen. Die kirchliche Soziallehre hat vor allem den (bürokratischen) Sozialismus⁷ und den reinen Wirtschaftsliberalismus oder technokratischen Kapitalismus⁸ verworfen.

Die vorgebrachten Gründe müssen nicht triftig sein; man kann falsche Folgerungen aus ihnen ziehen, ihre Reichweite unterschätzen oder falsche Gewichte setzen. Auch die kirchliche Soziallehre ist von der Möglichkeit, sich zu irren, einseitige Akzente zu setzen oder veraltete Auffassungen zu

¹ *Johannes XXIII.*, Enzyklika *Pacem in terris*, Nr. 35, Nr. 86–90 und Nr. 167.

² *Leo XIII.*, Enzyklika *Rerum novarum*, Nr. 2.

³ Ebenda, Nr. 4.

⁴ Ebenda, Nr. 8.

⁵ II. Vatikanisches Konzil, Erklärung *Dignitatis humanae*, Nr. 1; *Paul VI.*, Apostolisches Schreiben *Octogesima adveniens*, Nr. 25.

⁶ Vgl. *Leo XIII.*, Enzyklika *Rerum novarum*, Nr. 1.

⁷ Ebenda, Nr. 3 ff.

⁸ *Paul VI.*, Apostolisches Schreiben *Octogesima adveniens*, Nr. 37.

vertreten, nicht grundsätzlich ausgenommen. Dort, wo sie sich dessen bewußt wird, muß sie – gemäß ihrem Wahrheitsanspruch – ihre Aussagen ändern. Dies gilt etwa für die sogenannte berufsständische Ordnung, der »Quadragesimo anno« ein eigenes Kapitel gewidmet hat: »*Ordinum mutua conspiratio*«⁹, während heute von ihr keine Rede mehr ist. Einen Wandel finden wir ebenso in der Bewertung des Privateigentums: »*Rerum novarum*« hebt vor allem die Bedeutung für die persönliche Entfaltung des einzelnen hervor, während spätere Sozialenzykliken die Sozialfunktion in den Mittelpunkt stellen, und die jüngste Sozialenzyklika »*Laborem exercens*« spricht sogar von einer »*Sozialisierung* gewisser Produktionsmittel (des Kapitals)« in einem positiven Sinn¹⁰. Schließlich gibt es Veränderungen im Umkreis der Mitbestimmungsfrage. *Walter Kerber* vertritt sogar die Überzeugung: »Genau jene Auffassung, die von Pius XII. zum Teil mit beschwörenden Worten als falsch und gefährlich zurückgewiesen worden war, daß nämlich den Arbeitnehmern als solchen ein Recht auf aktive Beteiligung an der Gestaltung der Angelegenheiten ihres Unternehmens zukomme, wurde von Johannes XXIII., Paul VI. und vom Konzil mit Nachdruck vertreten.«¹¹ Allerdings gestehen die kirchlichen Dokumente die Änderungen kaum ausdrücklich zu. Sie betonen vor allem die Kontinuität der Aussagen, was zwar in vielen, aber nicht in allen Bereichen zutrifft und deshalb nicht unproblematisch ist:

⁹ *Pius XI.*, Enzyklika *Quadragesimo anno*, Nr. 81–87.

¹⁰ *Johannes Paul II.*, Enzyklika *Laborem exercens*, Nr. 14. – Zum Wandel der Eigentumsauffassung siehe Abschnitt 3 dieses Aufsatzes.

¹¹ *Walter Kerber*, Die Grundaussagen der katholischen Soziallehre zur Wirtschaftsordnung – allgemein verbindlich oder interessenbedingt? In: *Soziallehre der Kirche und katholische Verbände*, hrsg. von *Anton Rauscher*, Köln 1980, 11–35, 16 (=Mönchengladbacher Gespräche, Veröffentlichungen der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach, Bd. 2). – Als Belege für die Auffassung *Pius' XII.* führt *Walter Kerber an: Arthur-Fridolin Utz* und *Joseph-Fulko Groner*, Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. *Soziale Summe Pius' XII.*, Freiburg/Schweiz 1954/1961, Nr. 628 und 3266; für die neuere Auffassung dagegen *Mater et magistra*, Nr. 91 f; *Gaudium et spes*, Nr. 68; Ansprache von *Paul VI.* vor der ILO, Nr. 21; *Octogesima adveniensi*, Nr. 7, 22 ff. und Nr. 47. Nun kann man *Walter Kerber* entgegenhalten, *Pius XII.* habe nur gesagt, daß sich weder aus der »Natur des Arbeitsvertrages« noch der »Natur der Betriebe« (*Utz-Groner*, Nr. 3266, auch Nr. 628) ein Mitbestimmungsrecht ableiten lasse, was nicht ausschließe, daß es nicht andere wichtige Argumente dafür geben könne. Allerdings weist *Pius XII.* weder daraufhin noch benennt er selber andere Argumente, mehr noch: der Papst spricht ausdrücklich von einer Bedrohung des Privateigentums durch wirtschaftliche Mitbestimmung der Lohnempfänger und hält diese Bedrohung für eine ähnliche Gefahr wie die von seiten des sozialistischen Denkens. – Zum Wandel der katholischen Soziallehre vgl. auch *Oswald von Nell-Breuning*, *Wie sozial ist die Kirche? Leistung und Versagen der katholischen Soziallehre*, Düsseldorf 1972, 35–54; *ders.*, *Hat die katholische Soziallehre ihre Identität verloren?* In: *Internationale katholische Zeitschrift* 10 (1981) 106–121.

»Dieses durch verständliche Interessen um die eigene Lehrautorität bedingte Zögern, neue Akzentsetzungen als solche kenntlich zu machen, führt aber unter anderem zu einer gewissen Unbeweglichkeit und konservativen Kopflastigkeit der katholischen Soziallehre. Immer noch können sich nämlich Gläubige, die geistig in einer vergangenen Zeit leben und den Problemen der Gegenwart auszuweichen versuchen, auf frühere kirchliche Dokumente berufen mit dem Anspruch, darin die unverbrüchliche Lehre der Kirche niedergelegt zu finden.«¹²

II. NATURRECHT KONTRA RECHTSPOSITIVISMUS

Seit den Anfängen abendländischen Rechtsdenkens, seit *Antigones* Widerstand gegen *Kreons* Verbot, den Bruder zu bestatten, und seit der sophistisch-platonischen Kontroverse um das Wesen von Recht und Gerechtigkeit stellt sich immer wieder neu die Frage, ob das positive Recht überpositiven Grundsätzen, vor allem Grundsätzen der politisch-sozialen Sittlichkeit (Gerechtigkeit) verpflichtet ist.

In der bleibenden Kontroverse zwischen den beiden Hauptpositionen, dem Naturrechtsdenken und dem Rechtspositivismus, ordnet die kirchliche Soziallehre sich in das Naturrechtsdenken ein. Das trifft selbst dort zu, wo sie sich – wie das Zweite Vatikanum und die Päpste *Paul VI.* und *Johannes Paul II.* – weniger auf das neuscholastische Naturrecht als auf eine biblische Theologie und eine aus dem Geist des Evangeliums inspirierte Problemanalyse der Zeit beruft. Denn unter Einklammerung der verschiedenen Traditionen und Spielarten vertritt das *Naturrechtsdenken in einem weiteren Sinne* die These, daß es allgemeine und unbedingt verbindliche Grundsätze der Sittlichkeit (Gerechtigkeit) gibt, an denen wir die Gesellschafts-, Rechts- und Staatsverhältnisse zu messen haben, Grundsätze, die, der menschlichen Verfügung entzogen, absolut gültig sind und mit den natürlichen Fähigkeiten der Vernunft erkannt werden können. In dem Maße, wie eine gegebene Gesellschaftsordnung den sittlichen Grundsätzen entspricht, gilt sie als gerecht und anerkennenswert, in dem Maße, wie sie ihnen widerspricht, als ungerecht und als zu verändern.

Diese weitere Bestimmung unterstellt dem Naturrecht nicht wie viele seiner Gegner: 1. einen naturalistischen Fehlschluß, nämlich die Ableitung sittlicher Verbindlichkeiten *allein* aus Aussagen über allgemeine Eigenschaften (die »Natur«) des Menschen; 2. die Behauptung, die

¹² *Walter Kerber*, Die Grundaussagen der katholischen Soziallehre zur Wirtschaftsordnung, a. a. O., 18f.

menschliche Vernunft sei bei ihrer Erkenntnis des Naturrechts völlig irrtumsfrei; 3. die Behauptung, die sittlichen Grundsätze selbst oder/und deren Erkenntnisse seien prinzipiell ungeschichtlich; 4. die Vorstellung, das Naturrecht enthalte, ähnlich wie die positive Rechtsordnung, eine bis in alle Einzelbestimmungen ausbuchstabierte Rechtsordnung; 5. die Unfähigkeit, Moral und Recht begrifflich voneinander zu trennen, insbesondere nicht die Unfähigkeit, überpositive (sittliche) Grundsätze von positivrechtlichen Normen begrifflich zu unterscheiden. In seiner weiteren Bestimmung erhebt das Naturrechtsdenken nur den Anspruch, daß Gesellschaft, Recht und Staat fundamentalen Maßstäben der Sittlichkeit: der Humanität und Gerechtigkeit, genügen müssen und daß die Maßstäbe sich auch erkennen lassen. Im Gegensatz dazu bestreitet der Rechtspositivismus die Bindung tatsächlicher Gesellschafts-, Rechts- und Staatsverhältnisse an überpositive Grundsätze. Die Rechtsordnung gilt ausschließlich als eine empirische Gegebenheit: als der im Rahmen einer Rechtsordnung und aufgrund einer staatlichen Macht tatsächlich geltende Zusammenhang von Normen¹³.

So sehr man sich fragen mag, ob es sinnvoll ist, daß sich die kirchliche Soziallehre an eine bestimmte Auffassung des Naturrechtsdenkens bindet, so wenig kann die kirchliche Soziallehre auf den weiteren Begriff des Naturrechtsdenkens verzichten. Solange sie an ihrem Wahrheitsanspruch festhält, geht sie davon aus, daß die Sozialverhältnisse nicht beliebig gestaltet werden dürfen, vielmehr grundlegenden Prinzipien der Gerechtigkeit genügen sollen und daß die fundamentalen Gerechtigkeitsprinzipien von den Menschen erkannt werden können; erkenntnistheoretisch gesehen, gehören der Wahrheitsanspruch und der weitere Begriff des Naturrechtsdenkens untrennbar zusammen.

Um den Wahrheitsanspruch des Naturrechtsdenkens einzulösen, beruft sich »Rerum novarum« auf die Natur des Menschen¹⁴, auf die Natur der in Frage stehenden Probleme¹⁵, auf die unveränderliche Ordnung der

¹³ Zur neueren Kontroverse um das Naturrecht vgl.: Naturrecht in der Kritik, hrsg. von Franz Böckle und Ernst-Wolfgang Böckenförde, Mainz 1973; Otfried Höffe, Naturrecht (Vernunftrecht) ohne naturalistischen Fehlschluß: ein rechtsphilosophisches Programm, Wien 1980; ders., Naturrecht angesichts der Herausforderung durch den Rechtspositivismus, in: Naturrecht für Heute und Morgen, Berlin 1983; zum katholischen Naturrechtsdenken u. a.: Johannes Messner, Das Naturrecht, Innsbruck, Wien, München ³1958; Yves René-Marie Simon, The Tradition of Natural Law, New York 1965.

¹⁴ *Leo XIII.*, Enzyklika *Rerum novarum*, Nr. 5 und 6.

¹⁵ Ebenda, Nr. 7 und 15.

Dinge¹⁶, auch direkt auf das Naturrecht¹⁷, das darauf gründende Naturgesetz¹⁸ und die daraus fließenden Rechte und Pflichten¹⁹. Diese Berufung geht über den bloßen Wahrheitsanspruch hinaus; sie führt zum *engeren*, hier vor allem neuscholastischen Begriff des *Naturrechtsdenkens*.

Die Natur des Menschen, der Gesellschaft und des Rechts aufzuklären, ist eine Aufgabe der Philosophie: der Anthropologie, der Sozialphilosophie und der Rechtsphilosophie. Indem die kirchliche Soziallehre im engeren Sinn naturrechtlich argumentiert, beruft sie sich auf allgemeine Einsichten der Philosophie, die im Prinzip für jeden Menschen nachvollziehbar sind. In dem Maße, wie die Soziallehre durch das Naturrechtsdenken im engeren, nicht notwendigerweise neuscholastischen Sinn die Ansprüche und Chancen der natürlichen Vernunft ernst nimmt, ist sie offen für die Entfaltung der menschlichen Vernunftmöglichkeiten und ihrer methodischen Ausarbeitung durch die Philosophie, ferner auch durch die empirische Forschung. Diese Offenheit besteht wenigstens im Prinzip, kann durch eine zu enge Bindung an gewisse Spielarten des Naturrechtsdenkens aber auch verscherzt werden, wie es z. B. bei der engen Bindung der früheren Sozialzyklen an den Neuthomismus der Fall war. In der Neuzeit ist das Gespräch zwischen Kirche und Philosophie nicht selten abgebrochen worden. Es gehört daher zu den heutigen Aufgaben der Soziallehre, sich wieder uneingeschränkt der neueren Diskussion der Ethik und Sozialphilosophie zu öffnen und aus ihren erkenntnistheoretischen und inhaltlichen Einsichten zu lernen.

Da das Naturrechtsdenken seine Erkenntnis aus der natürlichen Vernunft zieht, spricht es nicht bloß den Katholiken, nicht einmal bloß den Christen, sondern grundsätzlich alle an. Deshalb beansprucht die naturrechtlich argumentierende Soziallehre, nicht nur den Gläubigen, sondern jeden überzeugen zu können.

Das Interesse, alle Menschen zu überzeugen, ist auch von der Sache her notwendig, und zwar in einer doppelten Hinsicht: ebenso wegen der Allgemeinheit der sozialen Probleme wie wegen der Forderung nach Gerechtigkeit. Denn auf der einen Seite geht es der Soziallehre in erster Linie nicht um die politische Struktur der Kirche, sondern um Gesellschaftsverhältnisse, von denen alle Menschen, nicht bloß die Katholiken betroffen sind. Insbesondere in der heutigen weltgeschichtlichen Situa-

¹⁶ *Leo XIII.*, Enzyklika *Rerum novarum*, Nr. 14.

¹⁷ Ebenda, Nr. 9.

¹⁸ Ebenda, Nr. 8 und 10.

¹⁹ Ebenda, Nr. 16 und 17.

tion wirtschaftlicher, sozialer, kultureller und politischer Verflechtung aller Gruppen und Staaten ist eine Soziallehre nur dann sinnvoll, wenn ihre Aussagen für Gläubige wie Nichtgläubige gleichermaßen gültig sind. Auf der anderen Seite entwickelt die Soziallehre Gerechtigkeitsgrundsätze; zum Wesen von Gerechtigkeitsgrundsätzen (als Sittlichkeitsgrundsätzen für Sozial- und Rechtsverhältnisse) gehört aber begrifflich hinzu, von universaler Gültigkeit zu sein²⁰.

III. NATURRECHT – OHNE NATURALISTISCHEN FEHLSCHLUSS

Das Naturrechtsdenken im engeren Sinn geht von Aussagen über die Natur des Menschen und der Dinge aus, um von ihnen sittliche Verbindlichkeiten über die Gesellschafts- und Rechtsverhältnisse abzuleiten. Sprachphilosophisch gesehen, haben Aussagen über die Natur (des Menschen oder der Dinge) häufig, allerdings nicht immer, deskriptiven (empirischen), sittlich-politische Verbindlichkeiten dagegen haben präskriptiven Charakter. In den deskriptiven Aussagen wird etwas *beschrieben* (»x ist der Fall«), in den präskriptiven Aussagen wird etwas *vorgeschrieben* (»x soll der Fall sein«). Da die Sollensaussage gegenüber der Seinsaussage ein anderes Behauptungselement enthält (»soll . . . sein« statt »ist«) und man, gemäß einer elementaren Argumentationsregel, in der Schlußfolgerung eines Arguments nicht mehr erwarten kann, als schon in den Prämissen enthalten ist, liegt hier ein Fehlschluß vor, der sogenannte naturalistische Fehlschluß oder Sein-Sollens-Fehlschluß, und zwar ein Fehlschluß der denkbar stärksten Form, ein formallogischer Fehlschluß.

Einen naturalistischen Fehlschluß begeht man nicht schon dann, wenn man bei deskriptiven Aussagen ansetzt, sondern erst dann, wenn man aus ihnen allein normative Verbindlichkeiten ableitet. Wer statt dessen in den Prämissen einen höchsten Maßstab der Sittlichkeit anführt, vermeidet den Fehlschluß, so daß nicht alle, sondern nur gewisse Spielarten des Naturrechtsdenkens den Fehlschluß begehen. (Gegenüber einer zu leichtfertigen Behauptung des naturalistischen Fehlschlusses ist darauf hinzuweisen, daß die »Natur«, das »Sein« auch teleologisch als »Aufgegebensein« verstanden werden können, womit die zeitgenössische Unterscheidung von Tatsachen- und Werturteilen, von deskriptiven und präskriptiven Aussagen unterlaufen wird. In der Neuzeit ist die teleologische Deutung

²⁰ Vgl. *Otfried Höffe*, Sittlich-politische Diskurse. Philosophische Grundlagen – politische Ethik – biomedizinische Ethik, Frankfurt a. M. 1981, Kap. 3.2.

des Seins zwar fragwürdig geworden, so daß ein teleologisches Naturrechtsdenken nicht unproblematisch ist; doch wäre eine Kritik dann ontologisch und/oder erkenntnistheoretisch, nicht mehr – wie beim naturalistischen Fehlschluß – logisch oder semantisch begründet).

Das der frühen kirchlichen Soziallehre, etwa »Rerum novarum«, zugrundeliegende neuscholastische Naturrecht war sich der erkenntnistheoretischen Problematik leider nicht bewußt und sitzt daher immer wieder dem naturalistischen Fehlschluß auf. So schließt beispielsweise »Rerum novarum« in Ziffer 5 von der Vernunftnatur des Menschen auf ein persönliches Besitzrecht: »Eben weil er (sc. der Mensch) aber mit Vernunft ausgestattet ist, sind ihm irdische Güter nicht zum bloßen Gebrauche anheimgegeben, wie dem Tiere, sondern er hat persönliches Besitzrecht . . .« Tatsächlich folgt aus der Vernunftnatur des Menschen nur die *Möglichkeit* eines persönlichen Besitzes. Um das Besitzrecht zu begründen, müßte man zusätzliche, nicht mehr deskriptive (anthropologische), sondern normative Argumente anführen. Ein normatives Zusatzargument steckt im »Recht auf Erhaltung des körperlichen Daseins« von Ziffer 6, doch begründet es immer noch nicht ein persönliches Besitzrecht. Denn das persönliche Besitzrecht ist keine notwendige Bedingung für die körperliche Daseinserhaltung; zudem hat der Mensch die körperliche Daseinserhaltung mit dem Tier gemeinsam, das persönliche Besitzrecht ist nach »Rerum novarum« aber etwas spezifisch Menschliches.

Im übrigen ist die Begründung des persönlichen Besitzrechtes nicht nur ein erkenntnistheoretisches, sondern auch ein Sachproblem, bei dem die kirchliche Soziallehre stärker als gewollt ein Kind ihrer Zeit, hier: des Wirtschaftsliberalismus und seiner philosophischen Begründung vor allem bei *John Locke*, ist. Denn die Naturrechtlichkeit des Privateigentums im Sinne eines individuellen Freiheitsrechtes gründet weder in der Vernunftnatur des Menschen allein noch entspricht sie der Lehre jenes Naturrechtsdenkers, auf den sich »Rerum novarum« immer wieder beruft, nämlich *Thomas von Aquin*²¹, der im Gegensatz zur neuzeitlichen Individualbedeutung des Eigentums die Gebrauchstheorie vertritt, nach der die Güter der Erde für alle Menschen bestimmt sind.

Spätere Sozialenzykliken stimmen mit der mittelalterlich-christlichen Tradition wieder überein, wenn sie die Sozialfunktion des Eigentums in

²¹ So bereits der deutsche Nationalökonom *Lujo Brentano*, Zur Genealogie der Angriffe auf das Eigentum, in: Archiv für Sozialwissenschaften 19 (1904) 251–271; neuerdings *Armando Barale*, Il concetto di proprietà nel Padre Taparelli, Estratto della dissertazione di Laurea, Cottolengo, Pinerola 1960, 83.

den Mittelpunkt stellen und kaum noch seine Bedeutung für die persönliche Entfaltung des einzelnen herausheben.

IV. CHRISTLICHE VERKÜNDIGUNG

Mit Hilfe eines Naturrechtsdenkens ohne naturalistischen Fehlschluß lassen sich soziale Grundsätze gewinnen, die nicht nur für bestimmte Gruppen und Situationen, sondern allgemein gültig sind. Der Soziallehre einer christlichen Kirche, die sich als »Mutter und Lehrmeisterin« (»Mater et magistra«) der Völker versteht, geht es aber nicht bloß um allgemeingültige Grundsätze, sondern auch um solche, die sich den Traditionen des Christentums: dem Neuen Testament samt seinen alttestamentlichen Wurzeln und der kirchlichen Überlieferung, verdanken. Die Berufung auf das Evangelium zieht sich daher als roter Faden durch alle Verlautbarungen: Nach »Rerum novarum« ist es »die Kirche . . ., welche aus dem Evangelium einen Schatz von Lehren verkündet«²²; »Quadragesimo anno« zitiert diese Stelle; die Rundfunkbotschaft *Pius'* *XII.* über Demokratie und Weltfrieden vom 24. Dezember 1944 geht direkt von der Weihnachtsbotschaft des Neuen Testamentes aus; »Mater et magistra« spricht vom Auftrag und der Lehre Christi²³, und ähnliche Hinweise finden sich in »Pacem in terris«, in »Gaudium et spes«, in »Populorum progressio«, in »Octogesima adveniens« und in den Ansprachen des jetzigen Papstes.

Entsprechend seiner fundamentalen Bedeutung wird das Evangelium nicht nur so global bemüht, sondern auch in Einzelstellen zitiert. Die Art und Weise, wie dies geschieht, hat sich aber im Laufe der Jahrzehnte stark verändert. Obwohl die erste Sozialenzyklika »Rerum novarum« sich bei 40 Zitaten 30 mal auf die Bibel und nur 10 mal auf *Thomas von Aquin* beruft, atmet sie doch vor allem den Geist neuscholastischen Naturrechtsdenkens und ist nicht wirklich von einer biblischen Theologie inspiriert. Ihren Argumentationsstil, nämlich Gedanken, die schon neuscholastisch-naturrechtlich begründet worden sind, noch biblisch zu illustrieren, finden wir ebenso in den folgenden Jahrzehnten. Eine wesentliche Gewichtsverschiebung findet erst auf dem Konzil statt, dessen Pastoralkonstitution »Gaudium et spes« weit stärker in das alt- und neutestamentliche Denken eintaucht. Ähnliches trifft für *Johannes Paul II.* zu, bei dem

²² *Leo XIII.*, Enzyklika *Rerum novarum*, Nr. 13.

²³ *Johannes XXIII.*, Enzyklika *Mater et magistra*, Nr. 1 und 2.

naturrechtliche Überlegungen im engeren Sinn fast vollständig fehlen²⁴. So können wir von »Rerum novarum« über »Gaudium et spes« bis heute in der Soziallehre einen Fortschritt an »Christlichkeit« und gleichzeitig ein Zurücktreten des Naturrechtsdenkens im engeren Sinn beobachten. Trotz der überragenden Bedeutung der alt- und neutestamentlichen Offenbarung gehören zur christlichen Tradition auch andere Elemente. Deshalb beziehen sich alle auf »Rerum novarum« folgenden Rundschreiben auf die vorangehenden Rundschreiben, insbesondere auf »Rerum novarum« selbst. Um die Kontinuität der kirchlichen Soziallehre zu beweisen, werden geradezu exzessiv die früheren Dokumente zitiert. So enthält »Quadragesimo anno« 50 Prozent mehr Verweise auf »Rerum novarum«, weitere Schreiben *Leos XIII.* und andere kirchliche Verlautbarungen als Bibelzitate: von 80 Belegstellen gelten 46 dem kirchlichen Lehramt, 3 dem Alten, 27 dem Neuen Testament, eine *Ambrosius* und drei *Thomas von Aquin*; »Mater et magistra« verweist doppelt so häufig (42 mal) auf päpstliche Verlautbarungen wie auf die Bibel (5 mal auf das Alte, 18 mal auf das Neue Testament); bei »Pacem in terris« erreichen die biblischen Belege (15) nicht einmal den vierten Teil der Bezüge auf frühere päpstliche Verlautbarungen (71). So werden bei aller Anerkennung des Kontinuitätselementes der Kirche doch die Akzente etwas einseitig gesetzt. Außerdem darf man nicht vergessen, daß die Tradition der kirchlichen Soziallehre schon lange vor »Rerum novarum« begonnen und in der früheren Zeit keineswegs nur *Thomas von Aquin* Sozialgrundsätze entwickelt hat. »Quadragesimo anno« deutet die weit ältere und umfassendere Tradition wenigstens an, wenn das Rundschreiben sich außer auf *Thomas* auch auf *Ambrosius* bezieht; »Mater et magistra« zitiert auch *Gregor* und *Augustinus*, »Pacem in terris« ebenfalls *Augustinus*. Eine wesentliche Veränderung beobachten wir aber erst auf dem Konzil. Die Pastoralkonstitution »Gaudium et spes« enthält nicht bloß Elemente einer biblischen Theologie und widmet etwa die Hälfte ihrer Belege (142 von 283) dem Alten (23) und dem Neuen Testament (119). Weitere Zitate gelten den Kirchenvätern und Kirchenlehrern (26), wobei neben *Thomas* (4) auch *Ambrosius*, *Augustinus*, *Gratian*, *Irenäus* usw., dann *Bona-*

²⁴ Zur Sozialethik des jetzigen Papstes vgl. *Ernst-Wolfgang Böckenförde*, Das neue politische Engagement der Kirche. Zur »politischen Theologie« Johannes Pauls II., in: *Stimmen der Zeit* 198, 105 (1980) 219–234; *Otfried Höffe*, Die Menschenrechte als Prinzipien eines christlichen Humanismus. Zum sozialetischen Engagement von Johannes Paul II., in: *Internationale katholische Zeitschrift* 10 (1981) 97–106; Johannes Paul II. und die Menschenrechte. Ein Jahr Pontifikat, hrsg. von *Otfried Höffe u. a.*, Freiburg/Schweiz 1981 (frz. 1980); *Patrick de Laubier*, Das soziale Denken der katholischen Kirche, Freiburg/Schweiz 1982, Kap. III. III (frz. 1982).

ventura und *Albert*, also die reiche Geschichte christlicher Tradition Beachtung finden. Kaum ein Viertel der Belege (84) betreffen frühere Sozialzyklen, und hier steht nicht mehr »*Rerum novarum*«, sondern das jüngste Rundschreiben »*Pacem in terris*« im Mittelpunkt. Weiterhin wird auf andere Dokumente des Zweiten Vatikanums (23), auf frühere Konzilien (5) und die Liturgie (3), dabei auch die byzantinische Literatur Bezug genommen. So hat das Konzil auch unter dem Aspekt der Tradition einen großen Schritt in Richtung christlicher Universalität getan.

V. NATURRECHT ODER OFFENBARUNG: EIN DILEMMA

Sofern die Soziallehre außer dem konstitutiven Bezug auf die christliche Überlieferung auch das Naturrechtsdenken, zumindest im weiteren Sinn von Naturrechtsdenken, beibehält, hat sie zwei Quellen: »einzig gestützt auf die unwandelbaren Grundsätze von Vernunft und Offenbarung«, so kennzeichnet »*Quadragesimo anno*«²⁵ das Vorgehen *Leos XIII.* Denselben doppelten Ursprung erkennen auch *Pius XI.* und seine Nachfolger an, wenn sich auch später die Gewichte vom Naturrechtsdenken im engeren Sinn zur biblischen Theologie verschieben. Die kirchliche Soziallehre verdankt sich also der *Sozialphilosophie* und *Sozialtheologie* zugleich. Doch muß man sich fragen, ob diese Gleichzeitigkeit erkenntnistheoretisch betrachtet unproblematisch ist.

Eine naturrechtlich denkende Soziallehre beruft sich auf Einsichten der Philosophie und erhebt einen allgemein gültigen Wahrheitsanspruch. Eine kirchliche Lehre dagegen geht von den partikularen Traditionen des Christentums, besonders der Offenbarung des Alten und Neuen Testaments sowie der kirchlichen Überlieferung, aus, einer Überlieferung, die seit dem Bruch mit Byzanz und später mit den Protestanten nicht einmal allen Christen gemeinsam ist. Wer naturrechtlich argumentiert, bleibt für den Gegner, insbesondere den Nichtgläubigen, Gesprächsfähig, während offenbarungstheologische Argumente nur den Gläubigen überzeugen und im Falle widerstreitender Auslegungen die Gefahr eines Glaubenskampfes heraufbeschwören.

So wird hier, erkenntnistheoretisch gesehen, eine Spannung, vielleicht sogar ein Dilemma in der christlichen Soziallehre offenbar. Auf der einen Seite sind die Natur des Menschen, die Menschenrechte und ihr Ursprung in der unantastbaren Menschenwürde Gegenstände philosophischen

²⁵ *Pius XI.*, Enzyklika *Quadragesimo anno*, Nr. 11.

Nachdenkens; die entsprechenden Aussagen gründen schon im »rein menschlichen Standpunkt«²⁶; sie beanspruchen allgemeine Gültigkeit und sind allen: Christen ebenso wie Nichtchristen, gemeinsam. Auf der anderen Seite beschränken Offenbarungsargumente die Lehre auf den innerchristlichen Raum. Enthält das Programm einer christlichen Soziallehre einen Widerspruch, erkenntnistheoretisch gesprochen: den Widerspruch zwischen einer allgemein menschlichen Sozialphilosophie und einer spezifisch christlichen Sozialtheologie, inhaltlich betrachtet: den Widerspruch zwischen einer Anthropozentrik, die von der unantastbaren Würde jedes Menschen ausgeht, und einer Theozentrik und Christozentrik, die sich auf Gott und das Erlösungswerk Christi beruft? Die Soziallehre wirft die Frage nicht auf; »Rerum novarum« zum Beispiel stellt Naturrecht und Offenbarung einfach neben- und hintereinander, ohne zu überlegen, für welchen Teil naturrechtliche, für welchen biblische Argumente zuständig sind. Wozu aber braucht die Kirche naturrechtliche Überlegungen, wenn sie ihren »Schatz von Lehren« schon »aus dem Evangelium« verkünden kann²⁷; und wozu muß das Evangelium bemüht werden, wenn schon die anthropologischen und naturrechtlichen Gründe eine »einleuchtende Beweiskraft«²⁸ haben?

Nun könnte man sich vorstellen, die Soziallehre habe zwei voneinander unabhängige Argumentationsformen, wobei sich die biblische Begründung an den Gläubigen, die naturrechtliche an den Nichtgläubigen wende. Dann müßte es aber zwei je für sich überzeugende Argumentationsstränge in den Verlautbarungen geben, was in »Rerum novarum« beispielsweise nicht der Fall ist. Zwar werden naturrechtliche Überlegungen gelegentlich durch Hinweise auf ein göttliches Gesetz oder das Alte und das Neue Testament ergänzt; aber in der Regel, etwa bei der Begründung des Privateigentums, ist bloß die naturrechtliche Argumentation hinreichend ausführlich. Und an einigen Stellen finden wir nur biblische, keine naturrechtlichen Belege. So wird die Institution der Familie allein aus dem Genesis-Wort »Wachset und mehret euch«²⁹ abgeleitet, und für die Behauptung, zum menschlichen Leben gehöre Leid und Plage immer dazu, wird nur der andere Genesis-Vers zitiert: »Verflucht sei die Erde in deinem Werke; mit Arbeit sollst du von ihr essen alle Tage deines Lebens.«³⁰

²⁶ Johannes Paul II., Enzyklika *Redemptor hominis*, Nr. 17.

²⁷ Leo XIII., Enzyklika *Rerum novarum*, Nr. 13.

²⁸ Ebenda, Nr. 8.

²⁹ Ebenda, Nr. 9.

³⁰ Ebenda, Nr. 14.

Für das Verhältnis von Naturrecht und Offenbarung gibt »Rerum novarum« nicht in erkenntnistheoretischer, wohl aber in inhaltlicher Hinsicht einen Hinweis: »Eine wichtige . . . Lehre . . . betrifft die Pflicht der Wohltätigkeit, das Almosen. Diese Lehre hat die Unterscheidung zwischen rechtem Besitz und rechtem Gebrauch des Besitzes zur Voraussetzung . . . Diese Pflicht ist allerdings nicht eine Pflicht der Gerechtigkeit, den Fall der äußersten Not ausgenommen, sondern der christlichen Liebe, und darum könnte sie auch nicht auf gerichtlichem Wege erzwungen werden.«³¹

Hier wird eine gestufte Sozialverpflichtung eingeführt. Die *erste Stufe*, die sich naturrechtlichen Überlegungen verdankt, führt zu Grundsätzen gerechten Besitzes und Besitzgebrauchs, die *zweite Stufe*, die sich aus der Offenbarung herleitet, zur Pflicht der Wohltätigkeit. So begründet die naturrechtlich denkende Sozialphilosophie Prinzipien der (politisch-sozialen) Gerechtigkeit, die biblische Sozialtheologie dagegen Grundsätze (politisch-sozialer) Liebe. Dabei setzt die Gerechtigkeit die Liebe voraus; man darf also nicht im Namen der Liebe auf Gerechtigkeitsforderungen verzichten. Andererseits werden die sozialen Verpflichtungen durch das Liebesprinzip verschärft, weshalb es – im Gegensatz zu Erik Wolf³² und Wolfhart Pannenberg³³ – keinen nichtgestuften Strukturzusammenhang zwischen Recht (Gerechtigkeit) und Liebe gibt. Das Naturrecht begründet Minimal- oder Gerechtigkeitsbedingungen, auf die jedermann Anspruch hat, die Offenbarung aber Optimal- oder Liebesbedingungen, die sich nicht gerichtlich erzwingen lassen, jedoch dem Christen selbstverständlich sind. (Diese These einer gestuften [nicht doppelten!] sozialetischen Wahrheit gilt für den genannten Abschnitt aus »Rerum novarum«, wohl auch für andere Textstücke, aber nicht für die gesamte kirchliche Soziallehre. Auch ist es nicht notwendig, das Naturrechtsdenken auf das Prinzip der Gerechtigkeit festzulegen; es kann sich ebenso Argumente zur Liebe im Sinne von Wohltätigkeit oder Solidarität überlegen).

Aufgrund der gestuften Begründung sozialer Verbindlichkeit empfiehlt es sich, im Begriff der Allgemeingültigkeit eine Unterscheidung zu treffen. Eine Sozialethik kann erstens allgemein heißen, weil sie auf begriffliche Elemente und normative Prinzipien aufmerksam macht, die für jedes menschliche Zusammenleben gültig sind, sofern es gerecht sein will. Man

³¹ Leo XIII., Enzyklika Rerum novarum, Nr. 19.

³² Erik Wolf, Recht des Nächsten, Frankfurt a. M. 21966.

³³ Wolfhart Pannenberg, Christliche Rechtsgründung, in: Handbuch der christlichen Ethik II, hrsg. von Anselm Hertz u. a., Freiburg i. Br., Gütersloh 1978, 323–338.

kann sie aber auch dann allgemein nennen, wenn die Forderungen verschärft werden, sofern die Verschärfung nicht partikularen Interessen einzelner Gruppen, Klassen oder Schichten, vielmehr dem Wohlergehen aller dient.

Wegen der doppelten Bedeutung von Allgemeingültigkeit *kann* eine »christliche Sozialethik mit dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit« zweistufig durchgeführt werden. In einem ersten und offenbarungsfreien Schritt ist die politisch-soziale Gerechtigkeit zu begründen und in Grundsätze aufzufächern, deren Anerkennung von allen Gesellschaften zu fordern ist. Dazu gehören vor allem die Menschenrechte in ihrer Dreifachheit als persönliche Freiheitsrechte, als politische Mitwirkungsrechte und als Sozial- und Kulturrechte oder – als Staatsziel formuliert – der demokratische und soziale Rechts- und Verfassungsstaat. In einem zweiten Schritt macht die Soziallehre darauf aufmerksam, daß das menschliche Zusammenleben seit dem Christentum unter der Forderung der Nächstenliebe steht und deshalb eine über das Prinzip der Gerechtigkeit hinausgehende Verbesserung der politisch-sozialen Welt notwendig macht. Diese Verbesserung zeigt sich vor allem in der Solidarität mit den (physisch und psychisch, mit den intellektuell, wirtschaftlich und sozial) Schwächeren. Sie dient nicht partikular-christlichen Interessen der Christen, bringt vielmehr – und dafür ließen sich auch allgemeine philosophische, naturrechtliche Gründe anführen – ein höheres Maß an Menschlichkeit in das Zusammenleben, ist in diesem Sinne allgemeingültig.

Ein weiterer Gesichtspunkt, der naturrechtliches und offenbarungstheologisches, anthropozentrisches und christozentrisches Denken in einen Sachzusammenhang bringt, findet sich nicht schon in «*Rerum novarum*», wohl aber beim jetzigen Papst. Systematisch gesehen, beruft sich der Papst einerseits auf die unantastbare Menschenwürde und andererseits auf die Gotteskindschaft des Menschen³⁴. Während die Berufung auf die Menschenwürde zu einer allgemeinen humanistischen Ethik gehört, die alle Menschen anspricht, begründet der Glaube an die Gotteskindschaft eine spezifisch theologische Ethik, und wir müssen uns einmal mehr die Frage stellen, wie beide Aspekte zusammenhängen: Befinden sie sich in einer Spannung, vielleicht sogar in einem Widerspruch, da die humanistische Ethik für alle Menschen, die christliche Tradition aber nur für einen kleinen Teil gültig ist? Richtet sich die humanistische Argumentation nach außen, an die Welt, die theologische aber nach innen, an die

³⁴ *Johannes Paul II.*, Das Recht auf Eigentum hat eine soziale Zweckbestimmung. Predigt bei der Messe für die Landarbeiter in Recife am 7. Juli 1980, Nr. 4 und 9.

Kirchenmitglieder, so daß es eine doppelte sozialetische Wahrheit, eine für Gläubige, eine für Nichtgläubige gäbe?

Für den Papst gehören beide Blickpunkte eng zusammen: der Dienst vor Gott und der Dienst am Menschen³⁵. Im Gegensatz zu Verkürzungen, wie sie etwa von seiten des Marxismus, des reinen Wirtschaftsliberalismus oder einer bloßen Konsumeinstellung vorgenommen werden³⁶, fordert *Johannes Paul II.*, den Menschen »in seiner Totalität: in der integralen Ganzheit seiner geistigen und materiellen Subjektivität« anzuerkennen³⁷. Eine solche wahrhaft humanistische Haltung ist jedoch nicht selbstverständlich, setzt vielmehr die Überwindung der mannigfachen selbstüchtigen Impulse voraus. Das gilt nicht erst für das Prinzip der sozialen Liebe, sondern schon für das Prinzip der Gerechtigkeit, sofern man sich auf der Seite der Mächtigen und Bessergestellten befindet.

Warum soll man aber seine Selbstsucht überwinden, weshalb ist man dazu berufen, verpflichtet – und auch fähig?

Auf diese Frage antwortet der Papst mit dem zweiten, dem christlichen Aspekt: Kraft des Evangeliums können und sollen wir jeden Menschen als Bruder sehen³⁸. Seine Sozialetik »geht aus vom Glauben an den Schöpfergott und kommt durch Christus, den Erlöser, zum Aufbau einer menschlichen Gesellschaft, zur Solidarität mit dem Menschen«³⁹. Die in ihren sozialen Grundsätzen anthropozentrische, weil den Menschen in den Mittelpunkt stellende Sozialetik der Kirche sieht sich also an ihren Ursprung, an Gott und seinen Vermittler, Christus, zurückgebunden (ebenso im neuesten Rundschreiben »*Laborem exercens*«)⁴⁰.

Mehr noch: erst kraft dieser theologischen und christologischen Rückbindung wird die Anthropozentrik realiter möglich. In der Enzyklika »*Dives in misericordia*« wird die Menschenwürde ebenfalls aus biblischen Überlegungen »abgeleitet«⁴¹. So bringen die christlichen Überzeugungen keine Einschränkung, ganz im Gegenteil eine Verstärkung der unveräußerlichen Würde jedes Menschen. Der Humanismus der kirchlichen

³⁵ *Johannes Paul II.*, Die Heilsbotschaft kennt keine Grenzen. Ansprache an den Lateinamerikanischen Bischofsrat (CELAM) in Rio de Janeiro am 2. Juli 1980, Nr. 6.

³⁶ Vgl. auch *Johannes Paul II.*, Enzyklika *Laborem exercens*, Nr. 6 und 13.

³⁷ *Johannes Paul II.*, Ansprache an den Exekutivrat der UNESCO in Paris am 2. Juni 1980, Nr. 8; vgl. auch Nr. 4.

³⁸ *Johannes Paul II.*, Die Heilsbotschaft kennt keine Grenzen, a. a. O., Nr. 8.

³⁹ *Johannes Paul II.*, Der Wirtschaft einen menschlichen Sinn und eine menschliche Logik geben. Ansprache an die Arbeiter im Morumbi-Stadion in São Paulo am 3. Juli 1980, Nr. 7.

⁴⁰ *Johannes Paul II.*, Enzyklika *Laborem exercens*, Nr. 24–27.

⁴¹ *Johannes Paul II.*, Enzyklika *Dives in misericordia*, Nr. 6.

Soziallehre wird aus sich heraus und keineswegs durch Aufpfropfung zu einem christlichen Humanismus mit einer schöpfungstheologischen und einer christologischen Komponente, und die Aufgabe der kirchlichen Soziallehre, aus christlichen Überzeugungen allgemeingültige Grundsätze für die Probleme der Gegenwart zu finden, erhält eine methodisch überzeugende Lösung: Für die Kirche braucht der Humanismus ein christliches Fundament, da er nur dann zu einem sicheren und umfassenden Humanismus werde, wenn er von seinem Glauben an Gott und an Christus geleitet sei. Folglich kann sich die Kirche – wie schon *Paul VI.* gesagt hat – als »Expertin in Menschlichkeit« verstehen.

Nur in Parenthese: Nach Kardinal *Baum* argumentiert *Johannes Paul II.* in seiner Enzyklika »Redemptor hominis« nicht naturrechtlich, vielmehr christologisch. An dieser Behauptung ist richtig, daß der Papst das Naturrechtsdenken im engeren Sinn meidet. Doch hält er im Gegensatz zum Rechtspositivismus an sozialen Verbindlichkeiten und ihrem Prinzip der Menschenwürde fest, erkennt daher das Naturrechtsdenken im weiteren Sinn an. Außerdem darf man neben dem christologischen den schöpfungstheologischen Aspekt nicht vergessen. Durch seinen Verzicht auf Naturrechtsargumente im engeren Sinn kann der Papst inhaltliche Verengungen und methodische Schwierigkeiten des neuscholastischen Naturrechts überwinden. Es entfällt aber auch eine inhaltliche Fortführung und methodische Klärung dieses Denkens, damit die Chance einer kreativen Auseinandersetzung mit der neuzeitlichen Rechts- und Staatsphilosophie, die sich – wie häufig übersehen – selbst aus der spätscholastischen Naturrechtslehre entwickelt hat.

VI. GESCHICHTLICH-PRAKTISCHES ENGAGEMENT

Die christliche Soziallehre ist weder allgemeine Sozialphilosophie oder -theologie noch beides zusammen; sie ist vielmehr *praktische* Philosophie und *praktische* Theologie. Ihr liegt eindeutig jenes Engagement zugrunde, das *Aristoteles* für die philosophische Ethik und Politik gefordert hat: »Das Ziel ist nicht Erkenntnis, sondern Handeln.«⁴² Letztlich will die Soziallehre die Prinzipien der Gerechtigkeit und Liebe nicht erkennen, sondern anerkennen und verwirklichen. Denn die Kirche ist gegenüber der Gesellschaft kein unbeteiligter Zuschauer, der bloß neugierig ist, nach

⁴² *Aristoteles*, Nikomachische Ethik I, 1, 1095a, 5f.; vgl. *Otfried Höffe*, *Praktische Philosophie – Das Modell des Aristoteles*, München, Salzburg 1971; *ders.*, *Ethik und Politik*, Frankfurt a. M. 1979, Kap. 2.

welchen Grundsätzen die Gesellschaft gestaltet werden sollte. Ihre Soziallehre ist kein intellektueller Selbstzweck, steht vielmehr im Auftrag der menschlichen Praxis. Von den Nöten und Ungerechtigkeiten der Zeit aufgeschreckt, will sie der Verbesserung der inner- und zwischenstaatlichen Verhältnisse dienen. Dabei geht es nicht um die technische oder pragmatische Verbesserung in Richtung auf mehr Effizienz, Stabilität oder materielles Wohlergehen; sie sucht eine sittliche Verbesserung, sie will mehr Humanität und mehr Gerechtigkeit. So ist die kirchliche Soziallehre, ohne auf ihren Wahrheits- oder Begründungsanspruch zu verzichten, letztlich kein theoretisches, sondern ein sittlich-praktisches Unternehmen, und das »magische Dreieck« einer kirchlichen Soziallehre besteht aus Allgemeingültigkeit (durch Naturrechtsdenken, philosophische Anthropologie und Sozialphilosophie), aus Christlichkeit (durch den Bezug auf das Alte und Neue Testament sowie die christliche Überlieferung) und aus einem geschichtlich-praktischen Engagement.

Um die sittlich-praktische Aufgabe zu erfüllen, entwickelt die Soziallehre einige *allgemeine Prinzipien* gerechten (und solidarischen) Zusammenlebens, so etwa – in der Sprache des neuscholastischen Naturrechts – die Prinzipien der Personalität, der Solidarität und der Subsidiarität oder – in biblischer Sprache – die Gottähnlichkeit des Menschen, die Gleichheit aller vor Gott und die Verpflichtung der Nächstenliebe. Obwohl diese Prinzipien für konkrete Probleme zu abstrakt sind, leisten sie eine nicht zu unterschätzende Orientierung. Mit ihrer Hilfe läßt sich das Feld der sittlich zulässigen politischen Alternativen abgrenzen, lassen sich beispielsweise rein individualistische oder kollektivistische Auffassungen verwerfen, so daß aus christlicher Perspektive eine Gesellschaft zu suchen ist, die einen »mittleren« oder »dritten Weg« zwischen individualistischem Wirtschaftsliberalismus und kollektivistischem Sozialismus einschlägt.

Eine sittliche Grundorientierung löst aber erst wenige Alltagsprobleme. Aufgrund ihres praktischen Engagements sucht die Soziallehre daher als zweites *mittlere Prinzipien*, in denen die allgemeinen Prinzipien auf bestimmte Lebensbereiche angewendet werden. Hierhin gehören nach »Rerum novarum« beispielsweise das Recht auf Privateigentum, das Recht auf einen zum Lebensunterhalt ausreichenden Lohn und das Koalitionsrecht der Arbeiter. Seit »Pacem in terris«⁴³ zählen dazu auch die Menschenrechte: die persönlichen Freiheitsrechte, die politischen Mitwirkungsrechte sowie die Sozial- und Kulturrechte. Solche mittleren

⁴³ *Johannes XXIII.*, Enzyklika *Pacem in terris*, Nr. 11–27 und Nr. 142–145.

Prinzipien sind normative Leitvorstellungen für Gesellschaft, Recht und Staat, nach deren Maßgabe die gegebenen Verhältnisse wahrzunehmen, als richtig oder falsch zu beurteilen und gegebenenfalls zu ändern oder neu einzurichten sind.

Selbst die mittleren Prinzipien gebieten nur zum geringen Teil ein konkretes Tun oder Lassen. Weit mehr stellen sie Normen zweiter Ordnung dar, auf die Gesellschaft und Politik verpflichtet sind, ohne daß angegeben wird, was im einzelnen zu unternehmen ist. Die genaue Antwort auf die geschichtlich drängenden Sozialprobleme geschieht erst auf der dritten Stufe, der *geschichtlichen Konkretion*. Für die Konkretisierungsaufgabe braucht man noch weitere Elemente als bloß die mittleren Prinzipien⁴⁴. Man muß die wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Funktionsforderungen kennen sowie die wechselnden Randbedingungen, unter denen sie zu erfüllen sind⁴⁵. Für die entsprechenden Fachkenntnisse ist aber nicht die Kirche, sondern vor allem die Gesamtheit der Wissenschaften kompetent. (Während »Rerum novarum« noch glaubte, ohne nähere wirtschafts- und sozialwissenschaftliche Analysen bloß durch moralische Ermahnungen den Grundkonflikt der Zeit lösen zu können, ist »Octogesima adveniens« sich der Notwendigkeit der Humanwissenschaften bewußt⁴⁶). Darüber hinaus ist es notwendig, die Fachkenntnisse situationsgerecht anzuwenden, wozu es sittlich-politische Urteilskraft braucht.

Da die kirchliche Soziallehre letztlich auf die konkrete Gerechtigkeit zielt, zu deren vollständiger Bestimmung ihre Kompetenz nicht ausreicht, ist sie aufgrund ihres geschichtlich-praktischen Engagements auf etwas ausgerichtet, das sie doch nicht selber realisieren kann. Auch in dieser Hinsicht ähnelt die Soziallehre dem Forschungsprogramm, das *Aristoteles* für die Ethik und politische Philosophie aufgestellt hat⁴⁷: Erkenntnistheoretisch gesehen entwickelt sie – etwa in der Form von allgemeinen und mittleren Prinzipien – Orientierungsschemata, die für eine humane und gerechte Welt verbindlich sind und läßt zugleich den verantwortlichen Fachleuten, Politikern und nicht zuletzt den Bürgern die situationsgerechte Entscheidung offen. So sagt »Mater et magistra« beispielsweise von der Mitbestimmung: wie diese »näher bestimmt

⁴⁴ Vgl. *Otfried Höffe*, *Strategien der Humanität*, Freiburg i.Br., München 1975 (span. *Estrategias de lo humano*, Buenos Aires 1979), Teil II; *ders.*, *Ethik und Politik*, a. a. O., Kap. 15.

⁴⁵ *Paul VI.*, *Apostolisches Schreiben Octogesima adveniens*, Nr. 3.

⁴⁶ *Ebenda*, Nr. 40.

⁴⁷ *Aristoteles*, *Nikomachische Ethik I*, 1, 1094b, 11–27; vgl. *Otfried Höffe*, *Praktische Philosophie*, a. a. O., Teil II.

werden soll, ist wohl nicht ein für allemal auszumachen«⁴⁸. Daher hat *Hermann Josef Wallraff* zu Recht die Soziallehre als ein »Gefüge von offenen Sätzen« gekennzeichnet⁴⁹. Diese Offenheit ist kein Zeichen zu großer Vorsicht oder mangelnden Engagements, stellt vielmehr die angemessene Genauigkeit und Gründlichkeit dar. Weil es zur konkreten Gerechtigkeit wissenschaftliche Fachkenntnisse braucht, für die die Soziallehre nicht kompetent ist, und weil sich die geschichtliche Situation, in der die Grundsätze anzuwenden sind, nach Raum und Zeit ändert, kann und darf die kirchliche Soziallehre keine fertigen und einmal für immer gültigen Rezepte aufstellen. Dort, wo sie es trotzdem versucht, würde sie sich eine fachwissenschaftliche Kompetenz anmaßen, die sie nicht besitzt, und darüber hinaus die Dynamik der Geschichte zu überspringen suchen. In jedem Fall würde sie ideologisch, indem sie etwas, das bestenfalls für eine bestimmte Gruppe und Zeit gültig ist, auf immer zementieren wollte⁵⁰.

Der Vorwurf, der der kirchlichen Soziallehre oft gemacht wird, nämlich daß sie kein lückenloses System darstelle, das für alle Eventualitäten unmittelbar konkrete Ziele, Instrumente, Weisungen oder Handlungskonzepte enthält, wird daher zu Unrecht erhoben. Weder die Aufgabe noch die Kompetenz der Soziallehre liegt im unmittelbaren politischen Geschäft, in der Wahlhilfe für bestimmte Parteien oder in der Vorlage eigener Alternativprogramme. Deshalb steckt in der kirchlichen Soziallehre zwar die Forderung, einen dritten Weg zwischen den Extremen des Individualismus und Kollektivismus zu suchen. Die Soziallehre enthält aber nicht schon direkt diesen dritten Weg; denn sie befindet sich nicht auf derselben Konkretisierungsebene wie liberalistische und sozialistische Gesellschaftsmodelle. Die raum- und zeitbedingte Konkretion der Gerechtigkeit wird erst von christlich inspirierten Bürgern und Wissenschaftlern in Zusammenarbeit mit Verbänden und Parteien geleistet. Für

⁴⁸ *Johannes XXIII.*, Enzyklika *Mater et magistra*, Nr. 91.

⁴⁹ *Hermann Josef Wallraff*, *Eigentumspolitik, Arbeit und Mitbestimmung*, Köln 1969, 9–34.

⁵⁰ Zum Ideologieproblem vgl. *Marie-Dominique Chénu*, *La «doctrine sociale» de l'Eglise comme idéologie*, Paris 1979; *Pius Hafner*, *Katholische Soziallehre und Ideologie. Zeitbedingte Elemente in der Eigentumslehre der Enzyklika Leos XIII. »Rerum novarum«*, in: *Civitas* 35 (1980) 412–459; *Otfried Höffe*, *Ist die katholische Soziallehre eine Ideologie?* In: *Civitas* 36 (1981) 745–763; *Joseph Ratzinger*, *Naturrecht, Evangelium und Ideologie in der katholischen Soziallehre. Katholische Erwägungen zum Thema*, in: *Christlicher Glaube und Ideologie*, hrsg. von *Klaus Bismarck* und *Walter Dirks*, Stuttgart, Berlin 1964, 24–30; *Wilhelm Weber*, *Person in Gesellschaft. Aufsätze und Vorträge vor dem Hintergrund der christlichen Soziallehre*, München, Paderborn, Wien 1978, 39–46.

sie entwickelt die Soziallehre verbindliche Orientierungsschemata, allerdings ohne hier je mit dem Anspruch auf Unfehlbarkeit aufzutreten. Zugleich fordert sie kreative Beurteilungsprozesse heraus, Beurteilungsprozesse, die unterschiedlich ausfallen können, daher eine Pluralität von christlichen Positionen und Verbänden zulassen⁵¹.

Eine letzte erkenntnistheoretische Bemerkung aus Anlaß eines häufigen Mißverständnisses: Die Konkretisierungsaufgabe kann nicht deduktiv, sie muß in dem Sinne induktiv-hermeneutisch vorgenommen werden, daß sie die Probleme ihrer Zeit im Licht der naturrechtlich und/oder offenbarungstheologisch gewonnenen Prinzipien und Kriterien je neu interpretiert und sich daraus konkrete Lösungen erarbeitet. Daher ist im Gegensatz zu *Marie-Dominique Chénu*⁵² das induktiv-hermeneutische Vorgehen nicht erst von der neueren, mehr offenbarungstheologisch inspirierten, sondern auch schon von der älteren, mehr naturrechtlich argumentierenden Soziallehre gefordert. Freilich legen die Sprache und der Aufbau der älteren Rundschreiben es nahe zu glauben, daß damals an einen deduktiven Zusammenhang gedacht worden ist. Tatsächlich ist die kirchliche Soziallehre, erkenntnistheoretisch betrachtet, kein starres geschichtsloses System. Sie erwächst aus den Fragen und Streitfragen des gesellschaftlichen Lebens; und die Prinzipien, die sie zu ihrer Lösung vorschlägt, haben den Charakter von normativen Leitprinzipien, die ohne eine geschichtlich-situative Konkretisierung keine gesellschaftliche Wirklichkeit erfahren.

⁵¹ Zum Verhältnis der Soziallehre zu den katholischen Verbänden vgl. Anmerkung 11 dieses Aufsatzes; zur Geschichte der christlichen Arbeiterbewegung siehe: 150 ans de mouvement ouvrier chrétien, hrsg. von S. Hermann Scholl, Löwen, Paris 1966; zur Dialogfähigkeit als Kriterium für den Erfolg oder Mißerfolg der Soziallehre siehe Wilhelm Weber, Wirksamkeit und Unwirksamkeit der katholischen Soziallehre, in: Internationale katholische Zeitschrift 10 (1981) 122–129, besonders 123.

⁵² Vgl. *Marie-Dominique Chénu*, La »doctrine sociale«, a. a. O., Kap. VI.