

URSULA NOTHELLE-WILDFEUER

## Vom Naturrecht zum Evangelium? Ein Beitrag zur neueren Diskussion um die Erkenntnistheorie der Katholischen Soziallehre im Ausgang von Johannes Paul II.\*

Seit einigen Jahren gibt es eine neue Diskussion um das erkenntnistheoretische Selbstverständnis der Katholischen Soziallehre<sup>1</sup>. Konnte man auch schon seit dem Pontifikatswechsel von *Pius XII.* zu *Johannes XXIII.* eine gewisse Veränderung und Schwerpunktverlagerung innerhalb der Theologie im allgemeinen und der Sozialverkündigung der Kirche im besonderen feststellen<sup>2</sup>, so wurde diese Diskussion deutlich intensiviert durch die offensichtlich stärkere Akzentuierung des genuin theologischen und

---

\* Dieser Beitrag wurde als Vortrag bei der Feierlichen Promotion der Kath.-Theol. Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelm-Universität Bonn am 28. 4. 1990 gehalten und für die Drucklegung leicht überarbeitet.

<sup>1</sup> Die Begriffe »kirchliche Sozialverkündigung« und »Katholische Soziallehre« werden wie folgt voneinander geschieden: »Kirchliche Sozialverkündigung« bzw. »Sozialverkündigung der Kirche« meint hier das Gesamt der Verlautbarungen des päpstlichen Lehr- und Hirtenamtes zu ethischen Fragen im weitesten Sinne auf sozialem, gesellschaftlichem, politischem und wirtschaftlichem Gebiet. »Katholische Soziallehre« ist zunächst die wissenschaftliche Disziplin innerhalb des Fächerkanons der Theologie, die sich um die theoretische Fundierung einer christlich verantworteten und inspirierten Lehre vom Menschen im Kontext seiner gesellschaftlichen Belange müht. Die Basis dafür bildet die Sozialverkündigung der Kirche, von der sie z. B. in Themenwahl und erkenntnistheoretischer Gestalt wesentliche Anregungen erfährt, die sie erläutert, kritisch reflektiert und somit auch wiederum weiterentwickelt. Gerade aufgrund dieser engen Wechselwirkung bezeichnet »Soziallehre der Kirche« zugleich aber auch – beide Bereiche umfassend – das Gesamt der Sozialverkündigung und der wissenschaftlichen Soziallehre.

<sup>2</sup> Entscheidend sind hier zwei Aspekte: Zum einen die geänderte Einstellung und der andere Umgang mit der Welt, wofür *Johannes XXIII.* aus eher pastoraler Intention den Grundstein legt (vgl. *Franz König*, Das Vatikanum II, – wegweisend für die Zukunft der Kirche, in: *ders.* [Hrsg.], Die bleibende Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils, Düsseldorf 1986, 131–142, hier 138); zum anderen das neue theologische Denken im Umfeld des Zweiten Vatikanums; vgl. vor allem die wachsende Bedeutung der Heilsgeschichte als zentrales Theologoumenon (vgl. etwa *Joseph Ratzinger*, Theologische Prinzipienlehre: Bausteine zur Fundamentaltheologie, München 1982, 180–199) und die heilsgeschichtlich-christologisch integrierte Sicht der Kirche als »communio« und Volk Gottes (vgl. dazu etwa *Wilhelm Breuning*, Die Kirche als Thema im Umkreis des Zweiten Vatikanums und die Kirchlichkeit der Theologie, in: *ders.*, Communio Christi: Zur Einheit von Christologie und Ekklesiologie, Düsseldorf 1980, 81–97).

besonders des christologischen Moments in der Sozialverkündigung *Johannes Pauls II.*<sup>3</sup>

Die zentrale Fragestellung könnte man so formulieren: Wurde die bisher unbestrittene primär naturrechtliche Fundierung der Soziallehre der Kirche zugunsten einer genuin theologischen Basis-Argumentation aufgegeben, gleichsam im Sinne einer Ablösung vom Naturrecht zum Evangelium? Wird nicht damit – zumindest de facto – die immer wieder beschworene Kontinuität zur bisherigen klassischen Soziallehre als Sozialphilosophie aufgegeben und ein völliger Neuanfang im Sinne einer Sozialtheologie gemacht?

Um die hinter diesen Fragen stehende erkenntnistheoretische Problematik verstehen zu können, mag es vorab hilfreich sein, sich folgende Grunddaten der katholisch-theologischen Erkenntnislehre zu vergegenwärtigen: Wie die Theologie insgesamt, so geht auch die Soziallehre aus von einer zweifachen Erkenntnisordnung, von einem – wie es das I. Vatikanum formuliert – »duplex ordo cognitionis«<sup>4</sup>. Die beiden wesentlichen und selbständigen Erkenntnisquellen, in denen die doppelte Erkenntnisordnung gründet, sind das natürliche Sittengesetz, also das Naturrecht, und die Offenbarung. Beide Erkenntnisquellen haben, so *Pius XII.*, »wie zwei keineswegs entgegengesetzte, sondern gleichgerichtete Wasserläufe ... ihre gemeinsame Quelle in Gott«<sup>5</sup>, wobei in der Tradition offen blieb, ob und wie sie gegebenenfalls zusammenfließen.

In der traditionellen Sozialverkündigung bis zum II. Vatikanischen Konzil und in der sich damit beschäftigenden wissenschaftlichen Sozial-

---

<sup>3</sup> Vgl. hierzu die Dissertation der Verf.: »Duplex ordo cognitionis«: Zur systematischen Grundlegung einer Katholischen Soziallehre im Anspruch von Philosophie und Theologie (= Abhandlungen zur Sozialethik, Bd. 31), Paderborn 1991.

<sup>4</sup> Seit der dogmatischen Konstitution »Dei Filius« des Vatikanums I wird die Verhältnisbestimmung von Vernunft und Offenbarung beim Zustandekommen religiöser Erkenntnis unter der Formel des »duplex ordo cognitionis« verhandelt. Beide Erkenntnisordnungen unterscheiden sich sowohl im Hinblick auf ihr jeweiliges Erkenntnisprinzip als auch auf ihren jeweiligen Gegenstand (vgl. *Henricus Denzinger / Adolfus Schönmetzer* (Hrsg.), *Enchiridion symbolorum: Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg <sup>33</sup>1965 (Freiburg <sup>36</sup>1976, 3015). Hinsichtlich des Erkenntnisprinzips wird in der natürlichen Erkenntnisordnung mit der natürlichen Vernunft, in der übernatürlichen Erkenntnisordnung mit dem Glauben erkannt; hinsichtlich des Gegenstandes der Erkenntnis sind durch die Offenbarung Erkenntnisse mitgeteilt, zu denen die natürliche Vernunft aus sich selbst nicht gelangen kann. Beide Erkenntnisweisen und Erkenntnisgegenstände müssen in ihrer jeweiligen Eigenständigkeit, aber auch gegenseitigen Verwiesenheit konstitutiv in den Prozeß der Gewinnung theologischer Erkenntnisse einbezogen werden (vgl. DS 3017 und 3019).

<sup>5</sup> *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens: Soziale Summe Pius XII.*, hrsg. von *Arthur-Fridolin Utz* und *Joseph-Fulko Groner*, Bd. 1–3, Freiburg / Schweiz 1954–1961, Nr. 498.

lehre herrschte in der Tat eine sozialphilosophisch-naturrechtlich fundierte Argumentationslinie vor – deutlicher noch müßte man sogar sagen: eine weithin neuscholastisch verengte naturrechtliche Argumentationslinie.<sup>6</sup> Dennoch meldeten sich bereits früher vereinzelt kritische Stimmen zu Wort, die die »Frage nach den sozial bedeutsamen Inhalten der Offenbarung«<sup>7</sup> immer deutlicher und die Forderung nach einer Orientierung an der biblischen Quelle immer eindringlicher stellten.<sup>8</sup>

Allerdings ist diese erkenntnistheoretische Diskussion im Umfeld des II. Vatikanums offensichtlich zunächst zugunsten material-inhaltlicher Überlegungen eher verstummt. Sie erhielt ihre aktuelle Zuspitzung erst wieder in der Kontroverse um den auf den ersten Blick vorrangig theologischen Charakter der Sozialverkündigung *Johannes Pauls II.* Vor allem drei grundlegende Aspekte sind es, die als wichtige Indikatoren für die Neuartigkeit der Sozialverkündigung unter dem gegenwärtigen Papst genannt werden: Zunächst die geänderte Sprache und die neue Terminologie der Sozialverkündigung aus der Mitte des Glaubens heraus, sodann deren personalistische Grundkonzeption mit ihrer fundamentalen Rückbindung an Evangelium und Christologie<sup>9</sup> und schließlich einige eher formale Äußerungen zur Einordnung der Soziallehre in den Gesamtkontext der Theologie<sup>10</sup>.

Gerade diese spezielle theologische Akzentuierung der kirchlichen Sozialverkündigung hat in den vergangenen Jahren den Ausgangspunkt für eine heftig geführte Kontroverse um die Notwendigkeit der Verflechtung von naturrechtlicher und offenbarungstheologischer Komponente in der erkenntnistheoretischen Grundlegung der Soziallehre gebildet.

Die Intention der folgenden Überlegungen ist es, im Ausgang von dieser Kontroverse Elemente eines heute tragfähigen Konzepts Katholischer Soziallehre zu entwickeln. Dabei muß dieses Konzept einem dreifachen Anspruch gerecht werden:

---

<sup>6</sup> Vgl. dazu *Nothelle-Wildfeuer*, »Duplex Ordo Cognitionis«, Kap. 1, § 1 (s. Anm. 3).

<sup>7</sup> *Rudolf Henning*, Christliche Gesellschaftslehre, in: *Herbert Vorgrimler / Robert Vander Gucht* (Hrsg.), Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert, Bd. III, Freiburg 1970, 361–370, hier 367.

<sup>8</sup> Vgl. u.a. die Ansätze von *Ludwig Heinrich Adolph Geck*, *Gustav Ermecke* und *Nikolaus Monzel* zu verweisen, die allerdings jeweils in Gewichtung, inhaltlicher Relevanz und näherer materialer Qualifizierung der biblisch-offenbarungstheologischen Dimension noch einmal sehr unterschiedlich sind. Vgl. dazu *Nothelle-Wildfeuer*, »Duplex Ordo Cognitionis«, Kap. 2, § 2, Abschnitt 3 und 4.b (s. Anm. 3).

<sup>9</sup> Vgl. dazu ebd., Kap. 3, § 1, Abschnitt 3.

<sup>10</sup> Vgl. *Johannes Paul II.*, Enzyklika *Sollicitudo rei socialis* 41,7 sowie *ders.*, Enzyklika *Laborem exercens* 3,1.

Es sind erstens die in der Diskussion artikulierten berechtigten Anliegen und Forderungen nach einer adäquaten Gewichtung der Offenbarung als eigenständiger Erkenntnisquelle aufzugreifen; es ist zweitens der bisherigen, durchaus vielfältigen erkenntnistheoretischen Tradition der Soziallehre der Kirche mit Blick auf deren Kontinuität Rechnung zu tragen, und drittens soll die personalistische Grundkonzeption der Sozialverkündigung *Johannes Pauls II.* aufgegriffen werden, indem gerade auf ihre philosophisch-theologische Synthese-Leistung aufgebaut wird. M.a.W. es geht um ein Konzept, in dem sowohl die philosophisch-»naturrechtliche« als auch die theologische Dimension gleichkonstitutiv in die sozial-ethische Theoriebildung eingehen können.

Die folgenden Ausführungen gliedern sich entsprechend in drei Schritte: In einem ersten Schritt (I.) soll die aktuelle erkenntnistheoretische Diskussion kurz in den wesentlichen vertretenen Standpunkten nachgezeichnet werden, in einem zweiten Schritt (II.) wird als »Anlaß« dieser Diskussion die erkenntnistheoretische Gestalt und Struktur der unter *Johannes Paul II.* entstandenen Sozialverkündigung in ihren wesentlichen und spezifischen Grundzügen skizziert. Im dritten Schritt (III.) werden, ausgehend vom Ertrag der aktuellen Diskussion um die wesentlichen Aspekte der gegenwärtigen Sozialverkündigung, im Sinne eines Lösungsansatzes entscheidende und unverzichtbare Elemente für eine heutige Soziallehre in systematischer Absicht entwickelt.

#### I. ZUR AKTUELLEN DISKUSSION UM DIE THEOLOGISCHE DIMENSION IN DER GEGENWÄRTIGEN SOZIALVERKÜNDIGUNG DER KIRCHE

*David Seeber* bewertet die deutlichere theologische Akzentuierung in der Grundlegung der Soziallehre als einseitige Verengung negativ. Im Blick auf die Sozialverkündigung *Johannes Pauls II.* spricht er von einer »mit hohem anthropologischem Aufwand« betriebenen »Theologisierung der katholischen Soziallehre«<sup>11</sup> und begründet diesen Vorwurf, indem er offensichtlich an das ursprüngliche Anliegen der naturrechtlichen Fundierung kirchlicher Sozialverkündigung anknüpft, nämlich in einen rational nachvollziehbaren Diskurs mit »allen Menschen guten Willens« einzutreten. Die Theologisierung aber, so seine Beurteilung, zerstöre gerade diese Diskursbasis. Er kommt daher zu dem Schluß: »Dieses

---

<sup>11</sup> *David Seeber*, Abwehr: Der theologische Kern von »Sollicitudo rei socialis«, in: Herder Korrespondenz 42 (1988) 160 (im Original z.T. kursiv gedruckt).

Verfahren (sc. das Verfahren der Theologisierung, d. Verf.) ist um so mehr zu beachten, als es weitreichende Folgen für die Stellung der katholischen Soziallehre zeitigt ... Er (sc. *Johannes Paul II.*, d. Verf.) nimmt der Soziallehre damit (endgültig?) jede naturrechtliche Eigenständigkeit.«<sup>12</sup>

Von anderen dagegen wird die zunehmende Bedeutung der Theologie in der Soziallehre geradezu begrüßt als Ausdruck für deren lang ersehnte und angestrebte Neuorientierung.

Bis an die Grundfeste der bisherigen Gestalt katholischer Soziallehre reichen ihre Konsequenzen nach *Ernst-Wolfgang Böckenförde*. So faßt er die »zentral theologische und christologische, vom Christusereignis her gewonnene Begründung des kirchlichen Weltauftrags« bei *Johannes Paul II.* als deutliche Absetzung von der »bislang üblichen naturrechtlichen Begründung«<sup>13</sup> auf. Die Soziallehre hat ihm zufolge »ihre Bedeutung nicht als Entfaltung naturrechtlicher Aussagen und Prinzipien, sondern als Konsequenz des Evangeliums sowie einer aus dem Evangelium hervorgehenden Vision des Menschen in seinen interpersonalen Bezügen, aber auch in seinem sozialen und gesellschaftlichen Leben«<sup>14</sup>. Nach dieser Interpretation wäre somit die klassische, philosophisch-naturrechtlich fundierte Soziallehre durch eine rein von der Theologie her fundierte bei *Johannes Paul II.* abgelöst. *Böckenförde* spricht daher von einer »Umfundierung der christlichen Soziallehre«<sup>15</sup>.

Eine Entwicklung hin zu einem »neue(n) Profil prophetischer Sozialverkündigung«<sup>16</sup> bescheinigen *Friedhelm Hengsbach* und *Matthias Möhring-Hesse* zumindest der jüngsten Sozialenzyklika *Johannes Pauls II.* »Sollicitudo rei socialis«. »Reife« und »Volljährigkeit«<sup>17</sup> der Sozialverkündigung erkennen sie vorrangig in den genuin theologischen Elementen, u. a. im methodischen, der Befreiungstheologie nachgebildeten Aufbau der Enzyklika, in der »eschatologische(n) Botschaft, die das Verhältnis von Gottesherrschaft und menschlicher Geschichte ausbalanciert«<sup>18</sup>, insbesondere aber in den Elementen prophetischer Sozialverkündigung. Zugleich mahnen sie jedoch auch ihrer Auffassung nach bestehende

---

<sup>12</sup> Ebd.

<sup>13</sup> *Ernst-Wolfgang Böckenförde*, Das neue politische Engagement der Kirche: Zur »politischen Theologie« *Johannes Pauls II.*, in: *Stimmen der Zeit* 198 (1980) 219–234, hier 221.

<sup>14</sup> Ebd., 233, Anm. 15.

<sup>15</sup> Ebd.

<sup>16</sup> *Friedhelm Hengsbach / Matthias Möhring-Hesse*, Zwanzigjährig – volljährig, in: *Orientierung* 52 (1988) 61–65, hier 65.

<sup>17</sup> Ebd., 62.

<sup>18</sup> Ebd., 64.

deutliche Defizite an, denn das Rundschreiben bleibe »oft in den Kinderschuhen stecken«, die Neuansätze blieben verengt und würden »an einigen Stellen gar mit höchst regressiven Elementen naturrechtlicher Sozial-Lehre zugeschüttet.«<sup>19</sup> Die naturrechtlich-metaphysisch begründete Soziallehre gehört dieser Auffassung nach eigentlich einer vergangenen Epoche an. Ein Neuansatz könne nur auf spezifisch theologischen Elementen aufbauen, indem im Kontext konkreter sozialer Analysen »die Frage nach den entsprechenden Strukturen bzw. geschichtlichen Orten der Gnade und Gerechtigkeit Gottes«<sup>20</sup> gestellt werde.

*Oswald von Nell-Breuning* konstatiert ebenfalls die für die Argumentation des Papstes ausschlaggebende Ausrichtung auf den »unauswechselbaren konkreten Menschen«<sup>21</sup>. Zudem betont er auch die starke Christozentrik und christologische Begründung des politischen und sozialen Engagements. Aber seine Wertung ist eine deutlich andere: In dieser »denkbar stärkste(n) Rückbindung der Kirche, ihrer Soziallehre und ihrer sozialen Wirksamkeit an Christus als ihren Ursprung« erkennt er »die erhabenste und lauterste Motivation«, die »letzte und tiefste Begründung«, »aber keine Spur von Zurücknahme, von Kürzung oder von Verzicht!«<sup>22</sup> In der Sozialverkündigung *Johannes Pauls II.* sieht er zwar eine Intensivierung der Funktionen, die der Theologie im Kontext der Sozialverkündigung immer schon zukamen; neue Elemente scheint er jedoch nicht ausmachen zu können.

Eine vermittelnde Position in bezug auf die Wertung der stärkeren Rolle der Theologie und der bleibenden Bedeutung des Naturrechts in der gegenwärtigen Sozialverkündigung nimmt *Karl Lehmann* ein. Er betont einerseits die Erneuerung der Soziallehre durch die verstärkte theologische Fundierung, verweist aber gleichermaßen auf die naturrechtlich-philosophische Kontinuität, die nicht weniger fundamental die Sozialverkündigung *Johannes Pauls II.* bestimme. Er hebt hervor, daß der »Papst ... durchaus Wert (legt) auf eine Argumentation mit den Mitteln der menschlichen Vernunft«, auf die Dimension der Philosophie und des Naturrechts also. Dennoch stellt er auch einen Wandel fest, da sich, so *Lehmann*, »unleugbar auch eine gewisse Zurückhaltung gegenüber dem Alleinvertretungsanspruch oder der Dominanz einer ausschließlich

---

<sup>19</sup> Ebd.

<sup>20</sup> Ebd., 63.

<sup>21</sup> *Oswald von Nell-Breuning*, Politische Theologie *Johannes Pauls II.*, in: *StdZ* 198 (1980) 675–686, hier 683 (im Original z.T. kursiv gedruckt).

<sup>22</sup> Ebd., 684.

naturrechtlichen Begründung feststellen (läßt).«<sup>23</sup> So meint er, hier »doch den Willen des Papstes bemerken« zu können, »die klassische Soziallehre durch eine Verklammerung mit dem Proprium und Zentrum der christlichen Heilsbotschaft um eine neue Dimension zu erweitern und möglicherweise auch zu vertiefen.«<sup>24</sup>

Die Diskussion konzentriert sich also auf zwei Themenschwerpunkte: Zum einen geht es um den Stellenwert und die Eigenart des Naturrechts und damit verbunden auch um das Verhältnis der Sozialverkündigung unter *Johannes Paul II.* zur sozialphilosophischen, wesentlich naturrechtlich geprägten Tradition dieser Sozialverkündigung. Zum anderen steht im Zentrum der Überlegungen die Frage nach der Bestimmung der Rolle der Theologie im Konzept der Sozialverkündigung und, damit untrennbar verbunden, die Frage nach der Bestimmung des Verhältnisses beider Erkenntnisquellen zueinander. Kurzum: Es geht um die traditionelle Frage nach der Konstitutivität der beiden Erkenntnisquellen für eine christliche Soziallehre.

Vor der systematischen Entwicklung eines entsprechenden Konzeptes von Soziallehre gilt es, den sozialetischen Ansatz *Johannes Pauls II.* mit Blick auf die erkenntnistheoretische Funktion der beiden Erkenntnisquellen und auf die sich darin artikulierende Kontinuität sowie Diskontinuität zur traditionellen Sozialverkündigung zu reflektieren.

## II. ZUR ERKENNTNISTHEORETISCHEN GESTALT DER GEGENWÄRTIGEN SOZIALVERKÜNDIGUNG DER KIRCHE

Die folgenden Ausführungen gehen aus methodischen Gründen in zwei Schritten vor: zunächst wird das gewandelte Profil des bleibend wichtigen Naturrechtsdenkens behandelt, sodann die Fundierung der Anthropologie in der Theologie. Dabei muß natürlich immer mitbedacht werden, daß beide Aspekte entsprechend der Verbindung der beiden im Hintergrund stehenden Erkenntnisquellen notwendig zusammengehören.

---

<sup>23</sup> *Karl Lehmann*, Kommentar zu: Der bedrohte Mensch und die Kraft des Erbarmens: Die Enzyklika Über das Erbarmen Gottes Papst *Johannes Pauls II.*, Freiburg 1981, 90–118, hier 112.

<sup>24</sup> Ebd. (Hervorhebung v. Verf.); ebenso *Lothar Roos*, Eine neue Dimension der katholischen Soziallehre?, in: *StdZ* 201 (1983) 340–352.

1. Philosophie, Vernunft und Person –  
Zum gewandelten Profil des bleibenden Naturrechtsdenkens

Die Frage nach Wesen und Funktion des Naturrechts in der Sozialverkündigung *Johannes Pauls II.* ist von verschiedenen Seiten her anzugehen.

Zunächst fällt auf, daß der Papst immer wieder die Soziallehre der Kirche und ihre traditionell erhobenen Forderungen mit besonderem Nachdruck betont. Dabei impliziert der Begriff der »Lehre« notwendig, daß es sich um ein System, ein »zeitgemäßes Lehrgebäude«<sup>25</sup> handelt, in dem die einzelnen Teile durch rationale Konstruktion und damit unter Zuhilfenahme der Vernunft und im weitesten Sinne der Philosophie einander zugeordnet sind; von daher intendiert der Begriff der »Lehre« offensichtlich fast »automatisch« die Verbindung mit der klassischen naturrechtlichen Gestalt der Sozialverkündigung<sup>26</sup>, was auch durch die häufige, nicht nur rhetorische Betonung der Kontinuität seiner Sozialverkündigung mit der Tradition bestätigt wird<sup>27</sup>.

---

<sup>25</sup> SRS 1,2. Vgl. hierzu auch die Diskussion um das Verständnis der Soziallehre als »geschlossenes« und »offenes« System im Anschluß an den Artikel von *Hermann Josef Wallraff*, Die katholische Soziallehre – ein Gefüge von offenen Sätzen, in: *Hans Achinger / Ludwig Preller / Hermann Josef Wallraff* (Hrsg.), Normen der Gesellschaft (= Festgabe für *Oswald von Nell-Breuning* SJ), Mannheim 1965, 27–48. *Clodovis Boff*, Die kirchliche Soziallehre und die Theologie der Befreiung: Zwei entgegengesetzte Formen sozialer Praxis?, in: *Concilium* 17 (1981), 775–780, greift diese Differenzierung wieder auf (allerdings ohne explizite Bezugnahme auf den entsprechenden Beitrag von *Wallraff*) in der Auseinandersetzung zwischen Soziallehre und Theologie der Befreiung.

<sup>26</sup> Als Symptom hierfür vgl. etwa *Hengsbach / Möhring-Hesse*, Zwanzigjährig, 62 (s. Anm. 16), die mit Blick auf die Frage nach der »Volljährigkeit« von SRS die »schöpferischen Neuansätze ... verengt, unsicher relativiert, an einigen Stellen gar mit höchst regressiven Elementen naturrechtlicher Sozial-Lehre zugeschüttet« (Hervorhebung v. Verf.) sehen.

<sup>27</sup> Zum Verhältnis zwischen Kontinuität und Erneuerung vgl. SRS 1–5. – Im Kontext der Auseinandersetzung des kirchlichen Lehramtes mit der »Theologie der Befreiung« bildet die Kontinuität der kirchlichen Lehre im allgemeinen und die der Soziallehre der Kirche im speziellen nicht nur ein formales Kriterium, sondern stellt den inhaltlich relevanten Maßstab dafür dar, daß eine Befreiungstheologie für sich in Anspruch nehmen kann, »nicht nur geeignet, sondern nützlich und notwendig« zu sein: »Sie (sc. die Theologie der Befreiung, d. Verf.) muß – in enger Verbundenheit mit den vorhergehenden Etappen – einen neuen Abschnitt jener theologischen Reflexion darstellen, die mit der apostolischen Überlieferung eingeleitet und mit den großen Vätern und Kirchenlehrern, mit dem ordentlichen und außerordentlichen Lehramt und in jüngster Zeit mit dem reichen Schatz der Soziallehre der Kirche fortgeführt wurde, die in den Dokumenten, die von *Rerum novarum* bis *Laborem exercens* reichen, Ausdruck gefunden hat.« (*Johannes Paul II.*, »Erziehung zur Befreiung durch Erziehung zur Freiheit«: Schreiben des Papstes an die Vollversammlung der Brasilianischen Bischofskonferenz vom 9. April, in: OR [dt.], 16 [9.5.1986, Nr. 19], 8 f, hier 9.)



Diese noch eher formale Hoch- und Wertschätzung der Sozialverkündigung und ihrer wesentlich von Naturrecht und Philosophie bestimmten Tradition läßt sich ferner auch dort belegen, wo *Johannes Paul II.* Naturrechtstopoi der traditionellen Sozialverkündigung inhaltlich aufgreift. Hier ist vor allen Dingen die Eigentumsethik zu nennen mit den deutlichen Hinweisen auf die beiden bezüglich des Eigentums geltenden Grundrechte: das Recht auf Privateigentum und auf die gemeinsame Nutznießung der Güter durch alle.<sup>28</sup> Eine nähere Analyse dieser Argumentation kann aber verdeutlichen, daß es dabei nicht um ein unbeirrbares Beharren auf einer einmal gefundenen Sichtweise, sondern um eine Orientierung an bleibenden, sehr allgemeinen Grundsätzen und Grundbestimmungen geht, die durchaus eine systemimmanente Neuakzentuierung und Anpassung ermöglicht.

Über Inhalt und Form der naturrechtlichen Argumentation ist damit freilich noch wenig ausgesagt. Es muß erst noch zur Sprache kommen, welches Verständnis von Naturrecht hier zugrundeliegt und in welcher Weise das Naturrecht als inhaltliche Argumentationsfigur in der Sozialverkündigung *Johannes Pauls II.* eine Rolle spielt.

Bereits in der Pastoralkonstitution des II. Vatikanums »*Gaudium et spes*« wird – durchaus in Wiederbelebung fast verschütteter Elemente der Tradition des Naturrechtsdenkens – offenkundig, daß das Naturrecht in diesem Verständnis zwei Komponenten hat.<sup>29</sup> Naturrecht wird bezogen zum einen auf die den Menschen umgebenden unterschiedlichen Kultur- und Wirklichkeitssachbereiche, zum anderen auf die Natur des Menschen im Sinne seiner Würde und seiner Rechte. Beide Aspekte finden sich auch in systematisierter Form in der Sozialverkündigung des Papstes wieder; sie stehen hier nicht mehr relativ unverbunden nebeneinander, sondern sind durch die Personzentriertheit aufeinander hingebordnet.

Naturrecht im Sinne des Rekurrerens auf die Sachbereiche impliziert das Ernstnehmen von deren Eigenständigkeit und Eigengesetzlichkeit, von deren »relativer Autonomie«<sup>30</sup>. In der Konsequenz dieser Autonomie liegt es auch, wenn *Johannes Paul II.* in »*Sollicitudo rei socialis*« eigens hervorhebt, daß die »Kirche ... zum Problem der Unterentwicklung als solchem keine technischen Lösungen anzubieten (hat)«, daß sie »keine wirtschaftlichen und politischen Systeme oder Programme vor(legt)«<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> Vgl. dazu LE 14,2 sowie SRS 42,5.

<sup>29</sup> Vgl. *Nothelle-Wildfeuer*, »*Duplex Ordo Cognitionis*«, Kap. 1, § 2, Abschnitt 2.b.2 (s. Anm. 3).

<sup>30</sup> Vgl. Vaticanum II, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute »*Gaudium et spes*« vom 7.12.1965, 36.

<sup>31</sup> SRS 41,1 (im Original z.T. kursiv gedruckt).

Was die menschliche Vernunft auf den jeweils einzelnen Gebieten zu leisten in der Lage ist, wird anerkannt und bildet sozusagen die Voraussetzung für die ethischen und theologischen eigenen Überlegungen.

Hatte das neuscholastische Naturrechtsdenken entscheidend die von Gott gegebene Wesensordnung aller Wirklichkeitsbereiche betont, so eröffnet sich in der Weiterentwicklung der Soziallehre bis hin zu *Johannes Paul II.* im Blick auf das Verständnis von Naturrecht ein neues Feld: Wenn von »Natur« gesprochen wird, ist nicht mehr vorrangig das ontologische, ideale und seinsollende Wesen des Menschen und der Wirklichkeiten gemeint, das dem sittlichen Handeln des Menschen vorausliegt und es bestimmt. Fernab einer rational aprioristisch metaphysischen Spekulation, wie sie das Naturrechtsdenken neuscholastischer Provenienz kennzeichnete, impliziert dieser Ansatz vielmehr eine konkrete, neuzeitlichem Denken vertraute Realitätsbezogenheit.<sup>32</sup> Die Rede von der »Natur« zielt ab auf die erfahrbare »Welt« und deren geschichtliche Wirklichkeit, der eine neu akzentuierte Wertschätzung entgegengebracht wird. Es geht also jetzt um die Natur im Sinne der Wirklichkeit, die von der menschlichen Vernunft aus Erfahrung erschlossen wird.<sup>33</sup>

Zur Konstitutivität von Naturrecht kommt der Vernunft eine besondere Rolle zu. So betont »*Sollicitudo rei socialis*«, daß es das Ziel der Bemühungen der kirchlichen Soziallehre sei, »die Menschen dahinzuführen, daß sie auch mit Hilfe rationaler Reflexion und wissenschaftlicher Erkenntnis ihrer Berufung als verantwortliche Gestalter des gesellschaftlichen Lebens auf dieser Erde entsprechen.«<sup>34</sup> Damit wird deutlich, daß die Philosophie im weitesten Sinne als systematisches, vernunftgemäßes Denken konstitutiver Bestandteil und genuines Mittel christlicher Soziallehre ist. Gleichzeitig wird einem rationalistischen, auf den Verstand eingeschränkten Vernunftbegriff eine Absage erteilt: Vernunft wird in umfassenderer Weise verstanden, rückgebunden an Wahrheit, Weisheit,

---

<sup>32</sup> Vgl. dazu GS 4,1: »Zur Erfüllung dieses ihres Auftrages obliegt der Kirche allzeit die Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten« (Hervorhebung v.Verf.); ferner SRS 1,2, wo es heißt, daß die Soziallehre der Kirche »aus der Fülle der von Jesus Christus offenbarten Wahrheit und mit dem Beistand des Heiligen Geistes ... die Ereignisse deutet, die sich im Verlauf der Geschichtezutragen« (Hervorhebung v.Verf.).

<sup>33</sup> Vgl. *Lehmann*, Christliche Weltverantwortung zwischen Ghetto und Anpassung: Die nachkonziliare Aufnahme der Pastoralkonstitution über Die Kirche in der Welt von heute, erscheint demnächst in: *Dietmar Bader* (Hrsg.), *Freiburger Akademiearbeiten 1979–1989*, München/Zürich 1989, 153–170, hier 155: »Ein abstrakter Naturbegriff sollte nicht mehr vorherrschend sein, sondern der unbefangene Blick auf die konkrete Wirklichkeit des Menschen und der Geschichte.«

<sup>34</sup> SRS 1,2.

sittliche Werte und damit letztlich an Transzendenz. In dieser Verwiesenheit des Naturrechts auf Vernunft kann sich der Naturrechtsethiker auf Thomas von Aquin und dessen Verständnis des Naturrechts als »Vernunftrecht« berufen<sup>35</sup>, wobei das Naturrecht eingebettet bleiben muß in einen (metaphysischen) Gesamtzusammenhang, der auch erste Grundsätze und letzte Ziele berücksichtigt. Vernunft also in einem umfassenden Sinn als vernehmende und sich in schöpferischer Aktivität realisierende wird nicht mehr in neuscholastischer Verengung zum rationalen Ableseorgan des im vorgegebenen Sein festgeschriebenen Sollens degradiert; erst so ist Naturrecht Vernunftrecht.

Solche Wertschätzung der Vernunft und ihrer Erkenntnismöglichkeiten verweist zugleich auf die Bedeutung dieses naturrechtlichen Ansatzes für eine personalistisch orientierte Anthropologie.

Die personalistische Konzeption *Johannes Pauls II.* will Philosophie und Theologie inhaltlich und erkenntnistheoretisch vereinigen. Sie konzentriert sich ganz auf den Menschen in seiner unwiederholbaren Einzigartigkeit, in seiner Würde und den daraus resultierenden Rechten. Demzufolge ist *Naturrecht* zugleich auch *Personrecht*.<sup>36</sup> Nicht primär ein metaphysisch festgestelltes Wesen des Menschen, sondern der geschichtliche und einmalige Mensch in seiner Personalität bildet den Mittelpunkt und die Basis (im Sinne des notwendigen Arguments) jeder ethischen Überlegung.

Diese prägende Zentrierung auf den Menschen erfordert in einem zweiten, mehr inhaltlichen Sinn eine philosophische Reflexion, insofern die Philosophie jene Wissenschaft ist, die die Ergebnisse der Einzelwissenschaften und die Realitätsanalyse der verschiedenen Wirklichkeitsbereiche im Blick auf den Ertrag für die Sorge um den Menschen zusammenfaßt, strukturiert und in den zentralen Begriff vom Menschen als Person

---

<sup>35</sup> Vgl. *Nothelle-Wildfeuer*, »Duplex Ordo Cognitionis«, Kap. 1, § 1, Abschnitt 2.a.1 (s. Anm. 3).

<sup>36</sup> Vgl. dazu *Wilhelm Korff*, Zur naturrechtlichen Grundlegung der katholischen Soziallehre, in: *Günter Baadte / Anton Rauscher* (Hrsg.), *Christliche Gesellschaftslehre. Eine Ortsbestimmung (= Kirche heute 3)*, Graz 1989, 31–52, hier 33: Naturrechtliche Argumentation, vom philosophischen Ansatzpunkt aus als »Rekurs auf ein von sich aus wirkendes Menschlich-Allgemeines« (ebd., 32), erhält nach der Interpretation Korffs durch den christlichen Begründungszusammenhang eine wesentlich personale Dimension: »Das Recht« – gemeint ist das Naturrecht im Sinne des von Natur aus Gerechten – »dringt zu dem Punkt vor, wo die Liebe schon ist: zum Menschen als Person. Naturrecht ist Personrecht.« Vgl. ferner *Karl-Wilhelm Merks*, Naturrecht als Personrecht? Überlegungen zu einer Relektüre der Naturrechtslehre des *Thomas von Aquin*, in: *Marianne Heimbach-Steins* (Hrsg.), *Naturrecht im ethischen Diskurs*, Münster 1990, 28–46.

integriert, um daran die für ethische Überlegungen adäquaten Wertvoraussetzungen festzumachen. Damit wird das Verhältnis zwischen den beiden Formen naturrechtlicher Argumentation angesprochen. Zwischen beiden gibt es eine auf ihre Wertigkeit bezogene Stufung; ihre Ergebnisse stehen nicht unvermittelt und gleichbedeutend nebeneinander. Vielmehr erhält die erste, auf die Bereiche der Wirklichkeit bezogene Ebene ihre eigentliche und sittliche Bedeutung letztlich erst durch die Relevanz für den Menschen, also durch ihren Bezug auf die zweite Ebene. Dennoch geht es bei diesem Ansatz nicht um einen Integralismus, der versucht, für alle in Frage stehenden Bereiche relevante Aussagen zu machen bzw. alle Einzelergebnisse zu ersetzen, sondern es geht um einen integralen Ansatz bei der menschlichen Person. Nicht ein zusätzlicher Bereich ist mit dieser personalen Argumentation gemeint, sondern eine Dimension, die alle Bereiche umfaßt und, sie in ihrer Eigenständigkeit belassend, mit der Perspektive von Sinn und Wert durchzieht, die sie allein bieten kann. Zusammenfassend läßt sich mit Blick auf das Naturrecht als Erkenntnisquelle somit folgendes festhalten:

Das Neue im personalistischen Ansatz *Johannes Pauls II.* für die Sozialverkündigung liegt nicht in einer Abwertung der klassischen Soziallehre, somit also auch nicht in einer »Um-fundierung« ihrer bisher vornehmlich naturrechtlichen zu einer nur theologischen Argumentationsweise. Denn die naturrechtliche Argumentation kristallisiert sich, wenngleich in gewandelter und differenzierterer Form, weiterhin als notwendige und unverzichtbare Säule kirchlicher Sozialverkündigung heraus.<sup>37</sup>

Gleichzeitig aber wird in dieser Doppelsträngigkeit eine Wandlung des Naturrechtsverständnisses deutlich. Das Naturrecht als die eine Seite des »duplex ordo cognitionis«, die in der neuscholastischen Sichtweise allein in einer rational verengten Philosophie bestand, ist hier entscheidend erweitert: Es geht nicht mehr primär um den Bezug auf die Idealität einer philosophischen Wesenseinsicht, sondern um Realitätsbezug, um die Kenntnisse und Auswertung der Sach- und Humanwissenschaften, die erst in einem zweiten Schritt in einer integrierenden Weise von der Philosophie auf den Menschen hin zusammengefaßt werden. Damit werden naturalistische Trugschlüsse vermieden sowie eine Dynamisierung und – mit Blick auf die Notwendigkeit eines rationalen Diskurses – eine Dialogisierung der naturrechtlichen Dimension erreicht. Zugleich

---

<sup>37</sup> Vgl. auch *Otfried Höffe*, Erkenntnistheoretische Überlegungen zur kirchlichen Soziallehre, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 24 (1983) 9–28, bes. 13.

artikuliert sich darin die Konzentration auf den Menschen, also eine Personalisierung.<sup>38</sup>

## 2. Zur Fundierung der Anthropologie in der Theologie

Bei aller Bekräftigung der klassischen Soziallehre und ihrer naturrechtlich-vernunftgemäßen Argumentation in der gegenwärtigen Sozialverkündigung ist allerdings doch *Karl Lehmann* in gewisser Weise Recht zu geben, wenn er behauptet, daß eine »Zurückhaltung gegenüber dem Alleinvertretungsanspruch oder der Dominanz einer ausschließlich naturrechtlichen Begründung«<sup>39</sup> nicht zu leugnen sei. Vielmehr sei eindeutig die Intention zu bemerken, das Zentrum und Proprium christlichen Glaubens und christlicher Theologie in den Bestand der Soziallehre einzutragen – nicht mehr nur an der Peripherie, sondern an fundamentaler und zentraler Stelle.

Nur geht es dabei nicht um eine »Theologisierung« des Naturrechts, sondern um die tiefer reichende Frage nach der Bedeutung des »Evangeliums« bzw. der Offenbarung, die in der Tradition der Soziallehre bisher nur eine untergeordnete Rolle spielte, die aber hier als eigenständige, inhaltlich neue und fundamentale Dimension für das Verständnis und die Gestaltung der sozialen Wirklichkeit Bedeutung erlangt. Bereits in den Ausführungen zu der naturrechtlich-philosophischen Dimension war die Person-Zentriertheit als Kernpunkt in den Blick gelangt. Diese personorientierte Linie muß nun sowohl für eine theologische Begründung des Personalismus als auch zur Vermeidung von jeglichem Fundamentalismus im Sinne einer direkten Ableitung ethischer Normen aus der Offenbarung theologisch weiter ausgezogen werden. Der Beitrag der Theologie für den Bereich sozialetischer Normgebung muß also über das Humanum und die Anthropologie vermittelt werden. Der Personalismus eröffnet somit einen hervorragenden Weg der Synthese von philosophischen und theologischen Ansprüchen. Bei der Frage nach der besonderen Relevanz des theologischen Personalismus handelt es sich entsprechend »um die Frage, wie Christus den Menschen sieht, wozu er ihn beruft, was er ermöglicht, schenkt und erwartet oder in welcher Weise er die »Erfahrung« des Menschen weiterführt.«<sup>40</sup>

<sup>38</sup> Dieser dreifache Wandel läßt sich durchaus ansatzweise bereits in der Sozialverkündigung *Johannes XXIII.* feststellen; vgl. dazu *Nothelle-Wildfeuer*, »Duplex Ordo Cognitionis«, Kap. 1, § 2, Abschnitt 1 (s. Anm. 3).

<sup>39</sup> *Lehmann*, Kommentar, 112 (s. Anm. 23).

<sup>40</sup> *Joachim Giers*, Das »Evangelium« und die Ordnungen des gesellschaftlichen Lebens im sozialtheologischen Denken *Johannes Pauls II.*, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 33 (1982) 261–280, hier 266 (Hervorhebung v. Verf.).

Als eine erste Grundlinie dieser theologischen Dimension ist zunächst festzuhalten, »daß der jetzige Papst in seinen Aussagen zur katholischen Soziallehre bis zu den bibeltheologischen Fundamenten des christlichen Menschenbildes«<sup>41</sup> bzw. zu den heilsgeschichtlichen Grundlagen vorstößt. Die im Zentrum des Ansatzes stehende Würde des Menschen wird in ihrer Fülle hier nicht allein im Schöpfungsanruf Gottes bzw. im Geschöpf-Sein des Menschen begründet. Vielmehr wird sie durch kontinuierlichen und ursprünglichen Bezug auf das Evangelium bzw. auf das Neue Testament tiefer und endgültiger begründet in der Inkarnation und Erlösung. Denn erst »Christus, der neue Adam, macht eben in der Offenbarung des Geheimnisses des Vaters und seiner Liebe dem Menschen den Menschen selbst voll kund und erschließt ihm seine höchste Berufung.«<sup>42</sup> D.h. die traditionelle schöpfungstheologische Argumentation bezüglich der menschlichen Person wird durch eine christologische und soteriologische ergänzt.

Neben dieser Ergänzung tritt eine zweite Grundlinie sozialetischer Argumentation zutage, die über die Konzentration auf die Begründung des Person-Seins und der Personwürde hinaus in gewisser Weise auf die Kategorie des bereits von *Nikolaus Monzel* behaupteten »inhaltlichen Überschusses« des Evangeliums<sup>43</sup> verweist. Allerdings bleibt genau zu klären, worin dieser »inhaltliche Überschuss« besteht, auf welcher Ebene der Erkenntnis und Argumentation er anzusetzen ist.

Bei *Johannes Paul II.* wird – so läßt sich im Vergleich mit der früheren Sozialverkündigung vor allem bis zu *Pius XII.* feststellen<sup>44</sup> – das »Evangelium« nicht mehr nur im Sinne von schmückendem Beiwerk, von allgemeinen Offenbarungswahrheiten oder kirchlicher Lehre verstanden, sondern in der ganz besonderen Bedeutung von Christusbekenntnis und

---

<sup>41</sup> *Roos*, Eine neue Dimension, 349 (s. Anm. 24).

<sup>42</sup> *Johannes Paul II.*, Enzyklika *Redemptor hominis* 8,2; GS 22. – Anerkennt man die angezielte umfassende heilsgeschichtliche Ausrichtung zunächst der Person, sodann aber auch, darauf basierend, der Sozialverkündigung der Kirche insgesamt, so bleibt dennoch, aus dogmatischer Perspektive, ein Defizit anzumahnen. Zwar gibt es einzelne Stellen, an denen die eschatologische Komponente sozialetischer relevanter Aussagen einbezogen wird (vgl. dazu etwa LE 275; SRS 31,3; 48,1 und 2); eine entsprechende durchgehende eschatologische Reflexion aber fehlt. (Vgl. dazu etwa *Karl Rahner*, Art. Eschatologie, theol.-wissenschaftstheoretisch, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* Bd. 3, 2. Aufl. 1959, 1094–1098, bes. 1096).

<sup>43</sup> Vgl. dazu etwa *Nikolaus Monzel*, Was ist Christliche Soziallehre, in: *ders.*, *Solidarität und Selbstverantwortung: Beiträge zur christlichen Soziallehre*, München o.J. (1960) 11–34, hier 18.

<sup>44</sup> Vgl. dazu *Nothelle-Wildfeuer*, »Duplex Ordo Cognitionis«, Kap. 1, § 1, Abschnitt 3 und 4.b (s. Anm. 3).

Christuszeugnis.<sup>45</sup> Das Evangelium erhält damit eine »neue«, für die Sozialethik konstitutive Relevanz durch den Bezug materialer Aussagen auf das neutestamentliche Heilsereignis, insbesondere auf die Inkarnation und Erlösung am Kreuz. Der Einbezug nicht einzelner, isoliert herausgegriffener neutestamentlicher Passagen, sondern der gesamten heilsgeschichtlich orientierten Theologie bringt es mit sich, daß sich aus dieser Botschaft des Evangeliums heraus neue Gesichtspunkte sowohl für das individuelle als auch für das soziale Leben erkennen lassen.<sup>46</sup> Das Neue dieser Gesichtspunkte besteht jedoch nicht einfach in zusätzlichen materialen Normen, die sich als spezifisch und exklusiv christliche dadurch auszeichnen würden, daß sie sich nicht ohne weiteres aus der sozialphilosophischen oder naturrechtlichen Erkenntnis herleiten ließen. Vielmehr geht es um einen »Sinnüberhang«, um eine Wertsetzung oder Wertsicht also, bei der die christliche Perspektive eine zusätzliche neue Motivierung mit sich bringt und, daraus folgend, eine spezifische Akzentuierung, eine Vertiefung und Intensivierung<sup>47</sup> im ethischen Entscheidungsfindungsprozeß erbringt. Im Kontext solcher Überlegungen bleibt zu bedenken, daß dem »Evangelium« über das Sanktionieren vernunftmäßig erkannter menschlicher Werte hinaus entscheidend die Funktion zukommt, »von Christus, seinem Wort und Werk her, Aussagen für das individuelle und soziale Leben des Menschen zu machen, ... die die Gesetze des gesellschaftlichen Lebens auch neu sehen lassen.«<sup>48</sup> Dieser neue, vom Evangelium geprägte Sinnhorizont kann mithin eine Veränderung des eigenen Wertgefüges bewirken und das Ergebnis einer notwendigen Güterabwägung aufgrund einer Neuakzentuierung aus solcher Perspektive möglicherweise verändern<sup>49</sup>.

---

<sup>45</sup> Vgl. *Giers*, Evangelium, 286 (s. Anm. 39) »Evangelium (wird) einfachhin zum Glaubensbekenntnis des Christen angesichts der Botschaft und des Wirkens Christi.«

<sup>46</sup> Vgl. ebd., 266.

<sup>47</sup> Vgl. dazu ähnliche Aspekte bei *Alfons Auer*, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf, 2. Auflage, mit einem Nachtrag zur Rezeption der Autonomievorstellung in der katholisch-theologischen Ethik, 1984, 185–197, der die Funktion des Lehramtes und der Theologie im Hinblick auf die Statuierung weltethischer Weisungen als integrierend, stimulierend und kritisierend bezeichnet.

<sup>48</sup> *Giers*, Evangelium, 266 (s. Anm. 40). Von der für den christlichen Humanismus *Johannes Pauls II.* zentralen »Wertstruktur« spricht auch *Stefan Wilkanowicz*, *Der christliche Humanismus Johannes Pauls II.*, in: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 18 (1989) 504–513, hier 505.

<sup>49</sup> Dies kann ein Beispiel illustrieren: Daß der Mensch arbeiten muß, um seine Existenz zu sichern und seinen mitmenschlichen Verpflichtungen gerecht zu werden, gründet in der »Natur der Sache«. Wie viel und wie angestrengt er arbeitet, um damit ein bestimmtes Maß an kultureller Entwicklung zu erreichen, hängt von seiner persönlichen Rangordnung der Werte ab: dabei muß der einzelne die durch Arbeit zu erreichenden Werte und

In Würdigung ihrer Bedeutung läßt sich diese neugefaßte theologische Dimension in der erkenntnistheoretischen Grundlegung der gegenwärtigen Sozialverkündigung durchaus als eine Bereicherung und Erweiterung bezeichnen und zwar insofern, als in der Sozialverkündigung *Johannes Pauls II.* durch die fundamentale Rückbindung an das Christusgeschehen die theologische Dimension, die prinzipiell wenigstens verborgen vorhanden, oft aber übersehen und zeitweise sogar fast völlig vergessen war<sup>50</sup>, in neuer Weise (wieder) in die Soziallehre eingebracht und für ihr Fundament fruchtbar gemacht wird. Zwar findet sich auch ein ähnliches Bemühen um die theologische Rückbindung der Anthropologie und Sozialethik bereits in der Pastoralkonstitution des II. Vatikanums »*Gaudium et spes*«; dort aber ist diese theologische Komponente noch nicht in der Weise in die sozialetische Diskussion einbezogen wie bei *Johannes Paul II.*

### III. ZUR PHILOSOPHISCH-THEOLOGISCHEN DOPPELGESTALT EINER KATHOLISCHEN SOZIALLEHRE

Vom Naturrecht zum Evangelium? Ist das die Alternative, die sich einer heutigen katholischen Soziallehre stellt? Gibt es nur entweder eine naturrechtlich orientierte und damit hoffnungslos konservative oder eine allein theologisch ausgerichtete und damit hoffnungsvoll progressive Soziallehre? Oder muß nicht vielmehr die Soziallehre heute insofern einen »dritten Weg« gehen, als sie in ihrer erkenntnistheoretischen, argumentativen und material-inhaltlichen Struktur die theologische und philosophische Dimension miteinander zu verbinden sucht? Die notwendigen Strukturelemente eines solchen »dritten Weges« sollen darum im folgenden nochmals kurz beleuchtet werden.

Nach der Seite des »Naturrechts« erweist sich als ein erstes solches Strukturelement die *Philosophienotwendigkeit*. Ihr Stellenwert im Kontext einer Christlichen Gesellschaftslehre, also einer theologischen Disziplin ist konstitutiv. Nicht eine Ausschaltung jeder Philosophie und ein

---

andere Lebenswerte in ein unausweichliches Güterabwägungsverfahren einbringen, bei dem er letztlich auf die Je-Einmaligkeit seiner personalen Existenz verwiesen ist. Diese Güterabwägung wird in ihren Ergebnissen noch einmal modifiziert, wenn sie im Horizont einer theologisch vermittelten Anthropologie und Weltsicht erfolgt, die die Selbstverwirklichung des Menschen nur unter dem Anspruch des »ora et labora« für sinnvoll hält. Vgl. dazu *Roos*, Wert und Würde der Arbeit in »*Laborem exercens*«, in: *Bruno Heck* (Hrsg.), *Arbeit: Ihr Wert. Ihre Ordnung*, Mainz 1984, 39–66, hier 61.

<sup>50</sup> Vgl. *Roos*, *Eine neue Dimension*, 340 (s. Anm. 24).



damit inauguriertes gänzlicher Neubeginn ist gemeint; vielmehr behält das »Naturrecht«, allerdings in seinem gewandelten umfassenden Verständnis als »Philosophie«, seine fundamentale Bedeutung und stellt somit einen wichtigen Faktor der Kontinuität dar.<sup>51</sup>

Gerade eine so naturrechtlich-sozialphilosophisch verstandene Soziallehre der Kirche wird vor einer Entwicklung zu einer Ideologie oder Utopie geschützt sein, erfordert doch diese »natürliche Seite« des »duplex ordo cognitionis«, daß Begründungen nicht letztlich allein aus dem Glauben gegeben, sondern daß rational nachvollziehbare Argumente für die jeweils eingenommene Position aufgeführt werden müssen. Dabei kann eine naturrechtlich-philosophische Einsicht nicht deswegen Geltung beanspruchen, »weil sie in einem deduzierten System enthalten ist, sondern sie müßte deshalb tragen, weil sie sich auf je einleuchtend zu machende Weisen menschlichen Gutseins bezieht.«<sup>52</sup>

Die Verwendung des Begriffs »Philosophie« anstelle des mit erheblichen problematischen Konnotationen belasteten Begriffs »Naturrecht« impliziert für die Weiterentwicklung der wissenschaftlichen Soziallehre eine große Chance, weil damit die Möglichkeit gegeben ist, die Ansätze und Methoden neuzeitlicher Philosophie einzubeziehen. Zugleich würde dadurch ernst gemacht mit dem immer schon angestrebten, aber in der neuscholastischen Tradition nicht sehr erfolgreichen Bemühen um einen Dialog mit dem neuzeitlichen Denken. Durch die gleichzeitige zentrale Fundierung der Sozialverkündigung in der Theologie legt sich das kirchliche Lehramt nicht mehr inhaltlich auf eine bestimmte Philosophie-Richtung fest: Sie kann vielmehr jedes Philosophieren als für die christliche Sozialverkündigung hilfreich und fruchtbar anerkennen, das in seinen Ergebnissen dem christlichen Menschenbild zumindest nicht wider-

---

<sup>51</sup> Gerade aus dieser Perspektive der Betonung der Philosophie wird die von *Johannes Paul II.* vorgenommene Einordnung der Sozialverkündigung in den Bereich der Theologie (vgl. SRS 41,7) angemessen verständlich. Mit dieser Einordnung setzt er nämlich die Sozialverkündigung, so macht es der Kontext deutlich, von der Ideologie ab. Ideologie stellt, unter erkenntnistheoretischer Perspektive betrachtet, den Versuch dar, nicht entsprechende, rational nachvollziehbare und für jeden verständliche Sachargumente gelten zu lassen, sondern alle Sachfragen allein unter einem einzigen und damit völlig verengenden Gesichtspunkt zu betrachten. (Zur umfassenden Bestimmung von Ideologie vgl. Lehmann, *Ideologien und Ideologiekritik*, in: *Erich Feifel* u.a. (Hrsg.), *Handbuch der Religionspädagogik*, Zürich/Einsiedeln/Köln 1974, Bd. 2, 255–269.) Bei dem Verweis auf die Theologie handelt es sich also gerade um ein Absetzen von solcher Ideologie, mithin um eine Betonung des wissenschaftlichen Status und damit des »duplex ordo cognitionis« als erkenntnistheoretisches Modell der Theologie, innerhalb derer rationale und philosophische Argumentation unverzichtbar ist.

<sup>52</sup> *Wolfgang Kluxen*, Was kann uns heute das Naturrecht bedeuten, in: *HerKorr* 33 (1979) 78–83, 79 (Hervorhebung v. Verf.).

spricht. Eine besondere Rolle spielt dabei die Aufnahme des Person-Begriffs, durch den auch die Subjektivitätsphilosophie einbezogen werden kann, insofern auch sie einen Beitrag leistet zu den notwendigen Konnotationen des Person-Begriffs.

Eine allzu enge Bindung der Soziallehre der Kirche an das neuscholastische Naturrechtsverständnis ist damit obsolet geworden. Denn diese philosophische Richtung ist »unter Ideologieverdacht geraten«<sup>53</sup> aufgrund ihrer metaphysischen Überfrachtung, der starren Festlegung dessen, »was semper et pro semper rechtlich zu geschehen habe«<sup>54</sup> und aufgrund ihres fundamentalen Fehlers, nämlich »der unmittelbaren und undifferenzierten Verkopplung des von Gott an den Menschen gestellten Anspruchs mit einer inhaltlich vorgegebenen Ordnung«<sup>55</sup>.

Dies bedeutet freilich nicht das Ende der Metaphysik und des Naturrechts insgesamt, denn »jene Fragen, auf die es Antwort zu geben beansprucht hat, (sind) noch geblieben ...«<sup>56</sup>. Ohne Metaphysik im Sinne der Lehre von den transzendenten Dingen und Dimensionen der Wirklichkeit und insbesondere des Menschen ist keine Ethik möglich, die sich nicht der Beliebigkeit aussetzen, sondern an Grundwerten orientieren will.<sup>57</sup> Das eigentliche, auch stets gleichbleibende und heute auch noch berechnete Grundanliegen des Naturrechts und der Metaphysik bleibt die »objektive Begründung einer sozialen Ordnung«<sup>58</sup>, ihrer notwendigen Werte und Rechtsgüter (Institutionen), wobei natürlich wiederum mitzubedenken

---

<sup>53</sup> Ebd.

<sup>54</sup> *Hans-Dieter Schelauke*, Naturrechtsdiskussion in Deutschland: Ein Überblick über zwei Jahrzehnte: 1945–1965, Köln 1967, 352.

<sup>55</sup> *Franz Böckle*, Natürliches Gesetz als göttliches Gesetz, in: *ders. / Böckenförde* (Hrsg.), Naturrecht in der Kritik, Mainz 1973, 165–188, hier 173.

<sup>56</sup> *Kluxen*, Naturrecht, 79 (s. Anm. 52).

<sup>57</sup> Vgl. dazu *Korff*, Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft, Mainz 1973, 97, der diese Problematik der Notwendigkeit einer Metaphysik im Kontext der Bestimmung der Natur des Menschen als soziale anspricht und damit deren Relevanz für die Ethik aufzeigt: Die soziale Natur des Menschen kann »nicht anders begriffen werden denn in der Weise einer Perichorese eben jener sich gegenseitig bedingenden und korrigierenden Bezugskomponenten.« *Korff* spricht ferner von einer triadischen Struktur der sozialen Natur des Menschen; die entsprechenden Bezugskomponenten bzw. Bezugsmodi, die den Umgang der Menschen untereinander profilieren, sind »Bedürfniserfüllung, Selbstbehauptung und Fürsorgebereitschaft ... Erst wo dieser naturale Interdependenznexus des Sozialen in dieser seiner perichoretischen Abstraktion genommen wird, gewinnt er zugleich die Funktion einer natural-sozialen normarum, erweist er sich als das eigentliche, maßsetzende Rahmenkriterium zur Bewertung und Einordnung konkreter sozialer Handlungsstile, das als solches keinerlei Extrapolation zuläßt, weil sich eben nur ein sich innerhalb der Perichorese entfaltendes Handeln von dieser seiner naturalen Basis her als vernünftig bestimmt.« (Ebd.)

<sup>58</sup> *Böckle*, Wiederkehr oder Ende des Naturrechts?, in: *ders. / Böckenförde* (Hrsg.), Naturrecht (s. Anm. 55) 304–311, hier 304.

ist, »daß auch im Werten Vernunft, und zwar eine das Dasein je auslegende und entwerfende Vernunft, am Werke ist«<sup>59</sup>.

Als zweites zentrales Strukturelement der Soziallehre ist die spezielle Funktion der Theologie, die *Offenbarungskonstitutivität* zu nennen, die nach der Seite der Ethik und Philosophie hin angemessen zu würdigen ist. In der gezeigten Weise handelt es sich tatsächlich um eine neue Dimension. Man besinnt sich (wieder) auf das heilsgeschichtliche Zentrum der Theologie und damit auch jeder Katholischen Soziallehre. Eine bisher nur untergeordnete Linie der Tradition wird aufgegriffen, um sie durch Erneuerung zu verlebendigen, weiterzuführen und zu vertiefen.<sup>60</sup> Durch den Einbezug aller notwendigen und zentralen Elemente der Theologie, des schöpfungstheologischen, des inkarnationstheologischen, des soteriologischen und des eschatologischen kann das Proprium des Christlichen in einer angemessenen Weise in die Soziallehre und auch in den Dialog mit Nichtchristen fruchtbar eingebracht werden. Der anthropozentrische Grundansatz wird mit dem Erlösungswerk Christi verbunden und wird somit zu einer Frohen Botschaft von Wert und Würde des Menschen, die ihren Ursprung, letzten Grund und Ziel in Gottes Heilshandeln findet. Die Funktion dieser theologischen Dimension liegt also nicht in einem Plus auf der Ebene materialer Normen, sondern in einem »Sinnüberhang«, der als ein entsprechender Sinnhorizont, als eine heilsgeschichtlich-personale Perspektive bei der Wertsetzung entscheidenden Einfluß ausübt: Zum einen wird diese bereits relevant bei der Analyse der Wirklichkeit, denn eine solche Suche nach den Spuren Gottes in den vieldeutigen »Zeichen der Zeit« kann nur »durch das Einüben in die Unterscheidung der Geister für Glauben und Kirche fruchtbar gemacht werden«<sup>61</sup>. Zum anderen beeinflusst eine solche Perspektive auch die für die Normfindung relevante Werthierarchie und führt gegebenenfalls zu anderen Prioritäten.

Nicht eine eigentlich überflüssige Theologisierung ist also angestrebt. Vielmehr kann es nur darum gehen, die für einen Christen unverzichtbare

<sup>59</sup> Korff, Empirische Sozialforschung und Moral, in: Concilium 5 (1968) 323–330, 325.

<sup>60</sup> Ulrich Rub, Neuer Aufbruch in Kontinuität: Eine Zwischenbilanz zum Pontifikat Johannes Pauls II., in: HerKorr 33 (1979) 315–319, hier 315, charakterisiert diese Position treffend als »neue(n) Aufbruch in Kontinuität«.

<sup>61</sup> Lehmann, Christliche Weltverantwortung, 7 (s. Anm. 33). Für den hier im Blick auf das »proprium christianum« gemeinten Sachverhalt verweist Breuning, Die Propriumsfrage im Feld der Begegnung von Moraltheologie und Dogmatik, in: Gerfried W. Hunold / Wilhelm Korff (Hrsg.), Die Welt für morgen. Ethische Herausforderungen im Anspruch der Zukunft, München 1986, 344–355, hier 353, von der wissenschaftstheoretischen Seite her darauf, daß »die Gnadenlehre das Verbindende zwischen Dogmatik und Moraltheologie« ist.

Dimension des genuin Christlichen in das weltweit geführte Gespräch über die für alle Menschen gleichen zentralen Fragen menschlicher Wirklichkeit einzubringen und sie präsent zu halten über das Maß dessen hinaus, was durch die Beeinflussung der Geistesgeschichte an christlichem Gedankengut »anonym« vorhanden ist.

Geht man von dieser erkannten Notwendigkeit beider Erkenntnisquellen in ihrer gewandelten Form und damit von der philosophisch-theologischen Doppelgestalt einer heutigen Soziallehre aus, so bleibt noch die Frage, wie beide Erkenntnisquellen im Spannungsfeld von Natur und Gnade, von natürlicher und übernatürlicher Ordnung zusammengehen können. Im Anschluß an die Theologie des II. Vatikanums ist ein Zwei-Stockwerke-Denken ausgeschlossen, das beide Ordnungen unverbunden nebeneinanderstellt. Statt dessen – und darin liegt der entscheidende hermeneutische Schlüssel – sind beide in notwendiger Unterscheidung aufeinander hingeordnet.<sup>62</sup>

Die zu unterscheidenden Ebenen der Ethik/Philosophie und der Theologie begrenzen sich in keiner Weise gegenseitig noch widersprechen sie sich oder heben sich gar auf. Beide behalten notwendig ihre Eigenständigkeit, ergänzen sich als verschiedene Dimensionen einer gleichen sozial-ethischen Fragestellung/Lösung und können sich auf diese Weise gegenseitig bereichern; insbesondere gibt die Theologie der Ethik eine zusätzliche Tiefendimension. Näherhin bedeutet das also, daß die philosophische Dimension nicht nur ergänzt wird durch einige als Addition zu verstehende schöpfungstheologische Topoi. Sie wird vielmehr eingebunden in eine durchgängig heilsgeschichtliche Perspektive, die eine umfassende heilsgeschichtliche Konstitution alles Geschaffenen, der irdischen Wirklichkeit und des Menschen, bedeutet. Nicht Ablösung der schöpfungstheologischen Dimension durch die heilsgeschichtliche ist gemeint, sondern angezielt ist eine Ergänzung und Bereicherung. Das Beziehungsverhältnis von Heilsordnung und Schöpfungsordnung zeigt sodann auch, daß erstere der unbedingte Sinngrund und die Möglichkeitsbedingung eigenstrukturierter Realität ist, so daß durch dieses eigenständige theologische Element letztlich erst die bereits schöpfungstheologisch fundierte Eigenständigkeit und Autonomie der verschiedenen Bereiche und insbesondere des Menschen gewährleistet sind. Offenbarung bzw. Heilsgeschichte werden als konstitutiv anerkannt.

---

<sup>62</sup> Vgl. dazu die Ausführungen zur Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils »Gaudium et spes« in *Nothelle-Wildfeuer*, »Duplex Ordo Cognitionis«, Kap. 1, § 2, Abschnitt 2.c.1.c (s. Anm. 3).

Nicht in einer »Umfundierung« der Soziallehre der Kirche vom Naturrecht zum Evangelium, sondern in einer neuen Synthese von »Naturrecht und Evangelium« als gewandelte Form der zweifachen Erkenntnisordnung, des »duplex ordo cognitionis«, artikuliert sich der Ertrag der Diskussion um die erkenntnis- und wissenschaftstheoretische Gestalt der Soziallehre. Damit ist auch der Ansatz einer Antwort aufgezeigt: Nichts, was sich materialiter und inhaltlich als wichtig erwiesen hat, wird bei der Entwicklung zur heutigen Gestalt der Soziallehre unberücksichtigt gelassen, nur Beiwerk, das aber nicht den Wesenskern tangiert, wird »abgeworfen«. Bei der Frage nach der erkenntnistheoretischen und wissenschaftstheoretischen Gestalt der Soziallehre der Kirche, insbesondere bei der Frage nach der Stellung und Bedeutung der theologischen Dimension, handelt es sich also um eine Entwicklung im wahren Sinn des Wortes: Aus einem vorhandenen Kern bildet sich das weiter aus, was nur angelegt oder bereits ansatzweise und zum Teil verborgen vorhanden war. Die Entwicklung der Soziallehre impliziert also eine dreifache »Aufhebung« im Sinne Hegels: Unwesentliches Beiwerk wird aufgehoben, d.h. überholt und durch weiterführende Ansätze und Aspekte ersetzt; wesentliche und zentrale Aussagen werden »aufgehoben«, d.h. bewahrt im Sinne von Tradition und Kontinuität; das dritte »Aufheben« bedeutet, daß diese die Kontinuität der Soziallehre markierenden Elemente zugleich auch einem Wandel unterliegen; sie werden einer vertieften Bedeutung zugeführt, auf ein höheres Reflexionsniveau »gehoben« und in einen größeren Kontext gestellt.