

„Deus caritas est“ – katholisches Menschenbild und öffentliches Handeln /the Catholic Idea of Man and Public Action

- Nächstenliebe allein kann nicht genügen.
Benedikts Antrittsenzyklika bricht zu früh ab

von Hermann-Josef Große Kracht

Die erste Enzyklika des „deutschen“ Papstes Benedikt XVI. beginnt mit einer ausführlichen, für höchstlehramtliche Texte ungewöhnlich wohlwollenden Würdigung des „menschlichen Eros“, der nicht einfach gegen die „christliche Agape“ ausgespielt werden dürfe. Das Rundschreiben wendet sich aber nicht primär „an die Welt“, sondern an das Selbstverständnis der katholischen Wohlfahrtsverbände. Im Hinblick auf die aktuelle Lage des deutschen Katholizismus lässt sich die Enzyklika vor allem auf zwei Problemstellungen beziehen: die Diskussion, ob sich die Kirchen in Zeiten knapper Kassen aus dem breiten Feld der sozialen Dienstleistungen zurückziehen und auf „rein religiöse“ Aufgaben konzentrieren sollten, sowie die Frage, inwiefern die Angestellten katholischer Wohlfahrtsverbände neben ihrer beruflichen Kompetenz auch über eine klare kirchliche Identität verfügen müssen. Während die Enzyklika zu diesen Fragen wertvolle Orientierungen beinhaltet, spart sie die Analyse struktureller Ursachen der Krise im Bereich sozialer Dienstleistungen vollständig aus und bleibt deshalb sozialetisch unbefriedigend.

The first encyclical by the “German” Pontifex Benedict XVI starts with an extensive, for dogmatic texts unusually benevolent appraisal of the “human eros” that must not be pitted against the “Christian agape” in a simplistic manner. However, the circular does not primarily address the “world”, but rather the self-image of Catholic charities. Given the factual situation of German Catholicism, the encyclical touches upon two key problems: the discussion on whether the churches should retreat from its broad engagement in the area of social services due to financial squeeze and concentrate, in contrast, on “purely religious” tasks, as well as the question in what way the staff of Catholic charities should also have a definite ecclesiastic identity in addition to their professional abilities. Whereas the encyclical provides valuable orientation on these issues, it does not address the structural causes of the crisis that the social service sector is currently undergoing. Therefore, “Deus caritas est” remains dissatisfying in a socio-ethical perspective.

I.

In der Bundesrepublik scheint sich eine neue Christentumsfreundlichkeit anzubahnen. Vorbei die Zeiten, in denen eine Formel wie „Jesus ja – Kirche nein“ eine breit empfundene Ablehnung der christlichen Amtskirchen artikulierte. Im Abklingen auch jene diffuse *patchwork*-Religiosität, die sich eifrig an den Reli-

gionsbeständen fremder Kulturen bediente, vom hiesigen Christentum aber nichts wissen wollte. Und erst recht vorbei jene *common sense*-Gewissheit, Christentum und Religion seien ohnehin nichts weiter als absterbende Relikte vormoderner Verhältnisse, die in den Prozessen gesellschaftlicher Modernisierung früher oder später ohne Rest verdampfen werden. Stattdessen wird es wieder chic, Christ zu sein. Hohe Würdenträger der katholischen Kirche avancieren zu vielumjubelten Pop-Ikonen, die sich bei Jugendlichen diesseits und jenseits der Kirchengrenzen ungeheurer Beliebtheit erfreuen; im öffentlichen Meinungsklima avanciert das Christentum immer öfter zu einem wertvollen Träger spiritueller Werte und moralischer Autorität, dem man mit einem Wohlwollen begegnet, das noch vor wenigen Jahren undenkbar war; und auch die regierungsamtliche Bildungspolitik hofft gegenwärtig, angesichts grassierender Disziplinlosigkeit und Desorientierung an unseren Schulen durch Programme einer christlichen Werteerziehung wieder Boden unter die Füße zu bekommen.

Innerhalb der katholischen Kirche scheint man von einer entsprechenden Aufbruchstimmung dagegen weit entfernt zu sein. Hier herrscht eher eine Mischung aus mittelschwerer Resignation und kühler Abgeklärtheit in der Mangelverwaltung, gepaart mit einer erheblichen Verunsicherung darüber, dass man sich offensichtlich mit einem kontinuierlichen Rückgang der Kirchenbesucherzahlen, mit beträchtlichen Einbrüchen bei Zuschüssen und Kirchensteuern und – mutmaßlichen oder auch tatsächlichen – Ansehensverlusten der Kirche und des Kirchenpersonals abfinden muss. Von der vielberedeten „Renaissance der Religionen“ scheint man irgendwie nicht recht profitieren zu können. In den Niederungen des kirchlichen Alltagslebens, in den Gemeinden und Verbänden, kommt von der neuen Christentumsfreundlichkeit jedenfalls eher wenig an. Und so ist es in den innerkirchlichen Selbstverständigungsdebatten durchaus unklar, wie die katholische Kirche in Zukunft „vor Ort“ und „gegenüber der Welt da draußen“ auftreten und wahrgenommen werden will, welche Leitbilder und Orientierungen sie zu ihrem Programm erhebt und inwiefern sie noch spezifische Vorstellungen von ihrer „gesellschaftlichen Verantwortung“ entwickelt, von ihrem „Dienst“ gegenüber Wirtschaft, Politik und Öffentlichkeit und von dem, was man im Lichte des Evangeliums und im Hinblick auf eine „Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“ (so lautet bekanntlich der Titel des gemeinsamen „Sozialwortes“ der Kirchen aus dem Jahr 1997) heute unter „politischer und sozialer Diakonie“ verstehen könnte.

Ob hier die Antrittsenzyklika des „deutschen Papstes“ weiterhilft? Viele haben sicherlich erwartet, dass sich *Benedikt XVI.* in seiner ersten Enzyklika den Standardthemen widmen würde, die man bisher von ihm gewohnt war. Man rechnete vielleicht mit dogmatischen Anmerkungen zum Verhältnis von naturrechtlicher

Wahrheit und dem Relativismus der Kultur und der Werte, mit emphatischen Ausführungen zur Bedrohung der Personwürde des Menschen und dem unantastbaren Lebensrecht vom Augenblick der Empfängnis an bis zum Tod, mit skeptischen Anfragen an die moralische Tragfähigkeit der säkularen Moderne oder auch – im Rahmen der „globalen Wiederkehr der Religionen“ – mit leicht triumphalistisch angehauchten Gewissheiten zur Zukunftsfähigkeit einer christlichen Leitkultur, an der auch das Europa der Zukunft noch Maß und Orientierung finden könne.

All diese Themen spart die im Januar 2006 veröffentlichte Enzyklika *Deus caritas est* jedoch vollständig aus. Kein Wort zu Wahrheit und Relativismus, keinerlei Hinweise auf Abtreibung, Euthanasie und Biotechnologie, und nicht die geringste Spur von christlich-abendländischen Europamotiven. *Benedikt XVI.* richtet sich mit seinem ersten – und deshalb zwangsläufig auch programmatischen – Rundschreiben nicht so sehr „an die Welt“ als vielmehr *ad intra*. Sein Text zielt nicht auf die Auseinandersetzung mit der politischen Moderne, sondern auf innerkirchliche Selbstfindungsprozesse und lehramtliche Orientierungen für gläubige Katholiken, vor allem für die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter katholischer Wohlfahrtsverbände. Und dies kann als eine echte Überraschung gelten.

II.

Benedikt XVI. wählt sich zum Gegenstand seines ersten Rundschreibens das allgemein anthropologische Thema der Liebe. Damit schlägt er eine wesentlich zugänglichere Saite an als sein Vorgänger *Johannes Paul II.*, der seine erste Enzyklika *Redemptor hominis* (1979) dem sperrig-dogmatischen Thema der christlichen Erlösungslehre gewidmet hatte. *Deus caritas est* ruft dagegen nicht mehr und nicht weniger als *die* zentrale Grundüberzeugung des christlichen Glaubens in Erinnerung, die Heilsbotschaft: „Gott ist die Liebe“ (1 Joh 4,16). Auf dieser Grundlage will der Papst deutlich machen, was die eigentliche Identität und das theologische Profil der christlichen Glaubensbotschaft ausmacht: „Die Liebe ist möglich, und wir können sie tun, weil wir nach Gottes Bild geschaffen sind. Die Liebe zu verwirklichen und damit das Licht Gottes in die Welt einzulassen – dazu möchte ich mit diesem Rundschreiben einladen“ (39).¹

Der erste Teil entfaltet – in einer mitunter poetisch anmutenden Sprache und in enger Anlehnung an Motive aus der griechischen Antike – das Wesen der Liebe

¹ Alle nur aus einer Zahl in Klammern bestehenden Belege beziehen sich im Folgenden auf die Abschnitte in *Benedikt XVI.*: Enzyklika *Deus caritas est*, Rom, 25.12.2005.

Gottes zu den Menschen und „die innere Verbindung zwischen dieser Liebe Gottes und der Realität der menschlichen Liebe“ (1), während es im zweiten Teil um „die kirchliche praktische Umsetzung des Gebotes der Nächstenliebe“ (1) geht. In ihrer Rede von der Liebe lässt *Deus caritas est* jeden Anklang an kirchliche Leibfeindlichkeit und Prüderie vermissen und gewinnt so gerade auch bei nicht-katholischen Lesern unerwartete Sympathien. *Benedikt XVI.* beginnt nämlich mit einer für höchstlehramtliche Texte ungewöhnlich wohlwollenden Würdigung der geschlechtlichen Liebe zwischen Mann und Frau als dem „Urtypus von Liebe schlechthin“ (2). Ausführlich widmet er sich dem Phänomen des *Eros*, „der Liebe zwischen Mann und Frau, die nicht aus dem Denken und Wollen kommt, sondern den Menschen gleichsam übermächtig“ (2). Nicht nur christliche *Agape* oder freundschaftliche *Philia*, sondern auch die erotische Liebe habe „irgendwie mit dem Göttlichen zu tun“ (2), da sie „den Menschen aus der Enge seines Daseins herausreißt und ihn in diesem Überwältigtwerden durch eine göttliche Macht die höhere Seligkeit erfahren lässt“ (4).

Dies sei etwa in den Fruchtbarkeitskulten und der Tempelprostitution zum Ausdruck gekommen, auch wenn „die Prostituierten im Tempel, die den Göttlichkeitsrausch schenken müssen,“ dort nur als Objekte und „nicht als Menschen und Personen behandelt“ (4) worden seien. Um zu verhindern, dass der *Eros*, statt Ekstase und Aufstieg zum Göttlichen hin zu sein, zum bloß egoistischen „Versinken in der Trunkenheit des Glücks“ (6) verkomme und am Ende „zur Ware, zur bloßen ‚Sache‘“ (5) degradiere, sei ein „Weg des Aufstiegs, der Verzichte, der Reinigungen und Heilungen“ (5) einzuschlagen. Nur so könne der *Eros* letztlich in der Lage sein, „wirklich Entdeckung des anderen“ zu werden, „das Gute für den Geliebten“ (6) zu erstreben und dem Menschen „einen gewissen Vorgeschmack der Höhe der Existenz zu schenken – jener Seligkeit, auf die unser ganzes Sein wartet“ (4).

Explizit distanziert sich der Papst in diesem Zusammenhang von den in der Christentumsgeschichte nur allzu häufig anzutreffenden Versuchen, biblisch-christliche *Agape* moralisierend gegen griechisch-heidnischen *Eros* auszuspielen. Die Unterscheidungen von „weltlicher“ und „christlicher“, von „aufsteigender“ und „absteigender“, von „begehrender“ und „schenkender“ Liebe seien „oft zu Gegensätzen hochgesteigert“ (7) worden. Mit der Konstruktion solcher Gegensätze werde aber „das Eigentliche des Christentums aus den grundlegenden Lebenszusammenhängen des Menschseins ausgegliedert und zu einer Sonderwelt, die man dann für bewundernswert ansehen mag, die aber doch vom Ganzen der menschlichen Existenz abgeschnitten würde“ (7). *Eros* und *Agape* seien vielmehr „in der einen Wirklichkeit Liebe“ (7) verankert und gehörten zusammen, denn einerseits sei es „dem Menschen unmöglich, einzig in der schenkenden,

absteigenden Liebe zu leben. Er kann nicht immer nur geben, er muss auch empfangen“ (7); und andererseits werde auch der verlangende Eros „im Zugehen auf den anderen immer weniger nach sich selber fragen, immer mehr das Glück des anderen wollen“ (7), so dass von selbst das Moment der Agape in ihn eintrete.

Im Anschluss an diese anthropologischen Vorklärungen kommt *Benedikt XVI.* auf die Überlieferung der Bibel zu sprechen. Er verdeutlicht, inwiefern „der biblische Glaube nicht eine Nebenwelt oder Gegenwelt gegenüber dem menschlichen Urphänomen Liebe aufbaut, sondern den ganzen Menschen annimmt, in seine Suche nach Liebe reinigend eingreift und ihm dabei neue Dimensionen eröffnet“ (8). Im Unterschied zum bedürfnislosen, nicht selbst liebenden Gott des *Aristoteles* gelte nämlich für den Gott der Bibel: „Der eine Gott, dem Israel glaubt, liebt selbst“ (9); und zwar nicht nur mit Agape-, sondern auch mit Eros-Qualitäten. Gerade die Bücher der Propheten – der Text bezieht sich auf *Hosea* und *Ezechiel* – seien voller Bezüge, in denen die leidenschaftlich-eifernde Liebe Gottes zu seinem Volk – bei *Benedikt XVI.* enggeführt auf: den Menschen – „mit kühnen erotischen Bildern beschrieben“ (9) werde. Gott werde in der biblischen Tradition zwar durchaus als „Urquell allen Seins überhaupt“ (10) betrachtet, so dass auch die Bibel „sozusagen ein streng metaphysisches Gottesbild“ (10) habe; vor allem aber erscheine Gott hier als „ein Liebender mit der ganzen Leidenschaft wirklicher Liebe“ (10), die im Neuen Testament im Sterben *Jesu* ihre Vollendung finde: „In seinem Tod am Kreuz vollzieht sich jene Wende Gottes gegen sich selbst, in der er sich verschenkt, um den Menschen wieder aufzuheben und zu retten – Liebe in ihrer radikalsten Form“ (12). Für das Christentum vollziehe sich die „Vereinigung des Menschen mit Gott – der Urtraum des Menschen“ (10) – deshalb auch nicht in einem „Verschmelzen, Untergehen im namenlosen Ozean des Göttlichen“ (10), sondern in einem personalen Beziehungsgeschehen, in der „Begegnung mit einem Ereignis, mit einer Person, die unserem Leben einen neuen Horizont und damit seine entscheidende Richtung gibt“ (1).

Im Zentrum des Christseins stehe somit „nicht ein ethischer Entschluss oder eine große Idee“, sondern „das Geschenk des Geliebtseins, mit dem Gott uns entgegengeht“ (1). Aus diesem „Zuerst‘ Gottes kann als Antwort auch in uns die Liebe aufkeimen“ (17); und zwar so, dass sie von sich heraus in die „unlöbliche Verschränkung von Gottes- und Nächstenliebe“ (16) hineinführe. Für den Christen gelte nämlich: „Nur der Dienst am Nächsten öffnet mir die Augen dafür, was Gott für mich tut und wie er mich liebt“ (18), während „die Abwendung vom Nächsten auch für Gott blind macht“ (16). Denn wer die Zuwendung zum Nächsten aus seinem Leben „ganz weglasse und nur ‚fromm‘ sein möchte“, dem „verdorrt auch die Gottesbeziehung“ (18).

Damit ist *Benedikt XVI.* dann bei seinem zweiten großen Thema angekommen: dem „Liebestun der Kirche“ als einer „Gemeinschaft der Liebe“. Alles Handeln der Kirche sei „Ausdruck einer Liebe, die das ganzheitliche Wohl des Menschen anstrebt: seine Evangelisierung durch das Wort und die Sakramente – ein in seinen geschichtlichen Verwirklichungen oftmals heroisches Unterfangen – und seine Förderung und Entwicklung in den verschiedenen Bereichen menschlichen Lebens und Wirkens. So ist Liebe der Dienst, den die Kirche entfaltet, um unentwegt den auch materiellen Leiden und Nöten der Menschen zu begegnen“ (19).

Dem Papst ist es ein Herzensanliegen, die Einheit und wechselseitige Verwiesenseitigkeit der drei Wesensvollzüge der Kirche – Verkündigung des Wortes Gottes, Feier der Sakramente und Dienst der Liebe „an den Tischen“ (Apg 6,2) – deutlich zu machen. „Die Kirche kann den Liebesdienst so wenig ausfallen lassen wie Sakrament und Wort“ (22). Von Anfang an habe in den christlichen Gemeinden das ekklesiale Grundprinzip gegolten: „Innerhalb der Gemeinschaft darf es keine Armut derart geben, dass jemandem die für ein menschenwürdiges Leben nötigen Güter versagt bleiben“ (20). Und nicht nur das: Auch außerhalb der eigenen Gemeinde gelte das Gebot der Nächstenliebe. Die Enzyklika erinnert deshalb gleich mehrfach an das Gleichnis vom barmherzigen Samariter und betont mit Nachdruck die Universalität der Nächstenliebe. Sie beschränke sich keineswegs auf notleidende Glaubensbrüder und -schwestern, sondern wende sich jedem Bedürftigen zu, „dem man ‚zufällig‘ (Lk 10,31) begegnet, wer immer er auch sei“ (25).

In langen Reflexionen zum kirchlichen Leben der Urgemeinde und der frühen Christen im heidnischen Rom beschreibt *Deus caritas est* den hohen Stellenwert des diakonalen Dienstes. Auch wenn schon früh die in der Apostelgeschichte berichtete Arbeitsteilung zwischen den Aposteln mit ihrem Dienst an Verkündigung und Liturgie und den Diakonen mit ihrem Dienst „geordnet geübter Nächstenliebe“ (21) eingesetzt habe, so sei dieser Sozialdienst doch von Anfang an „ein ganz konkreter, aber zugleich durchaus geistlicher Dienst“ (21) gewesen. Die praktische Liebestätigkeit im Zusammenhang der sonntäglichen Gottesdienste, mit der die Christen einem Wort *Tertullians* zufolge „das Staunen der Heiden“ hervorgerufen hätten, habe etwa der Martyrer *Justinus* (gestorben ca. 155) so beschrieben: „Die Besserstehenden geben nach dem Maß ihrer Möglichkeiten, ein jeder, so viel er will; mit dem Erlös unterstützt dann der Bischof die Waisen, die Witwen und diejenigen, die aufgrund von Krankheit oder aus anderen Gründen sich in Not befinden, wie auch die Gefangenen und die Fremden“ (22). Und auch auf den Diakon *Laurentius* (gest. 258) kommt *Benedikt XVI.* in diesem Zusammenhang zu sprechen: „Ihm war als dem Verantwortlichen für die römische Armenpflege nach der Verhaftung seiner Mitbrüder und des Papstes noch etwas Zeit gelassen worden, die Schätze der Kirche zu sammeln, um sie den weltlichen

Instanzen abzuliefern. Laurentius verteilte die verfügbaren Mittel an die Armen und stellte diese den Machthabern als den wahren Schatz der Kirche vor. Wie immer man über die historische Gewissheit solcher Details denken mag – Laurentius ist als großer Träger der kirchlichen Liebe im ihrem Gedächtnis präsent geblieben“ (23).

III.

Fragt man nun aus bundesrepublikanischer Perspektive nach den Motiven, die *Benedikt XVI.* veranlasst haben könnten, seine erste Enzyklika dem Thema der kirchlichen Diakonie zu widmen, dann fällt auf, dass sich dieser Text vor allem auf zwei aktuelle Konfliktfelder beziehen lässt, die dem hiesigen Gegenwarts-katholizismus „auf den Nägeln brennen“; und man wird vermuten dürfen, dass der Papst diese Themen durchaus im Blick hatte, als er sein Rundschreiben über die christliche Liebe konzipierte: zum einen die Debatte um das „eigentliche Kerngeschäft“ der Kirche (1.); und zum anderen die Frage nach der „kirchlichen Identität“ der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter katholischer Wohlfahrtsverbände (2.).

1.

Bekanntlich werden die Leitungen der beiden christlichen Großkirchen in den letzten Jahren verstärkt von Grundsatzfragen nach der Kernkompetenz der Kirche bewegt. Was gehört in Zeiten knapper Kassen und begrenzter Mittel unmittelbar zu ihren zentralen Aufgaben, zu ihrer unaufhebbaren Identität? Und von welchen der zahlreichen Aufgaben, die den Kirchen in den letzten Jahrzehnten zugewachsen sind, könnten und sollten sie sich im Zeichen eines notwendigen Gesundschumpfens lösen? Nicht nur umtriebige Beraterfirmen wie *McKinsey & Co.*, sondern auch manche besorgte Theologen empfehlen den Kirchen deshalb, sich vor allem auf ihr unmittelbar religiöses Profil zu konzentrieren. Schließlich lebe man in Zeiten einer globalen Religionsrenaissance, die auch vor den säkularisierten Gesellschaften des Westens nicht Halt mache und gegenwärtig gerade auch den christlichen Großkirchen eine unerwartete „religiöse Marktlücke“ eröffne. Deshalb könne die Zukunftsmaxime der Kirchen eigentlich nur lauten, sich auf ihre religiösen Inhalte zu konzentrieren, die spezifischen Stärken ihrer Glaubenslehre, ihr ureigenes Profil in Liturgie und Verkündigung und ihr unverwechselbares kulturelles Erbe in den Mittelpunkt zu rücken – und sich vom randständigen Engagement in den zahlreichen Feldern der sozialen Dienstleistung all-

mählich zu trennen. Diese Aufgaben könnten schließlich andere, säkulare Anbieter mindestens ebenso gut bewältigen.

Dementsprechend sind in den kirchlichen Wohlfahrtsverbänden gegenwärtig zahlreiche *outsourcing*-Strategien anzutreffen, die nicht nur Raum und Ressourcen, Kapazitäten und Kompetenzen für das „Kerngeschäft“ der Kirche schaffen wollen, sondern mittlerweile auch erkannt haben, dass die eingeführten Markennamen „Caritas“ und „Diakonie“ auf den neu entstehenden Pflege- und Gesundheitsmärkten, etwa im Bereich der Altenstifte, erhebliche Gewinnaussichten eröffnen. Insofern befinden sich die Kirchen und ihre traditionellen Wohlfahrtsverbände gegenwärtig in echten Zerreißproben; und die Frage ist durchaus offen, wie sehr sie sich auch in Zukunft noch insgesamt in der prophetischen Dimension verorten und als engagierte „Nothelfer“, als glaubwürdige „Anwälte der Armen“ und als politisch wahrnehmbare „Stimme der Sprachlosen“ darstellen können und wollen. Es ist jedenfalls nicht völlig auszuschließen, dass die Kirchen ihr Glück in Zukunft eher als unpolitische Religionsanbieter suchen und ihre diakonalen Einrichtungen und Traditionen mit der Zeit mehr und mehr verabschieden werden.

Vor diesem Hintergrund vertritt *Deus caritas est* eine theologische Position, die an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig lässt. *Benedikt XVI.* formuliert nämlich eine denkbar klare Absage an alle „Kerngeschäft“-Konzepte. Als wäre der Text eigens für diese Debatte geschrieben, hält die Enzyklika autoritativ fest: „Der Liebesdienst ist für die Kirche nicht eine Art Wohlfahrtsaktivität, die man auch anderen überlassen könnte, sondern er gehört zu ihrem Wesen, ist unverzichtbarer Wesensausdruck ihrer selbst“ (25). Die drei kirchlichen Handlungsdimensionen der Verkündigung, der Sakramentenspendung und der Diakonie, so schärft der Papst immer wieder ein, bedingen sich gegenseitig und lassen sich nicht voneinander trennen. Ein *outsourcing* des „kirchlichen Liebestuns“ ist demnach ekklesiologisch schlechterdings unmöglich.

2.

Auch auf die Frage nach der kirchlichen Identität der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter katholischer Wohlfahrtsorganisationen kommt *Deus caritas est* zu sprechen. Der Text entfaltet sie im Rahmen einer ausführlichen Beschäftigung mit den „karitativen Organisationen der Kirche“ (29), denen das letzte Viertel der Enzyklika gewidmet ist. *Benedikt XVI.* spricht damit deutlich hinein in die Kontroverse um die Frage, inwiefern die großen kirchlichen Wohlfahrtsverbände von ihren haupt- und nebenamtlichen Mitarbeitern erwarten dürfen, dass diese Mit-

glieder der Kirche sind und darüber hinaus auch als überzeugte Christen leben, die sich in ihrem Alltag wie in ihrer dienstlichen Tätigkeit allzeit „von der Liebe Christi gedrängt“ (2 Kor 5,14; vgl. 33,35) fühlen und entsprechend handeln.

Der Papst legt höchsten Wert darauf, „dass das kirchliche Liebeshandeln seine volle Leuchtkraft behält und nicht einfach als eine Variante im allgemeinen Wohlfahrtswesen aufgeht“ (31). Deshalb benennt er drei „konstitutive Elemente“ kirchlicher Liebestätigkeit, die die katholischen Wohlfahrtsorganisationen kennzeichnen und dementsprechend auch für deren Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter gelten sollten. Erstens richte sich christliche Liebestätigkeit im Sinne des barmherzigen Samariters zunächst und vor allem auf das, „was in einer konkreten Situation unmittelbar Not tut“ (31), und zwar unabhängig von Kontexten und Umständen, Parteien und Ideologien. Allerdings kommt dieses Kriterium sehr spontaneistisch daher und nimmt die zentrale Lernerfahrung der katholischen „Liebestätigkeit“ des 19. Jahrhunderts zu wenig in den Blick: die Einsicht, dass von Karität auf Politik umzustellen ist, weil wirksame Abhilfe gegen soziale Notlagen nicht allein durch kirchliche Caritas und individuelle Philanthropie erreicht werden kann, sondern berechenbare, effektiv organisierte und politisch entsprechend institutionalisierte Strukturen sozialer Sicherung verlangt. Zweitens dürfe sich kirchliche Liebestätigkeit nicht instrumentalisieren lassen. Sie dürfe „nicht Mittel für das sein, was man heute als Proselytismus bezeichnet. Die Liebe ist umsonst; sie wird nicht getan, um damit andere Ziele zu erreichen. [...] Wer im Namen der Kirche karitativ wirkt, wird niemals dem anderen den Glauben der Kirche aufzudrängen versuchen“ (31); ein deutliches Plädoyer dafür also, die diakonale Dimension kirchlichen Tuns als solche wertzuschätzen und nicht mit Verkündigungs- und Missionierungsinteressen zu vermengen. Und drittens schließlich erwartet *Benedikt XVI.*, der in seinem Text mehrfach vor dem Marxismus warnt, von den Caritasmitarbeitern noch, dass sie „sich nicht nach den Ideologien der Weltverbesserung richten“ (33). Offensichtlich sieht er hier noch immer die Gefahr, dass es unter den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern kirchlicher Wohlfahrtsverbände nennenswerte marxistische Einflüsse geben könnte; eine Wahrnehmung, die in den frühen 1980er Jahren kurzfristig aufkam, aber schon damals ähnlich gegenstandslos gewesen sein dürfte wie heute.

Der Papst bezieht nun – „angesichts des Aktivismus und des drohenden Säkularismus vieler in der karitativen Arbeit beschäftigter Christen“ (37), zweier Tendenzen, die er für bedenklich und weit verbreitet hält – eine deutliche Position und verlangt von den Caritasmitarbeitern gleichermaßen berufliche Kompetenz wie „Herzensbildung“. Die Fachkompetenz, die *Deus caritas est* als Wissen um eine „bloß technisch richtige Behandlung“ (31) betrachtet, in der die „Zuwendung des Herzens“ (31) noch keine Rolle spielt – eine Wahrnehmung, die den geltenden

Ausbildungsstandards in den sozialen und pflegerischen Berufen freilich nicht gerecht wird –, sei „eine erste, grundlegende Notwendigkeit“ (31). Die Caritasmitarbeiter müssten aber „nicht bloß auf gekonnte Weise das jetzt Anstehende tun“, sondern vor allem auch über „Herzensbildung“ verfügen. „Sie müssen zu jener Begegnung mit Gott in Christus geführt werden, die in ihnen die Liebe weckt und ihnen das Herz für den Nächsten öffnet“ (31). Im Hinblick auf die Frage nach den Erwartungsprofilen und Einstellungsvoraussetzungen für kirchliche Caritasmitarbeiter lässt sich dies vielleicht so interpretieren, dass man sich neben der Feststellung der fachlichen Qualifikationen auch um eine Hinführung dieser Mitarbeiter zur Gottesbegegnung bemühen müsse. Ein striktes Kriterium, nur solche Mitarbeiter einzustellen, die in ihrer persönlichen Lebensführung schon lange aus dieser Gottesbegegnung heraus leben, hat *Benedikt XVI.* aber nicht formuliert.

In diesem Zusammenhang ist jedoch zu konstatieren, dass *Deus caritas est* die Frage der Mitarbeitermotivation äußerst eindimensional angeht, so als ließe sich die emphatisch aufgeladene, ekklesiologisch hoch ambitionierte Liebestätigkeit, die den Caritasmitarbeiter weit über arbeitsvertragliche Regelungen hinaus mit seiner ganzen Existenz in Anspruch nimmt, allein durch päpstliche Ermutigungsworte und theologische Erbauung hinreichend abrufen. Spricht man mit Praktikern der Caritas, so liegt das Problem zumeist nicht so sehr in mangelnder christlicher Identität als vielmehr in den immer schwierigeren Lebens- und Arbeitsverhältnissen, die ihnen zugemutet werden. Die ohnehin schon von unterdurchschnittlicher Bezahlung, von hohen körperlichen und emotionalen Belastungen, von oft chronischen Misserfolgen und Zweifeln geplagten Caritasmitarbeiter leiden in den letzten Jahren vor allem unter permanenter Arbeitsverdichtung, den rigorosen Sparmaßnahmen und Ökonomisierungsprogrammen, die man ihnen ebenso wie den ihnen anvertrauten Hilfsbedürftigen oft abrupt und unvermittelt auferlegt. Für den Skandal, dass in Zeiten knapper Kassen die Pflegestandards und die Betreuungsqualität in den sozialen Einrichtungen massiv beschränkt werden, so dass in vielen Sozialeinrichtungen erschreckende, oft inhumane Zustände längst zur herrschenden Alltagsroutine geworden sind, hat *Deus caritas est* nicht das geringste Wort. Diese soziale Alltagsrealitäten und ihre gesellschaftlichen Ursachen bleiben außen vor.

So wird *Benedikt XVI.* sich nicht wundern dürfen, wenn seine Ausführungen von den Adressaten – je nach Temperament – nur kopfschüttelnd als wohlwollendes, aber uninformiertes Gutmenschentum aufgefasst oder auch einfach als blanker Zynismus empfunden werden. Wer angesichts realer Arbeitsbedingungen, die viele Caritasmitarbeiter in Krankheit und ohnmächtige Wut treiben, nur darauf setzt, die kirchlichen Angestellten möchten doch bitte jederzeit durch ihre

berufliche Alltagspraxis die Liebe Gottes zu den Menschen hindurchscheinen lassen, ohne die strukturellen Probleme heutiger Pflege- und Sozialarbeit auch nur zu erwähnen, wird die erhoffte Wirkung jedenfalls kaum erzielen können.

Hier zeigt sich das große Defizit dieser Antrittsenzyklika, die zwar durch kraftvolle und mitreißende Formulierungen zur menschlichen und göttlichen Liebe zu überzeugen vermag, in Sachen Gesellschaftsanalyse und Sozialkritik aber viele Fragen offen lässt. Befremdlich wirken hier zunächst die wiederholt vorgetragenen Aversionen gegen „den Marxismus“, die den zweiten Teil der Enzyklika wie einen roten Faden durchziehen. Diese Prominenz einer in Debattenlagen der 1970er Jahre wurzelnden Marxismuskritik, die im Werk *Ratzingers* lange fest verankert war und in den innerkirchlichen Auseinandersetzungen der 1980er Jahre um die lateinamerikanische Befreiungstheologie ihren Höhepunkt erlebt hatte, war aus dem jüngeren Schrifttum *Ratzingers* weitgehend verschwunden. Die plötzliche Renaissance der Marxismuskritik lässt sich von daher nicht nachvollziehen. Der Papst scheint hier noch immer Schlachten zu schlagen, die längst auf ganzer Linie gewonnen wurden; zumal in den gesellschaftlichen Auseinandersetzungen der Gegenwart weit und breit keine marxistische Strömung auf sich aufmerksam macht, die in nennenswertem Ausmaß politik- und diskursfähig ist oder gar ernsthaft als eine „marxistische Bedrohung“ interpretiert werden könnte.

Schwerer wiegt jedoch die Tatsache, dass der gegenwärtige Siegeszug einer unbremsten Herrschaft des Kapitals, einer rein individualistischen Marktgesellschaft, die *Johannes Paul II.*, dieser große Kämpfer gegen den Kommunismus, stets mit scharfen Worten verurteilt hatte, in *Deus caritas est* keinerlei Erwähnung findet. Nach dem Ende des osteuropäischen Staatssozialismus sah der *Wojtyła*-Papst schon in seiner Enzyklika *Centesimus annus* (1991) die Gefahr, dass sich nun „eine radikale kapitalistische Ideologie breit macht“ (CA 42,3), vor deren nationalen und globalen Folgen er in seinem Pontifikat immer wieder mit eindringlichen Worten warnte – und womit er sich den Ruf erwarb, „der letzte große Konservative und zugleich der letzte große Rebell gegen die herrschenden Verhältnisse“ (*Jan Roß*) zu sein. In *Deus caritas est* findet sich zu den „herrschenden Verhältnissen“ der Zeit nur eine einzige Stelle, in der blass und unbestimmt von „der schwierigen Situation“ die Rede ist, „in der wir heute gerade auch durch die Globalisierung der Wirtschaft stehen“ (27). Hier sei „die Soziallehre der Kirche zu einer grundlegenden Wegweisung geworden, die weit über die Kirche hinaus Orientierungen bietet. Angesichts der fortschreitenden Entwicklung muss an diesen Orientierungen im Dialog mit all denen, die um den Menschen und seine Welt ernstlich Sorge tragen, gemeinsam gerungen werden“ (27). In welche Richtung die „grundlegende Wegweisung“ der Soziallehre der Kirche in dieser Situation weist, bleibt im Text aber offen.

IV.

Dabei spielt die kirchliche Soziallehre ebenso wie das Verhältnis von Kirche und Staat in *Deus caritas est* durchaus eine prominente Rolle. Im Hinblick auf die vielfältigen Aufgaben in den Bereichen der Nothilfe und der Wohlfahrtspflege lobt *Benedikt XVI.* die zahlreichen „Formen der Zusammenarbeit zwischen staatlichen und kirchlichen Instanzen [...], die sich als fruchtbar erwiesen haben“ (30); er begrüßt „das Zunehmen vielfältiger Organisationen, die sich um den Menschen in seinen verschiedenen Nöten bemühen“ (31), was sich letztlich daraus erkläre, „dass der Imperativ der Nächstenliebe vom Schöpfer in die Natur des Menschen selbst eingeschrieben“ (31) sei; und er formuliert klare Grenzmarkierungen zwischen den Bereichen kirchlicher Liebestätigkeit und staatlicher Wohlfahrtspolitik.

Dem Staat obliege „die Verfolgung der Gerechtigkeit“ (26); dies sei „Ziel und daher auch inneres Maß aller Politik“ (28). Die Liebestätigkeit der Kirche und das Gerechtigkeitsstreben des Staates könnten sich dabei im Grunde nicht ins Gehege kommen, denn: „Liebe – *Caritas* – wird immer nötig sein, auch in der gerechtesten Gesellschaft. Es gibt keine gerechte Staatsordnung, die den Dienst der Liebe überflüssig machen könnte. Wer die Liebe abschaffen will, ist dabei, den Menschen als Menschen abzuschaffen. Immer wird es Leid geben, das Tröstung und Hilfe braucht. Immer wird es Einsamkeit geben. Immer wird es auch Situationen materieller Not geben, in denen Hilfe im Sinn gelebter Nächstenliebe nötig ist“ (28).

Der in der kirchlichen Soziallehre seit jeher konstitutive Kernbegriff der Gerechtigkeit bleibt jedoch eher unbestimmt. Es heißt lediglich, dass „das Ziel einer gerechten Gesellschaftsordnung“ darin bestehe, „unter Berücksichtigung des Subsidiaritätsprinzips jedem seinen Anteil an den Gütern der Gemeinschaft zu gewährleisten“ (26). Nähere Ausführungen dazu, wie denn „der Anteil eines jeden“ zu bestimmen sei, finden sich nicht. Dennoch wird man vermuten dürfen, dass hier nicht an eine reine Mindestsicherung in Sinne eines absoluten Levels menschenwürdigen Lebens, sondern – wie für die kirchliche Tradition insgesamt kennzeichnend – an ein anspruchsvolleres Gerechtigkeitskonzept mit klaren Umverteilungselementen in Sinne einer fairen Teilhabe aller am gemeinsam produzierten Wohlstand der Gesellschaft gedacht ist.

Was in einer konkreten Situation jeweils als gerecht gelten könne, sei „eine Frage der praktischen Vernunft“ (28). Zwar sei deren „ethische Erblindung durch das Obsiegen des Interesses und der Macht, die die Vernunft blenden, eine nie ganz zu bannende Gefahr“, so dass der christliche Glaube hier „auch eine reinigende Kraft für die Vernunft selbst“ sein könne. Er könne ihr dabei helfen, „besser sie selbst zu sein“, d. h. „ihr eigenes Werk besser zu tun und das ihr Eigene besser

zu sehen“ (28). Den nahe liegenden Verdacht eines integralistischen Übergriffs auf die Säkularitätsstandards moderner Verfassungsstaaten, zu dem der Topos der „Reinigung“, der sich in den Texten *Joseph Ratzingers* seit einiger Zeit hoher Beliebtheit erfreut, geradezu einzuladen scheint, will *Benedikt XVI.* aber explizit vermeiden. Der kirchlichen Soziallehre gehe es, wie er mit Nachdruck erklärt, nicht darum, spezifische Glaubenswahrheiten dem universalen Kritikerspruch der praktischen Vernunft überzuordnen. Vielmehr müsse die Kirche – so wenig sie sich im Bemühen um Gerechtigkeit „an die Stelle des Staates setzen“ und so sehr sie andererseits „im Ringen um Gerechtigkeit auch nicht abseits bleiben“ dürfe – „auf dem Weg der Argumentation in das Ringen der Vernunft eintreten“ (28). Wer vor diesem Hintergrund nach integralistischen Motiven in *Deus caritas est* sucht, dürfte kaum fündig werden.

Merkwürdig ist jedoch, dass der Papst an dieser Stelle für den modernen Wohlfahrtsstaat und seine institutionellen Errungenschaften kein Wort der Anerkennung findet. Stattdessen rekurriert er auf den älteren Topos des Versorgungsstaates: „Der totale Versorgungsstaat, der alles an sich zieht, wird letztlich zu einer bürokratischen Instanz, die das Wesentliche nicht geben kann, das der leidende Mensch – jeder Mensch – braucht: die liebevolle persönliche Zuwendung. Nicht den alles regelnden und beherrschenden Staat brauchen wir, sondern den Staat, der entsprechend dem Subsidiaritätsprinzip großzügig die Initiativen anerkennt und unterstützt, die aus den verschiedenen gesellschaftlichen Kräften aufsteigen und Spontaneität mit Nähe zu den hilfsbedürftigen Menschen verbinden“ (28). Diese Aussage, die dem schnellen Leser wie ein päpstlicher Segen zur neoliberalen Sozialstaatskritik der Gegenwart erscheinen könnte, besagt innerhalb der katholischen Sozialtradition jedoch nichts Neues – und sie ist eher als Bestätigung denn als Kritik des bundesdeutschen Sozialstaatsmodells zu verstehen.

Wie man in jedem guten katholischen Soziallexikon nachlesen kann, richtet sich die Standardkritik am Versorgungsstaat nämlich nicht gegen den Sozial- bzw. Wohlfahrtsstaat als solchen, und schon gar nicht gegen jenen Typus, der sich – nicht zuletzt unter maßgeblichem Einfluss des sozialen Katholizismus – in der kontinentaleuropäischen Tradition herausgebildet hat. Sie richtet sich vielmehr gegen obrigkeitlich-autoritäre, rein etatistisch strukturierte Staaten, die in der Tat sämtliche Bereiche der Wohlfahrtspflege monopolistisch an sich zu reißen versuchen. In der Nachkriegszeit war die Zurückweisung des Versorgungsstaates vor allen deshalb so beliebt, weil damit die „sozialistischen Fürsorgediktaturen“ jenseits des Eisernen Vorhangs mit aller Schärfe verurteilt werden konnten. Diejenigen jedoch, die vom Versorgungsstaat sprachen und damit den bundesdeutschen Sozialstaat meinten, wurden von den Vertretern der katholischen Soziallehre, etwa von *Joseph Höffner* und *Oswald von Nell-Breuning*, regelmäßig in die Schranken

verwiesen – und zwar unabhängig davon, ob diese sich ansonsten eher wirtschafts- oder gewerkschaftsfreundlich positionierten.

Heute wird man allenfalls darüber streiten können, inwiefern die sozialkatholische Standardkritik am Versorgungsstaat etwa auf das britische Gesundheitssystem der Nachkriegszeit oder auf einzelne Elemente der stärker etatistisch als korporatistisch strukturierten Wohlfahrtsstaaten der skandinavischen Tradition anzuwenden ist, denn vorsorgungsstaatliche Elemente finden sich am ehesten dort, wo soziale Sicherung zu einer ausschließlich steuerfinanzierten Angelegenheit wird – und wo dementsprechend die Gefahr besteht, dass soziale Leistungen nicht auf erworbenen individuellen Rechtsansprüchen, etwa durch Beitragszahlungen zu einer Sozialversicherung, beruhen, sondern zu einer abhängigen Variable staatlicher Steuerpolitik werden und damit in das politische Ermessen der jeweiligen Regierung geraten. Unbestreitbar ist jedenfalls, dass das klassische deutsche Sozialmodell mit seinen Strukturelementen von beitragsgestützten Sozialversicherungen, Selbstverwaltungskörperschaften und institutioneller Einbindung kirchlicher Wohlfahrtsverbände als *quasi-governmental organisations* in einen gesellschaftlichen *welfare mix* vom Verdikt des „totalen Versorgungsstaates“ nicht getroffen wird. Vielmehr will der Papst mit dem für das sozialkatholische Schrifttum der Nachkriegszeit typischen Hinweis auf das Subsidiaritätsprinzip und die „verschiedenen gesellschaftlichen Kräfte“ offensichtlich genau diejenigen Strukturen des deutschen Sozialstaates verteidigen, die heute in schwere Struktur- und Funktionskrisen geraten sind.

Die Botschaft des Papstes bleibt hier also klassisch und traditionell. Die unübersehbaren Problemlagen dieses arbeitnehmerzentrierten und auf einem traditionellen Familienbild beruhenden Sozialmodells, das heute durch die Erosion der industriegesellschaftlichen Normalarbeitsverhältnisse und durch massive Transformationen in der nationalen und globalen Struktur der Ökonomie ebenso wie durch veränderte Rollenerwartungen und Lebensentwürfe herausgefordert wird, werden in *Deus caritas est* nicht angesprochen. Zu der gegenwärtig heftig umstrittenen Frage, ob wir auch in Zukunft starke Sozialstaaten behalten bzw. neu aufbauen wollen oder uns lieber auf die individualistisch grundierten Konzepte von Freiheit und Eigenverantwortung umstellen sollten, dürfte sich die päpstliche Verpflichtung der Politik auf Gerechtigkeit jedoch als eine klare Grundoption interpretieren lassen, auch wenn das Grundprinzip der Solidarität, das man hier als wichtige Ergänzung eigentlich erwarten würde, im Text keine tragende Rolle spielt.

Stattdessen erinnert der Tenor der päpstlichen Ausführungen zum Verhältnis von sozialer Gerechtigkeit und kirchlicher Liebestätigkeit nicht selten an Problemlagen und Konfliktlinien aus der Entstehungszeit des Wohlfahrtsstaates, als

sich die Katholiken darüber zu verständigen hatten, ob die neuen staatlichen Wohlfahrtsaktivitäten nicht eine Gefahr für das überkommene Wohlfahrtsmonopol der Kirche bedeuteten. Hier haben die Debatten um das Verhältnis von „sozialer Gerechtigkeit und sozialer Liebe“ ihren historischen Entstehungskontext; und immer wieder stand man hier vor der Versuchung, die als „kalt und hart“, als „verrechtlicht und bürokratisiert“ geltenden Sozialleistungen, die der Wohlfahrtsstaat seinen bedürftigen Bürgern als standardisierten Rechtsanspruch gewährte, auszuspielen gegen die älteren Traditionen individueller Fürsorge, personaler Zuwendung und konkreter *face to face*-Hilfe, die spontan und freiwillig waren und auf die kein Rechtsanspruch erhoben werden konnte und sollte. Auch wenn *Benedikt XVI.* dieses klassische Reaktionsmuster explizit vermeiden will und nachdrücklich darauf insistiert, dass sich staatliche soziale Gerechtigkeit und kirchliche soziale Liebe wechselseitig kein Terrain streitig machen, so ist doch unübersehbar, dass sich der Text noch weithin in den Wahrnehmungsmustern und Interpretationsroutinen einer vergangenen Zeit bewegt, in der sich Kirche und Staat noch wechselseitig als *societates perfectae* erleben konnten und Antworten auf Fragen gaben, die sich in den modernen, funktional differenzierten und religiös hochgradig pluralisierten Gesellschaften der Gegenwart in dieser Form nicht mehr stellen.

So ermutigend und verheißungsvoll die Antrittsenzyklika von Papst *Benedikt XVI.* also begann, als sie sich dem Phänomen der menschlichen Liebe und der unauflösbaren Einheit von Gottes- und Nächstenliebe widmete, so wenig überzeugend endet sie. Sie vermag mit ihren Ausführungen über die Liebe sicherlich die Herzen vieler Menschen zu bewegen; ob sie aber, auch wenn sie „nur“ eine Antritts- und keine große Sozialenzyklika ist, in die sozialen Verhältnisse und die politisch-moralischen Zukunftsdebatten der Gegenwart orientierend eingreifen kann, ist zu bezweifeln. Die katholische Sozialethik hat jedenfalls im Hinblick auf „eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“ erheblich mehr zu sagen als *Deus caritas est* zur Sprache bringt.