

GISELBERT DEUSSEN

Renaissance oder Nostalgie?

Überlegungen zur verstärkten Nachfrage der kirchlichen Soziallehre

»Die Durststrecke der katholischen Soziallehre wird zu Ende gehen, wenn man sich mal wieder im Pragmatismus und in der Ideologie ausweglos festgerannt haben wird«¹. Diese Prophezeiung *Gustav Gundlachs* scheinen erste Anzeichen der gegenwärtigen Diskussion in Staat und Gesellschaft zumindest der Bundesrepublik Deutschland in den Horizont der Erfüllung zu stellen. Es bleibt zu fragen, ob dies eine nur sentimentale, nostalgische Attitüde im Sinne eines Modetrends oder eine tiefgreifende geistesgeschichtliche Wende im Sinne einer Erneuerung des Denkens und Fühlens der Menschen ist.

I.

Die kirchliche Soziallehre erfreut sich über Nacht und unverhofft in der breiten Öffentlichkeit explizit oder implizit einer verstärkten Nachfrage. Implizit wird sie mehr und mehr angezielt in den ideologischen Grundsatzdiskussionen über Ordnungsvorstellungen in Staat und Gesellschaft, ohne daß man sich expressis verbis auf sie beruft; oft ist man sich nicht einmal bewußt, daß man munter und unbekümmert naturrechtlich argumentiert: eine Tatsache, die vor wenigen Jahren nicht ohne empörten Widerspruch mit Etikettierungen wie »reaktionär« und »ideologisch« gebrandmarkt worden wäre.

Aber auch explizit wendet man sich mittlerweile den »alten und bewährten« Soziallehren zu, zitiert ihre Begriffe und Argumentationsketten und »bekennt« sich zu ihren Grundlagen.

Ob also explizit oder implizit: den »Pragmatiker« dürstet nach Wesensschau und den »Revolutionär« nach Prinzipien. Einige Beispiele können dies belegen:

¹ Diese Worte *G. Gundlachs*, kurz vor seinem Tod gesprochen, überliefert *W. Weber* in: Was heißt »Christlich – sozial«?, in: »Gesellschaftspolitische Kommentare« 21 (1974), H. 8, S. 89.

1. Die *Werbewirtschaft* schreit urplötzlich nach Wahrhaftigkeit², sagt selbstlos der bösen Welt einer hemmungslosen Propaganda ab, bescheidet sich mit »sachlichen Informationen« im Sinne von »Dienstleistung«³ und legt sich selbst »Kontrolle« auf: »Kontrolle durch Selbstdisziplin in freiheitlicher Eigenverantwortung«⁴. Schließlich sucht sie nicht nur den »Dialog« mit allen Gruppen der Gesellschaft, nein, sie wird auch fromm und »knüpft jene Dialog-Fäden auch dorthin, wo sie eben noch am Boden lagen: das Gespräch mit den führenden, den ersten Kirchenmännern der katholischen und evangelischen Konfessionen in der Bundesrepublik Deutschland...«⁵. Zur Begründung der Selbstkontrolle greift die *Werbewirtschaft* in ihren Thesenpapieren zum »Kongreß der Werbung, Hamburg 1974« auf naturrechtliche Begriffe zurück⁶; sie gelten als die stärksten Argumente, da man gegen Abweichler doch keine andere Sanktion hat als nur noch die Veröffentlichung von unlauteren Werbepraktiken. Das große Bedürfnis nach Begründungen signalisiert in diesem großen Bereich der Wirtschaft einen entscheidenden Mentalitätswandel.

2. In den *medienpolitischen Auseinandersetzungen* findet die Diskussion um einen »Ehrenkodex der Journalisten« quer durch alle Gruppierungen und Parteien in einer geradezu »kirchlichen« Atmosphäre statt⁷. Ethos und Moral werden einhellig beschworen, ethische Postulate mit naturrechtlichen Argumenten begründet und auch Wissenschaftler sind sich fernerhin nicht zu schade dazu, den Elfenbeinturm der Wertfreiheit zu verlassen und an das Berufsethos des Publizisten zu appellieren⁸. Man spricht hier wieder zunehmend von Pflichten,

² Vgl. Der deutsche Werberat im ZAW, hrsg. vom Zentralauschuß der Werbewirtschaft (ZAW), Bonn o. J. (1974).

³ Ebda. Vgl. ferner: Werbung pro und kontra, hrsg. vom ZAW, Bonn o. J. (1974) und: Plädoyer für die Werbung. Eine Dokumentation, Beilage zu: »Die Welt«, Nr. 112 vom 15. 5. 1974.

⁴ Dankwart Rost, Präsident des ZAW, zitiert in: Der Deutsche Werberat im ZAW, a. a. O.

⁵ »ZAW-Service«, Nr. 4/5-74, Bonn 1974, S. 1.

⁶ Vgl. z. B. die Thesenpapiere 1-6 zum Hamburger Kongreß der Werbung am 18. und 19. 11. 1974, hrsg. vom ZAW-Kongreßbüro, Hamburg 1974. Vgl. ferner: Jahrbuch Werbung 1973/1974, hrsg. vom ZAW, Bonn 1974, bes. S. 16 ff.

⁷ Vgl. die einschlägigen programmatischen Veröffentlichungen der Parteien und Verbände 1973 ff.

⁸ Vgl. u. a.: W. B. Lerg, Kommunikationsprognose. Die Aufgaben publizistischer Zukunftsforschung, in: »ZV + ZV«, Nr. 16/17, Bonn 1970, S. 652 ff.; ferner: K. Steinbuch, Kommunikation und Politik. Rede auf dem Medienkongreß der CDU/CSU am 30. 5. 1974 in München (Mskript.); ferner: W. Clarke, Die Mindestanforderungen für eine Weltkonvention zum Schutz der Pressefreiheit, in: »IPI - Rundschau«, 21 (1974), Nr. 8. S. 2 ff.; ferner: Sonderheft der »IPI -

nicht nur von Rechten; man findet wieder den Mut – nach guter alter Tradition der kirchlichen Soziallehre –, neben die Freiheit die Wahrheit zu setzen und von einer Begrenzung der Freiheit zu sprechen: ein Anliegen, das die Presse-Ethik der päpstlichen Soziallehre von ihren Anfängen her geprägt hat⁹.

3. Die *Mitbestimmungsdebatte*¹⁰, in der sich weite Kreise unserer Gesellschaft heillos zerstritten haben und noch zerstreiten, wendet sich zwar zaghaft noch, aber der Schlagworte und Klassenkampfideologien deutlich überdrüssig, wieder der »Sache« zu. Man fragt wieder nach dem »Wesen« der Gesellschaft und entdeckt dort »partnerschaftliches« Verhalten und die Notwendigkeit von solidarischem Miteinander als Voraussetzung des Funktionierens von Wirtschaft und Gesellschaft¹¹. Hiermit bedient man sich nicht nur grundlegender Begriffe der kirchlichen Soziallehre, sondern auch ihrer so oft geschmähten Methodik und Philosophie, die daran festhält, daß das Sein grundlegend ist für das Sollen¹².

4. Auch in der Argumentation der *politischen Parteien* (vor allem der CDU) tauchen zunehmend Begriffe und Argumentationsketten der kirchlichen Soziallehre auf.

Für die Unionsparteien kam das Wiedersehen mit der kirchlichen Soziallehre ebenso unverhofft wie ungewollt. Im Streit um das »C« stießen sie nämlich auf die Soziallehre, und je mehr sie sich des »C« schämten, desto mehr »stahlen« ihr andere Gruppen und Parteien das christlich-soziale Fundament der kirchlichen Soziallehre. Es begann damit, daß in den »nichtchristlichen« Parteien SPD und FDP das Verhältnis Staat – Kirche und Parteien – Kirche leidenschaftlicher diskutiert wurde als in den »christlichen« Parteien. Geschickt verstanden SPD und FDP, die größere Distanz zwischen Gläubigkeit und Kirchlichkeit für sich zu nutzen. *Willy Brandt* und andere SPD-Spitzenpolitiker griffen immer mehr christliches Voka-

Rundschau«, 21 (1974), Nr. 6/7 zur Generalversammlung des Internationalen Presse-Instituts (IPI) in Kyoto, Japan, vom 13.–16. 5. 1974.

⁹ Vgl. *G. Deussen*, Ethik der Massenkommunikation bei Papst Paul VI., München-Paderborn-Wien 1973, S. 21–77, 168 ff.

¹⁰ Vgl. *S. Hergt* (Hrsg.), Mitbestimmung. 35 Modelle und Meinungen zu einem gesellschaftspolitischen Problem (Heggen-Dokumentation 2), Opladen 1974.

¹¹ Vgl. *Konrad-Adenauer-Stiftung* (Hrsg.), Partnerschaft und Parität (Untersuchungen und Beiträge zu Politik und Zeitgeschehen Bd. 16), Bonn 1974. Hier findet man S. 182–210 eine Bibliographie, die schon in den angegebenen Titeln die hier aufgezeigte Tendenz bestätigt.

¹² Vgl. *O. v. Nell-Breuning*, Christliche Soziallehre (Freiheit und Ordnung, Heft 38), Mannheim 1964, S. 16.

bular auf und waren zeitweise sogar auf der Suche nach einem Jesuiten für die »theologische« Arbeit in der »Baracke«.

In der CDU war es das Verdienst ihres Generalsekretärs *Kurt Biedenkopf*, im Zuge der Aufarbeitung des »Theoriedefizits« seiner Partei die kirchliche Soziallehre allen Ebenen der Partei ans Herz zu legen. Über sein Referat »Die Unionsparteien – die freiheitliche Alternative zum Sozialismus« vor der Katholischen Akademie in Bayern im Dezember 1973 urteilt *Wilhelm Weber*, es bewege sich »ganz in der Linie jener Richtung der katholischen Gesellschaftslehre, die sich selbst als Solidarismus versteht«¹³, und: »Für alles, buchstäblich für alles, was der Generalsekretär gesagt hat, kann er Belege in der christlichen Soziallehre finden...«¹⁴. Diese Rede *Biedenkopfs* hat in der Unionspartei eine Signalwirkung gehabt. Er selber¹⁵ und andere prominente Politiker¹⁶ argumentierten in der Folge immer häufiger auf der hier vorgezeichneten Linie. Wesentlich angeregt und mitgetragen wurde diese Entwicklung von der Jugendorganisation der Unionsparteien, der Jungen Union¹⁷ (und auch von dem RCDS und der Schüler-Union¹⁸), die mit ihrer Berufung auf das Ahlener Programm vom 3. 2. 1947 bewußt an die der kirchlichen Soziallehre verpflichtete Tradition des »Sozial-Katholizismus« anknüpfte.

Schließlich wurde der 84. Katholikentag vom 10.–15. 9. 1974, sofern man die Reden der dort auftretenden Politiker untersucht, zu einem unübersehbaren Bekenntnis zur kirchlichen Soziallehre¹⁹.

¹³ *W. Weber*, Was heißt »Christlich-sozial«, a. a. O. S. 87.

¹⁴ Ebd. S. 85.

¹⁵ Z. B. auf dem Wirtschaftstag '74 am 28. 3. 1974 in Bonn in seinem Referat: Solidarität und Subsidiarität in einer freien Gesellschaft, in: Protokoll zum Wirtschaftstag '74, Bonn 1974, S. 146–165.

¹⁶ Vgl. *R. von Weizsäcker* in seiner Rede zum 25. Jahrestag des Grundgesetzes am 23. 5. 1974 in der Paulskirche, in: 25 Jahre Grundgesetz. Drei Reden, hrsg. von der CDU-Bundesgeschäftsstelle Bonn o. J. (1974) S. 7–17.

¹⁷ Vgl. u. a. die als »Gegenveranstaltung« zur Feier in der Paulskirche veranstaltete Arbeitstagung der CDU-Sozialausschüsse in Ahlen am 23. 5. 1974.

¹⁸ Vgl. *F. Brickwedde*, Was die Junge Union denkt und kritisiert, in: »Die politische Meinung« 19 (1974), H. 156, S. 61–66; ferner: »Für eine humane Gesellschaft«. Grundsatzprogramm der Jungen Union. Vgl. u. a. die September-Kongresse 1974 der Schüler-Union in Düsseldorf und Bonn und die dort verabschiedeten Aktionsprogramme.

¹⁹ Besonders die erregte Diskussion um den § 218 machte die Öffentlichkeit auf die Argumente der kirchlichen Soziallehre aufmerksam. Darüber lohnte eine eigene Studie.

5. Es bleibt abzuwarten, inwieweit die christliche Soziallehre im Bereich der *Sozial- und Politikwissenschaften* nachgefragt und rezipiert werden wird. Interessant wäre es, daraufhin einmal die stark in die Diskussion geratenen Thesen von *Helmut Schelsky* zu untersuchen²⁰. *Schelskys* Kritik an unserer Gesellschaft anhand der grundlegenden Unterscheidung zwischen »Selbständigen« und »Betreuten« und seiner Betonung der »Selbständigkeit/Selbstbestimmung« nimmt die allerdings sehr viel feinere Unterscheidung von Subsidiaritäts- und Solidaritätsprinzip auf. Sie stellt geradezu eine Paraphrase der Grundprinzipien der Soziallehre dar, nur daß sich die Soziallehre nicht vorrangig für eines der Prinzipien entscheidet – wie *Schelsky*, der der Selbständigkeit den Vorrang gibt –, sondern für beide Prinzipien in einem Gefüge sehr differenzierter Zuordnungen, wobei sie beide dem Personbegriff unterordnet. Auch die Staatslehre der christlichen Sozialwissenschaften findet bei *Schelsky* eine erstaunliche Parallele²¹, wobei er immer wieder auf das »Wesen« der Demokratie und Politik und das »Wesen« des Menschen reflektiert. Diese verstärkte Nachfrage nach der gerade von Soziologen belächelten »Wessensschau« ist geradezu bezeichnend für den gegenwärtigen Stellenwert der christlichen und vor allem der katholischen Soziallehre auf dem Markt der Argumente.

II.

Diese Nachfrage bedarf jedoch einiger Differenzierungen bezüglich der »Ware«, die da eingekauft wird: Welche Soziallehre wird wie »nachgefragt«?

²⁰ Vgl. *H. Schelsky*, Systemüberwindung, Demokratisierung, Gewaltenteilung, München 1973, und: *Ders.*, Der selbständige Mensch in der modernen Gesellschaft, individuelle oder kollektive Verantwortung. Referat auf dem Parteitag der CSU im September 1973, Originalfassung. Gekürzt in: »Frankfurter Allgemeine Zeitung« vom 29. 9. 1973.

Zur Kritik an *Schelskys* Thesen vgl. u. a.: *E. Eppler*, Im strengen Sinne radikal, in: »Der Spiegel«, Nr. 42 vom 15. 10. 1973, S. 188 f.; *U. Lohmar*, Attacke mit Fragezeichen, in: »Vorwärts« vom 11. 10. 1973; *Horst Ehmke* in der Debatte zum Haushalt 1974 am 25. 10. 1973, Protokoll der 61. Sitzung des Deutschen Bundestages, S. 3580; *A. Osswald*, Demokratie und Freiheit lassen sich nicht gegeneinander ausspielen, in: »Frankfurter Rundschau« vom 5. 11. 1973; *R. Löwenthal*, Die Utopie der Konservativen, in: »Die Zeit«, Nr. 45 vom 2. 11. 1973, S. 10 f.; *P. Kevenhörster/D. Storck*, Falsche Alternativen, in: »Sonde« 7 (1974), Nr. 1, S. 9–24.

²¹ Vgl. *H. Schelsky*, Systemüberwindung, Demokratisierung und Gewaltenteilung, a. a. O., S. 50 ff.

1. Ein erstes Kriterium der aufgezeigten Nachfrage nach der christlichen Soziallehre besteht in ihrem ausgeprägten *Desinteresse an bestimmten Ausprägungen* und »Schulen« der traditionellen Soziallehre.

Die alten Rivalitäten und Grundunterschiede zwischen katholischer und evangelischer Soziallehre spielen fast keine Rolle mehr²² – weder im interkonfessionellen noch im außerkonfessionellen Raum:

a) In der Folge der Annäherung der Konfessionen fand ein lebhafter Austausch von Argumenten zwischen den Sozialethiken statt. Die katholische Soziallehre hat sich dem geschichtlichen und situationsethischen Denken ähnlich aufgeschlossen wie die evangelische Ethik ein zunehmendes Interesse an naturrechtlich-institutionellen Fragestellungen zeigt. Die starken Unterschiede ergaben sich einerseits aus einer verschiedenen Deutung des Menschenbildes und andererseits aus einer verschiedenen Auffassung von der Kirche. Hier laufen inzwischen als Erbe der Überfülle neuer Theologien, der »politischen Theologie« und der sogenannten »Genetiv-Theologien«, die Fronten quer durch die Konfessionen. Die dadurch herbeigeführte Verwirrung rückte die beiden Soziallehren eher näher zusammen, standen sie doch beide zunächst gleichermaßen mit dem Rücken an der Wand, kämpfend gegen heftige Angriffe aus dem theologischen, soziologischen und philosophischen Lager. Beide Lehren wurden »durchlässig« für neue Begründungen, lernten voneinander. Sie sahen sich beide in der gleichen Lage, auf neue Fragen neue Antworten geben zu müssen. Dabei machten sie einen Lernprozeß durch, der sie selbst veränderte, ohne daß sie ihre Grundlagen aufzugeben, noch ihre Tradition zu verleugnen brauchten. Von dieser »Prinzipientreue« profitieren sie nun, da die neuen Theorien nur Orientierungslosigkeit erzeugt haben und da nun viele Zeitgenossen – des »Neuen« überdrüssig – mit »bewährten Grundsätzen« die Leere zu füllen suchen.

b) Katholische und evangelische Soziallehre haben ferner deshalb ihre scharfen Umrisse eingebüßt, weil die Kirchen an Bedeutung verloren haben. Zunächst wirkte sich der rapide Autoritätsverlust der Kirche auch auf die Soziallehren aus. Doch dieser »Profilverlust« tat der objektiven Bedeutung ihrer Prinzipien keinen Abbruch, wie zunächst allgemein angenommen wurde. Mit der Kirchlichkeit verschwand zunächst auch das Interesse an ihrer Lehre. Die gegenwärtig

²² Vgl. O. von Nell-Breuning – H. Lutz, *Katholische und evangelische Soziallehre. Ein Vergleich*, Recklinghausen 1967.

tige geistige Situation ist nun aber gerade dadurch gekennzeichnet, daß bei gleichbleibender Distanz zur Kirche gleichwohl ihre Lehre wiederentdeckt wird. Es interessiert nur die Lehre, nicht die Institution und nicht die Autorität oder die Personen, die diese Lehre »produzieren«. Es ist ein ausgesprochen unkirchliches Interesse, das die gegenwärtige Nachfrage nach kirchlichen Lehren und somit auch nach der christlichen Soziallehre kennzeichnet.

2. Ein zweites Kriterium dieser Rückwendung zur Tradition der christlichen Soziallehre verweist auf eine Erfahrung, die viele auf dem Höhepunkt der Studentenrevolte machen konnten: In der Ablehnung alter Repressionen und Konventionen verfiel man unversehens in neue. Warum sollte man aus dem Zwang der Tradition ausbrechen, um in neue Zwänge zu geraten? Man lernte einen Typ von Traditionskritikern kennen, der borniert neue Tabus aufrichtete, wie es die geschmähte Tradition auch getan hatte. Eine neue »Frustrationswelle« breitete sich aus, die sich teils in eine nostalgische Schwärmerie flüchtete, teils aber die ganz neue Erfahrung machte, daß derjenige, der wirklich Neues entdeckt hat, vergißt, ständig gegen das Alte zu polemisieren. Man entdeckte eine *Toleranz*, die zur Quelle neuer Einsichten wurde: Wenn das neue Haus auch aus manchen alten Steinen gebaut wird: was soll's? Viele hörten auf *Konrad Lorenz'* Mahnung, die Jugend werde rasch im Neandertal landen, wenn sie *Marcuses* Rezept, die Traditionen abzuschaffen, wörtlich nehme²³. Man gewann wieder eine Sensibilität dafür, daß man Tradition als das gesamte gespeicherte Wissen von Generationen nicht ungestraft verwerfen konnte.

Die Tradition erfährt man nun aber nicht als monolithischen, abgeschlossenen Block, als Zwang eines überholten Systems, sondern man entdeckte in den Traditionen einen neuen Pluralismus, der Christentum und Buddhismus, Sozialismus, Liberalismus und Kapitalismus etc. gleichrangig nebeneinandersetzt. Man sucht aber im Pluralismus der angebotenen Antworten nicht nach dem alle anderen Werte ausschließenden Heil, sondern nach einer neuen Autorität: der Autorität der Sache. Man schlägt im »Warenkatalog« der Geschichte nach und findet dort eben auch die Antwort der Soziallehre. Man akzeptiert sie nicht wegen der dahinterstehenden Autoritäten, sondern um ihrer selbst willen. Wie einst *Karl Rahner* im Atheismus den fragenden, anonymen Christen entdeckte, so entdeckt die neue Nachfrage nach

²³ Vgl. *K. Lorenz, Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit, München 1974.*

Wertvorstellungen auch in der christlichen Soziallehre einen Teil ihrer Antworten.

3. Ein drittes Kriterium, das die verstärkte Nachfrage nach der christlichen Soziallehre prägt, ist eine neue *Wertpriorität des Persönlichen*. Gegen die Ideologie des in der Geschichte und in Kollektivismen sich verflüchtigenden Individuums, gegen die Diffamierung der Leistung des einzelnen, gegen die Bevormundung der Person durch den »Klassengeist« und gegen die Enteignung des persönlichen Gewissens durch Dogmen von Systemverändern setzt man eine sich oft trotzig »konservativ« gebende Wertschätzung der persönlichen Leistung, der persönlich verantworteten Entscheidung und der persönlichen Übernahme der Folgen dieser Entscheidung. Dieses neue geistige Klima erzeugt natürlich ein waches Interesse für eine Soziallehre, deren gesellschaftspolitisches Normensystem und Lehrgebäude auf dem Personbegriff wie auf einer Nadelspitze aufruft: »Der Mensch ist Ursprung, Mittelpunkt und Ziel des gesamten wirtschaftlich-gesellschaftlichen Lebens«²⁴ heißt der Kernsatz der kirchlichen Soziallehre, aus dem alle anderen Sätze ableitbar sind. Er ist die Sonde, die sie an alle sozio-ökonomischen Systeme und Entwicklungen anlegt.

Von diesem »Kompaß« der Soziallehre und der Wiederentdeckung des Personprinzips in der ordnungspolitischen Diskussion in der Öffentlichkeit her macht sich eine immer größere Bereitschaft bemerkbar, die Soziallehre als einen möglichen Ordnungsfaktor im Denken unserer Zeit anzunehmen²⁵.

4. Dies gründet nicht zuletzt in einem weiteren Kriterium: dem verstärkten *Bedürfnis nach Begründungen*, nach sozialpolitischen Konzepten, die eine hohe interpretative und explikatorische Kraft haben. Aber dies allein genügt nicht: Sie müssen auch pragmatisch sein.

Die Marxismus-Renaissance der 60er Jahre lebte vornehmlich von der interpretativen Kraft der marxistischen Theorie. Die Faszination

²⁴ Gaudium et spes, 63.

²⁵ Vgl. den Kernsatz des Ahlener Programms: »Ausgangspunkt aller Wirtschaft ist die Anerkennung der Persönlichkeit«. Zitiert nach: Material zu grundsatzpolitischen Abgrenzungsfragen. Zwischen christlichem und demokratischem Sozialismus (Materialien zur Tagungs- und Seminararbeit der Politischen Akademie Eichholz, Heft 26), hrsg. von Konrad-Adenauer-Stiftung, Bonn 1973, S. 39. Gerade die Herausstellung der Person gibt dem Ahlener Programm in der gegenwärtigen ordnungspolitischen Diskussion in der CDU seinen hohen Stellenwert und nicht etwa seine Forderung nach Vergesellschaftung weiter Industriezweige.

des Marxismus ging von seiner verführerischen Fähigkeit aus, auch komplexe und komplizierte gesellschaftliche Verhältnisse zu »erklären«. Seine Schnittmuster »vereinfachten« zwar in der Theorie die Wirklichkeit, indes blieb aber seine entscheidende Behauptung, sie auch zu verändern, weit hinter den Erwartungen zurück. Es war nicht zuletzt die Öl- und Rohstoffkrise, die den Anspruch des Neo-Marxismus relativierten und die seine Klassenkampftheorie angesichts einer von ihren Energie- und Rohstoffquellen depravierten Menschheit als ein Randproblem erscheinen ließen. Seine explikative Kraft erschien glaubwürdig in einer Zeit, die sich selbst als »Neuaufbau« interpretierte. Der Energieschock aber erhellte grell seinen Mangel an pragmatischer Kraft, ließ den Verdacht aufkommen, daß auch der Marxismus nur eine Ideologie sei, die seine eigene Interpretation erklärte. Nun wurde man keineswegs der »Erklärungen« überdrüssig; aber neben das Bedürfnis nach Begründungen trat das *Bedürfnis nach Lösungen*, nach Antworten. Da aber in der Gegenwart ein sozialpolitisches Konzept, das zugleich eine hohe explikative wie pragmatische Kraft hat, fehlt, wird unsere augenblickliche Situation als Leere empfunden, die aber gleichwohl nach Auffüllung schreit.

Hier liegt der tiefere Grund für die beschriebene Bereitschaft, Lehren der unterschiedlichsten Herkunft eklektisch aufzugreifen. Daß dabei nun ein System wie die christliche Soziallehre, die sich zugleich als explikative und normative Wissenschaft versteht, die nicht nur sagt: »Dies ist so« oder: »Dies ist zu tun«, sondern auch sagt: »Dies ist so, also muß dies und jenes getan werden«, die also vom *Sein* auf das *Sollen* schließt, als »pragmatisches Wissenssystem« konzipiert und auf die Produktion von Handlungswissen hin angelegt ist, große Chancen hat, beachtet und »nachgefragt« zu werden, ist nicht verwunderlich.

Aber es ist vor allem eine andere Eigenschaft, die auf der Ebene des »Legitimierungswissens« liegt und der die kirchliche Soziallehre gegenwärtig eine erhöhte Aufmerksamkeit verdankt: ihre *Naturrechtslehre*.

III.

Es war gerade das Naturrecht, das die Soziallehre zum Freiwild im Dickicht sich als fortschrittlich anpreisender Theorien und Konzepte werden ließ, das sie mit dem Ideologieverdacht belegte und mit dem

Etikett »konservativ« und »rückständig« zum Abschuß freigab. Diese Auseinandersetzung ist nicht spurlos an der Soziallehre vorbeigegangen, und eine »geläuterte« Naturrechtslehre ist es, die vom Verfolgten zum Begehrten geworden ist. Daß sie auf den ideologischen Trümmern ihrer Konkurrenten, dem Marxismus und Funktionalismus, avancierte, mag sie weniger mit Stolz als vielmehr mit dem Willen zur Weiterentwicklung erfüllen.

Da der Marxismus mit dem Funktionalismus ein beträchtliches Maß an Sozialutilitarismus teilt, stimmen beide darin überein, daß Menschen für die Gesamtheit nützlich sein müssen. »Ebenso anerkennen beide gleichermaßen gewisse geistige und asketisch anmutende Werte und fordern gewöhnlich . . . die Zurückstellung individueller Gratifikationen im Namen von etwas Höherem und Besseren«²⁶.

Diese Geisteshaltung ist der christlichen Soziallehre immer konträr gewesen. Daß sich der »Zeitgeist« von diesen Prinzipien des Sozialutilitarismus enttäuscht abwendet, kommt diesmal durchaus der Soziallehre zugute. Und da es gerade die überall streng naturrechtlich deduzierende Argumentation der Soziallehre war, die sie vor dem Sozialutilitarismus bewahrte und die Person unbeirrt in den Mittelpunkt ihres sozio-ökonomischen Systems stellen ließ, ist sie heute in der Lage, sich glaubhaft als »dritter Weg« zu präsentieren.

Gerade die Wirtschaftsethik der Soziallehre mag dies auf dem Hintergrund eines in der öffentlichen Diskussion immer stärker werdenden Bedürfnisses nach wirtschaftsethischen Begründungen verdeutlichen. Bei der Bestimmung des Zweckes der Wirtschaft geht die Soziallehre von der »naturnrichtigen« Ordnung der Wirtschaft aus. Kriterien für die »Naturnrichtigkeit« der Wirtschaft und damit der Bestimmung ihrer Zwecke leitet sie von der »Natur« des Menschen her, in der »vorgezeichnet« ist, daß der Mensch nur in gesellschaftlicher Verbundenheit seine existenziellen Zwecke verwirklichen kann. Für den wirtschaftlichen Bereich dieser Zwecke gelten daher alle Prinzipien, die der Mensch zur Selbstverwirklichung benötigt und die im Gemeinwohl- und Solidaritätsprinzip zusammengefaßt werden. Diese Begriffe vereinigen unter dem Leitgedanken des »Sozialzweckes der Wirtschaft« gleichermaßen die individuellen und sozialen existenziellen Zwecke, gleichermaßen die Persönlichkeitswerte wie die Gemeinschaftswerte²⁷.

²⁶ A. W. Gouldner, Die westliche Soziologie in der Krise 1, Hamburg 1974, S. 408.

²⁷ Vgl. J. Messner, Das Naturrecht, Innsbruck-Wien-München 1958, S. 871 ff.

Das Ineinander von individuellen und gesellschaftlichen Zwecken in der Wirtschaft wird also »erklärt« und interpretiert aus der Natur des Menschen, aus seinen Bedürfnissen und Bestrebungen, aus seinem Person-Sein. Aber es wird nicht nur erklärt, sondern es werden auch Normen des wirtschaftlichen Handelns abgeleitet. Z. B. folgt aus der Subsidiarität die Maxime: So viel Freiheit als möglich, so viel Regelung als notwendig. Wirtschaftliches Handeln muß sich also in Formen vollziehen, die die persönliche Leistung, die persönlich verantwortete wirtschaftliche Entscheidung und die persönliche Übernahme der Folgen dieser Entscheidung ermöglichen, aber andererseits den sozialen Kontext einer sich ändernden Welt beachten, in der im Gefolge der wachsenden Arbeitsteilung, der Instabilität des Geldes, der Knappheit des Bodens usw. die individuelle Existenzsicherung nicht mehr isoliert gesehen werden kann: »in einer Welt, in der die wirtschaftlichen Entscheidungen, wenn sie dem einzelnen Gutdünken überlassen bleiben, zu gesellschaftlichen Schäden führen (>soziale Kosten« privatwirtschaftlicher Entscheidungen)«²⁸. Diese Argumentationsweise des »naturrechtigen« Folgerns aus dem Personsein des Menschen auf die sozialen Zwecke der Wirtschafts-, Rechts-, Gesellschafts- und Staatsordnung mit ihrer Vorliebe für Grundsätze, die ihr gleichwohl nicht den Blick auf empirische Sozialanalysen versperren, hat der Soziallehre heftige Kritik eingebracht. Im Feuer dieser Kritik hat sie sich aber geläutert und gewandelt.

Auf einige dieser Vorwürfe²⁹ muß eingegangen werden, um dann in einem letzten Schritt die Nachfrage nach der Soziallehre als eine Geistesbewegung der Nostalgie oder Renaissance bewerten zu könne.

1. Ein erster Vorwurf belegt die Naturrechtslehre mit dem Ideologieverdacht. Was da als »natürlich« ausgegeben werde, sei nichts anderes als die Verbindung zeitgebundener Anschauungen mit dem Legitimierungs- und Durchsetzungswillen der eigenen Position. Tatsächlich ist der Begriff der »Naturrechtigkeit« oft in den Dienst von Ideologien genommen worden. Aber die jüngste Entwicklung zeigt auch, was passiert, wenn man ganz auf ihn verzichtet. Zudem ist von den Verteidigern des Naturrechts schon längst die historische Bedingtheit naturrechtlicher Ableitungen anerkannt worden. Dennoch hielt man

²⁸ A. F. Utz, Die katholische Soziallehre, in »Rheinischer Merkur«, Nr. 17 vom 26. 4. 1974, S. 30.

²⁹ Vgl. zum folgenden: G. Deussen, Ethik der Massenkommunikation bei Papst Paul VI., a. a. O. S. 283 ff.

unerschütterlich daran fest, daß die Anerkennung der Geschichtlichkeit durchaus mit der Bejahung überzeitlicher Prinzipien zu vereinbaren sei: eine Position, zu der man sich heute wieder weniger verschämt bekennt.

2. Aus diesem Vorwurf ergab sich dann der Einwand, das Naturrecht sei unfähig, aus der Natur Normen zu deduzieren, da es die Geschichte ignorieren müsse, um seinen Absolutheitsausspruch aufrechterhalten zu können. Nun seien aber Normen eben nicht aus der Natur, sondern nur aus der Geschichte zu erklären. Das Naturrecht sei statisch und habe für die sozio-kulturellen und individuellen Variablen der Wirklichkeit des Menschen kein Verständnis und sei deshalb unfähig, Normen für geschichtliches menschliches Handeln aufzustellen. Diese Bedenken treffen jedoch die heutige Naturrechtsthematik wenig, da sie einerseits die aufgezeigte geschichtliche Kategorie längst anerkannt und berücksichtigt hat und andererseits den Vorwurf des Statisch-Unbeweglichen durch den Verweis auf die auch von ihr vertretene Wandelbarkeit im sittlichen Strebevermögen entkräften kann.

3. Ein dritter, immer wieder erhobener Einwand richtet sich gegen den angeblich manipulierbaren Leerformelcharakter naturrechtlicher Normenbegründungen. Aber es hat sich gezeigt, daß gerade inmitten einer pluralistischen Gesellschaftsordnung das »Grundwertangebot« einer Soziallehre, die sich selbst als ein »Gefüge von offenen Sätzen« definiert und bescheidet, noch am ehesten »funktioniert«. Immer mehr setzte sich die Erkenntnis durch, daß im Naturgesetz – trotz aller Unbeständigkeit, Unsicherheit und Relativität geschichtlichen Wandels – ein fester Ausgangspunkt für ethische, auf die konkrete Situation bezogene Handlungsweisen angegeben werden kann. Die gegenwärtige geistige Situation kennzeichnet eine Sehnsucht nach letzten Begründungen, die das sittliche Sollen und die sittliche Verantwortung zu lenken und zu motivieren vermögen. Man könnte sagen: Hier »zahlt« sich der Ernst und die unbeirrbarbare Treue der Soziallehre zu dem Axiom aus, daß »die Erscheinungsweisen des Menschen in den verschiedenen Kulturen unterschiedlich sein« mögen, daß es aber »in ihnen und hinter ihnen immer um den sehr wohl in seinem eigentlichen Wesensbestand erkennbaren Menschen« geht³⁰. Die Überzeugung der Naturrechtler, daß die Einsicht in die Gesetze

³⁰ G. Ermecke, Das Naturrecht im Disput. Besprechung des gleichnamigen Buches, hrsg. von F. Böckle, in: »Theologische Revue« 65 (1968), Nr. 4, S. 270.

des »Naturrechtigen« über alle weltanschaulichen Differenzen hinweg ein Minimum von ethisch verpflichtenden Werthaltungen und gerade deshalb in einer pluralistisch verfaßten Gesellschaftsordnung den notwendigen Zusammenhalt gewährleistet, findet in den aufgezeigten Entwicklungen eine immer deutlichere Bestätigung.

4. Ein weiterer, vor allem von Positivisten erhobener Einwand kritisiert die Vermischung von Sein und Sollen. Man bestritt³¹ die Möglichkeit der Ableitung von Werturteilen aus Tatsachenurteilen. Werturteile könne man nicht in die Natur projizieren und dann aus der Natur Rechtfertigungselemente übernehmen. Doch die Naturrechtler konnten sich gegen diese positivistische Kritik mit Erfolg wehren, indem sie aufwiesen, daß die Positivisten mit dem Versuch, das prinzipielle Problem der Zuordnung von Sein und Sollen mit dem Hinweis auf die Faktizität empirischer Verschiedenheit zum Verschwinden zu bringen, ihrem eigenen methodischen Ansatz widersprechen, daß aus dem Sein nicht auf das Sollen geschlossen werden dürfe. Schließlich kann auch der Positivismus nicht auf die Konstruktion idealtypischer Wertvorstellungen verzichten, zu dem er gerade von seinem induktiven Ansatz her gezwungen ist. Andererseits merkte auch der Wertabsolutismus der naturrechtlich argumentierenden Sozialethiker, daß man in Verfolgung einer deduktiven Denklinie nicht auf Relativierungen durch historisch-empirische Daten verzichten kann. Diese Relativierungen sind längst zum festen Bestandteil der modernen Naturrechtslehre geworden. So beginnt sich auf dem Boden einer verstärkten Nachfrage nach der Soziallehre eine interessante Begegnung abzuzeichnen: Beide Positionen – die des Wertrelativismus (Positivisten) und die des Wertabsolutismus (Naturrechtler) – treffen sich, »aus verschiedenen Richtungen kommend und deshalb in, von ihrer Ausgangsposition gesehen, verschiedene Richtungen vorstoßend, in einem Fall von der Besonderheit individuell-subjektiver Werturteile zur Allgemeinheit übereinstimmender Aussagen, im anderen von der abstrakten Allgemeinheit in die konkrete Besonderheit, doch in einem Mittelfeld, das ausnahmsweise kein Tummelplatz des Mittelmaßes oder eines faulen Friedens, sondern ein noch unerprobtes Gelände, das es erst zu beziehen und bestellen gilt, ist«³².

Betrachten wir nun die aufgezeigten Entwicklungen: die verstärkte Nachfrage nach der christlichen Soziallehre auf fast allen wichtigen

³¹ Vor allem *H. Kelsen* und *E. Topitsch*.

³² *N. Leser*, Zwischen Positivismus und Naturrecht, in: »Neues Forum« 16 (1969), S. 732.

Gebieten in der öffentlichen Auseinandersetzung (I), die Art und Weise dieser Nachfrage (II) und schließlich die »geläuterte« Form, in der sich die Soziallehre heute darbietet (III), so kann man fragen, ob sich das Wiederaufleben der Soziallehre in einen Gegenwart und Wirklichkeit verneinenden Modetrend einfügt oder aber ob man von einer »Wiedergeburt« sprechen kann: Soziallehre also als Nostalgie oder Renaissance?

IV.

1. Auf den ersten Blick mag sich das steigende Interesse an der Soziallehre fugenlos in jene Sehnsucht nach der »guten alten Zeit« einfügen, die mit dem Wort »Nostalgie« Schlagzeilen macht. Die Liebe zu Großmutterns Spitzenkleidern und Jugendstilwaren ist nur ein – oberflächlicher – Aspekt dieser neuen Geisteshaltung. Aber sie ist mehr als ein bloßes Kokettieren mit jener fernen Zeit, die gerade deshalb so schön scheint, weil sie vergangen ist. Denn es ist eine große Ernüchterung über die »schöne neue Welt«, die die Phantasie sich nach rückwärts wenden und vergangene Stile kopieren läßt. Man kann dieses Verhalten als »modisch« abtun, sollte aber nicht vergessen, daß Mode die Folge von bestimmten psycho-sozialen Voraussetzungen ist und stets gesellschaftliche, wirtschaftliche und kulturelle Auswirkungen hat. So scheint mir eine wesentliche Voraussetzung der gegenwärtigen Nostalgiewelle die *Ernüchterung* zu sein. Nicht umsonst treffen die Energiekrise, der damit ausgelöste Energieschock und der nostalgische Trend zusammen. Sicherlich fliehen manche vor der Wirklichkeit in die scheinbar goldene Vergangenheit: Zugleich aber entdeckt man auch den Wert des »Alten«, »Gebrauchten«. Der Trend von der »Wegwerf-Gesellschaft« zur »Wiederverwertungs-Gesellschaft« (Aufblühen der »Second-Hand-Shops«; das Schlagwort vom »Recycling«) hat mehr als nur eine modisch-schwärmerische Attitude. Dahinter steht der Zwang, mehr leisten zu müssen und weniger fordern zu können: Von der Verschwendungsgesellschaft zur Bewahrungsgesellschaft.

2. Neben der Erfahrung der Ernüchterung trat ferner die der *Leere*. Vor allem ein Blick in das kulturelle Leben, Seismograph für gesellschaftliche Entwicklungen, zeigt ein erstaunliches Vakuum. Weder in der Malerei oder Literatur, noch in der Musik oder Architektur zeichnet sich ein überzeugender »Stil« ab. Deshalb greift man zurück auf alte Stilmittel: ein Zeichen der Ratlosigkeit? Nicht nur, denn die

Leere erzeugt eine starke Sehnsucht nach neuen Lebensdeutungen, nach neuen sozio-kulturellen Ausdrucksformen und ordnungspolitischen Orientierungen. Nach einer Zeit der Ideologien und Ideologiekritiken, in der Orientierungslosigkeit schwärmerisch als System gepriesen wurde, empfindet man nun ein Bedürfnis nach begründeten Lehren, nach alten und neuen Argumenten für Ordnung, nach Stil und Form.

3. Soziologisch gesprochen, suchen die menschlichen Bedürfnisvollzüge des Handelns wie auch des Bewußtseins heute nach einer *neuen Institutionalisierung*³³. Die Art und Weise, wie man nach einer Institutionalisierung dieser Bedürfnisse sucht, würde ich nun eher als Renaissance, nicht aber als Nostalgie bezeichnen.

Wie die Renaissance nicht eine bloße Kopie oder Neuauflage der Antike war – sie markiert vielmehr jene Epoche, die wir heute als den Beginn der Neuzeit werten –, so kann auch die gegenwärtige Suche der neu aufgebrochenen Erlebnis- und Bewußtseinsformen nach einer »angemessenen« Institutionalisierung nicht als nostalgischer Abklatsch etwa der 20er Jahre gedeutet werden. Daß man angesichts der Überfülle neuer Fragen »Formulierungshilfe« in der Vergangenheit sucht, ist mehr als nur eine Verlegenheitsgeste. Dies ist nur eine der Formen der gegenwärtigen sozio-kulturellen Bewegung, in denen sich neue Daseinserfahrungen institutionell mit den bisherigen auseinandersetzen. Aber es ist eine sehr wesentliche Form der Institutionalisierung, die man »Renaissance« nennen könnte.

Diese Renaissance besteht darin, daß Formen und Einrichtungen der Vergangenheit in die neue Bedürfnislage eingeschmolzen werden. Dabei machen diese einen Funktionswechsel durch: Sie erfüllen in Funktion und Aufgabe die neuen Ansprüche mit, ohne daß sich ihr Äußeres zunächst einmal zu verändern scheint. Aber der total neue Rahmen der Zeit, der Bedürfnisse und der Erfahrungen bleibt auf die zunächst vielleicht nur mit nostalgischer Sehnsucht übernommen Formen nicht ohne Einfluß.

V.

Die künftige Entwicklung, die »Renaissance« der kirchlichen Soziallehre, wird wesentlich von jenem Kriterium der Nachfrage geprägt werden, das als Desinteresse an der Kirchlichkeit dieser Lehre be-

³³ Vgl. A. Geblen, *Urmensch und Spätkultur*, Bonn 1956, I. Teil.

zeichnet wurde. Damit fällt eine Konstituante weg, ohne die bis anhin die kirchliche Soziallehre undenkbar war. Die »Frage nach der organisationellen Bedingtheit des kirchlichen Lehrwissens«³⁴ wurde zwar kaum bewußt aufgeworfen, war aber in der Verfaßtheit, in Struktur, Methode und Vollzug kirchlicher Soziallehre konstitutiv vor- und mitgegeben. Das System kirchlicher Soziallehre erhielt seine »besondere Legitimierung über die unmittelbare Plausibilität des Zusammenhangs von Problem und Lösung hinaus«³⁵ von der Kirche und ihrer Autorität, für die und von der her es seine Problemlösungen, sein Arsenal an Handlungswissen produzierte. Diese Legitimation wird nun nicht mehr mitgefragt. Sie wird zwar von den Vertretern der Soziallehre mitangeboten. Sie wird ihnen aber immer weniger abgenommen werden. Ob das den Vertretern der kirchlichen Soziallehre paßt oder nicht: Sie werden erleben, daß man sich andere Legitimationen suchen wird und sie auch findet. Diese neuen Legitimationen werden dann Form, Stil und Inhalt der Renaissance bestimmen. Das vorläufige Fehlen der Legitimationen macht das Schwebende, Unbestimmte der gegenwärtigen Situation aus. Das Sterben alter Legitimationen und das Fehlen neuer charakterisieren Zeiten des Übergangs.

Für die kirchliche Soziallehre und ihre Vertreter wird die Ablösung ihrer Legitimierung aus dem Kirchensystem ungeahnte Folgen haben. Es mag sein, daß die Frage der Legitimation durch die Kirche ad intra noch eine systemstabilisierende Bedeutung haben wird. Ad extra kann noch nicht ausgemacht werden, welche Instanzen gesellschaftlicher Autorität »einspringen« werden, um ihre Problem- und Lösungsdefinitionen wirksam zu legitimieren.

Ihrer traditionellen Legitimationsbasis entzogen, gelehrt, eklektiziert und weiterentwickelt von Sozialethikern, die außerhalb des Kirchensystems stehen und die kein kirchliches Legitimationsinteresse oder gar -bedürfnis haben, wird die ehemals »kirchliche« Soziallehre eine substantielle Wandlung durchmachen. An der Durchlässigkeit des Kirchensystems wird es liegen, ob die durch neue Legitimationen gewandelten sozialen Lösungs- und Problemdefinitionen von außen wieder in das kirchliche Lehrwissen einfließen werden.

³⁴ J. Matthes, *Kirchliche Soziallehre als Wissenssystem*, in: »Internationale Dialog-Zeitschrift«, Wien-Freiburg-Basel 1 (1969), H. 2, S. 103.

³⁵ Ebd. S. 106.

Falls in der Kirche der Versuchung zur Gettobildung³⁶ widerstanden wird, wird dieses »feed back« ganz entscheidend jenes Problem in ein neues Licht stellen, das *Joachim Matthes* wissenssoziologisch als das »strukturelle Dilemma« der kirchlichen Soziallehre beschrieben hat. Dieses Dilemma der traditionellen Soziallehre besteht zusammengefaßt darin, daß ihre Träger primär unter dem Handlungsgebot stehen, »die Autorität des etablierten Kirchensystems und die Relevanz der von ihm vertretenen Lehre für gesellschaftliches Handeln zu erweisen«. Dazu reiche aber die Kumulation *pragmatischer* Problemlösungsmuster nicht aus; vielmehr bedürfe sie der Etablierung *verallgemeinerter* Problemlösungsmuster und eines diese abstützenden Legitimierungswissens. Dieser Kernbestand der kirchlichen Soziallehre strukturiere nun ihre Kapazität für Problem- und Lösungsdefinitionen selektiv. Ein wichtiges Kriterium dieser Selektion sei die Vermutung über gesellschaftliche Autoritäten, die soziale Probleme und ihre Lösungsmöglichkeiten gesellschaftlich repräsentieren und durchsetzen könnten. »Über diese Vermutung, die unter der Dominanz des Legitimierungswissens im etablierten Lehrsystem der kirchlichen Soziallehre keinen festen Halt in einer breiten Basis kumulativer Problemdiskussion findet, dringen Problem- und Lösungsdefinitionen, die von denen stammen, die in einer gegebenen Gesellschaft über die Macht zur Definition sozialer Probleme und ihrer möglichen Lösungen verfügen, in die kirchliche Soziallehre ein und verstärken hier abermals die Dominanz der legitimierenden Aktivitäten. Denn nicht der in sozialen Primärsituationen handelnde einzelne, der vornehmlich in der Plausibilität begrenzter Problemlösungsversuche lebt und hier die Relevanz normativer christlicher Setzungen erfahren will, sondern der, der kraft gesellschaftlicher Position die Definition gesellschaftlicher Probleme und ihrer Lösungen als Geschäft betreibt, ist der eigentliche Adressat der kirchlichen Soziallehre. Gerade er aber erwartet keine unmittelbaren Handlungsweisungen von der kirchlichen Soziallehre, sondern dezidierte Legitimationen für Lösungen, die er schon immer parat hat; sie zu geben, sieht der eigene Geltungsanspruch der kirchlichen Soziallehre zwar durchaus vor, verbietet es sich aber wiederum durch seinen unausweichlichen Bezug

³⁶ Vgl. *G. Deussen*, Kirche zwischen Öffentlichkeit und Getto. Soziologische und publizistische Perspektiven, in: »Communicato Socialis« 7 (1974), S. 127–136.

³⁷ Vgl. zum folgenden: *J. Matthes*, Kirchliche Soziallehre als Wissenssystem, a. a. O., S. 110.

auf eine Mehrzahl gesellschaftlicher Autoritäten, die in der Definition gesellschaftlicher Probleme und ihrer Lösungsmuster konkurrieren«³⁸.

Dieses »strukturelle Dilemma« der kirchlichen Soziallehre wird sich mit dem Wegfall der alten Legitimationsbedürfnisse entscheidend verwandeln: Einerseits interessiert den Adressaten die legitimierende Autorität des etablierten Kirchensystems nicht mehr, andererseits entfallen die überkommenen Legitimationen außerhalb des Systems; so ist es z. B. mehr als ein zufälliges Zusammentreffen, daß in der profanen Gesellschaft die Legitimation von Macht aus Eigentum im radikalen Schwinden begriffen ist. Ferner wird sich der Adressat der kirchlichen Soziallehre grundlegend ändern: Denn nicht mehr irgendwelche außenstehende säkulare gesellschaftliche Autoritäten, sondern gerade der »in sozialen Primärsituationen handelnde einzelne« ist es, der die kirchliche Soziallehre nachfragt. Als ein entscheidendes Kriterium dieser Nachfrage hat ja gerade das Bedürfnis nach plausiblen begrenzten Problemlösungsversuchen zu gelten, in denen der Nachfragende »die Relevanz normativer christlicher Setzungen« erfahren will. Der entscheidende Impetus geht also nicht mehr von der kirchlichen Soziallehre und der hinter ihr stehenden Autorität des etablierten Kirchensystems einerseits und den säkularen gesellschaftlichen Autoritäten und ihrem Legitimierungswissen andererseits aus, sondern von dem die Problemlösungsdefinitionen und -muster in eigener Regie anfordernden Individuum und seinen sozialen Bedürfnissen. Natürlich eklektiziert dieses Individuum seine Lösungen nicht in selbsterherrlicher Einsamkeit, sondern als Glied einer Gesellschaft, die im Begriffe ist, neue Legitimierungen zu schaffen. Über Art und Umfang dieser Legitimationen aber kann man m. E. im gegenwärtigen Zeitpunkt höchstens spekulieren, nicht aber ernsthaft rasonnieren.

Die Gefahr besteht nun darin, daß in das gegenwärtig immer größer werdende Legitimationsvakuum neue ideologische Legitimationen strömen, denen die kirchliche Soziallehre ohnmächtig das Feld überläßt. Die Chance der kirchlichen Soziallehre sehe ich darin, daß der an plausiblen begrenzten Lösungsversuchen interessierte einzelne zunächst einmal »ideologie-müde« geworden ist. Den Primärsituationen des einzelnen und seinen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen sollte sie daher ihre ganze Aufmerksamkeit zuwenden. Die kirchliche So-

³⁸ Ebd.

ziallehre hat eine große Festung menschlicher Werte aufgebaut, aber es leider den »Technikern« überlassen, »von den Türmen der Festung eine Leiter zu dem Feld hinab zu bauen, das sie vorgibt zu bebauen«³⁹. Die gegenwärtige Nachfrage sollte die kirchlichen Soziallehren wieder auf das Feld der »irdischen Wirklichkeiten« verweisen und ihre Legitimation »vor Ort« beim handelnden Menschen und seiner Primärsituation suchen. Sie nähme damit eine gute alte Tradition auf. Denn dies war auch das Anliegen der besten Theologen des 16. Jahrhunderts, als sie sich mit Problemen beschäftigten wie der Manipulation des Geldes durch die Autorität, dem Zins, dem gerechten Preis und so vielen anderen »irdischen Wirklichkeiten«. Damit beschäftigten sie sich mit soviel Hingabe an das Detail, daß diese Gottesgelehrten als die Begründer der wirtschaftlichen Analyse bezeichnet wurden⁴⁰. In einer »Wende zum 16. Jahrhundert«⁴¹, die mehr ist als eine nostalgische Erinnerung, sondern in einer erneuten Hingabe an die Primärerfahrung des heutigen Menschen und einer Analyse seiner »irdischen Wirklichkeit« besteht und somit einen gesunden Pragmatismus mit einem realistischen Prophetismus verbindet, sehe ich deshalb durchaus die Chance zu einer Wiedergeburt der kirchlichen Soziallehre, die dazu berechtigen wird, von einer »Renaissance« zu sprechen.

³⁹ *Gómez Camacho* in: »Rheinischer Merkur«, Nr. 23 vom 7. 6. 1974, S. 20.

⁴⁰ So *J. A. Schumpeter*, *History of Economic Analysis*, Oxford University Press, London 1954, S. 97.

⁴¹ Vgl. *Gómez Camacho*, a. a. O.