

JOACHIM GIERS

Der Weg der katholischen Soziallehre*

Die katholische Soziallehre hat ihre Geschichte. Es wäre sicher falsch, wollte sie heute angesichts kritischer Bedenken gegenüber ihrem bisherigen Bemühen ihre Vergangenheit etwa als unbewältigt verdrängen. Sie tut vielmehr gut daran, sich zunächst einmal ihres Werdegangs bewußt zu werden und auch zu bleiben, um ihre Situation in der Gegenwart richtig zu erfassen und eine Neuorientierung vorzunehmen, falls es sich herausstellt, daß sie »überholt« sei¹ oder daß es keine »geschlossene Soziallehre« mehr vorzutragen gebe², wobei offen bleibt, ob denn bisher eine »geschlossene« Soziallehre vorgetragen wurde und was damit überhaupt gemeint ist. Die Überlegungen, die von Vertretern einer katholischen Soziallehre in neuerer Zeit über die Situation ihrer Wissenschaft und über Grenzen und Möglichkeiten derselben angestellt werden, dienen nicht einer Selbstverteidigung, sondern der Besinnung, die in den größeren Rahmen der Verantwortung der Christen und der Kirche für den Menschen und die Menschen in der Gesellschaft zu stellen ist³. Der vorliegende Beitrag über den Weg der katholischen Soziallehre

* Erweiterte Fassung einer Vorlesung über »Perspektiven der Christlichen Soziallehre« im Rahmen der Ringvorlesung zum Selbstverständnis der Theologie heute der Theologischen Fakultät München W. S. 1969/70. Die Anmerkungen beschränken sich auf einige wesentliche Belege und auf die Angabe neuerer Literatur, insofern sie für die Fragestellung von Bedeutung ist.

¹ Vgl. die Kritik von *Giuseppe Alberigo*, Die Konstitution in Beziehung zur gesamten Lehre des Konzils. In: Die Kirche in der Welt von heute. Untersuchungen und Kommentare zur Pastoralkonstitution »Gaudium et spes« des II. Vatikanischen Konzils. Hrsg. von *G. Baraúna*, Salzburg 1967, 49–76, 60: »Man kann nur den Zweifel unterdrücken, ob nicht der Wunsch, die Kontinuität mit der vorangehenden Papstlehre zu unterstreichen, sich letztlich zum Schaden der Konstitution in eben jenem Thema ausgewirkt hat, das ihren Hauptgrund und -zweck bildete, nämlich in der Überwindung der überholten Soziallehre.«

² Vgl. *Walter Kasper*, Die Verantwortung der Christen und der Kirche für den Menschen, die Gesellschaft und die Menschheit. – In: Berichte und Dokumente. Hrsg. vom Generalsekretariat des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, Heft 12, Bonn 1971, 3–40, 39: »Innerhalb einer geschichtlichen Weltordnung kann die Kirche heute keine geschlossene Soziallehre mehr vortragen.«

³ Vgl. hierzu die Beiträge in: Neue Ansätze der katholischen Soziallehre. Festschrift für Prälat Dr. Franz Müller. Hrsg. vom Katholisch-Sozialen Institut der Erz-

geht davon aus, daß es eine Soziallehre gibt⁴. Wenn die Kirche sich in den Dienst auch des vergesellschafteten Menschen und der Gesellschaft gestellt sieht und wenn dieser Dienst wissenschaftlich geortet und formuliert werden soll, muß es auch etwas wie Soziallehre geben. Sie bringt den von der Kirche ausgehenden und geforderten oder erwarteten Impuls für die Gestaltung der Gesellschaft zum Ausdruck, wobei Kirche nicht nur Amtskirche oder Autorität und Stimme des Summus Pontifex, sondern das ganze Volk Gottes und damit auch die soziale Bewegung als Ausdruck der Verantwortung der Christen für die Gesellschaft meint. Hierzu gehört auch das wissenschaftliche Bemühen, den Beitrag der Kirche sachgerecht zu überdenken und vorzutragen. Die Besinnung auf die Kirche und ihre Aufgabe in der Gesellschaft ist für die Soziallehre wesentlich.

I.

Die überkommene katholische Soziallehre – und das scheint bei ihrer Beurteilung oft zu wenig bedacht zu werden – ist eine Verbindung von drei ethischen Ansätzen, die zeitlich nacheinander folgten und mit der Zeit ineinanderflossen, jedoch erkennbar geblieben sind und die Gestalt oder die Formen der Soziallehre bestimmen. Sie ist einmal sittliche Verkündigung, die ihren Grund in der Botschaft Jesu besitzt. Sie bewahrt zum anderen das Erbe einer Gerechtigkeitslehre, wie sie in der scholastischen Tradition entwickelt wurde. Sie ist schließlich geprägt durch die Sozialverkündigung der Kirche, die eine Antwort auf die sozialen Fragen in der neuen industriellen Gesellschaft zu geben versuchte. Diese drei Ansätze sind, wie gesagt, nicht voneinander geschieden, aber bei einer Analyse der Soziallehre wohl zu bedenken.

Soziallehre als sittliche Verkündigung ist verbunden mit dem Neuen in Christus, das für die Jünger soziale Konsequenzen hatte, sowohl im Hinblick auf ihr Zusammenleben als Jünger Jesu, als auch im Hinblick auf die politischen Mächte und gesellschaftlichen Institutionen ihrer

diözese Köln. Köln 1970; und in: Möglichkeit und Grenzen einer Katholischen Soziallehre. Bericht über das Symposium der Katholischen Sozialakademie Österreichs »Möglichkeit und Grenzen einer Katholischen Soziallehre«, Wien 8.–10. XI. 1968. Hrsg. von der Katholischen Sozialakademie Österreichs o. J. (1969).

⁴ Vgl. hierzu *Ludwig Berg*, Kirchliche Soziallehre. In: *Martyria-Leiturgia-Diakonia* (Festschrift für Hermann Volk). Mainz 1969, 126–148; *Joachim Giers*, Theologische Aussagen in der kirchlichen Sozialverkündigung. In: *Wahrheit und Verkündigung* (Festschrift für Michael Schmaus). Paderborn 1967, II, 1761–1784, bes. 1762 ff.

Zeit. Wir kennen die Frage nach dem »Vorrang« innerhalb der Jünger-
gemeinde: Wer ist der Größte? In mehrfacher Gestalt ist das Wort vom
»erster – letzter sein« überliefert⁵. Es kann zeigen, wie es eigene und
neue soziale Konstellationen und soziale Konflikte innerhalb der Jün-
gergemeinde gab. Nach außen, zur sozialen Umwelt und zu den sozialen
Institutionen, ergaben sich nicht nur Fragen etwa nach der Steuer-
berechtigung und nach der Macht, die dem politischen Interesse ent-
sprachen, sondern auch nach der Ehe, dem Besitz und Reichtum⁶. Die
Aussagen, die über soziale Gegebenheiten im Rahmen der sittlichen
Verkündigung gemacht werden, dürften nicht »in sich« stehen, sie sind
»relativiert«, sie sind bezogen auf die in Christus angebrochene Königs-
herrschaft Gottes. Es kann zwar mit Recht gesagt werden, Jesus habe
»die Besitzverhältnisse . . . in keiner Weise angetastet«⁷. Es kann auch
in *Mater et Magistra* gesagt werden, das Recht auf Privateigentum sei
eindeutig durch die Autorität des Evangeliums bestätigt⁸. Und doch
fordert Jesus zuweilen die völlige Hingabe des Besitzes, er warnt vor
Reichtum, der es unmöglich zu machen scheint, in das Gottesreich zu
gelangen. Die Aussagen sind in dem von uns gemeinten Sinn »relati-
viert«, auf das Gottesreich und auf den Zugang in dasselbe bezogen.
Entsprechendes gilt für Worte über das Verbleiben in der Familie oder
die Trennung von ihr, wenn es um des Gottesreiches willen gefordert
ist⁹.

Es ergeben sich für eine Soziallehre, die diesen Blick auf die anbrechende
Gottesherrschaft ernst nimmt, Konsequenzen. Sie kann Gesellschaft,
gesellschaftliche Institutionen und die Menschen, die in ihr leben, nicht
»in sich« betrachten, sie muß soziale Tatsachen, Erfahrungen und Er-
wartungen in Beziehung setzen zu dem in Christus uns gewordenen
Heil und zu dem kommenden Endheil. Das Bewußtsein dieser Be-
ziehung muß in einer sittlich-sozialen Verkündigung wachgehalten
werden. Ob dies geschieht durch eine soziale Prophetie, durch die
Forderung einer sozialen Metanoia, durch sozial-befreiende Kritik
oder durch eine Soziallehre, kann jetzt dahingestellt bleiben. Es scheint
zunächst allein wichtig, daß auch Sozialphänomene in das Licht der
Heilsbotschaft gerückt sind.

⁵ Vgl. *Rudolf Schnackenburg*, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*,
München 1962, 87.

⁶ Vgl. ebenda 82 ff.

⁷ Ebenda 93.

⁸ MM 121: »ius bona privatim possidendi certe sacri Evangelii auctoritate probari«
(AAS 53 [1961], 431).

⁹ Vgl. *R. Schnackenburg* a. a. O. 108.

Eine zweite, die Soziallehre bestimmende Form, ist mit der Gerechtigkeitslehre gegeben, die in der Scholastik erarbeitet und in der Spätscholastik des 16./17. Jahrhunderts ausgebildet wurde, und die mit der Rezeption der scholastischen Naturrechtslehre durch die Neuscholastik das sozialetische Denken der Neuzeit wesentlich prägte. Diesem Gerechtigkeitsdenken liegt ein Ordnungsdenken zugrunde. Wenn von Ordnungsdenken gesprochen wird, wird heute vorschnell die Assoziation von ideologischem Denken geweckt, da »Ordnung« vordergründig als die etablierte Ordnung, die etablierte Herrschaft, die etablierten Strukturen verstanden wird, die geschichtlich und damit auch »in Frage zu stellen« sind. Das hier gemeinte Ordnungsdenken, das dem Gerechtigkeitsdenken vorangeht, will ein Wissen um Rechte besagen, die mit dem Menschsein und mit dem Sein der Gesellschaft gegeben sind. Die Begründung des Sozialen aus dem Sein des Menschen, die Begründung aber auch der Rechte des Menschen aus und in seinem gesellschaftlichen Sein sind ein Erbe, das die Soziallehre übernommen und bisher festgehalten hat. Dazu gehört auch die Überzeugung, daß in sozialer Verbundenheit ein gemeinsames Gutes oder gemeinsames Wohl integrierendes Maß ist und sein muß. Diese Überzeugung ist dem sozialen Leben vorgegeben. Auch eine an der gesellschaftlichen Entwicklung oder am Fortschritt orientierte Ethik muß auf die mit dem Menschsein gegebenen Rechte und auf das mit der Gesellschaftlichkeit verbundene Wohl zielen.

Gewiß ist der Entwurf einer natürlich-rechtlichen Ordnung, der sich in den Forderungen der Gerechtigkeit manifestiert, in der Gefahr, das sozialgeschichtlich Gewordene oder Vorgefundene mit dem Natürlichen und damit Gottgewollten zu identifizieren. An Beispielen einer derartigen Verkennung dürfte es nicht mangeln. Andererseits gebieten Wahrhaftigkeit und Ehrlichkeit, die Leistungen dieses Denkens sowohl in früheren Gesellschaften als auch im Umbruch zur modernen Gesellschaft anzuerkennen. Das natürliche Rechtsdenken entwickelte in Verbindung mit christlicher Werterkenntnis auch in der Neuzeit gültige Lösungen¹⁰.

Im 19. Jahrhundert sah sich die Kirche allerdings einer sozialen Situation gegenüber, der sie nicht gewachsen war, da die sozialetischen Erkenntnisse nicht mit der gesellschaftlichen Dynamik Schritt gehalten hatten und es auch kaum konnten. Hier war also eine Entwicklung nachzuholen, die zur Ausbildung einer eigenen kirchlichen Sozial-

¹⁰ Vgl. hierzu etwa *Franz Klüber*, *Katholische Gesellschaftslehre*, 1. Band: *Geschichte und System*, Osnabrück 1968, 172 ff.

botschaft und zu einer christlichen Soziallehre führte. Soziale Botschaft wie wissenschaftliche Entfaltung einer Soziallehre lösten sich zwar nicht von den fundamentalen Stilformen der sittlich-sozialen Weisung und des Gerechtigkeitsdenkens. Aber es ergab sich etwas Neues, das die Soziallehre bestimmte. Der Kirche gelang ein Durchbruch zur Gesellschaft, vielleicht zögernd und auch unvollkommen, aber das soziale Leben der werdenden industriellen Gesellschaft trat in ihr Blickfeld. Es wird über soziale Vorgänge geurteilt, es werden gesellschaftspolitische Aufgaben aufgezeigt und gesellschaftliche Ziele angegeben. Die Begründung ihres Rechts zu Urteil und Weisung geschieht in zwei Stufen. Zunächst wird die soziale Weisung als Interpretation der sittlichen Gesetze und Gebote, zu der die Kirche sich verpflichtet weiß, verstanden. Später wird der Anspruch einer Soziallehre um des Menschen selbst willen erhoben¹¹. Die Kirche besitzt auf Grund der Offenbarung wie der christlichen Erfahrung ein Menschenbild. Da der Mensch im Mittelpunkt eines sozialen Geschehens steht, kann und muß die Kirche nunmehr auch um des Menschen willen die Vorgänge beurteilen, die ihn in der Gesellschaft betreffen. Sie bedenkt Gesellschaft im Hinblick auf das Heil des Menschen, das auch ein gesellschaftliches Heil ist, denn der von Gott geschaffene Mensch ist auf Gesellschaft hin geschaffen und muß sein Menschsein in Gesellschaft auch menschenwürdig leben können. Die Aufgabe der Kirche in der Gesellschaft oder an dem vergesellschafteten Menschen ist aber nicht nur eine lehrmäßige, sie stellt zugleich einen Lebensvorgang dar, einen Prozeß, der mit *Gustav Gundlach* als »ein inneres Mitsein« von Kirche mit der Gesellschaft bezeichnet werden kann, »wobei die Kirche die ihr eigentümlichen höheren Lebenskräfte spendet«¹². In der Pastoralkonstitution sind diese Gedanken von der Ebene der Gesellschaft auf die der Menschheit transponiert, wenn es heißt, die Kirche habe den Weg mit der ganzen Menschheit gemeinsam, und wenn weiter gesagt wird: »So glaubt die Kirche durch ihre einzelnen Glieder und als ganze viel zu einer humaneren Gestaltung der Menschheitsfamilie und ihrer Geschichte beitragen zu können«¹³. Neben dem Prozeß zwischen Kirche und Gesellschaft muß ein weiterer gesehen werden, der innerhalb der Kirche zur Ausbildung einer wissenschaftlichen Soziallehre führte. Die Kirche hat in sogenannten Sozial-

¹¹ Vgl. *J.-Y. Calvez-J. Perrin*, Kirche und Wirtschaftsgesellschaft, Die Soziallehre der Päpste von Leo XIII. bis zu Johannes XXIII, Recklinghausen o. J., I, 41 ff. (Die Wirtschaft, die Sittlichkeit und Wahrheit vom Menschen).

¹² *G. Gundlach*, Gesellschaft und Kirche. – In: Art. Gesellschaft, Staatslexikon Bd. III, 1959, 817 ff., 842–844, 842.

¹³ GS 40.

enzyklischen und in Hirtenbriefen der Bischöfe zu mannigfachen Fragen des gesellschaftlichen Lebens Stellung genommen. Soziallehre ist aber nicht allein Sache des Summus Pontifex und des Episkopats, sondern der ganzen Kirche. Es ist zu bekannt, daß die Entwicklung zugleich von sozialwissenschaftlich engagierten Laien und Priestern ausging, die ihre Vorstellungen auch in den Text der Sozialenzyklischen einbrachten¹⁴. Die Lehren der Hirtenbriefen wurden ihrerseits im Raum der Kirche von den Gläubigen wieder aufgenommen, ausgestaltet und bereichert, so daß im lebendigen Austausch von Erfahrungen und Lehren eine katholische Soziallehre entstand (»vera quaedam disciplina socialis catholica exorta est« QA 20). Auch das Vaticanum Secundum spricht von der Soziallehre der Kirche und setzt sie als selbstverständlich voraus. Ob sie allerdings so selbstverständlich ist, ist für manche die heute bedrängende Frage¹⁵. Soziallehre der Kirche ist aber sicher nicht nur die Sozialbotschaft der Kirche in den kirchenamtlichen Dokumenten, sondern auch die wissenschaftliche, theologische Soziallehre, die nach *Ludwig Berg* die »kompetente Interpretin der kirchlichen Soziallehre« wird¹⁶, womit nicht ausgeschlossen ist, daß sie auch neue Anliegen und Aufgaben aufgreift und zu neuen Lösungen anregt und führt, also nicht nur interpretierend, sondern auch inspirierend wirksam wird. Jedenfalls wuchs eine katholische Soziallehre in der Spannung von kirchlicher Sozialbotschaft, philosophisch-theologischer Soziallehre und katholisch-sozialer Bewegung. In diesem Prozeß wurde eine Einheit bewahrt, die zwar nicht Übereinstimmung in einzelnen Lehren, weder in den Grundlagen noch in den Folgerungen für die soziale Praxis war, aber dennoch eine Einheit, weil katholische Soziallehre orientiert blieb an der sozialen Botschaft der Kirche in einer sich gegenseitig fordernden und fördernden Beziehung. Im ganzen ergab sich ein sehr komplexes Gebilde: soziale Erfahrung wie christliche Lebenserfahrung, sozialwissenschaftliche Erkenntnisse und sozialethische Weisungen, Abwehr von Irrtümern und Entwürfe zur Gesellschaftsreform, theologische Aussagen und philosophische Prinzipien, alles hat in der katholischen Soziallehre seinen

¹⁴ Vgl. hierzu *O. v. Nell-Brenning*, der über die Vorarbeiten und die Ausarbeitung des Rundschreibens QA berichtet: Octogesimo anno. – In: Stimmen der Zeit 187 (96. Jg., 1971), 289–296; Der Königswinterer Kreis und sein Anteil an Quadragesimo anno«. – In: Soziale Verantwortung (Festschrift für Goetz Briefs), Berlin 1968, 571–585. Zu *Rerum novarum* vgl. *Helmuth Sorgenfrei*, Die geistesgeschichtlichen Hintergründe der Sozialenzyklika »Rerum novarum« (Sammlung Politeia Bd. 25). Heidelberg–Löwen 1970.

¹⁵ GS 76. Vgl. die Kritik an der bisherigen kirchlichen Soziallehre bei *G. Alberigo* (Anm. 1), 60, 66, 70–72.

¹⁶ *L. Berg*, Kirchliche Soziallehre, a. a. O., 148.

Platz gefunden. Die Fülle ihrer Ansätze, Urteile, Weisungen und Lehren schien geeignet, ihr auch eine weite Beachtung zu sichern.

II.

Die katholische Soziallehre, die in neuerer Zeit in dem Prozeß zwischen Kirche und Gesellschaft einerseits und kirchlicher Sozialbotschaft und theologisch-wissenschaftlicher Durchdringung derselben andererseits ihre Form oder ihre Formen gefunden hat, steht in einer neuen Situation. Wenn heute von einem neuen Kirchenverständnis her nach der Funktion der Kirche in der sich wandelnden Gesellschaft gefragt wird, scheint es selbstverständlich, daß damit auch die Frage nach der Soziallehre gestellt ist. Es könnte gefolgert werden, daß sie angesichts eines neuen Verständnisses von Kirche und Gesellschaft »überholt« sei. Manche begegnen einer Soziallehre daher mit großer Zurückhaltung oder gar Ablehnung und legen alles Gewicht auf die prophetische oder kritisch-befreiende Funktion der Kirche in der Gesellschaft. Andererseits sprechen Gründe dafür, daß die Kirche in unserer pluralistischen Gesellschaft durchaus auch in der Form einer Soziallehre *ihren* Beitrag zur Gestaltung der Gesellschaft anbieten sollte. Denn in unserer rational-wissenschaftlich und kritisch denkenden Gesellschaft gilt eben auch nur das, was sich als wissenschaftlich begründet ausweist und einer kritischen Prüfung und Beurteilung standhält. Wenn wir von der Voraussetzung ausgehen, daß die Kirche einen solchen Beitrag bieten kann, und daß er auch – oder noch – erwartet wird, stehen wir sofort in der Diskussion um das Kirchenverständnis und um die Formulierung und den Inhalt des Beitrages der Kirche für die Gestaltung der Gesellschaft. Von der Beantwortung dieser Fragen wird der Weg der katholischen Soziallehre bestimmt werden.

Die Frage nach dem Kirchenverständnis berührt drei Bereiche, den empirischen, den soziologischen und den theologischen. In der empirischen Ebene wird gefragt, welche Gestalt die Kirche besitzen müsse, um »glaubwürdig« zu sein bezüglich sozialer Wirksamkeit oder sozialer Lehre. Es ist geradezu erstaunlich, mit welchem Elan gefordert wird, die Kirche müsse Modell für die soziale Gestaltung in der Welt im Sinn der Verwirklichung der Grundwerte der Freiheit, der Wahrheit und Wahrhaftigkeit, der Gerechtigkeit, der Liebe und des Friedens sein, aber auch im Sinn der Schaffung der sozialen Strukturen, die die Verwirklichung dieser Werte ermöglichen und sichern. Die allgemeine Forderung der »Glaubwürdigkeit« muß sicher überlegt angegangen

werden. Die Kirche ist »zugleich ›sichtbare Versammlung und geistliche Gemeinschaft«¹⁷. Die Formen der sichtbaren Versammlung stehen in einer Zuordnung zu den in der geistlichen Gemeinschaft verwirklichten oder zu verwirklichenden Werten. Sie können nicht beliebig gewählt und geschaffen werden, sondern in Entsprechung zu den geistlichen Werten und auch Ordnungen, die der Kirche als Kirche Jesu Christi in ihren Ämtern gesetzt sind. So ist die Organisationsform der Kirche nur zum Teil menschlichem Überlegen und Gestalten überantwortet. Für den Bereich nun, der diesem menschlichen Gestalten offenbleibt, sollte eine Soziallehre, die die Organisation der Kirche in ihre Forschung einbezieht, überlegen, welche Elemente sozialer Gestaltung für die Kirche im Hinblick auf ihre soziale Wirksamkeit von Bedeutung sind. *Adolph Geck* hat eine »Christliche Gesellschaftslehre der katholischen Kirche« angeregt, die auch »Anhalte für eine Sozialreform der katholischen Kirche« bieten würde¹⁸.

Das Anliegen der sozialen Glaubwürdigkeit der Kirche wird heute zumeist verbunden mit der Forderung einer »Demokratisierung« der Kirche. Wie für die Vergangenheit die monarchische oder feudale Verfassung der Kirche als mit der monarchischen oder feudalen Lebensauffassung und Gestalt der geschichtlichen Umwelt übereinstimmend akzeptiert wird, so wird für eine Kirche heute im Zeitalter demokratischer Lebensverhältnisse die demokratische oder demokratisierte Kirche als einzig angemessen angenommen. Das Gegenbild, etwa in der Umgebung einer monarchisch-feudalen Gesellschaft eine freiheitliche Kirche, in der Umgebung einer demokratisierten Gesellschaft eine Kirche, die die ihr einzigartigen und einigenden Werte auch in einiger Überzeugung zur sozial-relevanten Darstellung bringt, wird nicht entworfen, zumindest nicht im letzteren Sinn.

Die Demokratisierung der Kirche, so wird etwa argumentiert, entspreche dem Gesetz der Interdependenz der gesellschaftlichen Formen, so daß eben in die demokratische »Landschaft« unserer Gesellschaft nur eine demokratische Kirche passe als dem Lebensgefühl des heutigen Menschen entsprechend. Der fundamentale Demokratisierungsprozeß mache Demokratie zur Lebensform, auch zur Lebensform in der Kirche¹⁹.

¹⁷ GS 40 (Dogm. Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium* 8).

¹⁸ *L. H. Geck*, Die Aufgaben einer christlichen Gesellschaftslehre als einer wissenschaftlichen Disziplin. – In: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 11 (1970), 259–289, 286.

¹⁹ Zu dem hier vorliegenden Problem vgl. die Untersuchung von *Lothar Roos*, Demokratie als Lebensform (Abhandlungen zur Sozialethik, hrsg. von *W. Weber* und *A. Rauscher*, Band 1). München–Paderborn–Wien 1969; bes. 246 ff.: Gestalt,

Gewiß gibt es ein Gesetz »der Interdependenz der gesellschaftlichen Formen«. Gilt dieses Gesetz aber absolut? *Lothar Roos* hat in seiner Untersuchung über »Demokratie als Lebensform« kritisch vermerkt, daß »die soziologische These von der Demokratie als Lebensform noch keine theologische Standortbestimmung des Verhältnisses Kirche – Demokratie vorwegnehmen« könne. Die Fragestellung müsse aber – nach einem Ausdruck von *Helmut Schelsky* – »in die Legitimität der eigenen Disziplin« übernommen werden. Es bleibe die Aufgabe einer theologischen Besinnung, was sich mit der von der politischen Soziologie aufgewiesenen Demokratisierung der Gesellschaft auch für die Kirche ergebe²⁰. Zu Recht wird auch betont, daß die »viel beklagte ›Dysfunktion‹ der Kirche in der heutigen Gesellschaft . . . in gewisser Weise für die Kirche lebensnotwendiges Zeugnis« bedeute. »Die Kirche muß immer auch ›Zeichen des Widerspruchs‹ sein«²¹. Selbstverständlich wird die Kirche nicht »Zeichen des Widerspruchs« durch ihre Organisation, sondern durch das, was durch ihre Organisation zum Ausdruck gebracht werden soll, was an Werten im Leben der Kirche und in der menschlichen Gesellschaft wirksam werden soll, was zu suchen und zu bewahren ist, wovon sie als geistliche Gemeinschaft zum Heil der Menschen Zeugnis geben muß. Das *Vaticanum Secundum* hat sich zur Verdeutlichung des Lebens der Kirche der Aussagen Volk Gottes, Familie Gottes und Bruderschaft bedient. Diese Begriffe knüpfen zwar an Formen des natürlichen oder primär-sozialen Lebens an, sind aber zunächst theologische Aussagen, die aus theologischen, und nicht aus sozialen Prämissen zu erklären sind²². Wenn die theologische Soziallehre sie über-

Begriff und Grenzen einer Demokratie als Lebensform. Aus der umfangreichen Literatur über die »Demokratisierung« der Kirche sei hingewiesen auf die Übersicht von *Josef Stegmann*, Demokratie in der Kirche? Ein Bericht. – In: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 12 (1971), 9–51, und auf die Beiträge von *Joseph Ratzinger – Hans Maier*, Demokratie in der Kirche. Möglichkeiten, Grenzen, Gefahren, Limburg 1971; *Georg May*, Demokratisierung der Kirche. Möglichkeiten und Grenzen, Wien–München 1971; *Karl Lehmann*, Zur dogmatischen Legitimation einer Demokratisierung in der Kirche. – In: *Concilium* 7 (1971), 171–181.

²⁰ Vgl. *L. Roos*, a. a. O., 347.

²¹ Ebenda 347.

²² Zum Begriff »Volk Gottes« vgl. die einschlägigen Kommentare zu den Dokumenten des *Vaticanum Secundum*. Ferner *M. Schmaus*, Der Glaube der Kirche. Handbuch katholischer Dogmatik, Band 2, München 1970, 43–51; *O. Semmelroth*, Die Kirche, das neue Gottesvolk. – In: *De Ecclesia*. Beiträge zur Konstitution »Über die Kirche« des Zweiten Vatikanischen Konzils. Hrsg. von *G. Baraúna*. Freiburg 1966, I 365–379. Zur »Brüderlichkeit« *Joseph Ratzinger*, Die christliche Brüderlichkeit, München 1960. Zur »Familie Gottes« vgl. meinen Aufsatz in der Fest-

nehmen will als soziale Aussagen, müßte sie erarbeiten, wie sie sinnvoll, das heißt theologisch begründet und sozial-gerecht von der Kirche verstanden oder in der Kirche als sichtbarer Gesellschaft verwirklicht werden können. Der Rekurs auf einige Formen des demokratisch-politischen Lebens allerdings könnte eher zu einer Verarmung als zu einer Bereicherung der sozialen Gestalt und Gestaltung der Kirche führen.

Es ist bekannt, daß die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils neue Aspekte des Kirchenverständnisses bietet, die auch in der Sozialverkündigung der Kirche ihre Berücksichtigung finden. Sicher war in den älteren Sozialdokumenten der Gesichtspunkt der lehrenden Kirche vorherrschend. Es wurde jedoch der Aspekt der in ihren Gliedern lebenden Kirche nicht übersehen, der zur Formulierung der »Kirche als Lebensprinzip der Gesellschaft« führte²³. Die lehrende und die in ihren Gliedern lebende Kirche, die in der Gesellschaft wirksam wird, waren wesentliche Aspekte des Kirchenverständnisses, die ergänzt werden durch die Aussagen wie Volk Gottes und Familie Gottes in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*²⁴. Es sind, wie eben betont, theologische Aussagen. Erst wenn sie in ihrem theologischen Gehalt erfaßt sind, kann gefragt werden, in welchem Sinn Volk und Familie Gottes in Welt und Gesellschaft wirksam werden. Die Pastoralkonstitution verbindet diese Aussagen mit dem Werk und Auftrag der Kirche in der menschlichen Gesellschaft überhaupt. Sie erklärt, »daß das Volk Gottes und die Menschheit, der es eingefügt ist, in gegenseitigem Dienst stehen, so daß die Sendung der Kirche sich als eine religiöse und gerade dadurch höchst humane erweist«²⁵. Entsprechendes gilt von der Kirche als »Familie Gottes«. In ihr sind die bereits Berufenen versammelt, die Kirche als Familie der Kinder Gottes geht aber »den Weg mit der ganzen Menschheit gemeinsam und erfährt das gleiche irdische Geschick mit der Welt und ist gewissermaßen der Sauerteig und die Seele der in Christus zu erneuernden und in die Familie Gottes umzugestaltenden menschlichen

schrift für *Richard Egenter*: »Familie« als Ausdruck des Humanum in der Gesellschaft. Ein Beitrag der kirchlichen Sozialkündigung zum Verständnis der Gesellschaft, Düsseldorf 1972.

²³ *Pius XII.*, Ansprache an das Heilige Kollegium vom 20. II. 1946 (*Utz-Groner*, Soziale Summe Pius XII., II, n. 4106), AAS 38 (1949), 149. Vgl. *J. Giers*, Theologische Aussagen in der kirchlichen Sozialverkündigung, a. a. O., 1781 f. Der Ausdruck wurde geprägt durch *G. Gundlach*, Christlich-soziale Bewegung. – In: *LThK II* (1931), 927–931, 928.

²⁴ Vgl. meinen Beitrag: Aspekte des Kirchenverständnisses in der Sozialverkündigung der Kirche. – In: *Kirche im Wandel* (Festschrift für Joseph Höffner), Köln 1971.

²⁵ GS 11.

Gesellschaft«. Kurz darauf wird erklärt: »So glaubt die Kirche durch ihre einzelnen Glieder und als ganze viel zu einer humaneren Gestaltung der Menschenfamilie und ihrer Geschichte beitragen zu können«²⁶. Die Kirche als Volk und Familie Gottes kann oder soll also einen Beitrag für das Humanum überhaupt bieten. In diesem Beitrag kann durchaus auch eine Soziallehre liegen, die sich, wie *Ludwig Berg* sagt, als eine »Theologie des Humanum« erweisen würde²⁷. Es scheint müßig, darüber zu diskutieren, ob die bisherige Soziallehre »überholt« sei, da sie zu eng mit dem institutionell-juridischen Kirchenverständnis der lehrenden Kirche verbunden ist, oder ob eine »geschlossene Soziallehre« innerhalb einer geschichtlichen Weltordnung von der Kirche nicht mehr vorgetragen werden könne. Die Einwände haben sicher ihr Gewicht. Aber ebenso könnte man fragen, ob denn die Soziallehre wirklich so eng mit dem institutionell-juridischen Kirchenbegriff verbunden war und ob sie sich so geschlossen gibt und darstellt, daß sie nicht auch fähig wäre, Fragen, die sich mit der Entwicklung des sozialen Lebens stellten, auch anzugehen. Hierauf sei nicht eingegangen, obwohl eine fundierte Kenntnis der Soziallehre eine Korrektur globaler und gängiger Urteile zu bieten vermöchte. Der Anspruch der Kirche, das Humanum zu fördern, kann das Bemühen rechtfertigen, über Kritik und Protest hinaus auch eine Lehre vorzutragen, die sich immer noch als sittliche Botschaft, als Erklärung von Recht und Gerechtigkeit in der Gesellschaft und als Beitrag zur Lösung konkreter sozialer Fragen versteht.

Die Frage nach den inhaltlichen Aussagen einer katholischen Soziallehre verbindet sich heute zumeist mit der nach dem Träger derselben. Wer konzipiert denn das, was als katholische Soziallehre zu gelten hat? In der Vergangenheit entstand sie aus dem Zusammenwirken von kirchlicher Sozialverkündigung, wissenschaftlicher Forschung und christlich-sozialer Bewegung. Sicher spielte die Kirche durch die Stimme der Amtsträger die entscheidende Rolle. In der Enzyklika *Quadragesimo anno* kommt dieser Sachverhalt in der Formel »*Ecclesia duce et magistra*« mehrere Male zum Ausdruck²⁸. Die Kirche wußte sich auch berufen, neben den prinzipiellen Forderungen zur Sicherung sozialer Institutionen wie Familie, Staat und Eigentum auch die Forderungen der Gerechtigkeit zu konkretisieren, etwa in der Lohnfrage oder anderen Fragen des wirtschaftlich-gesellschaftlichen Lebens. Gegen eine Soziallehre der

²⁶ GS 40.

²⁷ *L. Berg*, *Kirchliche Soziallehre*, a. a. O., 147.

²⁸ Vgl. QA 19, 45, 96, 147 (an den beiden letzteren Stellen: *Ecclesia duce ac magistra*); AAS 23 (1931), 182, 191, 209, 228.

Kirche, die ins einzelne gehende Weisungen oder Entwürfe für das soziale Leben bietet, werden heute gewichtige Gründe angeführt, die die Grenzen und dementsprechend die begrenzten Aufgaben der katholischen Soziallehre aufweisen sollen. *H. J. Wallraff* hat in einer kritischen Analyse der bisherigen katholischen Soziallehre erklärt, daß sie weithin die Verteidigung von Institutionen zum Ziel hatte, die als bewährt gelten und die zu bewahren sind, wie Staat, Eigentum, Familie, gesellschaftliche Selbstverantwortung, Mitverantwortung²⁹. Wenn auch aus allem Bemühen »auf ein Gefüge von Leitlinien zurückgeschlossen werden mag, das in sich widerspruchsfrei ist und dem Menschen objektiv dient, es kann sich kein lückenlos ausgefülltes Totalmodell einer christlichen Gesellschaftsordnung zeigen«. Sobald die von der Soziallehre verteidigten Institutionen gesichert erscheinen, werden ihre »institutionellen Aussagen . . . , soweit sie nach innen gerichtet sind und nicht nach außen, den Barbaren entgegengesetzt, zur Leer-Formel«. Die Leer-Formel hat in dieser Sicht einen durchaus positiven Sinn: »Sie grenzt das Feld ab und gibt frei, sich in diesem Felde nach eigenem Entscheid zu bewegen«³⁰. Die Sozialethik wird offen zur Zusammenarbeit, zur Elastizität im Hinblick auf die Zukunft, zur Verwirklichung mehrerer Möglichkeiten, zur Übernahme von Erfahrungen und Theorien der Sozialwissenschaften. Die Freiheit entbehrt allerdings nicht des Richtmaßes, die katholische Soziallehre verfällt nicht »einem normativen Existenzialismus«, vielmehr sind Leitideen, Eckwerte, Grundideen, Zielvorstellungen oder ideenhafte Normen zu beachten, die aber nicht bereits fertige Lösungen anbieten und aufzeigen, jedoch den Raum für Gestaltung freigeben und zugleich den Raum für Entscheidungen bieten³¹. Aus diesem Ansatz ergibt sich als notwendige Folgerung, daß die »Kirche« im Sinn der amtlich-lehrenden Kirche sich nicht mit dem Entscheid zu befassen hat, welche der Möglichkeiten auf Grund eines Abwägens der Werte oder auf Grund der Überlegungen innerhalb einer vorgegebenen Wertkombination zu ergreifen sind. Wenn mehrere Möglichkeiten einer Idee entsprechen, bedarf zwar, damit endlich eine gewählt wird, »die Idee des entschiedenen Sprechers«³². Dieser Sprecher wird aber nicht die Hierarchie sein, denn »die Kombination von Grundwerten im Blick auf sehr komplexe Tatbestände« überfordert sie ein-

²⁹ *H. J. Wallraff*, Aufgaben und Grenzen einer katholischen Soziallehre von heute. – In: Möglichkeit und Grenzen einer Katholischen Soziallehre (s. Anm. 3), 59 ff.

³⁰ Ebenda 63.

³¹ Ebenda 66 f.

³² Ebenda 71.

fachhin. Die Hierarchie könne »nicht länger für die Gesellschaftslehre zuständig« sein³³.

Dieser Ansatz zu einem Verständnis der Grenzen und Möglichkeiten der katholischen Soziallehre, in welchem die Kompliziertheit des sozialen Lebens, die verantwortliche Entscheidung der Sozialwissenschaftler wie Praktiker und die Funktion der Kirche in der Erklärung und Verteidigung von Grundwerten des sozialen Lebens beachtet werden, ist sicher bedenkenswert, wenn auch einige Fragen offenbleiben. Es wird festgehalten, daß die Proklamation von Grundwerten, Eckwerten, Leitlinien oder wie immer man die für das Menschsein in der Gesellschaft zu beachtenden und unverzichtbaren Gehalte benennen mag, Aufgabe der Kirche ist. Sie darf hier auf eine lange Tradition zurückschauen. Die Anwendung der Grundwerte sei jedoch dem Sachverstand der Fachleute zu überlassen. Das mag in sehr vielen Fällen sozialer Entscheidungen einfachhin stimmen. Dennoch kann ein Bedenken nicht ganz verschwiegen werden. Denn bereits in der Erklärung oder der Verteidigung von Grundwerten »nach außen« ist zumeist auch eine Richtung der Erklärung »nach innen«, und damit auch der Anwendung gegeben. Wenn etwa die Institution des Sondereigentums gegenüber Angriffen verteidigt wird, bestimmen die Argumente, um derentwillen Eigentum verteidigt wird, zugleich »nach innen« die Gestaltung dieser Institution. Man kann nicht das Eigentum verteidigen mit Gründen, die in der Personalität des Menschen liegen, ohne nun auch nach innen oder innerhalb der katholischen Soziallehre eine der Personalität des Menschen entsprechende Eigentumslehre zu entwickeln, die selbstverständlich den Sachverständigen die Möglichkeit verschiedener Entwürfe der Eigentumsverteilung oder der Eigentumsbildung offenläßt, jedoch in der Richtung begrenzt ist oder festliegt. Es wäre die Klärung wünschenswert, wie die Proklamation von Grundwerten oder Eckwerten, die ja jeweils ihren historischen oder gesellschaftlichen Hintergrund hat, auch eine Anwendung impliziert. Auch das Subsidiaritätsprinzip als Prinzip wurde nicht in einen gesellschaftsleeren Raum hinein proklamiert, sondern in eine sehr bestimmte gesellschaftliche Umgebung und drängte somit zu konkreten Konsequenzen, die von der Soziallehre zu ziehen sind, selbstverständlich unter Beachtung der sozialen Möglichkeiten und Gegebenheiten. Katholische Soziallehre ist daher durch die Erklärung von Grundwerten inhaltlich stärker vorbestimmt, als es nach der vorgetragenen Konzeption scheinen mag.

³³ Nach dem Diskussionsbericht zum Referat von *H. J. Wallraff*, a. a. O., 71–81, 73.

Darüber hinaus wird man es der Kirche aber wohl nicht absprechen können, auch in einzelnen Fragen ihre Auffassung zu äußern und somit einen Beitrag zur Lösung einer anstehenden Frage zu bieten. *H. J. Wallraff* will am Begriff einer *katholischen* Soziallehre festhalten, weil in manchen ihrer Fragen und Forderungen »vom Ideenhorizont her . . . der typisch katholische Impuls äußerst intensiv« sei. Im weiteren Verlauf findet sich die Erklärung: »Freilich bezeichne katholisch da nicht den Amtsträger, sondern den gesellschaftskundigen und kritischen Christen«³⁴. Es erübrigt sich doch wohl sicher die Frage, ob nur der gesellschaftskundige und kritische Christ typisch katholische Impulse besitzen kann, diese aber dem Amtsträger abgesprochen werden müssen. Bei grundsätzlicher Anerkennung des Ansatzes, zwischen der Proklamation der Leitideen oder Eckwerte einerseits und deren Konkretisierung, Verwirklichung und Abstimmung oder Kombination mit anderen und weiteren Ideen und Werten andererseits zu unterscheiden, wäre doch daran festzuhalten, daß diese Konkretisierung und Entscheidung in die soziale Wirklichkeit hinein von beiden Seiten, den »Amtsträgern« wie den »Sachverständigen« wahrgenommen werden könnte. Warum sollte nicht an der fruchtbaren Spannung von kirchlicher Verkündigung, wissenschaftlicher Soziallehre und sozialer Praxis festgehalten werden, um *alle* möglichen Gesichtspunkte für die Gestaltung der Gesellschaft im Sinn der in den Dokumenten der neueren Zeit oft ausgesprochenen sozialen Grundwerte der Gerechtigkeit, Liebe, Wahrheit und Freiheit zu erfassen? Im übrigen wäre auch zu fragen, ob denn die Sachverständigen stets die Gewähr bieten, daß einem sozialen Anliegen immer aufs beste und erfolgreichste entsprochen wird. Ist nicht vielleicht eine Verlautbarung wie *Populorum progressio* in manchem klarer, konkreter und einer Grundidee entsprechender als manche Erklärung zur Entwicklungsarbeit von »sachverständiger«, aber zugleich auch interessenbedingter Seite? Und soll völlig darüber hinweggesehen werden, daß auch in den Sozialdokumenten der Kirche die Überlegungen, Vorstellungen und Formulierungen von sachverständigen Mitarbeitern oder Beratern zu finden sind? Es scheint, daß eine reine Kompetenzverteilung zwischen der Proklamation und Verteidigung von Grund- und Eckwerten durch die »amtliche« Kirche einerseits, Anwendungen derselben durch die Sachverständigen andererseits, vielleicht doch zu einfach ist und das fruchtbare Spannungsverhältnis von Sozialbotschaft und Soziallehre wie Sozialpraxis nicht genügend beachtet.

³⁴ Ebenda 73.

Um von »katholischer« Soziallehre sprechen zu können, ist sicher eine Begrenzung des Spielraums, innerhalb welcher ein Sozialentwurf von Christen verantwortet werden kann, notwendig. Die Grenzen müssen anerkannt werden, so daß ein Überschreiten derselben nicht mehr als »katholische« Soziallehre firmieren könnte. Hiermit ist keineswegs eine »geschlossene« Soziallehre intendiert oder die Möglichkeit eines Modells einer christlichen Gesellschaft oder Gesellschaftsordnung angenommen. Man könnte sagen, daß diese Grenzen durch das kirchliche Lehramt gezogen werden. Jedoch wäre ein solcher Verweis auf die Funktion des Lehramts genauer zu erklären. Das Rundschreiben *Mater et Magistra* hat einerseits dazu aufgefordert, »in ehrlicher Zusammenarbeit dort mitzuwirken, wo es um etwas geht, was seiner Natur nach gut ist oder zum Guten führen kann«. Zugleich wird aber auch erklärt: »Wenn aber in einer solchen Angelegenheit die kirchliche Hierarchie mit Weisung oder Vorschrift eingreifen sollte, müssen sich die Katholiken selbstverständlich unverzüglich nach einer solchen Entscheidung richten. Die Kirche hat ja nicht nur das Recht und die Pflicht, über die Grundsätze des Glaubens und der Sittlichkeit zu wachen, sondern sich auch in verbindlichen Entscheidungen mit Bezug auf die Verwirklichung dieser Grundsätze zu äußern«³⁵. Hier stellt sich jedoch das in jüngster Zeit diskutierte Problem, mit welchem Recht die Kirche sich zu Fragen der *natürlichen* Sittlichkeit oder des *natürlichen* Rechts äußern kann, denn nur in wenigen Fällen wird es um Fragen des sozialen Lebens gehen, die in unmittelbarer Nähe zu Wahrheiten und Weisungen des Glaubens stehen. Wie ist überhaupt die Zuständigkeit des Lehramts für das *Sittengesetz* zu verstehen, wenn christliches und natürliches Sittengesetz »inhaltlich kongruent« sind und die sittliche Verkündigung des Evangeliums als Wahrheitsvermittlung zwar »pädagogischer und maieutischer Natur« ist, inhaltlich jedoch nichts Neues über natürlich-sittliche Erkenntnis hinaus bietet³⁶? Und wie ist schließlich der Anspruch der Kirche auf Weisung und Verpflichtung in *den* Fragen des natürlichen Sittengesetzes zu begründen, »bei denen man sich *nur* auf die Vernunft, nicht auf die pädagogische Verkündigung des Alten und Neuen Testaments berufen kann?«³⁷.

In der Soziallehre sind wir ja sicher auf »natürliche« Erkenntnisse angewiesen, zugleich sind wir aber auch auf die Impulse der Verkündigung

³⁵ MM 239; AAS 53 (1961), 456 f.

³⁶ Vgl. Bruno Schüller, Beansprucht die Botschaft Christi eine Zuständigkeit in Fragen des gesellschaftlichen Lebens und seiner Entwicklung? – In: Möglichkeit und Grenzen einer Katholischen Soziallehre, 16–30, 28.

³⁷ Ebenda 30.

des Alten und Neuen Testaments verwiesen, die zur Liebe und zur Gerechtigkeit verpflichten. Hier scheint neben der legitimen und verpflichtenden Verkündigung der Liebe und Gerechtigkeit durch die Kirche doch auch zumindest in indirekter und mittelbarer Weise die weitere Weisung und Führung durch die Kirche notwendig, um den Verpflichtungen Konturen zu geben. Die von der Kirche erhobenen Forderungen sind im »Kontext« des christlichen Lebens zu sehen und aus diesem zu erkennen. Von der Soziallehre der Kirche wird in *Mater et Magistra* gesagt, sie könne nicht von der Lehre getrennt werden, die die Kirche vom Leben der Menschen tradiert³⁸. Von den Menschen war zuvor gesagt worden, sie seien von Natur aus auf Gemeinschaft und auf eine die Natur überragende Ordnung angelegt und bezogen³⁹. Es sind gleichsam zwei Befunde des Menschseins der Beachtung empfohlen, die nun aber in dem einen Menschen nicht getrennt werden können. Ethisch gesprochen dürfte es lauten: das Soziale, das Zwischenmenschliche oder das Mit(einander)sein muß vor Gott verantwortet werden, da es auf ihn hinweist⁴⁰. Die Dimensionen im Menschsein zur sozialen Welt und zur göttlich-transzendentalen Welt, die Überschreitung des Menschseins zum Mitmenschen und zum göttlichen Du stehen in einer Relation, die die gerechte Sozialordnung auch als Ausdruck der christlichen Lebenshaltung überhaupt verstehen läßt. Sollte hier nicht doch eine christliche Anthropologie Grundlage auch einer katholischen Soziallehre sein? Eine solche Anthropologie wird sich keineswegs den Erkenntnissen anderer Wissenschaften über den Menschen und insbesondere den Sozialwissenschaften verschließen, aber deren Erkenntnisse und Erfahrungen müssen mit der Frage nach dem Sinn der menschlichen Existenz verbunden werden. Hier sind doch radikale Unterschiede gegeben, die sich auch nicht ohne weiteres überbrücken lassen durch die Erklärung, daß es materialiter nur *eine* Sittlichkeit gebe, denn der Zugang zur Erkenntnis der sittlichen Forderungen wird erschlossen oder auch versperrt durch die Vorentscheidung über den Sinn der menschlichen Existenz. Das Urteil über Grundwerte, die für soziales Menschsein entscheidend sind,

³⁸ MM 222: »Primum omnium illud confirmamus doctrinam socialem, quam catholica Ecclesia profitetur, ab ipsa non posse disiungi doctrina, quam de hominum vita tradit.« AAS 53 (1961), 453.

³⁹ MM 219: »Cuius doctrinae illud est omnino caput, singulos homines necessarie fundamentum, causam et finem esse omnium socialium institutorum; homines dicimus, quatenus sunt natura congregabiles, et ad ordinem rerum evecti, quae naturam exsuperant et vincunt.« AAS 53 (1961), 453.

⁴⁰ Vgl. meinen Aufsatz: Das ens sociale und das Göttliche. Das philosophisch Soziale im theologischen Urteil. – In: Münchener Theologische Zeitschrift 20 (1969), 206–220.

ist in den Rahmen der Gesamtverkündigung der Offenbarung einzufügen, so daß katholische Soziallehre durchaus in theologischen Aussagen und Lehrentscheidungen der Kirche gründet. Damit sind nicht unbedingt Einzelanweisungen für den Bereich der Gerechtigkeit und der Liebe, für die Verwirklichung von Gleichheit und Freiheit oder für die Gestalt und Gestaltung der Einheit der Menschenfamilie gegeben, sie sind aber auch nicht ausgeschlossen, sie drängen sich zuweilen unmittelbar auf und sollten dann auch von der Kirche ausgesprochen werden. Alle Lehre dient dem Menschsein in der Gesellschaft. Dieses Menschsein ist bezogen auf Transzendenz und eschatologische Erwartung. In der Schau der Pastoralkonstitution wird dem Ausdruck gegeben durch das Wort, daß uns auf dieser Erde »der wachsende Leib der neuen Menschenfamilie eine umrißhafte Vorstellung von der künftigen Welt geben kann«⁴¹. Hiermit ist die eingangs angedeutete Relation wiederholt: soziale Phänomene rücken in das Licht der Heilsbotschaft und der Heilserwartung.

Der Kirche bleibt also eine Aufgabe, die von ihren »Amtsträgern« wie von ihren »Sachverständigen« vereint wahrgenommen werden muß, und die in der Einheit von sozialer Lehre wie sozialer Bewegung ihren Ausdruck finden soll. Damit ist ein Pluralismus der Meinungen oder Richtungen nicht ausgeschlossen. Neben der Tatsache der geschichtlichen Entwicklung, die neue Akzente in Lehre und Wertung setzt, ist die unterschiedliche Akzentuierung von Grundwerten und eine unterschiedliche Kombination von Werten möglich. Pluralität braucht nicht zu schockieren, solange noch die Möglichkeit besteht, in einem Einheitsprinzip eine integrierende Mitte zu finden. Gibt es für die Soziallehre ein Einheitsprinzip in dem hier gesuchten Sinn? Könnten wir es in der Geschichte dieser Disziplin finden, dann wäre es wohl diese Geschichte selbst, wenn wir sie verstehen als die Artikulation des Prozesses von Kirche und Gesellschaft, wobei Kirche und Gesellschaft selbst in einem Wandlungsprozeß stehen können. Dieser Wandlungsprozeß wird jedoch den Beitrag der Kirche für die Gesellschaft nicht überflüssig machen. Ihn immer neu wissenschaftlich zu erfassen und vorzutragen, bleibt die Aufgabe der katholischen Soziallehre.

⁴¹ GS 39: »ubi Corpus illud novae familiae crescit quod aliqualem novi saeculi adumbrationem iam praebere valet.«