

ULRICH RUH

Was bleibt hängen? Chancen und Probleme christlicher Sozialethik

»Man kann geradezu von einer Renaissance der katholischen Soziallehre sprechen, wenn man sieht und hört, welch breites Echo und welch lebhaftige Zustimmung die Lehre und die Verkündigung von *Johannes Paul II.* über die Würde des Menschen, über die ihm von Gott verliehenen Rechte und Pflichten, über die sittlichen Grundlagen und ethischen Orientierungen in den großen Fragen der Gegenwart finden. Weit über den kirchlichen Raum hinaus werden diese Aussagen von einer Öffentlichkeit aufgegriffen und diskutiert, die sich zum Teil als postchristlich-säkular versteht, zum Teil nur wenig mit christlich sozialen Positionen vertraut ist, zum Teil – und dies trifft besonders für die sozialistischen Staaten zu – Ausschau hält nach neuen Ufern, da die Dogmen der marxistischen Heilsverheißung erschüttert sind und zunehmend an Überzeugungskraft verlieren.«¹

Eine solche Aussage fordert dazu heraus, die Probe aufs Exempel zu machen. Wie steht es denn mit der Wahrnehmung der Katholischen Soziallehre bzw. der Christlichen Sozialethik in der Öffentlichkeit? Wird sie außerhalb von Universitätsseminaren und speziellen kirchlichen Bildungsveranstaltungen zur Kenntnis genommen und wenn ja, in welcher Weise? Ich kann und will auch nicht den Anspruch erheben, auf diese Fragen eine umfassende Antwort geben zu können. Aber aus der Arbeit als Redakteur einer Zeitschrift, der es um die Vermittlung kirchlicher Entwicklungen und theologischer Einsichten in den Raum der Öffentlichkeit wie um die Sensibilisierung der Kirche für gesellschaftliche und kulturelle Strömungen in ihrem »profanen« Umfeld zu tun ist, möchte ich einige Beobachtungen und Überlegungen beisteuern.

¹ *Anton Rauscher*, Die moderne katholische Soziallehre, in: *Günter Baadte / Anton Rauscher* (Hrsg.), *Christliche Gesellschaftslehre*, Graz/Wien/Köln 1989, 11–29, Zit.11.

I. VON DER BEFREIUNGSTHEOLOGIE ZUM KONZILIAREN PROZESS

In einer breiteren kirchlichen und nichtkirchlichen Öffentlichkeit interessiert normalerweise nicht Sozialethik als solche. Man hat wenig Sinn für die abstrakte Erörterung von Grundbegriffen oder methodischen Fragen, sondern beschäftigt sich mit dem Themenfeld aus aktuellen Anlässen, die dann jeweils auch eine breite Diskussion entfachen. Ein herausragendes Beispiel dafür war in den vergangenen Jahren der Streit um die Theologie der Befreiung, zu dem das kirchliche Lehramt in den beiden Instruktionen »*Libertatis nuntius*« vom September 1984 und »*Libertatis conscientia*« vom April 1986 Stellung bezogen hat.

Die Sympathien in diesem Streit waren bis hinein in die das kirchliche Leben hierzulande tragende »Mitte« zumindest anfangs recht eindeutig verteilt. Sie galten weithin den unter massiven römischen Beschuß geratenen lateinamerikanischen Theologen bzw. der von ihnen reflektierten und unterstützten kirchlichen Praxis. Die bewußt eingeschlagene Option für die Armen, ein theologisches Denken aus der unmittelbaren Erfahrung schreiender Ungerechtigkeit und befreiender Pastoral erschienen weit überzeugender als vatikanische Warnungen vor einer Verfälschung und Verkürzung der christlichen Heilsbotschaft durch die angebliche Übernahme marxistischen Klassenkampfdenkens. Oft zeigte sich in der Sympathie für die Theologie der Befreiung auch die mehr oder weniger ausdrücklich eingestandene Sehnsucht nach einem anderen Profil der eigenen Ortskirche, nach einer eindeutigen Parteinahme für Menschenrechte und gegen Ungerechtigkeit anstatt differenzierter Stellungnahmen, die niemanden aufregen, und selbstzufriedener Anpassung an die hiesigen gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse.

Der Verweis auf die Katholische Soziallehre stand demgegenüber schnell im Verdacht, der Herausforderung durch die Befreiungstheologie aus dem Weg gehen und den Status quo rechtfertigen zu wollen. Daß die klassische Soziallehre und die Theologie der Befreiung sehr verschieden ansetzen und deshalb in vieler Hinsicht gar nicht auf der gleichen Ebene angesiedelt sind, gleichzeitig aber viele Grundimpulse gemeinsam haben, mußte in der sehr emotionalisierten und von beiden Seiten oft mit schematischen Feindbildern geführten Diskussion fast zwangsläufig untergehen. Die zweite Instruktion der Glaubenskongregation mit ihrer positiven Darstellung der christlichen Botschaft von Freiheit und Befreiung, die auch ausführlicher über die Soziallehre der Kirche im Dienst einer Praxis der Befreiung handelt, wurde längst nicht mehr so stark

wahrgenommen wie die erste mit ihrem undifferenzierten und überzogenen Marxismusvorwurf an die Adresse der Befreiungstheologie.

Der inzwischen längst wieder abgeklungene Streit um die Befreiungstheologie (vielleicht bringt das Jubiläumsjahr 1992 wieder eine größere Aufmerksamkeit für die lateinamerikanische Kirche, ihre Geschichte und ihre unterschiedlichen Pastoralkonzepte) hat vor allem eines deutlich gemacht: Sozialethik findet dann Aufmerksamkeit, wenn sie überzeugend klarmacht, daß es ihr nicht primär um abstrakte Prinzipien, sondern um die Menschen in ihren realen Lebensverhältnissen geht, daß sie Kirche nicht als über allem Streit stehende, mit übernatürlicher Weisheit begabte »Mater et Magistra« sieht, sondern als Volk Gottes auf dem Weg. Es kann sicher nicht darum gehen, Betroffenheit nur zu verstärken und einem Engagement ohne sorgfältige Analyse das Wort zu reden. Aber Betroffenheit und Bereitschaft zum Engagement können Ausgangs- und Haftpunkte für die Vermittlung sozialetischen Denkens sein. Auf dieser Grundlage läßt sich dann auch am ehesten verständlich machen, daß vorschnelle Übertragungen (»Befreiungstheologie für Europa«) problematisch sind, gerade weil die lateinamerikanischen Theologen angesichts der sozialen und kulturellen Verwerfungen in ihrem Erdteil eine neue Sichtweise der Vermittlung von Glaube und sozialem Handeln entwickelt haben.

In vielen Gruppen und Gemeinden hat sich das Engagement, das eine Zeitlang der Befreiungstheologie bzw. ihrem kirchlichen und gesellschaftlichen Kontext galt, einige Jahre später dem »konziliaren Prozeß« für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung zugewandt. Unmittelbar nach der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen im Sommer 1983 im kanadischen Vancouver, wo das Stichwort vom »konziliaren Prozeß« als ein Arbeitsschwerpunkt des Rates auftauchte, war nicht annähernd vorauszusehen, welche Wirkungen sich daraus ergeben würden. Warum kam es zu einer so starken Resonanz?

Natürlich war auch in diesem Fall viel unmittelbare Betroffenheit im Spiel. Aber es ging jetzt eben nicht primär um Probleme der Dritten Welt, die nur in sehr abgewandelten Formen auch in Europa auftauchen, sondern um die großen Überlebensfragen der Menschheit. In das Engagement für den »konziliaren Prozeß« mündete weithin die christliche Friedensbewegung; dazu kam die Umweltbewegung, die sich nach dem Abflauen der Emotionen in der Friedensfrage ohnehin stärker in den Vordergrund schob. Das war nicht zuletzt an den Kirchen- und Katholikentagen deutlich zu beobachten: Düsseldorf 1982 und Hannover 1983 waren vor allem Friedenskatholiken- bzw. Kirchentage, während dann

beim Katholikentag 1984 in München und noch massiver beim Düsseldorfener Kirchentag im Jahr darauf die ökologische Fragestellung bzw. der christliche Beitrag zu ihrer Bewältigung dominierten. Mitentscheidend für die Resonanz auf den »konziliaren Prozeß« war sicher auch sein ökumenischer Charakter. Während die Diskussion über die Befreiungstheologie mitsamt ihren sozialetischen Implikationen und Konsequenzen doch weitgehend eine katholische Angelegenheit blieb (es ging ja auch um das spezifisch katholische Verständnis von Kirche und Amt), gewann der »konziliare Prozeß« sehr schnell eine konfessionsübergreifende Signalwirkung, wurde zu einem neuen und gewichtigen Kristallisationspunkt ökumenischer Hoffnungen. Das zeigte sich dann vor allem auch an der Diskussion um die Art der Mitwirkung der katholischen Kirche an der Weltversammlung von Seoul.

Wie schon gesagt, standen auch beim »konziliaren Prozeß« zunächst nicht die sozialetischen Prinzipien-, Begründungs- und Methodenfragen im Vordergrund, sondern die in sich weit verzweigten Themenfelder Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfungsbewahrung. Auch hier zeigte sich also, daß sozialetische Fragestellungen dann am ehesten auf Aufmerksamkeit stoßen, wenn es um unmittelbar sich aufdrängende Themen geht, bei denen von Gruppen und Strömungen in der Kirche die Notwendigkeit und die Chance einer deutlicheren, verbindlicheren Profilierung gesehen wird, bis hin zur Ausrufung des »status confessionis«. Gleichzeitig wurde aber auch hier bald klar, daß man unausweichlich auf grundsätzliche Probleme stößt, die den Rückgriff auf das sozialetische Instrumentarium in den jeweiligen kirchlich-konfessionellen Traditionen nahelegen oder sogar verlangen. Diese Erfahrung machte man vor allem beim Bemühen um die Erarbeitung von gemeinsamen Aussagen, sei es auf den bundesdeutschen Treffen in Königstein und Stuttgart, beim europäischen Treffen in Basel oder bei der Weltkonvokation von Seoul.

In Seoul kam es bekanntlich nicht zur geplanten Verabschiedung der vorbereiteten Texte durch die Versammlung, man mußte sich mit einigen grundlegenden Aussagen zum christlichen Zeugnis für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung und vier »Bundesschlüssen« (für eine gerechte Wirtschaftsordnung, für eine Entmilitarisierung der internationalen Beziehungen, für die Erhaltung der Erdatmosphäre und für die Überwindung des Rassismus) begnügen. Aber auch nach den Treffen von Stuttgart und Basel, wo auf bundesdeutscher bzw. europäischer Ebene ausführliche Texte verabschiedet wurden, fanden diese in der kirchlichen wie in der außerkirchlichen Öffentlichkeit keine besonders große Aufmerksamkeit. Das öffentliche Interesse gilt (verständlicherweise) weitge-

hend zugespitzten, eindeutigen Aussagen zu umstrittenen Problemfeldern. Man möchte eine möglichst klare Position, beispielsweise zu Wehrdienst- und Kriegsdienstverweigerung, zur nuklearen Abschreckung, zur Atomenergie oder zur Bevölkerungsentwicklung melden und kann mit ausgewogen-allgemeinen Ausführungen in ökumenischen Dokumenten wenig anfangen. Auch längere theologische Passagen oder methodische Überlegungen werden kaum rezipiert, auch wenn sie für den »Insider« wichtige Ergebnisse etwa im Bemühen um eine gemeinsame Grundlage der getrennten Kirchen für die sozialetische Urteilsbildung enthalten.

Ähnliches hat sich ja auch bei den kirchlichen Stellungnahmen zur Friedensdiskussion in den frühen 80er Jahren gezeigt. Veranstaltungen wie etwa Kirchen- und Katholikentage oder auch die Basler Europäische Ökumenische Versammlung in der Pfingstwoche 1989 haben als Ereignisse eine wesentlich größere öffentliche Resonanz als in langen Beratungen ausgearbeitete und unter Umständen auch ausgefeilte Papiere. Durch Bilder und Symbole (man denke etwa an die violetten Halstücher auf dem Kirchentag 1983 in Hannover) werden auch sozialetische Weichenstellungen transportiert bzw. als solche wahrgenommen. Gegen die Symbolwirkung eines Pastors im Talar bei einer Antikernkraftdemonstration ist mit differenzierten Synodalerklärungen nur sehr schwer anzukommen. Eine solche Feststellung darf nicht als Votum für den Verzicht auf die Erarbeitung von sozialetischen Grundsatz- und Konvergenzdokumenten gelesen werden. Es ist ja gerade eine wichtige Aufgabe kirchlicher Hintergrundpublizistik, solche Texte einem größeren Publikum in ihrer Bedeutung und ihren Grenzen aufzuschließen. Man sollte sich aber von vornherein vor Illusionen über die Breitenwirkung einer solchen Arbeit hüten.

Das Problem des Verhältnisses zwischen symbolischer und inhaltlicher Dimension sozialetischer Aussagen stellt sich nicht zuletzt im Blick auf den gegenwärtigen Papst. Er hat sich bekanntlich in bisher zwei Enzykliken des Themas Sozialetik angenommen; bei seinen Reisen hat er in unzähligen Predigten und Ansprachen Fragen aus diesem Bereich behandelt. Vor allem in den ersten Jahren des Pontifikats hat die Verkündigung *Johannes Pauls II.* in Lehrschreiben und Ansprachen zweifellos von der großen Aufmerksamkeit für seine Person und seine Amtsführung profitiert. Die allgemeine, weit über den engen Raum der Katholischen Kirche hinausreichende Sympathie für den »Papst zum Anfassen« schuf günstige Voraussetzungen für die Aufnahme der Botschaft, die *Johannes Paul II.* in immer neuen Anläufen vorträgt und mit ungeheurem persönlichem

Einsatz unterstützt. Als eindringlicher Warner und Mahner angesichts der vielfach bedrohten Würde des Menschen und als Verfechter einer stärkeren Solidarität zugunsten der Benachteiligten und Marginalisierten in der Welt wurde der Papst denn auch von Anfang an durchweg anerkannt.

Allerdings machte sich außer einem kleinen Kreis von theologischen oder journalistischen Fachleuten kaum jemand die Mühe, die größeren und kleineren Dokumente im einzelnen nachzulesen und auf ihre spezifische Akzentuierung in der Tradition katholischer Sozialethik zu befragen. Das Interesse galt doch weit stärker der Person und ihrer Ausstrahlung, ihren medienwirksamen Gesten als den Texten. Wer weiß heute noch, welche Grundanliegen die erste Sozialzyklika *Johannes Pauls II.* von Ende 1981, »*Laborem exercens*«, behandelte? Inzwischen hat es der Papst im übrigen schwerer als in den Anfangsjahren des Pontifikats, öffentliche Aufmerksamkeit für seine Botschaft zu finden. Das Meinungsbild ist gegenüber *Johannes Paul II.* differenzierter geworden; ein päpstliches bzw. römisches Dokument jagt das andere, so daß kaum Zeit zur genaueren Beschäftigung mit den Texten bleibt, auch die Einstellung zu den Papstreisen hat sich geändert. Man hat sich zum einen daran gewöhnt, daß *Johannes Paul II.* in regelmäßigen Abständen zwischen Neuseeland und Mexiko unterwegs ist, und sieht die Reisen vielfach weniger als begrüßenswerte Zeichen der Offenheit für die vielfältigen Probleme der einzelnen Länder und Regionen denn als nur schwer nachvollziehbare Belege für einen überzogenen weltkirchlichen Weisungs- und Kontrollanspruch.

Reagiert wird allerdings dann (und zwar in der kirchlichen wie in der außerkirchlichen Öffentlichkeit), wenn der Papst bestimmte Reizthemen anspricht. Das hat sich gerade wieder bei der jüngsten Afrikareise *Johannes Pauls II.* nach Tansania, Ruanda, Burundi und an die Elfenbeinküste gezeigt.² Die Berichterstattung wurde (neben der Einweihung der umstrittenen Kathedrale in Yamoussoukro) beherrscht von den Äußerungen des Papstes zum Thema AIDS bzw. zum Sexualverhalten und zu staatlichen Programmen zur Bekämpfung der Immunschwächekrankheit. Die Aufmerksamkeit für die einschlägigen Aussagen Johannes Pauls II. bzw. eher für das, was von ihnen in den Medien wiedergegeben wurde, reichte bis weit in die »normalen« Gemeinden hinein. Der Hinweis darauf, man solle doch nachlesen, was der Papst wirklich gesagt habe, sowie auf die ernstzunehmenden Grundanliegen, die in den Texten zum

² Vgl. *Ulrich Rub*, Reise mit Reizthemen: Der siebte Afrikabesuch Johannes Pauls II., in: *HerKorr* 44 (1990) 454–456.

Ausdruck gekommen sind, hatte es gegenüber den stark emotionalisierten Vorwürfen an die päpstliche Adresse schwer. Viel eher wirft man der gesamten kirchlichen Sozialverkündigung im Blick auf Elend und Ungerechtigkeit in Ländern der Dritten Welt Unglaubwürdigkeit vor, weil sie an Positionen festhält, die bis hinein in kirchliche Kernschichten kein Verständnis mehr finden.

II. HERAUSFORDERUNGEN DURCH DIE WENDE IN OSTEUROPA

Welche Aufgaben ergeben sich aus dieser schwierigen Situation für die Vermittlung sozialetischer Aussagen an eine größere Öffentlichkeit in der Kirche und über sie hinaus? Es muß zum einen möglichst deutlich herausgearbeitet werden, daß Sozialethik kein starres System von unveränderlichen Lehrsätzen ist, die für alle Situationen von vornherein passen und nur entsprechend hervorgeholt werden müssen, sondern ein flexibles und offenes Gebilde, in dem zwischen Grundprinzipien und deren geschichtlich-konkreten Konsequenzen unterschieden werden kann und muß. Zum zweiten ist klarzustellen, daß es in der Kirche immer einen breiten Spielraum für die Diskussion über die politisch-gesellschaftliche Umsetzung sozialetischer Grundprinzipien geben muß und daß das Lehramt dabei nicht als isolierte Größe mit einem aller Diskussion entzogenen Wahrheitsbesitz betrachtet werden kann. Sozialethiker (und natürlich auch Journalisten, die durch Information und Kommentierung an der Vermittlung der Katholischen Soziallehre beteiligt sind) haben die Aufgabe, gegenüber überzogener Polemik und emotionsbeladenen Vereinfachungen darauf zu drängen, daß nicht einzelne Sätze aus ihrem Kontext gerissen werden, sondern die Verkündigung des Papstes von ihren Grundelementen her gewürdigt wird. Sie brauchen dabei aber nicht à tout prix jede päpstliche Äußerung zu gesellschaftlichen Problemen zu verteidigen, sondern sollten in ihrer Auseinandersetzung mit dem jeweiligen Thema deutlich machen, wo die Möglichkeiten und Grenzen kirchlicher Aussagen liegen, welches Gewicht ihnen zukommt und wo ihre blinden Flecken liegen. Nur auf diese Weise können sie zur Versachlichung und Vertiefung der Diskussion beitragen.

Eine weitere Herausforderung für die christliche Sozialethik und ihre Vermittlung soll noch genannt werden. Sie hat mit den politisch-ideologischen, gesellschaftlichen und kulturellen Veränderungen zu tun, die sich in den letzten Jahren im bisher kommunistisch beherrschten Teil Europas ereignet haben. Auf die »Wende« selber im einzelnen einzuge-

hen, ist in unserem Zusammenhang nicht notwendig. Wohl aber auf die Konsequenzen, die sich daraus sowohl für die Länder und Kirchen des bisherigen Ostblocks wie für das westliche, seit Jahrzehnten demokratisch verfaßte und marktwirtschaftlich orientierte Westeuropa ergeben. Die Problemlage ist, kurz zusammengefaßt, folgende: Die osteuropäischen Länder stehen vor der Herkulesarbeit, die wirtschaftliche und politische Erblast der kommunistischen Herrschaft abzutragen und die Marktwirtschaft an die Stelle der zentral gelenkten Planwirtschaft zu setzen, geraten aber dabei auf eine Durststrecke voller sozialer Spannungen und Verwerfungen. Im Westen kann man sich mit Recht darüber freuen, daß sich Freiheit, Pluralismus und soziale Marktwirtschaft als so anziehend und ausstrahlungskräftig erwiesen haben. Damit sind aber die trotz aller Erfolge unleugbaren strukturellen Spannungen moderner Industriegesellschaften (Ökonomie/Ökologie) und die teilweise problematischen Auswirkungen auf den einzelnen (Modernisierungsdruck) nicht vom Tisch.

In kirchlichen Verlautbarungen ist seit der Wende in Osteuropa viel von der neugewonnenen Kirchenfreiheit und von der Aufgabe einer Neuevangelisierung Europas die Rede, auch von den geistig-kulturellen Folgeproblemen, die die bisher zwangsweise verordnete marxistische Ideologie hinterlassen hat. Das ist gut so. Auch die Sonderversammlung der Bischofssynode für Europa, die vermutlich im Herbst 1991 tagen wird, wird sich vor allem mit diesen Fragen beschäftigen. Aber haben die Kirchen, vor allem die Sozialethiker, die Brisanz der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Wandlungsprozesse und des damit verbundenen Reflexions- und Klärungsbedarfs schon ausreichend wahrgenommen? Gerade die Sozialethik ist in der veränderten europäischen Landschaft auf breiter Front gefordert; die neuen Herausforderungen bieten auch die Chance für die Christliche Sozialethik, sich wieder deutlicher bemerkbar zu machen.

Die deutschen Bischöfe haben mit ihrem auf der Herbstvollversammlung 1990 in Fulda verabschiedeten Wort: »Christliche Verantwortung in veränderter Welt« einen beachtenswerten Versuch in dieser Richtung unternommen, indem sie an die Grundwerte als Fundamente des Zusammenlebens erinnern, für eine dem Gemeinwohl verpflichtete Politik eintreten und auch auf einzelne Politikfelder eingehen, vom Schutz des menschlichen Lebens bis zur Verantwortung für die Schöpfung. Vermutlich war das Datum für die Veröffentlichung unmittelbar vor dem Beitritt der DDR zur Bundesrepublik am 3. Oktober der öffentlichen Resonanz auf den Text aber nicht sehr dienlich; bisher hat er jedenfalls kaum ein

Echo gefunden. Aber immerhin zeigt er, wie von kirchlich-sozialethischer Seite weiterzuarbeiten wäre.

Es ist schließlich zu vermuten, daß nicht nur in der größer gewordenen Bundesrepublik, sondern auch gesamteuropäisch mittelfristig eine neue Debatte über die Grundwerte des gesellschaftlichen Zusammenlebens ins Haus steht, wahrscheinlich von verschiedenen Ansatzpunkten aus: Dazu gehört die Frage, wie gesellschaftliche und weltweite Solidarität gestaltet und begründet werden kann, ebenso wie die Frage nach dem Verhältnis von nationaler und regionaler Identität zur großräumigen politischen, wirtschaftlichen und technologischen Verflechtung. Die Möglichkeiten der modernen Medizin und der Gentechnologie fordern ebenso heraus wie der Zwang zu einem sorgfältigeren Umgang mit den natürlichen Ressourcen. Christliche Sozialethik hätte ihre Chance in dieser Debatte vor allem dann, wenn sie sich um den spannungsreichen Mittelweg zwischen einer zu kurzfristigen Affirmation der bestehenden wirtschaftlichen und technologischen Strukturen und Zwänge und der Flucht in restaurative oder utopische Träume (sei es von einer »Rechristianisierung« oder von einer Versöhnung von Mensch und Natur) bemüht.

Auf diesem Hintergrund kann man sich jedenfalls *vor Ort* nicht mit den *allgemeinen* Aussagen begnügen, die sich in den Leitlinien der Kongregation für das katholische Bildungswesen von Juni 1989 für das Studium und den Unterricht der Soziallehre der Kirche in der Priesterausbildung finden.³ Dort wird zwar festgestellt, besondere Aufmerksamkeit verdiene der Dialog der Kirche mit den geschichtlichen Bewegungen, die versucht hätten, das akute Dilemma zwischen Kapitalismus und Sozialismus zu überwinden. Darüber hinaus beläßt es der Text aber bei dem Hinweis, die Option der Gläubigen müsse immer einem Modell gelten, das die ökonomischen Beziehungen menschlicher mache, und dies bedinge die Notwendigkeit des Primats des Menschen vor der Arbeit, d.h. der Priorität der Arbeit vor dem Kapital und der Überwindung der Antinomie Arbeit-Kapital.⁴ So richtig dies ist: in den unterschiedlichen ortskirchlichen Verhältnissen muß dies angepaßt konkretisiert werden, wenn die Botschaft glaubwürdig und verständlich sein soll. Die Leitlinien enthalten ein »Schlußwort über die Bedeutung und die Dynamik der Soziallehre«. Darin heißt es unter anderem, das Lehramt der Kirche habe diese Lehre aufgearbeitet, artikuliert und vorgetragen »als eine Lehre, die

³ Kongregation für das katholische Bildungswesen, Leitlinien für das Studium und den Unterricht für die Soziallehre der Kirche in der Priesterausbildung, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 91).

⁴ Vgl. ebd. Nr. 51.

nicht nur für die Gläubigen, sondern für alle Menschen guten Willens bestimmt ist, um mit Hilfe des Evangeliums den gemeinsamen Weg zum Fortschritt und zur vollständigen Befreiung des Menschen zu erhellen.«⁵

III. WORUM ES DER KIRCHE GEHEN MUß

Ich habe an einigen signifikanten Beispielen aus der Arbeit eines theologisch vorgebildeten Kirchenjournalisten zu zeigen versucht, wann und in welcher Weise kirchliche Sozialverkündigung in dieser Arbeit auftaucht, welche Reaktionen sie auslöst und wo sie warum angefragt wird.

Als Résumé sei nur nochmals gesagt: Chancen, wahrgenommen und positiv aufgenommen zu werden, bestehen für sozialpolitische Aussagen der Kirche am ehesten dann, wenn sie dabei deutlich macht, daß es ihr nicht um sich selber, um die eigene Institution und deren Einflußmöglichkeiten, sondern um den Menschen in seiner Würde und um das Gemeinwohl geht. Sie sollte an aktuellen Fragen, Ängsten, Bedürfnissen der Menschen in der Kirche und außerhalb der Kirche ansetzen (wie sie sich etwa in den sozialen Bewegungen oder im Interesse für die Befreiungstheologie geäußert haben und äußern), ohne sich davon ihr Urteil und ihre Methode diktieren zu lassen.

Christen sind aber keine »*beati possidentes*«, sondern haben den Schatz des Glaubens, wie es bei Paulus heißt, in »zerbrechlichen Gefäßen« (2 Kor 4,7). Das gilt sicher auch für den Bereich der Sozialethik, ebenso natürlich für den kirchlichen Journalismus, der sich darum bemüht, Diskussionslinien nachzuzeichnen und Rezeptionsprozesse zu begleiten. In seinem Eröffnungsreferat für die Herbstvollversammlung 1990 der Deutschen Bischofskonferenz⁶ hat Bischof Karl Lehmann Bedenkenswertes zur Aufgabe der Christen im neuen Europa gesagt, das auch gut in unseren Zusammenhang paßt: »Wir müssen nüchtern und ohne Vorurteile Plus und Minus der modernen gesellschaftlichen Entwicklung kennen und verstehen, die Widersprüche und Nachtseiten ins Auge fassen«. Man dürfe den stetigen Ausgleich von Gelingen und Scheitern in der Moderne nicht einfach von außen als Zuschauer betrachten, »sondern

⁵ Ebd. Nr. 65.

⁶ Die Wende: Ihre Bedingungen und ihr Preis. Referat von Bischof *Lehmann* bei Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz in: *HerKorr* 44 (1990) 527-534.

muß sich als Weggenosse und Begleiter in diesen Prozeß hineinbegeben, ohne sich von ihm verschlingen zu lassen«. ⁷ In einer solchen Weggenossenschaft mit der modernen Gesellschaft und dem neuen Europa wird die christliche Sozialethik wohl in Zukunft am ehesten Gehör finden.

⁷ Ebd., 533.