

Soziallehre der Kirche im Ideologieverdacht *

von Oswald von Nell-Breuning S. J.

Mehr oder weniger alle Einwände gegen die Soziallehre der Kirche und gegen das, was von Wissenschaftlern als „katholische Soziallehre“ vorgetragen wird, lassen sich auf den einen Vorwurf zurückführen, diese Lehre sei *ideologisch*. Genau dies ist denn auch die von *Werner Krob* in seiner bei J. B. Metz erstellten Dissertation erhobene Anklage. Der Titel des Buches „Kirche im gesellschaftlichen Widerspruch“ läßt seinen Gegenstand nicht erraten; erst der Untertitel „zur Verständigung zwischen katholischer Soziallehre und politischer Theologie“ führt darauf hin, aber auch er trifft nicht genau zu. Zur „Verständigung“ würde das Bemühen um gegenseitiges Verständnis gehören, bei dem sich herauszustellen pflegt, daß man schon von Anfang an einander näher war, als man annahm; manche Meinungsverschiedenheiten und Streitpunkte erweisen sich als Mißverständnis oder bloßer Wortstreit und entfallen damit; in der Regel hat jeder Gelegenheit, von dem anderen etwas zuzulernen und vielleicht auch in einigen Stücken seine Meinung zu berichtigen, also *umzulernen*; am Schluß stellt man mit dankbarer Freude fest, daß man, wenn auch nicht in allen Stücken zu voller Übereinstimmung, so doch um ein gutes Stück einander näher gekommen ist, einander besser versteht als zuvor. Was *hier* unternommen wird, ist etwas ganz anderes, nämlich die Soziallehre und die an ihr sich ausrichtende katholische Soziallehre am Maßstab der „politischen Theologie“ von J. B. Metz zu *messen*; dabei kann kein anderes Ergebnis herauskommen, als sie in allen wesentlichen Stücken als unzulänglich, rückständig, ja grundsätzlich verfehlt darzustellen. Den in der Theologie vor sich gegangenen Wandel von der Neoscholastik zur heutigen pluralistischen und speziell zur „politischen“ Theologie habe (die Soziallehre der Kirche und im Anschluß an sie) die katholische Soziallehre nicht erkannt und infolgedessen den Anschluß daran verpaßt, ja noch mehr, mit ihrer Denkweise hänge sie noch immer *hinter der Aufklärung* zurück. Als *Ziel* wird ihr gar unterstellt, die angeblich heile Welt, wie sie vor der Aufklärung und der französischen Revolution bestanden habe, wiederherzustellen. Allerdings, so wird eingeräumt, seit Johannes XXIII. sei da ein gewisser Wandel eingetreten; ganz ohne Wirkung sei der Fortschritt der Theologie also doch nicht geblieben.

Eine besondere Eigentümlichkeit des von K. eingeschlagenen Weges besteht darin, diese dem Ziel und der Absicht nach vernichtende Widerlegung der katholischen Soziallehre an mir bzw. meinem Schrifttum als Schulbeispiel durchzuexerzieren, in der Form durchaus höflich und respektvoll, in der Sache, wie es sich gebührt, hart und unerbitlich. Diese mir erwiesene Ehre nötigt mich, zur Verteidigung der gewissermaßen in mir persönlich angegriffenen Soziallehre der Kirche in die Schranken zu treten, wobei ich mich bemühe, die gleiche Fairneß zu üben. Was K. jedoch sich unter Soziallehre der Kirche vorstellt (er spricht nur von katholischer Soziallehre, meint aber mindestens zugleich auch die Soziallehre der Kirche), und was er folgerecht auch als *meine* Vorstellung davon unterstellt, ist leider so grundverschieden von dem, wie ich die Soziallehre der Kirche verstehe und was ich von diesem meinem Verständnis ausgehend

* *W. Krob*, Kirche im gesellschaftlichen Widerspruch. Zur Verständigung zwischen katholischer Soziallehre und politischer Theologie mit einem Vorwort von Johann Baptist Metz. München: Kösel-Verlag 1982. 245 S.

als katholische Soziallehre entwickle und vertrete, daß es mir schwer fällt, mich in *sein* Verständnis hineinzudenken und herauszubringen, wie *er* die zahlreichen Textstellen deutet, die er aus den kirchenlehramtlichen Dokumenten und aus meinen Schriften zum Teil billigend, mehrheitlich ablehnend anführt.

Einen ersten Schlüssel zum Verständnis dessen, was K. der Soziallehre der Kirche als vermeintlich typisch zuschreibt und folgerecht als auch von mir vertreten unterstellt, glaube ich zu finden in der Aussage von J. B. Metz gegen Ende des von ihm beige-steuerten Vorworts, der „recht verstandene Naturrechtsgedanke“ diene „*nicht* (Her-vorhebung von mir) der Legitimierung eines ungehemmten Anspruchsdenkens der Kir-che gegenüber der Welt“ (14). Worin dieses der Kirche nachgesagte „ungehemmte An-spruchsdenken“ bestehe, verdeutlicht K. in Teil 1 seines Buches dahin, mit ihrer Sozial-lehre, wie sie selbst sie verstehe, ziele die Kirche darauf ab, ihre *vor* der Aufklärung inne-gehabte Machtstellung wiederherzustellen, der Welt eine gesellschaftliche Ordnung als „Totallösung“ aufzudrängen, in der die Kirche oder das Papsttum die vor der fran-zösischen Revolution innegehabte Machtstellung wieder einnehme. Träfe das zu, dann wäre die Soziallehre der Kirche wirklich als *Ideologie* entlarvt.

Dazu kommt aber noch ein anderes. Indem die Soziallehre der Kirche der Hierar-chie die Befugnis vorbehalte, lehrende und gebietende Weisungen zu erteilen („Theorie“), und die Gläubigen darauf beschränke, diese Weisungen auszuführen („Praxis“), offenbare sie ihren eigentlichen und ursprünglichen *Grundfehler*; sie verkenne das Theorie-Praxis-Problem und schalte sich damit aus der geistigen Auseinandersetzung der Welt von heute aus.

Ansichts solch völliger Verständnislosigkeit für die Soziallehre der Kirche könnte man versucht sein, das Buch als unbeachtlich beiseite zu legen, aber das wäre verfehlt; es verdient, unbedingt ernst genommen zu werden, dies umso mehr als man von nie-mand mehr lernt als vom Gegner. *Seine* Mißverständnisse zeigen uns, wo wir Gelegen-heit gegeben haben, uns mißzuverstehen, und geben uns Anlaß, nach Mitteln und We-gen zu suchen, um sie auszuräumen. Die Einwände des Gegners zeigen uns Schwach-stellen unserer Position auf und schärfen unseren Blick für Fehlerquellen; die Diskus-sion mit ihm kann uns auf von uns noch gar nicht erkannte Probleme aufmerksam ma-chen und uns helfen, über den von uns erreichten Erkenntnisstand hinaus vorzudrin-gen. Gleichviel aber, ob im vorliegenden Fall Aussicht besteht, doch noch zu einem Er-gebnis zu kommen, das den Namen „Verständigung“ verdient, auf keinen Fall kann ich zulassen, daß dem Verfasser das von ihm gezeichnete *Bild* der Soziallehre der Kir-che als zutreffend abgenommen wird, und noch viel weniger, daß das, was er als mit der „politischen“ Theologie von J. B. Metz unvereinbar verwirft, damit als rückständig und irrig widerlegt und abgetan sei.

Grundsätzlich wäre genau der entgegengesetzte Weg der richtige, nicht die Sozial-lehre der Kirche an der Metz'schen „politischen“ Theologie zu messen, sondern diese an der Soziallehre der Kirche, und soweit Aussagen eines noch so angesehenen Theo-logen sich als unvereinbar mit Aussagen oder Weisungen der Soziallehre der Kirche er-weisen, den Fehler nicht beim Lehramt der Kirche, sondern bei dem Theologen zu su-chen. Hier aber geht es darum nicht, sondern um die schlichte Klarstellung, *was* das Lehramt der Kirche – wenn anders ich es recht verstehe – als *seine* Lehre verkündet. Auch in eine Untersuchung, ob oder inwieweit das Handeln der Kirche, gleichviel ob der Hierarchie oder des Kirchenvolkes („Praxis“), der Lehre („Theorie“) entspricht oder hinter ihr zurückbleibt, vielleicht gar ihr widerspricht, trete ich hier nicht ein; in anderem Zusammenhang habe ich mich dazu deutlich genug geäußert.

Aufklärung

Daß die Aufklärung und die geistige Auseinandersetzung mit ihr trotz des bedeuten- den Fortschritts, den das 2. Vatikanische Konzil gebracht hat, sowohl vom Lehr- und Hirtenamt der Kirche als auch von der theologischen Wissenschaft noch nicht voll ver-

kraftet ist, dürfte zutreffen, kann aber am allerwenigsten der Soziallehre der Kirche zur Last gelegt werden; im geraden Gegenteil, sie ist es, die am schwersten an dieser Last trägt.

Treffend beschreibt K., wie das in der französischen Revolution siegreiche Bürgertum sich mit der Religion und der Kirche „arrangiert“ hat; beide wurden auf ein Nebengleis, um nicht zu sagen ein Abstellgleis, abgeschoben. Es kann sehr wohl sein, daß die Kirche gegenüber der Aufgabe, vor die sie durch den Aufstieg und die Selbstbefreiung des Bürgertums gestellt war, ebenso versagt hat wie im 19. Jahrhundert gegenüber der damals neu aufkommenden gesellschaftlichen Großgruppe der Arbeiterschaft. Nichts steht im Wege, ehrlich anzuerkennen, daß sowohl die kirchlichen Oberen als auch die Vertreter der kirchlichen Wissenschaft die durch die Aufklärung und den durch sie ausgelösten politischen und sozialen Umsturz aufgeworfenen Probleme nicht erkannt und noch viel weniger Lösungen dafür vorgelegt haben, daß sie in Vorstellungen verhaftet blieben, die überholt waren, die schlechterdings nicht mehr zuträfen.

Der Arbeiterschaft gegenüber hat die Kirche, als sie spät genug die Situation begriff, den Weg eingeschlagen, sie zu *bevormunden*. Das mag dem damaligen Bildungsstand der Arbeiter sogar entsprochen haben. Die Arbeiter mußten entweder durch sozialistische Intellektuelle oder durch die katholischen (roten oder Hetz-) Kapläne, die sich ihrer annahmen, erst auf die Bildungshöhe gehoben werden, die sie zu wirksamer Selbsthilfe fähig machte. Viel zu spät erst hat die Kirche den Arbeitern zugestanden, ihre Angelegenheiten in die eigene Hand zu nehmen. Das war der große Fehler – nicht der „Theorie“, sondern der „Praxis“; jedem Bildner und Erzieher fällt es schwer, sein Streben darauf zu richten, sich überflüssig zu machen.

Dem Bürgertum gegenüber, das mit der französischen Revolution die beiden bis dahin herrschenden Stände des hohen Klerus und des hohen Adels abgeschafft und sich zum allein den Staat tragenden und beherrschenden Stand aufgeworfen hatte, eine solche Haltung einzunehmen, konnte die Kirche gar nicht versuchen. Im Bürgertum stand ihr ein Machtfaktor, ja im Grunde genommen der einzig übrig gebliebene Machtfaktor gegenüber, und der verlangte ganz entschieden und nachdrücklich, als solcher ernst genommen zu werden.

Sowohl im geistigen Leben als auch im gesellschaftlichen Raum hatte die Kirche ihre Machtstellung eingebüßt; darüber konnte sie sich gar keiner Täuschung hingeben. Nichtsdestoweniger saßen die alten Vorstellungen, wenn man es so ausdrücken darf, „in den Hinterköpfen“ der kirchlichen Hirten und Oberhirten noch lange Zeit fest und wirken zum Teil heute noch nach. Diese unbestrittene Tatsache interpretiert K. dahin, Leos XIII. Soziallehre sei *inhaltlich* von der Absicht bestimmt, die überholten Zustände und Einrichtungen *wiederherzustellen*. Sich berufend auf die Autorität von *Jedin* beschreibt er, was Leo XIII. sich *kirchenpolitisch* zum Ziel gesetzt habe. Ich habe mir die Mühe gemacht, Jedin's Ausführungen im „Handbuch der Kirchengeschichte“, Bd. VI. 1 (1971) und VI. 2 (1973) nachzulesen. Wenn ich Jedin richtig verstehe, dann überstrapaziert K. ihn bei weitem. Gewiß trifft es zu, daß Leo XIII. mehr erstrebt hat, als er zu erreichen vermochte. Aber *eines* hat er bestimmt erreicht, nämlich dem Papsttum eine *moralische* Autorität zu erringen, wie es sie in der ganzen Kirchengeschichte und gerade in der Zeit seiner höchsten politischen Macht (oder Machtansprüche) niemals gehabt hat. Daß die Päpste heute in aller Welt – auch in der nicht-christlichen und anti-christlichen, in der a-theistischen und anti-theistischen Welt – diese beispiellose moralische Autorität genießen, hat seinen Grund zwar nicht allein, aber auch nicht zuletzt in der von Leo XIII. und seinen Nachfolgern verkündeten, nicht rückschrittlichen, sondern fortschrittlichen Staats- und Soziallehre; die „Welt“ beurteilt sie *nicht* als „ideologisch“.

Man wird es beklagen dürfen – und *insoweit* beruft K. sich mit Recht auf Jedin –, daß Leo XIII. seine Staatslehre und seine konkrete Kirchenpolitik insbesondere gegenüber dem italienischen Einheitsstaat und der französischen Republik, in einer Weise miteinander verquickt hat, die es unnötig schwer macht, seine Lehre vom Staat und

vom grundsätzlichen Verhältnis von Kirche und Staat sauber herauszuschälen. Gerade für uns, die wir so übersteigertes Gewicht auf Methodenreinheit legen, ist das bedauerlich. Ganz *unzweideutig* aber vollzieht Leo in seinen Staatszyklen den Bruch mit den zeitgeschichtlich bedingten Machtansprüchen, die Gegenstand jahrhundertelangen Ringens zwischen Papsttum und Kaisertum gewesen waren. Nur der Durchbruch zur vorbehaltlosen Anerkennung des weltanschaulich pluralistischen Staates fehlt bei Leo XIII. noch; den hat erst das 2. Vatikanische Konzil zustandegebracht. Leo denkt noch in den Kategorien des (katholischen) Glaubensstaates und argumentiert von diesem Boden aus. Im Glaubensstaat (im islamischen Glauben und im kommunistischen Weltanschauungsstaat gilt das heute noch) sind alle Staatsangehörigen zugleich Gläubige der „Kirche“ bzw. Weltanschauung, sind als Gläubige dem Papst (bzw. dem Chefideologen der Partei), als Staatsangehörige dem „Kaiser“ zu Gehorsam verpflichtet. Was *dann* gilt, *wenn* diese Voraussetzung entfällt oder von Anfang an nicht zutrifft, darüber läßt Leo XIII. in seinen Enzykliken sich nicht aus; darüber muß man Aufschluß suchen in seiner höchst flexiblen kirchenpolitischen Praxis. Von Wiederherstellung von Vergangenen findet sich keine Spur, weder in seiner Lehre noch in seiner Praxis. Sein und aller Päpste *Endziel*, daß alle Menschen den einen wahren Glauben annehmen, ist keine Wiederherstellung von Vergangenen, sondern ein *Vorgriff* auf das bisher noch niemals erreichte Ziel, das Jesus Christus seiner Kirche vorgegeben hat.

Über Leos Verurteilung der „Volksouveränität“ hat es bekanntlich einen langen Streit unter politisch engagierten Theologen gegeben. Heute ist wohl unbestritten, daß seine Verurteilung nur diejenige Lehre von der Volksouveränität trifft, die diese an die Stelle der Souveränität Gottes setzt; nicht betroffen ist unser heutiges, bereits von den großen spätscholastischen Autoren erarbeitetes Verständnis der Volksouveränität, die Pius XI. gerade in diesem Zusammenhang rühmt als ‚doctores, quorum laus est in Ecclesia‘.

Was Leos Lehre über den Ursprung der Staatsautorität angeht, ob sie im Sinne der Delegations- oder der Designationstheorie auszulegen sei, wissen wir heute, daß beide Auslegungen die Wahrheit verfehlen; die Frage war falsch gestellt; darum blieb sie ohne Antwort.

In der Staatslehre hat die Kirche nichts zurückzunehmen und wird daher auch nichts zurücknehmen. Leos Sympathie für die monarchische Staatsform hat ihn nicht gehindert, dem Staatsvolk ausdrücklich die freie Wahl seiner Staatsform zuzuerkennen unter der einzigen selbstverständlichen Einschränkung, daß sie den Erfordernissen der Gerechtigkeit und des Gemeinwohls Genüge tue. Diese Lehraussage seines Vorgängers hat Pius XI. in Quadragesimo Anno auf die gesamte gesellschaftliche Ordnung erstreckt. Der Wechsel der *Sympathie* von der Monarchie zu republikanisch-demokratischen Staatsformen ist ein Ergebnis der Erfahrungen der beiden Weltkriege; er läßt die Lehre völlig unberührt. Seinen deutlichsten Ausdruck fand dieser Wandel in der Weihnachtsansprache Pius' XII. 1943. Nach K. hätten seine „zahllosen Ansprachen zu sozialen Fragen keine Weiterentwicklung gebracht“ (57). Dafür dürfte K. bei Kennern dieser Ansprachen wenig Zustimmung finden; für die uns heute so bedrängende Beschäftigungsfrage (Arbeitslosigkeit) könnten unsere Politiker sogar noch einige nützliche Belehrungen bei ihm holen.

Sollte die Kirchenpolitik der Päpste den Erfolg ihrer Soziallehre beeinträchtigt haben – ob das der Fall ist, können, wenn überhaupt, nur die Historiker beurteilen –, dann wäre nicht die Soziallehre der Ideologie zu bezichtigen, sondern diese Art von Kirchenpolitik zu beklagen. Wie dem aber auch sei, die Situation *vor* dem mit so viel Jubel begrüßten, mit Mater et Magistra einsetzenden Wandel sieht erheblich anders aus, als K. sie sieht. Seine ständige Vermengung von vermeintlicher oder auch zutreffend beurteilter Kirchenpolitik mit der von den Päpsten kraft lehramtlicher Autorität verkündeten Lehre ist es, die zu deren *inhaltlichen* Fehleutung und damit zur Unterschiebung eines kirchenpolitischen *Zieles* und zur Verfälschung der kirchlichen Lehre

zu einer Ideologie geführt hat. Gewiß sind auch die Päpste nicht unbedingt immun gegen die uns Menschen allen eigene Anfälligkeit für Wunschdenken und „falsches Bewußtsein“; den Ideologieverdacht aber sollte man immer an erster Stelle gegen sich selbst oder gegen die eigene Schulmeinung richten.

Neo-Scholastik

An zweiter Stelle legt K. die Schuld an dem seiner Meinung nach verfehlten Ansatz, mit dem die katholische Soziallehre mit *Rerum Novarum* 1891 ins Dasein getreten sei, der *Neoscholastik* zur Last. Um offen und ehrlich zu verfahren, muß ich darum hier das Bekenntnis meiner Benommenheit ablegen; durch die ganze theologische Ausbildung, die ich noch vor dem 1. Weltkrieg 1910/11 und nach ihm 1920/22 beide Male in Innsbruck erhalten habe, bin ich durchaus neoscholastisch geprägt; auch mein viertes theologisches Studienjahr 1926/27 in Münster hat daran nichts geändert, da ich in diesem Jahr meine Dissertation über die Moral der Börse geschrieben habe, auf Grund deren ich 1928 den theologischen (!) Doktorhut erhielt; das einzig theologische an meiner Arbeit waren die Zitate aus den Werken scholastischer Autoren, allerdings nicht des 19., sondern des 16./17. Jahrhunderts, von denen *Schumpeter* meinte, sie könnten auf Grund ihrer Kenntnis des Wirtschaftslebens ohne weiteres auch heute noch an wirtschaftswissenschaftlichen Fachgesprächen teilnehmen. Zu der Theologie, die ich in meinen jungen Jahren gelernt habe, bekenne ich mich auch heute noch; die Qualifikation, an theologischen Fachgesprächen teilzunehmen und sachkundig mitzureden, schreibe ich mir nicht zu. Einen großen Vorzug der (Neo-)Scholastik sehe ich darin, daß sie zum Denken in klaren Begriffen und zum Gebrauch einer genauen Begriffssprache erzieht. Wollten alle sich darum bemühen, dann würde m. E. ein Großteil unserer Meinungsstreitigkeiten sich erübrigen; *ohne* dieses „schulmeisterliche“ Bemühen reden wir immer wieder aneinander vorbei, bekämpfen einander, wo wir in Wirklichkeit gleicher Meinung sind, und vermeinen einig zu sein, wo wir in Wirklichkeit mit den gleichen Worten oder Wörtern völlig Verschiedenes, ja Gegensätzliches meinen. Einen besonderen Vorzug (neo-)scholastischer Schulung sehe ich überdies darin, daß sie eine gute Ausrüstung gibt für die Diskussion mit Marxisten und deren ausgesprochen „scholastischer“ Diskussionstechnik.

Dem neoscholastischen Berater Leos XIII., *Liberatore*, wird zur Last gelegt, daß Leo XIII. in *Rerum Novarum* Fragen, die unter Katholiken strittig waren, nicht entschieden habe, vielmehr mit einer Formel, die den Entscheid offen ließ, darüber hinweggeglitten sei. Soweit das zutrifft, muß es sich wohl um Fragen handeln, die noch nicht entscheidungsreif ausdiskutiert waren. Über solche Fragen werden dem Papst keine Erleuchtungen des Hl. Geistes zuteil; ebenso ist es nicht seines Amtes, ungeklärte Fragen zur abschließenden wissenschaftlichen Klärung zu führen, sondern an das *Ergebnis* der fachwissenschaftlichen Diskussion den letzten prüfenden Maßstab anzulegen, ob es mit dem, was von Gott geoffenbart und der Kirche zu verkünden aufgetragen ist, im *Einklang* steht; dem Ergebnis lehramtlich *vorgreifen* kann und will der Papst nicht; demzufolge kann er mit seinen normativen Aussagen nur bis zu der Abstraktionsstufe hinabsteigen, bis zu der bereits sichere Erkenntnis erzielt ist; mit jedem Schritt näher an die konkrete Wirklichkeit heran begäbe er sich in die Gefahr, mit päpstlicher Autorität den Gläubigen einen Irrtum aufzudrängen. Wenn der neoscholastische Berater Leos XIII. den von ihm beratenen Papst davor bewahrt hat, dann gebührt ihm dafür Dank; auch jeder andere gewissenhafte Berater hätte den Papst in gleicher Weise schützen müssen.

Lehre vom Eigentum

Als besonderes Verschulden neben dem umfassenden Vorwurf, die Kirche habe der Aufklärung gegenüber versagt und strebe noch heute hinter die Aufklärung zurück und

sie sei die Antwort auf brennende, unter den Katholiken strittige Fragen schuldig gelieben, wird Liberatore und schon seinem großen neoscholastischen Vorgänger *Tapparelli* zur Last gelegt, den Papst *irregeführt* und ihn veranlaßt zu haben, fälschlich und im Widerspruch zu *Thomas v. Aquin* das Eigentum als *naturrechtliche* Institution zu bezeichnen; dadurch sei es zu der Vor- und Überbetonung des Eigentumsrechts in der katholischen Soziallehre gekommen.

In der Terminologie besteht unverkennbar eine Differenz zwischen Thomas und Leo XIII.; in der Sache vermag ich keinen Unterschied zu entdecken. Das, was nach Thomas als ‚ius gentium‘ immer und überall wiederkehrt, kann doch nur etwas sein, das derart in der Menschennatur grundgelegt, auf sie hingeordnet, durch sie erfordert ist, daß es sich immer und überall als Bedürfnis erweist und Geltung verschafft. Das geschieht in einer Vielfalt von *Rechtsfiguren*, von denen *eine* mit Vorzug die Bezeichnung „Eigentum“ führt. Alle diese Rechtsfiguren sind ‚ius gentium‘ Abwandlungen oder Anwendungen eines und desselben naturrechtlichen „Wesensgehaltes“, den Leo XIII. und seit ihm die katholische Soziallehre meint, wenn sie das Eigentumsrecht verteidigt, das wir im Sinne haben, wenn wir *sozialphilosophisch* vom Eigentum, von seiner Individual- und Sozialfunktion reden. Alle diese Rechtsfiguren erfüllen die gleiche, für den einzelnen und für die menschliche Gesellschaft unentbehrliche Funktion (vgl. meine Ausführungen in „Gerechtigkeit und Freiheit“, 193–196). Nur so kann man vernünftigerweise Leo XIII. auslegen, und so verstanden ist seine Aussage unumstößlich richtig; kein späterer Papst hat sich veranlaßt gesehen, einen Deut daran zu ändern; im Gegenteil, auch *nach* dem Tode Pius' XII. wird der naturrechtliche Charakter des Eigentumsrechts immer wieder betont.

Ob die „Sozialisten“, mit denen Leo XIII. es zu tun hatte, das Eigentum schlechthin oder *nur* das private Produktionsmitteleigentum oder auch dieses *nur*, insoweit es durch Indienstnahme fremder „entlohnter“ Arbeitskräfte genutzt wurde, abschaffen wollten, darüber kann der Papst unvollständig, ja sogar unzutreffend informiert gewesen sein; das ist kein Gegenstand der Lehre, das ist reine Tatfrage. Zutreffend und vollständig informiert würde er sich wohl darauf beschränkt haben, das Angegriffene und *nur* dieses mit ganzer Kraft zu verteidigen. *Ausdrückliches* Ziel des Angriffs seitens des „wissenschaftlichen Sozialismus“ war *nur* das mit entlohnten Arbeitskräften genutzte private Eigentum an Produktionsmitteln. Der Umstand, daß Leo an dem „Stück Boden“ exemplifiziert, das der Arbeiter von seinem Arbeitslohn erwerben will, um es durch seine eigene und seiner Familienangehörigen Arbeit wirtschaftlich zu nutzen (unsere „Nebenerwerbssiedlung“!), kann den Eindruck erwecken, er habe eine breitere Front zu verteidigen unternommen, als seitens des „wissenschaftlichen Sozialismus“ *dogmatisch* angegriffen war. Tatsächlich aber wird auch von freiheitlich-demokratischen Sozialisten bis zum heutigen Tag diese viel breitere Front angegriffen; das Streben nach *produktivem* Eigentum gleichviel welcher Art wird dem Arbeiter durch Verspottung als „Sozialromantik“ verleidet und durch eine Vielzahl von Mitteln und Machenschaften erschwert.

Wirklich schlimm ist, daß die individualistisch-liberalistische *Sinnverfälschung* der Eigentumslehre von *Rerum Novarum* durch die deutsche Übersetzung jahrzehntelang nicht in Ordnung gebracht und infolgedessen *Quadregesimo Anno* unter dem Zwang stand, mit allem Nachdruck deren wahren Sinn klarzustellen. Das hat zur Folge gehabt, daß im deutschen Sprachbereich nicht nur *Rerum Novarum*, sondern auch *Quadregesimo Anno* dahin mißverstanden wurden und bis heute in weiten Kreisen immer noch dahin mißverstanden werden, das Eigentumsrecht und dessen Verteidigung seien bis zu der angeblich durch *Mater et Magistra* eingeleiteten Umkehr das Hauptthema der Soziallehre der Kirche. Daß die *Sozialfunktion* des Eigentums in *Mater et Magistra* nicht stärker, sondern schwächer als in *Quadregesimo Anno* betont, seiner Individualfunktion nicht gleichgestellt, sondern nur beiläufig erwähnt wird, scheint weitgehend nicht beachtet worden zu sein. Daß Pius XII. besonderes Gewicht darauf gelegt hat, das Eigentumsrecht der Bestimmung der Erdengüter *für alle* ganz im Sinne von Tho-

mas v. Aquin, S.Th. II.II., q.66 *unterzuordnen*, ist ebenso unbeachtet geblieben. Unter diesen Umständen wirkt das alte Mißverständnis sich noch heute in der weitverbreiteten Vorstellung aus, mit Mater et Magistra beginne eine Verlagerung des Schwerpunktes der Soziallehre der Kirche vom Eigentum zur Arbeit. So liest denn auch K. *Rerum Novarum* (und im Gefolge denn wohl auch *Quadrogesimo Anno*) im Sinne der falschen ursprünglichen deutschen Übersetzung, wie er im liberalen bürgerlichen Bewußtsein des deutschen Sprachraums bis heute unausrotbar fortlebt. Die Schuld liegt nicht bei Leo XIII., nicht bei seinem neoscholastischen Berater, sondern beim deutschen Übersetzer und bei den deutschen Kommentatoren und Multiplikatoren, die damals alle der lateinischen Sprache mächtig waren, sich aber nicht der Mühe unterzogen, in den lateinischen Text Einblick zu nehmen, nicht zuletzt bei denen, die aus verfehlter Ehrfurcht von einer vom Verlag als vom hl. Stuhl „autorisiert“ bezeichneten Übersetzung sich nicht getraut haben, die notwendige Berichtigung herbeizuführen. Offenbar hat der Übersetzer von *Rerum Novarum* die allgemein herrschende und ihm als die selbstverständliche und allein möglich erscheinende individualistische Vorstellung vom Eigentum in die Enzyklika hineingelesen und wurde deren vermeintliche Bestätigung durch die Enzyklika in bürgerlichen Kreisen mit Zufriedenheit und Wohlgefallen aufgenommen und sitzt bis heute fest – nicht nur in den Redaktionen unserer Wirtschaftspresse, die jedesmal aufschrecken und es als etwas Neues, ja Ungeheuerliches vermelden, wenn eine kirchliche Verlautbarung sich anders über das Eigentum äußert, sondern auch bei all denen, die glauben, einen grundlegenden Wandel der Soziallehre der Kirche nach Pius XII. von einer Vorbetonung des Eigentums zur Vorbetonung der Arbeit feststellen zu können und ihn mit begeisteter Zustimmung begrüßen.

Soziallehre der Kirche oder katholische Soziallehre

Wie schon im Untertitel seines Buches, so spricht K. ständig von der katholischen Soziallehre, meist ist jedoch die Soziallehre der Kirche gemeint; nur, wenn er auf die Frage, ob katholische Soziallehre eine theologische Disziplin sei, oder auf die Arbeitsteilung zwischen theologischen Disziplinen zu sprechen kommt, kann nur die unter der Bezeichnung „katholische Soziallehre“ betriebene wissenschaftliche Forschung und Lehre gemeint sein. Kann man die als wissenschaftliche Disziplin verstandene katholische Soziallehre wirklich als *theologisch* bezeichnen und wenn ja in welchem Sinne?

Nach K. würden ihre Repräsentanten „immer wieder betonen, daß es sich bei ihrer Disziplin um eine theologische handelt“ (38). Wie weit diese Behauptung zutrifft, bleibt dahingestellt; daß *ich* das jemals „betont“ hätte, ist mir nicht erinnerlich; dagegen habe ich mehrfach den Wunsch geäußert und angeregt auf katholischer Seite größere Anstrengungen zu machen, die Hl. Schrift auszuschöpfen, um biblische Argumente für Lehrstücke beizubringen, die wir bisher nur naturrechtlich begründen.

Um der Klarheit willen wäre hier nach den *Quellen* und nach dem Sachgehalt der Soziallehre der Kirche einerseits und der wissenschaftlichen Disziplin der katholischen Soziallehre andererseits zu unterscheiden.

Die dem kirchlichen Lehramt eigene Autorität entspringt der Stiftung Jesu Christi und ist als solche Gegenstand des Offenbarungsglaubens, ist „theologisch fundiert“. Als historisches Faktum ist die Autorität des Hl. Stuhles aber zugleich auch eine Erfahrungstatsache von beachtlichem Gewicht. Gegenstand verpflichtender Lehre ist alles das und kann nur das sein, was durch die „theologisch fundierte“ Lehrgewalt gedeckt ist. In den lehramtlichen Dokumenten findet sich aber auch vieles, wofür der Papst nur das Gewicht seines bald größeren, bald geringeren Ansehens einsetzen kann, das er als „moralische Autorität“ in der Welt genießt. Die *ethischen Normen* verkündet das Lehramt, auch insoweit es sie nicht dem depositum fidei entnehmen kann, kraft seiner theologisch fundierten Autorität, weil der Kirche aufgetragen ist, das *ganze* natürliche Sittengesetz zu verkünden und auf seine Befolgung hinzuwirken. Konkrete Vorschläge dagegen kann der Papst, soweit überhaupt, nur kraft der auch dem Nicht-Christen und

dem Ungläubigen erkennbaren *faktischen* Autorität vorlegen, weil ethische Normen nur den Raum bezeichnen, innerhalb dessen Lösungen gesucht und gefunden werden können, und ihn auf diese Weise *umgrenzen*, nicht aber ausfüllen. Für konkrete Lösungen sind ethische Normen immer nur *norma negativa*, ausgenommen den extremen Fall, daß die Norm alle überhaupt erdenklichen Lösungen außer einer einzigen ausschließt, so daß nur diese eine als zulässig übrig bleibt.

Kirche – Instrument der Sozialkritik?

Dadurch, daß die „Anwendung“ der lehramtlich verkündeten Normen sich in dieser negativen Funktion erschöpft, wird die Kirche keineswegs zu einem „Instrument der Sozialkritik“. Sozialkritik kann nur das Ergebnis einer Sozialanalyse sein; Sozialanalyse aber ist nach Johannes Paul II. *nicht* Aufgabe der Kirche (Laborem exercens Ziff. 1, Abs. 4). Diesbezüglich geht die Kirche bei den einschlägigen Wissenschaften, insbesondere den in Octogesimo Adveniens Ziff. 38–40 behandelten Humanwissenschaften in die Schule. Das kirchliche Lehramt ist und weiß sich darauf angewiesen, die von diesen Wissenschaften ermittelten Ergebnisse zu übernehmen, allenfalls durch Überprüfung sich ihrer Richtigkeit zu vergewissern und diese *unterstellend* sie in Wenn-dann-Sätzen unter sittlich-rechtlicher Rücksicht zu beurteilen. Das besagt nicht, daß die Ausformulierung in Gestalt von Wenn-dann-Sätzen erfolgen müsse; dem Sinngehalt nach *sind* es Wenn-dann-Sätze. Ändert sich die Situation, d. i. entfällt das „Wenn“, dann entfällt eben damit auch das „Dann“; die unverändert als Maßstab angewandte Norm führt zu einer anderen konkreten Anwendung. Soviel zur Zuständigkeit des Lehramtes und der von ihm verkündeten Soziallehre.

Subjekt der Soziallehre

Sehr zu wünschen ist, daß die Sozialanalyse nicht allein von Ungläubigen (Karl Marx und seine Nachfahren) erstellt wird, daß vielmehr auch gläubige Menschen, Glieder des *Kirchenvolks*, sich maßgeblich, ja führend daran beteiligen. Nach der sauberen Unterscheidung von Gaudium et Spes (Ziff. 76, Abs. 1) ist das dann aber keine Wirksamkeit der Kirche *als* (verfaßte) Kirche, sondern Wirksamkeit der Gläubigen, die als solche nicht „der“ Kirche als Subjekt zugerechnet werden kann (Unterschied von Kirche und Katholizismus“, die K. in eins zu setzen scheint).

Verstehe ich K. recht, dann will er sowohl den Glauben als auch die Wirksamkeit der Gläubigen, hier ihre im sozialen Bereich liegende Wirksamkeit, *ein und demselben* als ‚populus Dei‘ bezeichneten *Subjekt* zurechnen. Dies kann aber doch nicht der Sinn der vom Konzil mit Vorliebe gebrauchten Bezeichnung für die Kirche sein, denn dann hätte das Konzil nicht das Verständnis der Kirche von sich selbst um einen bisher weniger beachteten Zug *bereichert*, sondern das bisherige Selbstverständnis der Kirche durch ein grundlegend anderes *ersetzt*. Ein solches Verständnis der Kirche wäre in meinen Augen ein neuartiger Typ von *Integralismus*, diesmal nicht dezisionistisch-klerikalistischer Integralismus (von oben), sondern laizistischer Integralismus (von unten).

Adressaten der Soziallehre

Ganz eng mit der Frage nach dem Subjekt hängt die Frage nach den Adressaten der Soziallehre zusammen.

Selbstverständlich hat die Kirche die frohe Botschaft *allen* Menschen zu verkünden, aber in verschiedener Weise ihren eigenen Gläubigen und denen, die diesen Glauben oder gar den Gottesglauben überhaupt nicht teilen. Ihren Gläubigen gegenüber kann die Kirche sich auf ihre „theologisch“, d. i. auf den sich offenbarenden Gott begründete Autorität berufen; allen anderen gegenüber kann sie das nicht. Dennoch kann sie auch ihnen Einsichten nahebringen, für die sie ihren eigenen Gläubigen gegenüber sich

auf ihre „theologisch“ begründete Autorität beruft; ein fruchtbares Gespräch mit den anderen läßt sich jedoch nur führen, insoweit ein gemeinsamer Boden vorhanden ist, den zu betreten und von dem aus zu argumentieren *alle* Gesprächsteilnehmer bereit sind.

In Populorum progressio wendet Paul VI. sich bald an Gläubige, bald an alle *ohne* Unterschied ob gläubig, ungläubig oder am Glauben uninteressiert. Das ‚développement intégral‘, die vollmenschliche Entfaltung, zu der er einlädt, schließt wesentlich den christlichen Glauben und das Leben nach diesem Glauben ein. Dazu kann der Papst auch die Ungläubigen *einladen*; um dieser Einladung folgen zu können, müßten diese jedoch zuerst den Glauben annehmen und sich taufen lassen. *Vom Boden* dieses Verständnisses des développement intégral aus *argumentieren* kann der Papst nur gegenüber *Gläubigen*; allen anderen gegenüber kann er es nicht. Etwas ganz anderes ist es, wenn er mit Nachdruck einschärft, im Gleichschritt mit der ökonomischen Entwicklung müsse auch die soziale Entwicklung fortschreiten. Das läßt sich mit Vernunftgründen einsichtig machen; insoweit besteht daher ein gemeinsamer Boden, eine gemeinsame Diskussionsbasis auch mit dem Kreml; für die *Gesamthematik* von Populorum progressio besteht *kein* solcher gemeinsamer Boden. Adressaten, die nicht auf dem Boden des Glaubens stehen oder auch nur von diesem Boden aus nicht angesprochen sein wollen, kann der Papst mit Aussicht auf Erfolg nur ansprechen von dem Boden aus, auf dem *sie* gesprächsbereit sind. Je deutlicher der Papst herausstellt, von welchem Boden aus er spricht, umso leichter finden die verschiedenen Angesprochenen heraus, wer jeweils gemeint ist und worauf er angesprochen wird und brauchen sich nicht zu verdrießen über päpstliche Äußerungen, die sie gar nicht betreffen. Wenn ich einen „Bruch“ in Populorum progressio beklage, so ist damit gemeint, daß diese beiden Gesprächsebenen oder in einem anderen Bilde die beiden Bühnen, von denen aus der Papst spricht, mehrfach wechseln, *ohne* daß hinreichend verdeutlicht wird, wer jeweils angesprochen ist. K. scheint mir diese beiden Bühnen unzulässigerweise so eng aneinander zu rücken, daß man, ohne einen Schritt oder gar Sprung zu tun, von der einen zur anderen hinübergleiten kann.

„Sendung“ der Kirche

Hinter der Frage nach dem theologischen oder profanwissenschaftlichen Charakter der Soziallehre und im Zusammenhang damit nach ihren Adressaten und zuletzt ihrem Subjekt verbirgt sich die für ihr rechtes Verständnis *entscheidende Frage*, *wozu* die Kirche „gesendet“ ist. K. behandelt sie an Hand der lehrämtlichen Texte in 1.3 und systematisch in Teil 3.

Hier ist es nicht die (lehrämtliche) Soziallehre, sondern die (wissenschaftliche) „katholische Soziallehre“, die an der „politischen“ Theologie gemessen wird; die Soziallehre der Kirche seit Mater et Magistra wird hier vielmehr im Sinne der „politischen“ Theologie interpretiert, und der katholischen Soziallehre wird vorgeworfen, sie habe den in der Theologie, namentlich des 2. Vatikanischen Konzils, vor sich gegangenen Wandel des Selbstverständnisses der Kirche nicht wahrgenommen und den Anschluß daran verpaßt. Insoweit richtet K.s Argumentation sich gegen die angebliche (von ihm behauptete) *Rückständigkeit* der katholischen Soziallehre. Im Gegensatz dazu erscheint mir seine Argumentation als eine *Umdeutung* der Soziallehre der Kirche, ja des vom 2. Vatikanischen Konzils geprägten Selbstverständnisses der Kirche im Sinne der „politischen“ Theologie; insofern bleibt es dabei, *diese* Theologie ist der Maßstab; an ihm wird die Soziallehre der Kirche „gemessen“, *ihm* wird sie *angepaßt*.

Daß das 2. Vatikanische Konzil sich ein neues Verständnis der Kirche und ihrer Sendung erarbeitet hat (s. oben!), ist unbestritten und wird außer von einigen wenigen Reaktionen allseits freudig begrüßt. Strittig ist, ob die Kirche ihr von Leo XIII. insbesondere in Immortale Dei zum Ausdruck gebrachtes Selbstverständnis durch ein anderes *ersetzt* oder nur *bereichert* hat.

Das ist eine ausgesprochen dogmatisch-theologische Frage, die als solche jenseits meiner wissenschaftlichen Kompetenz liegt. In meiner Eigenschaft als katholischer Sozialwissenschaftler *muß* ich mir aber eine Meinung darüber bilden, denn sie ist, wie schon gesagt, für das Verständnis der Soziallehre der Kirche und damit für das Verständnis einer sie weiter ausbauenden, den Anspruch auf wissenschaftlichen Charakter erhebenden Soziallehre von entscheidender Bedeutung. So vertrete ich die Meinung über „Sendung“ der Kirche, die ich aus den lehramtlichen Dokumenten herauslese und die mir zugleich auch als die einzig mögliche erscheint. Ob allerdings die Meinungsverschiedenheit zwischen K. und mir so groß ist und so tief geht, wie sie im sprachlichen Ausdruck erscheint, oder es sich doch wenigstens zum Teil nur um Mißverständnisse und Aneinandervorbeireden handelt, möchte ich offen lassen. Vielleicht würde manches sich austräumen lassen, wenn wir über ein Vokabular verfügten, mittelst dessen jeder von uns beiden dem anderen seine Meinung unmißverständlich darlegen könnte. K. selbst weist darauf hin, daß auch die lehramtlichen Dokumente einer konsequent festgehaltenen Terminologie ermangeln.

Um dem gegenseitigen Verständnis näher zu kommen, versuche ich zunächst einmal zusammenzustellen, worüber meines Erachtens unter gläubigen katholischen Christen keine Meinungsverschiedenheit besteht und auch keine bestehen kann:

1. Gott hat seinen Sohn in die Welt gesandt, um das durch die *Sünde* gestörte Verhältnis des Menschen zu *ihm* wiederherzustellen und der erlösten Menschheit wieder Zugang zu *ihm* als ihrem Endziel zu erschließen. Genau das ist auch die Sendung der Kirche („wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch“). Nichts geringeres kann die Menschwerdung des Sohnes Gottes rechtfertigen oder steht in einem angemessenen Verhältnis zu ihr als die Wiederherstellung der durch die Sünde verletzten Ehre Gottes und des ursprünglichen göttlichen Heilsplanes, d. i. die endgültige Vollendung des Menschen in Gott *und* des Reiches Gottes, wenn Christus „die Herrschaft Gott dem Vater übergibt. . . , damit Gott herrscht über alles und in allem“. Der Sohn Gottes ist *nicht* in die Welt gekommen, um die „Folgen der Erbsünde“ aufzuheben; dafür in die Welt zu kommen wäre seiner schlechterdings nicht würdig.

2. Zum Reich Gottes in dieser Welt gehört, daß Gottes hl. Wille geschieht; dieser hl. Wille Gottes gebietet Wohlwollen und Wohlverhalten gegenüber den Mitmenschen und Widerstand gegen das Böse.

2a. Zum Wohlwollen und Wohlverhalten gegenüber den Mitmenschen gehört, uns ihrer Leiden und Bedürfnisse anzunehmen; es besteht in Zuwendung zu den Armen und Bedrückten, insbesondere zu denen, die Unrecht erleiden, um sie davon zu befreien.

2b. Zum Widerstand gegen das Böse gehört insbesondere der Kampf gegen das Unrecht, nicht allein gegen das Unrecht-*Tun*, sondern – was leider viel zu spät erkannt wurde – ebensowehr oder noch mehr gegen das *institutionalisierte* Unrecht.

Beide Teile von 2 stehen in einem *untergeordneten* Verhältnis zu 1; über die Deutung dieses Verhältnisses gehen die Meinungen auseinander.

Ich für meinen Teil versuche, diese Unterordnung so zu deuten: ‚*finis*‘ (letztes und endgültiges Ziel) der Kirche ist das in 1 genannte; es *erschöpft* sich darin. 2 ist nicht *Nebenziel* neben 1 als Hauptziel, ist aber ebensowenig nur nicht-bezweckter oder gar nur widerwillig in Kauf genommener *Nebenerfolg*, sondern schlüssige Folge und zugleich notwendige Bedingung von 1. Das bringe ich auf die Kurzformel: 1 ist ein *ut finale*, 2 ist ein *ut consecutivum*. Aktives und institutionalisiertes Unrecht sind *malum morale*, also Sünde; darum zählt der Kampf dagegen zu 1; erlittenes Unrecht ist bloßes *malum physicum* („disutility“); „Befreiung“ davon ist daher zwar eine Folge der Sendung Christi und der Kirche, zählt aber nicht zu deren substantziellem Inhalt.

Nach meinem selbstverständlich für niemand verbindlichen Verständnis ging es Paul VI. in seinen Ansprachen zu Beginn und zum Schluß der römischen Bischofssynoden 1971 und 1974 und in Evangelii nuntiandi darum, die dieserhalb entstandene Unklarheit und Unsicherheit auszuräumen. Daß das *Zwar/Aber* in Evangelii nuntiandi weni-

ger präzisiert als die kurz gefaßten Äußerungen zu Beginn und zum Beschluß der beiden Bischofssynoden erklärt sich vielleicht daraus, daß Paul VI. den fortbestehenden Meinungsverschiedenheiten unter den Bischöfen Rechnung tragen wollte und darum vermied, bestimmte Meinungen unzweideutig zu verwerfen. Wir sollten also, meine ich, weiter um Klärung ringen. Ein gewichtiger Beitrag dazu wäre eine eindeutige Begriffssprache, die erst einmal ermöglichen würde, mit Sicherheit zu erkennen, was der Gesprächspartner mit seinen Worten meint. Eine solche Begriffssprache mußte die alte Christenheit sich zuerst erarbeiten, um die christologischen und trinitarischen Dogmen formulieren zu können; die gleiche Mühe bleibt auch uns nicht erspart.

Oberstes Prinzip (omnino caput) der Soziallehre der Kirche (MM 219)

Im *italienischen* Entwurf für Mater et Magistra lautete der vielumstrittene Satz und findet sich ebenso in der italienischen Ausgabe der Vatikanischen Druckerei: „I singoli essere umani sono e devono essere il fondamento, il fine e i soggetti. . .“. Der Latinist hat daraus gemacht „singulos homines *necessarie* fundamentum, causam et finem esse. . .“. ‚Necessarie‘ sagt zwar nicht ausdrücklich, gibt aber immerhin zu verstehen, daß es, weil es nicht anders sein *kann*, wirklich so *ist*; insofern ist diese lateinische Wiedergabe wenigstens *halbrichtig*. In der deutschen Übersetzung heißt es, „der Mensch *muß*. . . sein“. Dieses „*muß*“ legt das Mißverständnis nahe und ist denn auch allgemein dahin mißverstanden worden, es handele sich um nichts anderes als ein *Gebot*, nämlich die gesellschaftlichen Einrichtungen so zu gestalten, *daß* der Mensch in ihnen als „Träger, Schöpfer und Ziel“ behandelt und geachtet wird; die als Schlußfolgerung aus den vorhergehenden Ausführungen gezogene *Wesensaussage* ist damit entfallen. Die Pastoral-konstitution des 2. Vatikanischen Konzils (Ziff. 25, Abs. 1) bringt die Sache in Ordnung, indem sie ‚est et esse debet‘ schreibt, führt jedoch als Bezugsstelle nicht Mater et Magistra 219 an, sondern verweist auf S. Thomas, I. Eth. lect. 1, eine vielsagende Finesse des Kurialstils.

Dieses „oberste Prinzip“ (omnino caput) der Soziallehre der Kirche bezeichnet den Platz, den der Mensch „notwendig“, d. i. sowohl unmittelbar kraft metaphysischer Notwendigkeit als auch kraft ethischen Müßens (‚debet‘) in jeder denkmöglichen gesellschaftlichen Ordnung einnimmt und wie er demgemäß behandelt und geachtet werden soll. Das ergibt sich nicht, wie K. annimmt, aus dem „Begriff“, sondern aus der *physisch-realen* Natur des Menschen so, wie Gott ihn erschaffen hat, und damit aus dem, was ihn *realiter* zu einem *Menschen* macht. Dieses Prinzip spricht, wie es bei einem Sozialprinzip gar nicht anders sein kann, den Menschen in seiner *socialitas* an. Daß die Kirche es nicht allein oder einseitig mit dem Menschen in seiner individualitas zu tun hat, sondern mit dem *ganzen* Menschen und daher im gleichen Maß auch mit seiner socialitas und allem, was damit zusammenhängt, daß alles, was da einschlägt, im Pflichtenheft der Kirche steht, zu den Aufgaben der Kirche zählt, das alles ist für die katholische Soziallehre, das ist für jeden ihrer Repräsentanten bare Selbstverständlichkeit. Dafür braucht nicht erst die „politische Theologie“ sich ins Zeug zu legen; für so unwissend und töricht darf man uns wirklich nicht halten. Erfreulicherweise bezeugt denn auch K. schon allein indem er, um uns zu widerlegen und eines Besseren zu belehren, so viel Mühe aufwendet, daß er uns gar nicht für so unwissend und töricht hält.

Streitig ist einzig und allein die innere Struktur oder das Gefüge oder das Verhältnis, in dem auf der einen Seite das, was bis Mater et Magistra als „*die*“ Sendung, als das alleinige Ziel der Kirche gelehrt wurde, und erstmals in Mater et Magistra als deren *Hauptziel* bezeichnet erscheint, und auf der anderen Seite das, was bis dahin zwar immer *bejaht*, aber ihm nicht als *Nebenziel* beigeordnet wurde, *zu einander stehen*. Daß beide eine unlösliche Einheit bilden, darüber bestand und besteht keine Meinungsverschiedenheit. In scholastischer Terminologie ließe die Frage sich so stellen: Ist alles, worin die Sendung der Kirche zum Tragen kommt oder was die Kirche in Pflicht

nimmt, *pars constitutiva* oder nur *pars integralis* ihrer „Sendung“? (In einem lehrantlichen Dokument findet sich einmal die Bezeichnung ‚*pars constitutiva*‘, und mir selbst ist einmal in schwacher Stunde die Wendung „wesentlicher Bestandteil“ entschlüpft; das ist K.s Aufmerksamkeit nicht entgangen, und so nagelt er mich darauf fest.)

Ich beanspruche nicht, in dieser Frage das letzte Wort zu sprechen, behaupte aber mit aller Entschiedenheit, daß es sich nicht um eine Begriffsklauberei handelt, sondern um eine Frage von größtem grundsätzlichen und seelsorglichen Gewicht. Offenbar hängt alles ab vom rechten Verständnis von Natur und Übernatur oder in anderer Sprache von Natur und Gnade und *deren* Verhältnis zueinander. Das ist unstreitig ein Thema der dogmatischen Theologie. Gelänge es ihr, in dieser Frage zu einem voll befriedigenden Ergebnis zu kommen und es uns Sozialwissenschaftlern in unzweideutiger Sprache zu übermitteln, dann wäre uns ein unschätzbare Dienst erwiesen. Die Soziallehre der Kirche und ihr wissenschaftlicher Ausbau als katholische Soziallehre sind angewiesen auf die von der dogmatischen Theologie gelieferte oder erst noch zu liefernde Grundlage; *dafür* ist K.s Buch der schlagende Beweis.