

ENTWICKLUNGSARBEIT ALS ANWENDUNG KATHOLISCHER SOZIALLEHRE?

Zur Logik kirchlicher Soziallehre als Reflexion politischer Glaubenspraxis

Matthias Möhring-Hesse

Ernsthafte Entwicklungsarbeit betreibt die bundesdeutsche Kirche seit Ende der 50er Jahre - etwa mit der Gründung ihres Hilfswerkes Misereor (1958). Über caritative und pastorale Orientierungen hinaus diente seitdem die Katholische Soziallehre als normative Grundlegung und Legitimation dieser Entwicklungsarbeit, die wiederum die kirchliche Sozialverkündigung zur stärkeren Berücksichtigung entwicklungspolitischer Themen provozierte.¹ Im Bewußtsein der engagierten ChristInnen wie in deren öffentlicher Wahrnehmung galt daher die Katholische Soziallehre als die Theorie kirchlicher Entwicklungsarbeit, d.h. sowohl als deren Begründung, wie auch als deren Interpretation. Und tatsächlich: Das immer auch politische Selbstverständnis kirchlicher Entwicklungsarbeit mit ihrer anspruchsvollen Zieltrias von Entwicklung, Frieden und Gerechtigkeit findet in der Katholischen Soziallehre ebenso eine Begründung, wie die Forderung nach einer politischen Reorganisation der internationalen Beziehungen, die Leitidee ganzheitlicher Entwicklung oder die entwicklungspolitische Orientierung auf "Hilfe zur Selbsthilfe".

Die Bindung kirchlicher Entwicklungsarbeit an Katholische Soziallehre hat sich aber seit den 70er Jahren zunehmend aufgelöst. In den seither angestregten Debatten um eine theologische und normative Begründung von kirchlicher Entwicklungsarbeit wurde nämlich manifest, daß die Katholische Soziallehre gegenüber der sozialwissenschaftlichen Forschung zu "Unterentwicklung" und Entwicklungspolitik ebenso defizitär bleibt, wie auch gegenüber der theologischen Forschung seit dem II. Vaticanum. Aber nicht nur wegen dieser Theoriedefizite der Katholischen Soziallehre, stärker noch aus politischer

und kirchlicher Opposition zu deren traditionellen Orientierungen suchen engagierte ChristInnen und deren kirchliche Organisationen ihre Entwicklungsarbeit zunehmend durch theologische, sozialwissenschaftliche und gesellschaftsethische Theorien jenseits der Katholischen Soziallehre zu orientieren und zu begründen. Weitgehend parallel dazu haben auch die Ortskirchen in den "Entwicklungsländern", also die geborenen Partnerinnen kirchlicher Entwicklungsarbeit in der Bundesrepublik, eigene Theologien entwickelt, die sich - wie etwa die lateinamerikanische Theologie der Befreiung - mehr oder weniger ausdrücklich von der Katholischen Soziallehre distanzieren, sich aber auf keinen Fall in deren überkommenen Orientierungen ausdrücken (können). Ohne also die Verdienste der Katholischen Soziallehre für die Begründung kirchlicher Entwicklungsarbeit bestreiten zu wollen, ist deren gegenwärtige Relevanz in der kirchlichen Reflexion von Entwicklungsarbeit als eher gering zu veranschlagen.

Der Bedeutungsverlust der Katholischen Soziallehre für die Reflexion kirchlicher Entwicklungsarbeit ist ein kaum bestreitbares, weil offenkundiges Faktum. Dessen Bewertung aber setzt eine genauere Analyse der Katholischen Soziallehre und möglicher Alternativen kirchlicher Sozialreflexion voraus, die ich im folgenden vorzulegen versuche. Dabei suche ich die These plausibel zu machen, daß die Katholische Soziallehre kein adäquates Modell der kirchlichen Reflexion von politischer Glaubenspraxis und damit auch von kirchlicher Entwicklungsarbeit bietet. Deshalb suche ich ein alternatives Verständnis von kirchlicher Soziallehre auszuzeichnen, das das positive Anliegen der Katholischen Soziallehre bewahren, zugleich aber deren Defizite vermeiden kann. Dazu werde ich zunächst (1.) die Katholische Soziallehre als ein Modell kirchlicher Soziallehre sowie (2.) deren Anliegen als Gesellschaftsethik in politischer Absicht und theologischem Zusammenhang vorstellen. Aus der kritischen Diskussion der Katholischen Soziallehre als Naturrechtsethik und kirchenamtlich verbürgter "Orthodoxie" (3.) suche ich schließlich (4.) ein

alternatives Konzept der kirchlichen Reflexion von politischer Glaubenspraxis bzw. von kirchlicher Entwicklungsarbeit zu skizzieren.

I. KATHOLISCHE SOZIALLEHRE ALS EIN MODELL KIRCHLICHER SOZIALLEHRE

Eine kirchliche Soziallehre macht überhaupt nur deshalb einen Sinn, weil der christliche Glauben etwas mit politischem Engagement für soziale Gerechtigkeit zu tun hat. Eine derartige Verhältnisbestimmung von Glauben und Politik ist in der katholischen Kirche *im Prinzip* unbestritten. So erinnert etwa die römische Bischofssynode 1971 in ihrem Dokument "Gerechtigkeit in der Welt": "Die christliche Botschaft setzt das Verhältnis des Menschen zu Gott in unlösbarer Einheit mit seinem Verhalten zu seinen Mitmenschen. Seine Antwort auf die Liebe Gottes, der uns in Christus das Heil schenkt, findet in der Liebe zum Nächsten und in dem Dienst an ihm ihren Ausdruck durch die Tat. Christliche Nächstenliebe und Gerechtigkeit sind untrennbar." (Nr. 35) Theologisch etwas vorsichtiger zeigt die Pastoralkonstitution des II. Vatikanischen Konzils "Gaudium et Spes" den politischen Charakter der christlichen Heilshoffnung an: "Obschon der irdische Fortschritt eindeutig vom Wachstum des Reiches Christi zu unterscheiden ist, so hat er doch eine große Bedeutung für das Reich Gottes, insofern er zu einer besseren Ordnung der menschlichen Gesellschaft beitragen kann" (Nr. 39.2).

Insofern sich ChristInnen als *ChristInnen* für soziale Gerechtigkeit und damit politisch engagieren, reflektieren sie ihre Politik aus dem Glauben auch im Kontext ihres gemeinsamen Gottesbekenntnisses. Diese Reflexion von politischer Glaubenspraxis wird traditionell "Soziallehre der Kirche" genannt. Wurde darunter zwar ursprünglich vor allem der Inhalt einer weitgehend auf das Lehramt und auf Theologen beschränkten Reflexion verstanden, kann der Begriff primär auch den Prozeß der Reflexion bezeichnen, der von politisch engagier-

ten ChristInnen in den Zusammenhängen ihrer Kirche getragen wird. Dieser Reflexionsprozeß hat drei verschiedene Subjekte, die im gegenseitigen Austausch und in gemeinsamer Kooperation die kirchliche Soziallehre betreiben: Die politisch engagierten ChristInnen, die ihre Politik aus dem Glauben in kirchlichen Zusammenhängen reflektieren und dabei durch die Sozialverkündigung von kirchlichen (nicht nur lehramtlichen) Institutionen sowie durch die theologische Gesellschaftsethik unterstützt werden.²

Die Soziallehre der Kirche wird häufig als "katholische Soziallehre" bezeichnet. Unter diesem Namen sind etwa die päpstlichen Sozialrundschriften auch weit über die katholische Kirche hinaus bekannt. Bereits Oswald von Nell-Breuning, der immerhin als "Nestor der katholischen Soziallehre" gilt, hat diesen Begriff als einen "Unbegriff"³ zurückgewiesen. Eine Soziallehre kann nämlich zwar richtig oder falsch, explikativ oder normativ sein, aber: "katholisch oder evangelisch, christlich oder buddhistisch und dergleichen mehr, das sind Unterscheidungsmerkmale, die sich auf eine Soziallehre schlechterdings nicht anwenden lassen."⁴ Während "katholisch" einen bestimmten Gehalt der kirchlichen Reflexion von Politik aus dem Glauben unterstellt, verweist dagegen der Begriff "Soziallehre der (katholischen) Kirche" nur auf den gesellschaftlichen Ort dieser Reflexion bzw. auf die Herkunft seiner inhaltlichen Resultate, ohne jedoch schon spezifische Inhalte anzuzeigen.⁵

Trifft der Begriff "Katholische Soziallehre" zwar nicht die kirchliche Reflexion von Politik aus dem Glauben, kann er jedoch gut ein bestimmtes Modell der kirchlichen Soziallehre fassen, das über lange Zeit diesen kirchlichen Reflexionsprozeß dominieren konnte. Dieses Modell konzentriert sich auf eine lehramtlich verbürgte "Orthodoxie" von der den Menschen wesenhaft aufgegebenen Ordnung des Gesellschaftlichen, die den Glaubenden zur Anwendung in konkreter Politik verbindlich aufgegeben ist. Dazu argumentiert es naturrechtsethisch, d.h.

sucht gesellschaftliche Ordnungsvorstellungen als eine der politischen Praxis vorgegebene Sittlichkeit darzustellen und zur Anleitung von konkreter Politik ("Orthopraxie") aufzubereiten. In diesem Sinne definiert etwa Joseph Höffner die Katholische Soziallehre als das "Gesamt der sozialphilosophisch (aus der wesenhaft sozial veranlagten Menschennatur) und sozialtheologisch (aus der christlichen Heilsordnung) gewonnen Erkenntnisse über Wesen und Ordnung der menschlichen Gesellschaft und über die sich daraus ergebenden und auf die jeweiligen geschichtlichen Verhältnisse anzuwendenden Normen und Ordnungsaufgaben".⁶ Diese "Lehre" einer wesensmäßig wohlgeordneten Gesellschaft, die etwa über die Sozialprinzipien: Personalität, Subsidiarität und Solidarität skizziert wird, wird zwar als *prinzipiell* für alle Menschen erkennbar und verbindlich behauptet, dennoch trifft sie der Begriff "Katholische Soziallehre": Die naturrechtsethisch begründete Soziallehre wird nämlich zugleich als verbindliche Sozialdoktrin des kirchlichen Lehramtes ausgegeben, die die katholischen ChristInnen zu deren Anwendung in konkreter Politik verpflichtet. Über substantielle Politikvorgaben leitet diese Sozialdoktrin so die katholischen ChristInnen zu spezifisch "katholischer Politik" an.

II. DAS POSITIVE ANLIEGEN DER KATHOLISCHEN SOZIALLEHRE

Gerade in den kirchlich-theologischen Kontroversen um die lateinamerikanische Befreiungstheologie gelang es noch einmal, die Katholische Soziallehre als das "orthodoxe" Modell kirchlicher Soziallehre in Erinnerung zu rufen. Je offensiver aber die theologische Berücksichtigung und die praktische Anwendung "der" Katholischen Soziallehre eingeklagt wurde, desto weniger war geklärt, was denn überhaupt "die" Katholische Soziallehre ist. Der folgende Versuch, deren Anliegen zu bestimmen, verläßt sich daher auch auf kein systematisch entwickeltes Konzept von Katholischer Soziallehre, sondern bezieht sich vielmehr auf deren Entstehungsgeschichte und naturrechtsethische Grundlegung.

1. Politik aus dem Glauben in der modernen Gesellschaft

Als sich Ende des 19. Jahrhunderts auch in Deutschland die bürgerliche Gesellschaft und mit ihr die industriekapitalistische Produktionsweise durchzusetzen begann, geriet die feudale Gesellschaftsordnung endgültig ins Wanken, deren Legitimität die katholische Kirche bis dahin mit "letzten Gründen" bezeugt hatte. In weitgehend defensiver Reaktion erklärte die kirchliche Lehre nun die Vergangenheit einer wohlgeordneten Gesellschaft, in der noch alles beim "alten" und an seinem gebührenden Platze gewesen war. Die katholische Kirche igelte sich in ein "anti-modernistisches" Ghetto ein und suchte sich am Rande - wenn schon nicht außerhalb - der modernen Gesellschaft einzurichten.

Doch nicht nur die alte Ordnung der wohlgeordneten Gesellschaft war gefallen, zugleich hatte die Kirche auch ihr Monopol auf politische Legitimität verloren. Mit Entstehen einer politischen Öffentlichkeit wurden nämlich die Legitimationsgrundlagen politischer Praxis und Herrschaft säkularisiert und dem christlichen Glauben entzogen, der über Jahrhunderte hinweg als einzige Quelle für politische Kritik erschienen war. In der bürgerlichen Gesellschaft wurden nun gesellschaftliche Verhältnisse und politische Praxis ohne Verweis auf christliche Glaubenslehre legitimiert und Glaubensaussagen als sinnvolle Argumente in den politischen Auseinandersetzungen nicht länger akzeptiert. Durch diese Profanisierung der Politik waren auch die katholischen ChristInnen und ihre Kirche gezwungen, die Beziehung zwischen christlichem Glauben und gesellschaftlicher Politik neu zu orientieren. Politik aus dem Glauben bedurfte einer profanen Begründung, um innerhalb der gesellschaftlichen Auseinandersetzungen Anerkennung finden zu können. Innerhalb der kirchenamtlichen Verkündigung bildete sich daher - mit "Rerum Novarum" (1891) als erstem päpstlichen Dokument - eine spezifische Sozialverkündigung und innerhalb der Theologie - mit dem ersten Lehrstuhl für

"Christliche Gesellschaftslehre" in Münster (1893) - das Fach christliche Gesellschaftsethik aus.

Die bürgerliche Gesellschaft "verweigerte" sich der ethischen Autorität der kirchlichen Hierarchie: Politische Orientierungen galten nicht mehr deshalb schon als gerecht, weil sie vom kirchlichen Lehramt als gerecht behauptet wurden. Um den gesellschaftlichen Autoritätsverlust zu kompensieren, entdeckte das kirchliche Lehramt die "Laien" als Medien kirchlicher Politik und protegierte den "politischen Katholizismus". Die katholischen ChristInnen wurden dazu angehalten, *im Interesse der Kirche* und mit kirchlich definierten Zielvorgaben profane Politik zu betreiben. Eigene Interessen wurden zwar deshalb von den ChristInnen keineswegs übersehen, aber in das primäre Politikziel der Verteidigung ihrer Kirche gegenüber der modernen Welt eingebunden. Ein derart "politischer Katholizismus" fand in der Katholischen Soziallehre seine, an das kirchliche Lehramt gebundene, Gesellschaftsethik. Thematisch konzentriert auf die sozialen Verwerfungen der industriekapitalistischen Produktionsweise ("soziale Frage") sollte die Katholische Soziallehre und deren "Operationalisierung" eine spezifische Politik katholischer ChristInnen anleiten.⁷

Zwar ging es der Katholischen Soziallehre um eine an kirchenamtliche Vorgaben gebundene und dabei weitgehend konservative Politik - aber es ging ihr um Politik und um gesellschaftliche Veränderungen. Denn politisches Engagement wurde als keineswegs beliebiger, sondern notwendiger Ausdruck des kirchlich verfaßten Glaubens behauptet. Auf ihre Weise macht also bereits die Katholische Soziallehre bewußt, daß zwischen christlichem Glauben und politischer Praxis ein *theologisch notwendiger* Zusammenhang besteht, der jedoch in den modernen Kontexten profanenr Politik der *spezifisch ethischen Begründung* bedarf. Genau mit dieser ethischen Begründung von Politik aus dem Glauben sah sich die Katholische Soziallehre beauftragt.

Griff sie dazu inhaltlich auf traditionale, den modernen Verhältnissen nur angepaßte Vorstellungen von einer wohlgeordneten und hierarchisch strukturierten Gesellschaft zurück, suchte man entsprechende Politikorientierungen nach dem Vorbild des scholastischen Naturrechtsdenken zu begründen. Im Naturrechtsdenken werden grundsätzlich - bei großen Unterschieden in den verschiedenen Ansätzen - soziale Normen aus einer der Praxis der Menschen vorgegebenen Wirklichkeit erschlossen und begründet: Die "Natur" ist das der menschlichen Kreativität und Spontaneität "Vorgegebene", das zugleich dem menschlichen Handeln als normative Verbindlichkeit "aufgegeben" ist. Substantielle Verbindlichkeiten liegen also der praktischen Vernunft immer schon voraus und werden durch "vernünftige Erkenntnis" nur erkannt. Die spanische Scholastik des 16./17. Jahrhunderts gab dem christlichen Naturrechtsdenken eine *essentialistische* Wendung, d.h. sie gründete normative Verbindlichkeiten menschlichen Handelns im inneren Wesen der jeweils intendierten Handlungsgegenstände: Weil durch die gesetzgebende Autorität des Schöpfergottes als "aufgegebenes Vorgegebenes" legitimiert, folgern normative Verbindlichkeiten menschlichen Handelns aus der "Natur der Sache". Indem das "Wesen" der Handlungsgegenstände aber auch dem menschlichen Willen und Erkennen Gottes vorgeordnet und den Menschen als über ihre praktische Vernunft zugänglich behauptet wurde, stellte die scholastische Naturrechtslehre eine profane Begründung menschlichen Handelns ohne Verweis auf das - nur theologisch aussagbare - "ewige Gesetz" Gottes in Aussicht.

Um Politik aus dem Glauben im Kontext profaner Politik zu begründen, orientierte sich die Katholische Soziallehre im 19./20. Jahrhundert an der scholastischen Naturrechtslehre: Mit Verweis auf die "Natur" der politisch jeweils relevanten Sachverhalte suchte sie eine profane Begründung von Politik gegenüber "allen Menschen guten Willens" (so die Vorrede päpstlicher Sozialrundschriften seit "Pacem in terris", 1963). Ihre profane Begründung von Politik band die Katho-

lische Soziallehre damit nicht nur an eine substantiell eingeschränkte ethische Vernunft. Zugleich verwies sie auch die profane Politikbegründung an die sittliche Autorität der Kirche und d.h. die Autorität des Lehramtes, das ethisch Vernünftige mit einmaliger Sicherheit erkennen und verbindlich verkünden zu können. Mit Verweis auf die ethische Kompetenz kirchlicher Lehre behauptete sie eine der kirchlichen Sozialdoktrin folgende Politik als unbedingte Verpflichtung des christlichen Glaubens, suchte aber als Naturrethik zugleich diese Politik aus dem Glauben im Kontext profaner Politik als Durchsetzung allgemeingültiger Normen und Werte zu rechtfertigen. Indem sich die Katholische Soziallehre damit als verbindliche Vorgabe ("Orthodoxie") für das politische Engagement der katholischen "Laien" ("Orthopraxie") präsentierte, implizierte ihre ethische Begründung von Politik - je nach politischem Kontext mehr oder weniger eingestanden - aber immer auch eine autoritative Anweisung von Politik.

Gerade als lehramtlich verbürgte und spezifisch katholische Soziallehre haben deren Politikorientierungen das politische Engagement der katholischen ChristInnen seit dem Ende des 19. Jahrhunderts bis weit in die politischen Auseinandersetzungen der Bundesrepublik hinein prägen können. Jedoch hat die Katholische Soziallehre deren Politik auch nur deshalb so lange orientieren können, weil diese immer auch eigene Interessen in der Katholischen Soziallehre aufgehoben sahen. So bot die neuscholastische Soziallehre zwar nur eine lehramtlich gebundene Theorie gerechter Politik und begrenzte damit die Legitimität eigeninteressierter Politik der "Laien". Bei der Umsetzung oberster Prinzipien in konkrete Politikorientierungen ließ sich aber der "laikale" Freiraum für Engagement im eigenen Interesse ausdehnen, und zugleich die "laikale" Politik mit dem Siegel ihrer Kirchlichkeit auszeichnen. Zudem gewannen die engagierten ChristInnen mit der Soziallehre auch die Möglichkeit, sich innerhalb der Kirche gegenüber einem unpolitischen ChristInnentum wie auch in den ge-

sellschaftlichen Auseinandersetzungen gegenüber politischen Anfeindungen mit lehramtlicher Autorität zu legitimieren.

2. Gesellschaftsethik im theologischen Zusammenhang

Mit den bisher gesammelten Informationen zur geschichtlichen Situation und zur naturrechtsethischen Grundlegung der Katholischen Soziallehre läßt sich deren positives Anliegen systematisch rekonstruieren:

a) *Politik aus dem Glauben*: Für die Katholische Soziallehre ist die Annahme konstitutiv, daß zwischen christlichem Glauben und politischem Handeln ein theologisch notwendiger Zusammenhang besteht, der nach der Profanisierung von Politik in den modernen Gesellschaften nur durch spezifisch ethische Begründung aufgeklärt und verantwortet werden kann. Als diese ethische Begründung von Politik aus dem Glauben versteht sich die Katholische Soziallehre. Weil sie sich auf eine Politik bezieht, die sich in Beziehung zum christlichen und kirchlich verfaßten Glauben weiß, verortet sie sich innerhalb der Theologie dieses Glaubens. Dennoch zielt sie auf eine normative Begründung von Politik mit Geltung über die Glaubensgemeinschaft und deren Theologie hinaus.

b) *"Praktische Wissenschaft" in politischer Absicht*: Indem sich die Katholische Soziallehre als normative Begründung von Politik aus dem Glauben bestimmt, ist sie eine "praktische Wissenschaft" in politischer Absicht. Die Katholische Soziallehre zielt nämlich nicht auf die Vermehrung von Wissen, sondern auf die Veränderung von gesellschaftlichen Verhältnissen durch "Zuständereform" und d.h. durch politische Praxis. In Reaktion auf die ökonomischen und politischen Verwerfungen der industriekapitalistischen Gesellschaften und im Interesse ihrer politischen Veränderung analysiert sie in kritischer Absicht die bestehenden Verhältnisse, gegen die sie politische Alternativen normativ auszuzeichnen sucht.

c) *Normative Gesellschaftstheorie*: Obwohl "praktische Wissenschaft" in politischer Absicht versteht sich die Katholische Soziallehre weniger als Sozialethik, sondern primär als "Sozial-Metaphysik". Darin drückt sich auf naturrechtsethische Weise das Anliegen aus, Politik aus dem Glauben nicht aus moralischen Prinzipien, sondern aus einer komplexen Theorie der Gesellschaft zu begründen. Soziale Konflikte und Prozesse im "Detail" sollen im Zusammenhang mit allgemeinen Annahmen über die Konstitution und Entwicklung des Gesellschaftlichen analysiert werden, um der Komplexität politischer Konflikte Rechnung tragen zu können. Als "normative Gesellschaftswissenschaft"⁸ bezieht sich die Katholische Soziallehre auf "gesellschaftliche Tatsachen und Vorgänge", will dabei aber "mehr als nur beschreiben und erklären, was ist oder was vor sich geht; sie will darüber »belehren«, was richtig oder falsch ist, was sein und was nicht sein soll"⁹.

d) *Rationale Ethik im theologischen Zusammenhang*: Als ethische Begründung von Politik beansprucht die Katholische Soziallehre allgemeine Geltung ihrer Gesellschaftsethik, die sich also "nicht letztlich"¹⁰ durch kirchenamtliche oder biblische Autorität, sondern durch die Kraft vernünftiger Begründung gegenüber allen Menschen, d.h. auch gegenüber den Nicht-Gläubenden als "richtig" erweisen können muß. Erkennt die Katholische Soziallehre damit einerseits die profane Legitimation gerechter Politik an, beharrt sie andererseits auch auf deren Zusammenhang zum christlichen Glauben, indem sie nämlich das "Naturrecht" als Ausdruck des Heilswillens Gottes ("ius aeternum") versteht. In dieser theologischen Deutung der Naturrechtsethik wird der Zusammenhang von gerechter Politik und christlichem Glauben ausgesagt, daß nämlich ChristInnen in dem, was sie als moralische Subjekte als gerecht bzw. ungerecht begründen können, als Glaubende - wenn auch mit theologischen Vorbehalten - den Willen Gottes sehen sollen.¹¹

Zusammenfassend läßt sich das Anliegen der Katholischen Soziallehre als *Gesellschaftsethik in politischer Absicht und in theologischem Zusammenhang* bestimmen. Da sich christlicher Glaube notwendig in politischer Praxis ausdrückt und als Politik in modernen Gesellschaften einer profanen Begründung bedarf, erweist sich dieses Anliegen als grundlegende Bestimmung kirchlicher Soziallehre gut begründet. Die kirchliche Reflexion politischer Glaubenspraxis innerhalb der Theologie, also kirchliche Soziallehre, ist statt von Naturrechtsdenken und konservativen Politikentwürfen der Katholischen Soziallehre definiert durch deren Anliegen als Gesellschaftsethik. Diese ist offen für eine Alternative "jenseits Katholischer Soziallehre", wie sie abschließend (4.) vorgestellt und begründet wird.

III. ORTHODOXIE UND "ORTHOPRAXIE"

Da die christliche Hoffnung auf das eschatologische Heil Gottes ohne dessen praktische Antizipation nicht bekannt werden kann, ist politisches Engagement für soziale Gerechtigkeit notwendiges und inneres Moment des christlichen Glaubens. Das Anliegen der Katholischen Soziallehre als Gesellschaftsethik in politischer Absicht und theologischem Zusammenhang resultiert aus diesem praktischen Zusammenhang von Glauben und Politik: ChristInnen, die in ihrem politischen Engagement die geschichtliche Präsenz von Gottes eschatologischem Heil "behaupten", müssen nämlich nicht nur die Wahrheit ihres Bekenntnisses, sondern auch die Richtigkeit ihres Engagements begründen. Daher sind sie angehalten, ihre Politik aus dem Glauben gesellschaftsethisch zu rechtfertigen - dies aber auch im Kontext der Theologie, die das praktisch bezeugte Gottesbekenntnis auszulegen und zu rechtfertigen sucht. Insofern ist mit politisch dimensioniertem Glauben nicht nur immer schon ein Minimum an Theologie, sondern auch bereits ein Minimum an kirchlicher Soziallehre, also gesellschaftsethischer Reflexion gegeben. Kritisiert wird daher an der Katholischen Soziallehre auch nicht ihr Anliegen, sondern vielmehr

die Art und Weise, dieses Anliegen zu realisieren (3.2): Die Katholische Soziallehre präsentiert sich als lehramtlich verbürgte und naturrechtsethisch begründete Orthodoxie sittlicher Politik und sucht so katholische ChristInnen mit habituell konservativer Sozialtheorie auf "katholische Politik" zu verpflichten (3.1).

1. Naturrechtslehre und kirchliche Autorität

Die Katholische Soziallehre teilt mit der über Thomas von Aquin bis zum antiken Philosophen Aristoteles zurückreichenden Ethiktradition deren Handlungsmodell: Richtige Praxis wird nicht als Verwirklichung von bisher nur als gesollt Gedachtem und Gefordertem begriffen, sondern als einfügendes Handeln innerhalb einer immer schon bestehenden Sittlichkeit, ob eingespieltes Ethos oder vorgegebene "Natur". In diesem Sinne verweist auch die Katholische Soziallehre mit ihrer essentialistischen Naturrechtslehre auf das "Wesen" der Gesellschaft und auf deren "wesensgemäße" Ordnung als eine dem Handeln der Menschen vorgegebene Sittlichkeit, die ihnen zugleich im Handeln aufgegeben ist.

Das "Wesen" der Gesellschaft kann - so die Katholische Soziallehre - prinzipiell von allen Menschen durch "natürliche Vernunft", nämlich durch Abstraktion ihrer alltäglichen Erfahrungen erkannt werden. Allerdings behindern eigennützige Interessen, weltanschauliche Irrtümer etc. die dazu notwendige, nämlich vorurteilsfreie Sicht der Wirklichkeit und verzerren damit die Erkenntnis des naturrechtlich Gebotenen. Die Kirche, bzw. genauer: deren Lehramt, weiß sich aber den Geist Gottes in besonderer Weise zugesprochen, so daß sie für ihre naturrechtsethischen Aussagen einmalige Sicherheit und Verbindlichkeit beansprucht - allerdings nur für allgemeine und oberste Prinzipien. Das kirchliche Lehramt definiert also den Rahmen für die Erkenntnis naturrechtlicher Verbindlichkeiten und damit auch den Rahmen für gerechte Politik: Nur bei Übereinstimmung mit der kirchlich verbürgten Gesellschaftsethik

kann die Richtigkeit von politischem Engagement behauptet werden. Gerechte Politik erscheint der Katholischen Soziallehre daher nicht nur als Anwendung einer vorgegebenen Sittlichkeit, sondern stärker noch: als "Orthopraxie", d.h. als Anwendung einer kirchlich vorgegebenen Orthodoxie über Politik.¹²

Einen Geltungsanspruch erhebt die Katholische Soziallehre für die kirchliche Sozialdoktrin gegenüber "allen Menschen guten Willens" - und führt mögliche Ablehnung oder Einwände bereits vorgängig auf fehlenden "guten Willen" zurück. Autoritäre Verbindlichkeit ihrer Orthodoxie kann sie dabei aber nur gegenüber den katholischen ChristInnen einklagen, die - so das Glaubensverständnis der Katholischen Soziallehre - als Glaubende zum Für-wahr-halten kirchlicher Lehre angehalten sind. "Für die Katholiken ist der Weg, den sie bei der Lösung der sozialen Frage zu befolgen haben, klar von der Lehre der Kirche vorgezeichnet, und der Segen Gottes wird auf Eurer Arbeit ruhen, wenn Ihr Euch keinen Schritt von diesem Weg entfernt", faßt Papst Pius XII. diesen Anspruch Katholischer Soziallehre.¹³ Aus diesem doktrinalen Modell kirchlicher Soziallehre ergibt sich auch die spezifische Arbeitsteilung, die die Katholische Soziallehre für den kirchlichen Reflexionsprozeß über Politik aus dem Glauben vorsieht: Während das kirchliche Lehramt eine verbindliche "Soziallehre" entwickelt und verkündet, die im theologischen Fach Gesellschaftsethik ausgelegt und für konkrete Politik aufgearbeitet wird, sind die sogenannten "Laien" angehalten, diese kirchlichen Vorgaben zu studieren - und im politischen Engagement anzuwenden.

Im Modell der Katholischen Soziallehre wird also das Anliegen einer Gesellschaftsethik im theologischen Zusammenhang durch eine naturrechtsethisch legitimierte und lehramtlich verbürgte Orthodoxie angegangen. Diese Vorgehensweise bestimmt auch das inhaltliche Profil der Katholischen Soziallehre und der ihr folgenden "katholischen Politik", indem sie nämlich sowohl auf (a) habituell konservative Politikorientierungen,

wie auch auf (b) einen kirchen-zentrierten Politiktyp festlegt.

a) Von vielen Kritikern wie Befürwortern ist der Konservatismus der Katholischen Soziallehre oftmals notiert worden. Tatsächlich profilieren sich deren Vertreter vor allem mit (nicht nur) politisch konservativen Positionen, auch wenn sie inzwischen weitgehend ihren Frieden mit der "liberalen Wirtschaftsordnung" gemacht haben. Ihr Konservatismus hat in der naturrechtsethischen Grundlegung der Katholischen Soziallehre zumindest einen Grund: Deren Ansatz gesellschaftsethischer Reflexion impliziert unausweichlich ein "normatives Diktat des Faktischen" und erzeugt ein geradezu habituelles Vorurteil zugunsten des jeweils Bestehenden. Die Handlungsorientierungen gerechter Politik erscheinen nämlich dem Naturrechtsdenken immer schon als "real" - wenn auch im "Wesen" der Handlungsgegenstände begründet. Damit bindet die Katholische Soziallehre ihre normativen Orientierungen an die jeweils schon existierende, von den Menschen nur nicht immer anerkannte Sittlichkeit bestehender Verhältnisse. Kritik am Bestehenden ist ihr dann zwar "möglich und nützlich, aber stets nur im Detail".¹⁴ Eine Distanzierung von den gesellschaftlichen Verhältnissen und die Antizipation sozialer Alternativen dagegen erscheint ihr als geradezu unanständig, weil sie auch die in den bestehenden Verhältnisse eingewobene Sittlichkeit negieren würde. Da also die Naturrechtsethik und die bestehenden Verhältnisse in deren "Wesen" ein gemeinsames Fundament haben, kann die Katholische Soziallehre die herrschenden Normen nicht transzendieren, sondern sie allenfalls im Einzelfall problematisieren. So weist sich die Katholische Soziallehre auch "die wichtige Aufgabe zu, vor jedem Sozialutopismus zu warnen"¹⁵: "Nicht alles Frühere ist bewahrens-wert. Es gibt in manchen Bereichen ein berechtigtes »Fort« vom Bisherigen. Bewahrens-wert ist das überzeitlich Gültige. Hier ist ein ständiges »Zurück zu den Ursprüngen« nötig. ... Der Christ soll nicht konformistisch mitschwimmen, sondern Wellenbrecher sein."¹⁶

Im Schluß vom Bestehenden über dessen "Wesen" auf ein imperativisches Sollen bietet die Katholische Soziallehre wenig mehr als eine "spekulative Überhöhung intuitiver Einsichten"¹⁷ innerhalb der jeweils bestehenden Verhältnisse. Daher ist es kein Zufall, sondern selbsterzeugte Notwendigkeit, daß die Katholische Soziallehre an den progressiven Entwicklungen der gesellschaftlichen Verhältnisse selbst keinen produktiven Anteil hat, sondern sich vielmehr immer erst in nachholender Anerkennung mit den jeweils erreichten Reformen abfindet. Zudem erweisen sich ihre tradierten und kirchenamtlich verbürgten Vorstellungen gegenüber den gesellschaftlichen Entwicklungen derart resistent, daß Politikoptionen vergangener Gesellschaftsformationen in der Katholischen Soziallehre überaus hohe Halbwertzeiten besitzen. So projiziert sie - trotz innerer Wandlungen im einzelnen - seit über hundert Jahren den konservativen Politikentwurf einer wohlgeordneten und hierarchisch strukturierten Gesellschaft, innerhalb derer die Menschen je nach ihrer sozialen Stellung vorab definierte Rechte und Pflichten zu erfüllen haben. Zweifelsohne hat die Katholische Soziallehre in politischen Debatten damit auch reformerische Perspektiven eingebracht. Diese entstammen aber nicht einer Antizipation von neuen Verhältnissen, die bestehende soziale Ungerechtigkeit überwinden, sondern vielmehr der Erinnerung an vergangene Epochen, die in verklärender Sicht als "besser" erscheinen.

Gerade aber in der entwicklungspolitischen Diskussion wurden die Defizite einer derart konservativen Gesellschaftsethik offenkundig. Da die Katholische Soziallehre ihre normativen Orientierungen aus jeweils bestehenden Verhältnissen, und das heißt konkret: aus den industriell-kapitalistischen Gesellschaften des Westens bezieht, verpflichtet sie die "Entwicklungsländer" mehr oder weniger explizit auf eine Politik nachahmender Entwicklung - wengleich sie mit Verweis auf die "guten" Traditionen des Abendlandes vor den "Irrungen" der westlichen Entwicklung gewarnt werden. Europäisch-abendländische Kultur, marktwirtschaftliche Ökonomie und begrenzte

Demokratie werden damit der Katholischen Soziallehre zum *universalen* Entwicklungspfad, auf dem die "Entwicklungsländer" den "entwickelten Ländern" nachzufolgen haben. So haben etwa Vertreter der Katholischen Soziallehre die befreiungstheologische Rezeption von dependenztheoretischen Analyseansätzen nicht wegen den (längst eingestandenen) analytischen Schwächen dieser unterkomplexen Theorien kritisiert. Gestört hat sie vielmehr deren Erklärung von "Unterentwicklung" als Folge industriegesellschaftlicher Entwicklung und deren Ablehnung "nachholender" Entwicklungspolitik. Stattdessen haben sie die gegenwärtige Situation von "3.-Welt"-Ländern mit der Situation der industriellen Gesellschaften Europas im 19. Jahrhundert parallelisiert und daraus geschlossen, deren "Lösung der sozialen Frage" gewähre den "unterentwickelten Gesellschaften" heute ein Vorbild ihrer "Entwicklung". Damit boten sie zugleich die Katholische Soziallehre, die zur "Lösung der sozialen Frage" in den industriellen Gesellschaften wesentlich beigetragen habe, als entwicklungspolitische Leitorientierung an.¹⁸ Selbst die simpelste Dependenztheorie wird aber nicht nur der realen Situation von "Entwicklungsländern" innerhalb weltwirtschaftlicher und geopolitischer Zusammenhänge, sondern auch den offensichtlichen Niederlagen "nachholender" Entwicklungspolitik gerechter.

b) Als Ausdruck kirchenamtlicher Verkündigung verpflichtet die Katholische Soziallehre die Politik katholischer ChristInnen auf ihre konservativen Politikentwürfe. Damit zielt sie auf die Formierung von "katholischer Politik", d.h. einer spezifisch "katholischen", weitgehend einheitlichen und an das kirchliche Lehramt gebundene Präsenz von katholischen ChristInnen in den politischen Auseinandersetzungen außerhalb der Kirche. Ihr konfessionell gebundener Glauben wird damit zu ebenfalls konfessionell geprägter Politik angehalten, die über opponierende Interessen zwischen den ChristInnen hinweg die sondergesellschaftliche Einheit eines "politischen Katholizismus" sichern soll. In diesem Sinne werden die kirchlichen Sozialverbände und Organisationen, sofern sie kirchlich

mit politischem Engagement beauftragt sind, als Apparate "katholischer Politik" ausgewiesen, deren Übereinstimmung mit der Katholischen Soziallehre überwacht und Abweichungen als Verletzung ihrer Kirchlichkeit geahndet.

2. Katholische Soziallehre ohne Katholizismus

Realistische Vertreter der Katholischen Soziallehre, wie Oswald von Nell-Breuning, haben bereits vor zwei Jahrzehnten das Ende des "politischen Katholizismus" in der Bundesrepublik diagnostiziert. Trotz emsiger Restaurationsbemühungen haben sich nämlich katholische ChristInnen auf derart unterschiedliche Politiken jenseits katholizistischer Verbindlichkeiten eingelassen, daß der katholisch bekannte Glauben nicht länger als einheitliche Politik, sondern vielmehr als politisches Engagement in pluraler Weise gesellschaftlich präsent ist.¹⁹ Dabei haben auch die katholischen ChristInnen inzwischen "gelernt", sich in eigener Verantwortung und für eigene Interessen bzw. für die Interessen von Menschen, an deren Kämpfen sie sich in Solidarität beteiligen, zu engagieren. Der "politischen Katholizismus" ist daher nur noch ein vergangener Typ politischer Glaubenspraxis, allenfalls in rudimentären Formen gesellschaftlich präsent - wenngleich in kirchlichen Amtsstuben häufig noch verklärtes Leitbild.

Die Pluralisierung von Politik aus dem Glauben spiegelt sich auch innerhalb der kirchlichen Zusammenhänge, in denen dieses politische Engagement reflektiert wird. Innerhalb der Kirche treffen nämlich Politiken aufeinander, die weder mehr in einer einheitlichen Soziallehre zusammenpassen, noch sich mehrheitlich auf eine kirchenamtlich verbürgte Orthodoxie verpflichten lassen. Mit der kirchlichen Präsenz pluraler Politik wird aber zunehmend manifest, daß kirchliche Soziallehre keine vorgegebene *Orthodoxie über Politik*, sondern vielmehr der *kirchliche*, dabei durchaus konfliktive *Reflexionsprozeß politisch engagierter ChristInnen* ist. Gesellschaftsethische Reflexion in politischer Absicht und theolo-

gischem Zusammenhang wird damit als notwendiges Moment politisch dimensionierter Glaubenspraxis überhaupt nicht bestritten, wohl aber das Modell dieser Gesellschaftsethik als Katholische Soziallehre. Indem sich mit dem "politischen Katholizismus" die soziale Basis der Katholischen Soziallehre aufgelöst hat, wurde nämlich diese auch innerhalb von Theologie und Kirche unplausibel.²⁰ Kritisiert werden dabei (a) deren habituell konservative Gesellschaftsethik und (b) deren kirchen-zentriertes Politikmodell, ebenso wie (c) der mit der Katholischen Soziallehre verbundene Verzicht auf eine theologische Auslegung politischer Glaubenspraxis bemängelt und (d) der imperiale Universalismus der Katholischen Soziallehre zurückgewiesen wird.

a) Kritik der konservativen Gesellschaftsethik: Plurale Politik aus dem Glauben kann sich auch im kirchlichen Kontext nicht länger durch Verweis auf eine vorgegebene Soziallehre rechtfertigen, die zudem in konservativer Manier ihre normative Grundlage in den bestehenden Verhältnissen ausweist. Die politisch engagierten ChristInnen begründen ihre Forderungen und Interessen vielmehr reflexiv, suchen nämlich gegenüber Einwänden und Kritik hinreichende Begründungen vorzutragen, daß die jeweils verfolgten Interessen mit den Interessen aller Betroffenen übereinstimmen können und in diesem Sinne in einem "allgemeinen Interesse" enthalten sind. Als "gerecht" gilt ihnen politisches Engagement dann nicht wegen seiner Übereinstimmung mit einer vorgegebenen Orthodoxie über gerechte Politik, sondern erst durch den argumentativen Aufweis seiner Übereinstimmung mit den Interessen aller Betroffenen. Statt Kriterien einer substantiell "vor- und aufgegebenen" Sittlichkeit nimmt daher die normative Begründung von Politik - auch im Kontext ihrer kirchlichen Reflexion - ein inhaltlich offenes Verfahren in Anspruch, praktische Handlungsinteressen hinsichtlich ihrer Universalisierbarkeit zu überprüfen. Die bestehenden Verhältnisse haben in diesem Verfahren ethischen Argumentierens keine Vorrechte vor gesellschaftli-

chen Änderungen, da Restauration und Reform gleichermaßen auf ihre "Gerechtigkeit" überprüft werden müssen und können.

b) Kritik am kirchen-zentrierten Politikmodell: Zwar hat die Katholische Soziallehre gegen die scheinbare politische Abstinenz eines "bürgerlichen Christentums" auf dem Zusammenhang von christlichem Glauben und politischem Engagement bestanden, dennoch erweist sich ihr Modell einer "katholischen Politik" als wenig überzeugend. In den letzten zwei Jahrzehnten haben viele ChristInnen - gerade im Kontext kirchlicher Entwicklungsarbeit - die politisch-praktischen Implikationen ihres Glaubens neu entdeckt und daher ihr Bekenntnis vom eschatologischen Heil Gottes in Politik für soziale Gerechtigkeit zu antizipieren versucht - ohne dabei aber in die Einheit eines "politischen Katholizismus" zurückzufallen. Ihr Engagement weisen diese ChristInnen als Dimension christlichen Glaubens nicht durch seine Übereinstimmung mit einer kirchlich verbürgten Soziallehre aus. Sie verstehen nämlich ihren Glauben weder als "Für-wahr-halten" einer kirchlichen Orthodoxie noch ihre Politik als deren Anwendung. Vielmehr "behaupten" sie das in den Traditionen christlichen Glaubens bezeugte Heil Gottes, indem sie es selbst in praktischer Solidarität bezeugen und ihre Praxis wiederum als Antizipation der eschatologischen Gerechtigkeit Gottes bekennen. Statt durch Bindung an kirchlich definierte Politikvorgaben oder konfessionell geprägte Politikformen erweisen sie die Kirchlichkeit ihrer politischen Glaubenspraxis, indem sie deren Reflexion in die kirchlich verfaßte Gemeinschaft aller ChristInnen stellen. Die (institutionelle) Kirche ist daher weniger Ort ihrer politischen Glaubenspraxis, als vielmehr Ort deren Reflexion im gemeinsamen Bekenntnis.²¹

c) Kritik der theologischen Abstinenz: Schließlich wird auch der von der Katholischen Soziallehre zwar nicht zu verantwortende, dennoch mit ihr verbundene Verzicht auf eine theologische Reflexion politischer Glaubenspraxis kritisiert. Seit dem Entstehen der Katholischen Soziallehre bestand nämlich

auch eine thematische Arbeitsteilung zwischen der systematischen, dabei aber "unpolitischen" Theologie und der Katholischen Soziallehre, die zwar mit den Themen "Politik" und "Gesellschaft" beschäftigt, aber von theologischer Forschung weitgehend dispensiert war.²² Obwohl Moment der Theologie war sie ja gerade auf die gesellschaftsethische Reflexion politischer Glaubenspraxis spezialisiert. Daß Glaubenspraxis theologisch notwendig auch politisches Engagement für soziale Gerechtigkeit ist, drang mit und wegen der Katholischen Soziallehre ebenso wenig in das Zentrum von Theologie und kirchlicher Verkündigung wie die theologale Bedeutung politischer Glaubenspraxis. Gerade im Kontext kirchlicher Entwicklungsarbeit bestehen aber engagierte ChristInnen - fasziniert von den "3. Welt"-Theologien - zunehmend auf einer theologischen Auslegung ihres Engagements, das sie als Dimension ihres Glaubens "behaupten". Insofern eine theologische Reflexion politischer Glaubenspraxis zwar deren gesellschaftsethische Reflexion nicht weniger notwendig macht, aber darin eben nicht bestehen kann, wird deutlich, daß politische Glaubenspraxis und damit auch kirchliche Entwicklungsarbeit in kirchlicher Soziallehre keine hinreichende Begründung finden kann, sondern auch einer explizit theologischen Auslegung bedarf.

d) Kritik am imperialen Universalismus: Im Kontext kirchlicher Entwicklungsarbeit wird nicht nur die entwicklungspolitische Orientierung der Katholischen Soziallehre auf "nachholende Entwicklung" als untauglich zurückgewiesen, sondern auch der ihr zugrundeliegende Universalismus. Indem sie substantiell definierte Politikvorgaben beabsichtigt und dazu von bestehenden, d.h. aber weitgehend von europäischen Verhältnissen auf das "Wesen" des Gesellschaftlichen abstrahiert, gibt die Katholische Soziallehre nämlich einen partikularen Gesellschaftsentwurf als universale Verbindlichkeit aus: Sozialprinzipien, gesellschaftliche Ordnungsmodelle und Institutionen abendländischer Herkunft werden damit zu materialen Forderungen auch an nicht-europäische Gesellschaften; interkulturelle Vielfalt ist nur im Sinne von begrenzt mögli-

chen Unterschieden bei der Anwendung ihres abstrakten Ordnungsmodells denkbar. Der imperiale Charakter dieses überzogenen Universalitätsanspruchs wird gerade im Kontext kirchlicher Entwicklungsarbeit manifest, deren interkulturelle Kooperation mit substantiell definierten Politikvorgaben versagen muß. Zwar kann Entwicklungsarbeit über kulturelle und nationalen Grenzen hinweg keineswegs auf universale Verbindlichkeiten verzichten, diese müssen jedoch immer erst als "allgemeines Interesse" aller beteiligten Kulturen und Traditionen reflexiv erkundet werden.²³

Trotz des zunehmenden Bedeutungsverlustes der Katholischen Soziallehre und der Kritik an deren Modell kirchlicher Reflexion politischer Glaubenspraxis fällt die Lösung von Katholischer Soziallehre dennoch vielen politisch engagierten ChristInnen nicht leicht, versprach diese doch hohe Sicherheit und autoritäre Verbindlichkeit politischer Orientierungen. Diese Sicherheit und Verbindlichkeit kann eine kirchliche Soziallehre, nun als konfliktiver Reflexionsprozeß über plurale Politik aus dem Glauben verstanden und betrieben, nicht erreichen, in dem normative Orientierungen wahrscheinlich umstritten, zumindest aber prinzipiell bestreitbar und damit vorläufig bleiben. Auch die amtskirchliche Sozialverkündigung erscheint nicht mehr als eine - jenseits aller Interessenunterschiede zwischen den ChristInnen - verbindliche "Orthodoxie", sondern als repräsentativer oder auch provozierender Beitrag in unvermeidbar konfliktiven Debatten der ChristInnen über ihre Politik aus dem Glauben. Tatsächlich war aber auch die Sicherheit und Verbindlichkeit Katholischer Soziallehre nur illusionär und deren oberste Prinzipien nur scheinbar ein unbestrittenes und einheitsstiftendes Fundament für "katholische Politik". Denn Auslegung und Umsetzung dieser Katholischen Soziallehre blieb tatsächlich zwischen den politisch engagierten ChristInnen immer umstritten, so daß auch die kirchliche Orthodoxie gar nicht von den Zumutungen entlasten konnte, eigene Politik auch in kirchlichen Auseinandersetzungen selbst zu rechtfertigen. Dabei aber hat sich der Bezug

auf lehramtliche Dokumente und der Streit um deren "richtige" Auslegung häufig weniger als Hilfe oder Anregung, sondern als Umweg, wenn nicht als Irrweg erwiesen.

IV. AUSLEGUNG POLITISCHER GLAUBENSPRAXIS

Mit der Pluralisierung politischer Glaubenspraxis wird die Katholische Soziallehre als Modell kirchlicher Sozialreflexion zunehmend unplausibel und verliert daher auch an Relevanz für das politische Engagement von ChristInnen. Dieses Ende der Katholischen Soziallehre bedeutet aber weder ein Ende politischer Glaubenspraxis, noch ein Ende deren gesellschaftsethischer Theorie in kirchlicher Soziallehre. Jedoch gewinnt die kirchliche Soziallehre als gesellschaftsethische Reflexion politischer Glaubenspraxis gegenwärtig neue Konturen: Mit den Vollmachten als 'Jünger Jesu und ihren Kompetenzen als moralische Subjekte definieren die politisch engagierten ChristInnen sowohl die theologische Bestimmung ihrer Praxis als Antizipation der eschatologischen Gerechtigkeit Gottes als auch deren ethische Bestimmung als Engagement für soziale Gerechtigkeit. Kirchliche Soziallehre bezieht sich auf diese selbstbestimmte Praxis und deren vorgängige Bestimmungen und prüft in kritischer Absicht deren Geltung. Diese Prüfung ist zwar in kirchlich vermittelte Traditionen eingebunden - aber derart, daß diese Traditionen selbst zum Gegenstand kritischer Prüdung werden (können). Dieses zur Katholischen Soziallehre alternative Modell kirchlicher Soziallehre möchte ich nun abschließend plausibel machen.

Das Christentum bekennt die geschichtliche Wirklichkeit des göttlichen Heils, das sich als "schon jetzt" angebrochene, aber zugleich noch ausstehende Erlösung aller Menschen, nämlich als eschatologische Vollendung von Frieden und Gerechtigkeit offenbart hat. Die Menschen aber, die sich auf diese Hoffnung glaubend einzulassen suchen, können die heilsame Präsenz des eschatologischen Heils Gottes weder erfahren noch "behaupten", wenn sie nicht zugleich dessen Frieden und Ge-

rechtigkeit in ihrer Praxis zu vergegenwärtigen suchen. In diesem Sinne überliefern ihnen die biblischen Traditionen, daß sie Gott in Jesus Christus zur praktischen Annahme seines Heils berufen, d.h. sowohl eingeladen als auch befähigt hat. Dabei kann sich Gottes Heil aber nur in Konfrontation mit jenen historischen Realitäten vergegenwärtigen, die sich der verheißenen Gerechtigkeit und dem erhofften Frieden entgegenstellen. In der Nachfolge Jesu nehmen die Glaubenden daher Gottes Heilszuspruch insbesondere immer dann an, wenn sie die Heiligung ihrer geschichtlichen Situation und in diesem Sinne auch die Veränderung ihrer gesellschaftlichen Verhältnisse intendieren. Unausweichlich "geraten" sie dabei in politische Auseinandersetzungen über die Gestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse, müssen also politische Positionen ergreifen und durchzusetzen versuchen. Die jesuanische Verkündigung ruft diese Politik aus dem Glauben aber in die besondere Parteilichkeit für die "Armen", d.h. für die Unterdrückten und Ausgebeuteten, die von Jesus Christus als das auserwählte Gottesvolk angesprochen werden, an dem die sozial-privilegierten "Ersten" nur durch praktische Umkehr teilhaben. Glauben in der Nachfolge Jesu ist deshalb zwar nicht einfach mit politischem Handeln identisch, aber politisches Handeln ist als Engagement für soziale Gerechtigkeit und praktische Solidarität mit den "Armen" notwendige Dimension christlichen Glaubens.

Ob in der Unruhe der besorgten Sehnsucht nach dem Heil oder in der Gewißheit des göttlichen Heilszuspruchs: ChristInnen engagieren sich in der Hoffnung auf Gottes eschatologisches Heil in den gesellschaftlichen Auseinandersetzungen für soziale Gerechtigkeit - dabei aber im eigenen Interesse sowie im Interesse derjenigen, an deren Kämpfen sie sich in Solidarität beteiligen. In eigener Verantwortung und mit eigener Kompetenz legitimieren sie dabei ihre Politik, ihre Interessen und Forderungen. In kirchlichen Zusammenhängen suchen sie ihr politisches Engagement im Horizont des gemeinsamen Glaubens zu verstehen - und aus der christlichen Botschaft vom

eschatologischen Heil auch neue Handlungsimpulse zu gewinnen. Die Kirche ist ihnen dabei die spezialisierte Öffentlichkeit, in der sie politisches Engagement in gemeinsames Glaubensbewußtsein überführen. In der Reflexion ihres politischen Engagements aus dem Glauben beanspruchen die ChristInnen sowohl die *Wahrheit* ihres Bekenntnisses von Gottes eschatologischem Heil, zugleich aber auch die *Richtigkeit* ihrer das Heil Gottes bezeugenden Politik. Um diesen doppelten Geltungsanspruch einlösen, d.h. um politische Glaubenspraxis hinreichend begründen zu können, bedarf die Politik aus christlichem Glauben einer zweifachen, nämlich einer theologischen und einer ethischen Auslegung. So reflektieren die ChristInnen ihr politisches Engagement erstens theologisch: als praktische "Behauptung" und Antizipation des Heiles Gottes; und sie reflektieren es zweitens politisch-normativ: als gerechte Politik.

In modernen Gesellschaften haben sich diese beiden Weisen der Praxisreflexion aber zunehmend ausdifferenziert: Auf der einen Seite wurde die Ethik säkularisiert und von religiösen Fundamenten gelöst. Zur normativen Begründung politischer Praxis taugen daher religiöse Symbole, Chiffren und Begriffe nicht mehr; sie werden gesellschaftlich nicht länger als Argumente in moralisch-praktischen Diskursen akzeptiert. Von der Behandlung moralisch-praktischer Fragen daher entlastet, hat sich die Theologie dagegen zunehmend auf die religiöse Interpretation geschichtlicher Erfahrungen spezialisiert und wurde zur reflexiven Hermeneutik einer in Glaubenspraxis erschlossenen und erfahrenen Wirklichkeit. Diese Entflechtung von ethischer und theologischer Reflexion drückt sich etwa in dem formalen Unterschied zwischen Glaubens- und Normaussagen aus: Während Glaubenssätze in religiösen Kommunikationen eine geschichtliche Tatsache, nämlich die zugesprochene Heilspräsenz Gottes, beschreiben und daher fundamental narrativ strukturiert sind sowie analogen Charakter haben, besitzen die in moralisch-praktischen Diskursen gemachten Aussagen notwendig eine präskriptive Struktur und haben den Charakter

univoker Sätze. Dabei reflektiert auch die Theologie auf geschichtliche Praxis und ist insofern Handlungswissen: nicht nur Theorie der theologischen Bedeutung geschichtlicher Praxis, sondern auch Hermeneutik von handlungsrelevanten Vorstellungen des guten und geglückten Lebens, die das Christentum in seinen Traditionen eschatologischer Antizipation überliefert und bewahrt.²⁴ Dieses theologisch-praktische Wissen leistet aber gerade keine Theorie gerechten Handelns, also keine normative Rechtfertigung sozialen Handelns - zumindest nicht auf dem in modernen Gesellschaften geforderten Rationalitätsniveau ethischen Argumentierens.

Mit der kulturellen Ausdifferenzierung von Moral und Religion treten auch für die ChristInnen ethische und theologische Auslegung ihrer Glaubenspraxis auseinander. Politik aus dem Glauben läßt sich nämlich durch ihre theologische Auslegung nicht länger normativ begründen; dazu bedarf es - wie bereits mit der Katholischen Soziallehre kirchlich anerkannt - ihrer ethischen Auslegung im Kontext der säkularen Moral. Andererseits bleibt die theologische Deutung unverzichtbare Reflexionsleistung christlicher Glaubenspraxis, um dem praktischen Zeugnis der eschatologischen Gerechtigkeit zu religiösem Bewußtsein und damit wiederum auch zu praktischer Relevanz zu verhelfen. Rechtfertigung von politischen Optionen und Interessen sowie Verstehen des theologischen Inhalts politischen Engagements sind daher *zwei verschiedene*, aber gleichermaßen notwendige und zusammengehörende Reflexionsbewegungen auf die *eine* Glaubenspraxis.

Ethische und theologische Auslegung fallen als Reflexion der *einen* Glaubenspraxis keineswegs beziehungslos auseinander, sondern lassen sich *im Kontext der Kirche* in Beziehung zueinander setzen. Innerhalb kirchlicher Institutionen und religiöser Gemeinschaften können die ChristInnen ihr politisches Engagement nämlich derart auslegen, daß sie die Beziehung der als gerecht behaupteten Praxis zur praktischen "Behauptung" der Heilspräsenz Gottes mitthematisieren. Indem sie ihre

Interessen und Forderungen hinsichtlich ihrer Universalisierbarkeit prüfen, bereiten sie die Rechtfertigung ihrer Politik innerhalb der gesellschaftlichen Auseinandersetzungen vor. Gleichzeitig explizieren sie aber auch die theologische Bedeutung ihres politischen Engagements und machen diese so gesellschaftlich sichtbar. Diese spezifische, nämlich politisch-normative Reflexion christlichen Glaubens, insofern er politische Praxis ist, läßt sich auch weiterhin *kirchliche Soziallehre* nennen - wenn auch das Wort "Lehre" zu Mißverständnissen reichlich Anlaß bietet. Auf diese politisch-normative Reflexion von Glaubenspraxis ist die kirchliche Sozialverkündigung (Enzykliken, Hirtenbriefe, Resolutionen von kirchlichen Organisationen und Verbänden etc.) und das theologische Fach christliche Gesellschaftsethik bezogen, die sich dann beide als kritisch-reflexive Momente kirchlicher Soziallehre bestimmen lassen. Kirchliche Sozialverkündigung und christliche Gesellschaftsethik leisten der ethischen Auslegung politischer Glaubenspraxis nämlich einen subsidiären Dienst. Sie weisen dazu aber nicht die Politik engagierter ChristInnen durch orthodoxe "Lehre" an, sondern bewahren vielmehr in ihren Dokumenten Erfahrungen und Forderungen selbstbestimmter politischer Glaubenspraxis bzw. provozieren als "Anwältinnen" der Unterdrückten und Ausgebeuteten neue Optionen gerechter Politik.

Kirchliche Soziallehre leistet eine Theorie gerechter Politik - aber eben einer Politik, die sich als Dimension christlichen Glaubens bekennt. Als Reflexion politischer Glaubenspraxis ist sie daher auch Teil der Theologie, nämlich Moment der Reflexion der politisch-praktischen "Behauptung", daß Gottes eschatologisches Heil in der Geschichte der Menschen wirklich gegenwärtig ist. In Reaktion auf die Ausdifferenzierung von Religion und Moral besteht die kirchliche Soziallehre dabei aber nur als ein spezialisierter und damit auch begrenzter Teil von Theologie: Sie ist *gesellschaftsethische Reflexion* politischer Glaubenspraxis.²⁵ Genau diese Spezialisierung der kirchlichen Soziallehre drückt sich bereits im

Anliegen der Katholischen Soziallehre als gesellschaftsethische Reflexion im theologischen Zusammenhang aus.

Damit entlastet die kirchliche Soziallehre die Theologie nicht von der spezifisch theologischen Auslegung politischer Glaubenspraxis. Sie leistet vielmehr "nur" eine Theorie gerechter Politik, die zwar deren Zusammenhang zum christlichen Glauben thematisiert, dabei aber keineswegs den theologalen Gehalt politischer Glaubenspraxis auszulegen vermag. Entsprechende Ansprüche an die kirchliche Soziallehre würden ihre notwendige Spezialisierung als gesellschaftsethische Reflexion übergehen, die nur bei Verlust an ethischer und theologischer Rationalität verletzt werden kann. Neben der kirchlichen Soziallehre erfordert die Auslegung politischer Glaubenspraxis daher auch eine kirchliche Sozialtheologie - eine "Politische Theologie" also, die den christlichen Glauben aus den Erfahrungen gesellschaftsverändernder Praxis zu thematisieren weiß. Während die kirchliche Soziallehre politische Glaubenspraxis hinsichtlich ihrer normativen Geltung als gerechte Politik prüft, ist eine kirchliche Sozialtheologie dagegen auf die theologische Deutung der Glaubenspraxis als Geschichte Gottes mit den Menschen und als Suche der Menschen nach Gottes Heil spezialisiert. Erst zusammen und in gegenseitiger Kooperation bieten kirchliche Soziallehre und Sozialtheologie aber eine hinreichende Theorie politischer Glaubenspraxis.

Kirchliche Entwicklungsarbeit ist Ausdruck praktischer Solidarität mit den Unterdrückten und Ausgebeuteten, auf die die christliche Heilshoffnung die Glaubenden und ihre Kirche verpflichtet. Herausgefordert durch die asymmetrische Verteilung von Reichtum, Wissen und Macht zwischen und in den Gesellschaften, drängt sie auf die Aufhebung von Elend, Ausbeutung und Unterdrückung, optiert dabei - im Widerstand gegen die Profiteure von "Unterentwicklung" - für soziale Gerechtigkeit und ist dabei notwendig politisch dimensioniert. Als politisches Engagement aus christlichem Glauben bedarf auch kirch-

liche Entwicklungsarbeit einer zweifachen Auslegung: Erst die theologische Reflexion macht den religiösen Horizont der praktischen Solidarität mit den leidenden und unterdrückten Völkern der "3. Welt" bekannt. Deren theologische Auslegung vermag die Erfahrungen kirchlicher Entwicklungsarbeit mit theologischen Begriffen zu deuten - und dabei theologischen Begriffen andererseits einen erfahrungsbezogenen Gehalt zu geben. Erst durch gesellschaftsethische Reflexion weist sich kirchliche Entwicklungsarbeit jedoch gegenüber Einwänden und Kritik als "gerechte" Solidarität aus - und wird sich dazu vor allem über die Interessen der Ausgebeuten und Unterdrückten in den "Entwicklungsländern" zu rechtfertigen wissen. Ihre Begründung als gerechte Solidarität zielt aber nicht auf den Aufweis spezifisch "katholischer" Entwicklungspolitik. Im Gegenteil: die normative Begründung von kirchlicher Entwicklungsarbeit sucht nicht deren ethische Originalität, sondern gerade deren Übereinstimmung mit den Interessen aller Betroffenen, also mit einem "allgemeinen Interesse" zu erweisen. Daher rechtfertigt sich der spezifische Zuschnitt kirchlicher Entwicklungsarbeit nicht aus einem programmatischen "Proprium" als vielmehr durch besondere Kompetenzen, die kirchliche Institutionen - aus welchen Gründen auch immer - für bestimmte entwicklungspolitische Aktivitäten aufbringen können.

Die ersten Subjekte der gesellschaftsethischen (und auch der theologischen) Reflexion politischer Glaubenspraxis sind die engagierten ChristInnen selbst. In diesem Sinne ist auch die Theorie kirchlicher Entwicklungsarbeit vom doktrinalen Kopf auf die "laikalen" Füße zu stellen: Erst aus der reflexiven Begründung und Deutung ihres entwicklungspolitischen Engagements *entwickeln* die innerhalb kirchlicher Organisationen aktiven ChristInnen eine Theorie kirchlicher Entwicklungsarbeit, zu der kirchliche Sozialverkündigung und theologische Wissenschaft subsidiär beitragen. Weil für die Theorie ihrer Entwicklungsarbeit selbst verantwortlich, sind die Organisationen kirchlicher Entwicklungsarbeit nicht nur Agenturen

entwicklungspolitischer Solidarität, sondern auch Orte deren Reflexion. In die Theorien ihrer Entwicklungsarbeit werden sie auch die relevanten Traditionsbestände Katholischer Soziallehre aufzunehmen wissen - und dennoch auf "Katholische Soziallehre" beruhigt verzichten.

Anmerkungen:

- 1) Wichtige Dokumente kirchlicher Sozialverkündigung zur Entwicklungspolitik sind: "Mater et magistra" (1961), "Pacem in terris" (1963), "Gaudium et spes" (1965), "Populorum progressio" (1967), "Octogesima adveniens" (1971), "De iustitia in mundo" (1971) und "Sollicitudo rei socialis" (1988). Diese Dokumente sind enthalten in: KAB (7 1989). Siehe außerdem: "Partner in der Weltwirtschaft. Erklärungen der Kirchen in der Bundesrepublik zur 3. UNCTAD-Konferenz" (hg. v. KAEF und AGKED, 1972) und Synodenbeschluß "Entwicklung und Frieden" (1975, in: Synode, 4 1976).
- 2) Vgl. Pfürtner, S. (1980) 14-46; Möhring-Hesse, M. (1989) 7-12.
- 3) Nell-Breuning, O.v. (1990) 153.
- 4) Ebd..
- 5) Vgl. ebd. 156f.
- 6) Höffner, J. (8 1983) 21.
- 7) Vgl. dazu Möhring-Hesse, M. (1990).
- 8) Nell-Breuning, O.v. (1985) 19.
- 9) Ebd..
- 10) Kerber, W. (1975) 566.
- 11) Vgl. Schillebeeckx, E. (1978).
- 12) Vgl. etwa Höffner, J. (1984) 27ff.
- 13) Pius XII., Ansprache an die Männer der Katholischen Aktion Italiens vom 7.9.1947, in: Utz, A.F./Groner, J.F. (Hrsg.) Nr. 314.
- 14) Weber, W (1978) 126.
- 15) Höffner, J. (8 1983) 23.
- 16) Ebd. 24.

- 17) Kaufmann, F.-X. (1973) 146ff.
- 18) Vgl. etwa Roos, L. (1991); ders. (1983).
- 19) Vgl. dazu Hengsbach, F. (1989).
- 20) Im folgenden bleiben die moraltheoretischen, sozialwissenschaftlichen, theologischen und schließlich auch politischen Einwände, die gegen eine naturrechtsethisch begründete und lehrmäßig verbürgte Gesellschaftsethik mit guten Gründen vorgetragen werden, unbehandelt. Siehe aus der Fülle der Literatur: Böckle, F. (1973); Boff, C. (1981); Dirks, W. (1989); Katterle, S. (1972); Kaufmann, F.-X. (1973); Kroh, W. (1982); Schüller, B. (2 1980).
- 21) Vgl. dazu ausführlicher Möhring-Hesse, M. (1991).
- 22) Vgl. dazu Kroh, W. (1982).
- 23) Vgl. dazu Habermas, J. (1988).
- 24) Vgl. Schüssler-Fiorenza, F. (1989).
- 25) Der theologische Charakter der kirchlichen Soziallehre wird exemplarisch am theologischen Fach christliche Gesellschaftsethik dargestellt und begründet in: Möhring-Hesse, M. (1991).

Zitierte Literatur

Böckle, Franz:

Natürliches Gesetz als göttliches Gesetz in der Moraltheologie, in: ders./Böckenförde, Ernst-Wolfgang (Hrsg.): Naturrecht in der Kritik (1973) 165-188.

Boff, Clodovis:

Die kirchliche Soziallehre und die Theologie der Befreiung: Zwei entgegengesetzte Formen sozialer Praxis?, in: Concilium 12 (1981), 775-780.

Dirks, Walter:

Politik aus dem Glauben. Aufsätze zu Theologie und Kirche (Gesammelte Schriften Bd. 6) Zürich (1989).

Habermas, Jürgen:

Die Einheit der Vernunft in der Vielheit ihrer Stimmen, in: ders.: Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt (1988) 153-186.

Hengsbach, Friedhelm:

Pluralismus christlicher Präsenz in der Politik. Profilierung oder Preisgabe katholischer Positionen? in: Rauscher, Anton (Hrsg.): Christ und Politik, Köln (1989) 67-99.

Hengsbach, Friedhelm/Möhring-Hesse, Matthias:
Christliche Gesellschaftsethik und politische Theologie, in:
Erwachsenenbildung 37. Jg. (1991) 7-12.

Höffner, Joseph:
Christliche Gesellschaftslehre, Kevelaer (8 1983).
Soziallehre der Kirche oder Theologie der Befreiung?
Eröffnungsreferat bei der Herbstvollversammlung der Dt.
Bischofskonferenz, Bonn (1984).

KAB (Hrsg.):
Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben
der Päpste und andere kirchliche Dokumente, Köln (1989).

KAEF/AGKED (Hrsg.):
Partner in der Weltwirtschaft. Erklärungen der Kirchen in der
Bundesrepublik zur 3. UNCTAD-Konferenz, Bonn/Hannover (1972).

Katterle, Siegfried:
Sozialwissenschaft und Sozialethik. Logische und theoretische
Probleme praktischer Sozialwissenschaften besonders christlicher
Soziallehren, Göttingen (1972).

Kaufmann, Franz-Xaver:
Wissenssoziologische Überlegungen zu Renaissance und Niedergang
des katholischen Naturrechtsdenkens im 19. und 20. Jahrhundert,
in: Böckenförde, Ernst Wolfgang/Böckle, Franz
(Hrsg.): Naturrecht in der Kritik, Mainz (1973) 126-164.

Kerber, Walter:
Katholische Soziallehre, in: Landeszentrale für politische
Bildung des Landes Nordrhein-Westfalen (Hrsg.): Demokratische
Gesellschaft. Konsensus und Konflikt 2. Bd., München (1975)
547-636.

Kroh, Werner:
Kirche im gesellschaftlichen Widerspruch. Zur Verständigung
zwischen Katholischer Soziallehre und politischer Theologie,
München (1982).

Möhring-Hesse, Matthias:
"... und nicht vergessen: die Solidarität!" Eine Einführung
in kirchliche Soziallehre (Arbeiterfragen Nr. 3/89), Herzogenrath
(1989).

- Staatsbürgerkunde für Katholiken. "Katholische Soziallehre"
made-by-Nell-Breuning, in: Hengsbach, Friedhelm/Möhring-Hesse,
Matthias/Schroeder, Wolfgang: Ein unbekannter Bekannter.
Eine Auseinandersetzung mit dem Werk von Oswald von Nell-Breuning,
Köln (1990) 77-107.

- Politik aus dem Glauben und ethische Auslegung. Zur theologischen
Begründung christlicher Gesellschaftsethik als normative
Reflexion politischer Glaubenspraxis, in: JCSW 32. Bd.
(1991) 65-89.

Nell-Breuning, Oswald von:
Gerechtigkeit und Freiheit. Grundzüge katholischer Soziallehre, München (2 1985).
Krise der katholischen Soziallehre?, in: ders., Den Kapitalismus umbiegen. Schriften zu Kirche, Wirtschaft und Gesellschaft. Eine Lesebuch, Düsseldorf (1990) 153-167.

Pförtner, Stephan H.:
Zur theologischen Legitimation der katholischen Soziallehre, in: ders./Heierle, Werner: Einführung in die katholische Soziallehre: Darmstadt (1980) 1-74.

Roos, Lothar:
Katholische Soziallehre und Kirche in der Dritten Welt (Kirche und Gesellschaft Nr. 81), Köln (1981).
- Gesellschaftliche Problemfelder aus der Sicht eines europäischen katholischen Sozialwissenschaftlers, in: Rauscher, Anton (Hrsg.): Soziale Verantwortung in der Dritten Welt, Köln (1983) 76- 117.

Schillebeeckx, Edward:
Glaube und Moral, in: Mieth, Dietmar/Campagnoni, Francesco (Hrsg.): Ethik im Kontext des Glaubens. Probleme - Grundsätze - Methoden, Freiburg/Schweiz (1978), 17-45.

Schüller, Bruno:
Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie, Düsseldorf (2 1980).

Schüssler-Fiorenza, Francis:
Die Kirche als Interpretationsgemeinschaft. Politische Theologie zwischen Diskursethik und hermeneutischer Rekonstruktion, in: Arens, Edmund (Hrsg.): Habermas und die Theologie. Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns, Düsseldorf (1989) 115-144.

Synode:
Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe, Freiburg (4 1976).

Utz, Arthur F./Groner, Joseph-Fulko (Hrsg.):
Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius' XII, 3 Bde., Freiburg (Schweiz) (1954 - 1961).

Weber, Wilhelm:
Das Problem einer verantwortlichen Vermittlung zwischen Glaube und sozialem Handeln, in: Hengsbach, Franz/ López Trujillo, Alfonso (Hrsg.): Christlicher Glaube und gesellschaftliche Praxis, Aschaffenburg (1978) 117-136.