

MÜNCHENER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

28. Jahrgang

1977

Heft 1

Die Grenzen normativer Aussagen in der katholischen Soziallehre

Von Joachim Giers, München

Längere Zeit hindurch war von einer »Krise« der katholischen Soziallehre die Rede. Die Krise wurde allerdings von denen, die davon sprachen, weniger überzeugend analysiert, als vielmehr verbalisiert auf Grund von kritischer Einstellung gegenüber einer Lehre mit normativem Anspruch überhaupt oder auch auf Grund von enttäuschten Erwartungen. Einerseits wurden Bedenken erhoben gegenüber ihren theoretischen Grundlagen, andererseits aber auch ihre Unwirksamkeit in der heutigen Gesellschaft beklagt¹⁾.

Am eindringlichsten wurde das naturrechtliche Denken der Kritik unterzogen und in den »Disput« gezogen, wenn es nicht ganz als ideologisch abgetan wurde²⁾. Aber auch der Ansatz des »Christ-

¹⁾ Zur »Krise« vgl. Oswald von Nell-Breuning, *Krise der katholischen Soziallehre?* In: *Wie sozial ist die Kirche? Leistung und Versagen der katholischen Soziallehre.* Düsseldorf 1972, 55–70; Wilhelm Weber, *Anfragen an die Soziallehre der Kirche.* In: *Jb Chr SozWiss* 13 (1972) 27–53; Józef Majka, *Die katholische Soziallehre.* In: *Jb Chr SozWiss* 14 (1973) 9–25; Gustav Ermecke, *Die Aktualität der »Katholischen Soziallehre« heute.* In: *Ordnung im sozialen Wandel. Festschrift für Joh. Messner zum 85. Geburtstag.* Berlin 1976, 69–74.

²⁾ Vgl. Franz Böckle (Hrsg.), *Das Naturrecht im Disput.* Düsseldorf 1966. Aus der Fülle der kritischen Literatur zum Naturrechtsdenken s. besonders Franz Böckle und Ernst-Wolfgang Böckenförde (Hrsg.), *Naturrecht in der Kritik.* Mainz 1973. Kritisch hierzu Joh. Messner, *Aktualität des Naturrechts.* In: *Österreichische Zeitschrift für öffentliches Recht* 27 (1976) 43–66. Vgl. auch Heribert Franz Köck, *Zur Frage der Zuständigkeit der Kirche für das Naturrecht.* In: *Ordnung im sozialen Wandel.* Berlin 1976, 75–93.

lichen«, die Frage nach dem »Eigentlichen« einer christlichen Soziallehre stand zur Diskussion³⁾, wie überhaupt die Frage nach dem Verhältnis der Quellen Offenbarung und Naturrecht, nach Sozialtheologie und Sozialphilosophie und damit auch nach dem Verhältnis von kirchlicher Sozialverkündigung und katholischer Soziallehre wie auch Christlicher Gesellschaftslehre immer neu gestellt scheint⁴⁾. Auch die Methoden der Soziallehre scheinen ungenügend geklärt. Nach Wilhelm Weber hat die »Vielfalt der methodischen Ansätze, mit denen die katholische Soziallehre arbeiten muß – historische, sozialphilosophische, exegetische, hermeneutische, humanwissenschaftliche, wirtschaftswissenschaftliche Ansätze –, . . . ihr bei Außenstehenden merkwürdigerweise den Vorwurf eines ›Theorie-Defizits‹ eingetragen«⁵⁾. Wilhelm Weber sieht nun aber gerade darin die Stärke der katholischen Soziallehre, »daß sie *keine* Theorie« ist, sie müsse sogar »*Anti-Theorie*« bleiben, um menschliche und gesellschaftliche Realität unverkürzt darzustellen, auch wenn sie damit »notwendigerweise komplex und kompliziert« wird. Diese ihre »immanente Schwäche« müsse um ihrer Breitenwirkung in Kauf genommen werden⁶⁾.

Weiterhin dürfte die christliche Soziallehre, soweit sie sich als normative Wissenschaft versteht, in die Diskussion um Normen, Normenfindung und Normenbegründung hineingezogen werden. Es geht zunächst nicht um die grundsätzliche Frage der Möglichkeit normativer Aussagen und ihres wissenschaftlichen Anspruchs. Eine solche Möglichkeit und auch Notwendigkeit sei hier vorausgesetzt. Es geht um die Frage, wie Normen gefunden werden und wie sie verpflichtend erklärt werden. Die bisherige Diskussion hat sich vornehmlich dem personal-ethischen Bereich zugewendet, es dürfte jedoch klar

³⁾ Vgl. Anton Rauscher, Ansatz und Tragweite des »Christlichen« in der christlichen Sozialethik. In: Das Humanum und die christliche Sozialethik. Köln 1970, 30–45.

⁴⁾ Vgl. hierzu Gustav Ermecke, Die Aktualität der »Katholischen Soziallehre« heute. In: Ordnung im sozialen Wandel 69–74. Siehe auch Anm. 24.

⁵⁾ Wilhelm Weber, Vorwort zu Jb Chr SozWiss 17 (1976) 8.

⁶⁾ Ebd. 8. Vgl. hierzu auch Josef Oelinger, Methodische Gesichtspunkte zur Anwendung der katholischen Gesellschaftslehre. In: Neue Ansätze der katholischen Soziallehre. Festschrift für Prälat Franz Müller. Hrsg. vom Katholisch-Sozialen Institut der Erzdiözese Köln. Köln 1970, 24–45.

sein, daß auch die Normen des gesellschaftlichen Lebens in die Entwicklung einbezogen sind⁷⁾).

Es scheint, daß die genannten Problemfelder weniger eine Krise signalisieren, als vielmehr das gesteigerte Bemühen zum Ausdruck bringen, auch unter den gegenwärtigen gesellschaftlichen Entwicklungen zu überzeugenden Aussagen zu gelangen. Gerade in dieser Hinsicht werden aber Erwartungen gehegt, die es in ihrer Berechtigung zu prüfen gilt. So wurde auf dem Katholikentag in Mönchengladbach 1974 die Forderung erhoben: »Wer Gesellschaft und Staat mitgestalten will, trage zunächst dazu bei, daß die katholische, die christliche Soziallehre sich selbst erneuere und auf klare Fragen wieder klare Antworten finde – von Kanzeln und Kathedern.«⁸⁾ Geben wir einmal zu, daß es möglich ist, klare Fragen zu stellen, so muß es zunächst offen bleiben, ob auch eindeutige klare Antworten möglich sind. Gerade die Erwartung der »klaren Antworten« hat wohl ebenfalls zu der »Krise« beigetragen, die als symptomatisch für die gegenwärtige Soziallehre angenommen wird.

In den folgenden Überlegungen sollen deshalb einige Grenzen aufgezeigt werden, die sich aus einem differenzierten Verständnis der Aussagen der katholischen Soziallehre ergeben. Zu diesem Zweck scheint es notwendig zu sein, zu fragen, von welchem Ansatz her in der katholischen Soziallehre Aussagen gemacht werden und was die vielgenannte »Ordnung« bedeutet (1). Es ist weiterhin darauf hinzuweisen, daß es – wohl seit jeher⁹⁾ – eine Pluralität und Variabilität ihrer Aussagen gibt (2). Auf der anderen Seite gibt es eine »Institutionalisierung« oder Engführung der Aussagen, die für die katholische Soziallehre charakteristisch, jedoch auf ihre Bedeutung und

⁷⁾ Vgl. Franz Furger, Zur Begründung eines christlichen Ethos – Forschungstendenzen in der katholischen Moralthologie. In: Theologische Berichte IV, Zürich-Einsiedeln-Köln 1974, 11–87. Ders., Grenzen sozialetischer Argumentation – eine Problemskizze. In: Jb Chr SozWiss 17 (1976) 31–49.

⁸⁾ Ansprache des Präsidenten des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, Dr. Bernhard Vogel, auf der Schlußkundgebung des 84. Deutschen Katholikentages Mönchengladbach 1974 (in Berichtband: Für das Leben der Welt. Paderborn 1974, 867).

⁹⁾ Vgl. Gerd Bösen, Pluralismus katholischer Sozialauffassungen. In: Neue Ansätze der katholischen Soziallehre. Köln 1970, 46–77.

Geltung zu prüfen ist (3). Unter Berücksichtigung dieser Gesichtspunkte scheinen Normativität und damit auch »Klarheit« der Aussagen nur innerhalb einer umfassenden Sinngebung des sozialen Lebens durch die Soziallehre möglich zu sein (4).

1. »Ordnung« als Idee, Institution und Handlungsnorm

Ein Blick in Lehr- und Handbücher der katholischen Soziallehre ergibt ein sehr weites Panorama dessen, womit sie sich befassen will, in diesem weiten Panorama werden allerdings auch einige markante Punkte sichtbar, die das Bild der Landschaft bestimmen. In den Lexika, in denen man am ehesten eine klare Aussage erwartet, wird ein sehr weiter Blick eröffnet, wenn etwa im Katholischen Soziallexikon mit Gustav Gundlach das kirchliche Selbstverständnis einer katholischen Soziallehre im Sinne der Zusammenfassung »aller auf Grund der christlichen Heilsordnung möglichen Erkenntnisse von Ordnungsstrukturen der diesseitigen menschlichen Gesellschaft im ganzen und ihren Einzelbereichen« angegeben wird, zugleich aber vom Verfasser, Johannes Schasching, vermerkt wird: »Weniger klar ist bei manchen allerdings die Auffassung, worauf sich die Katholische Soziallehre bezieht und wie weit sie sich erstreckt.«¹⁰⁾ Diese Unklarheit dürfte jedoch bei der weiten Zielsetzung wesentlich inbegriffen sein, so auch, wenn mit dem Rundschreiben *Quadragesimo anno* gesagt wird, der katholischen Soziallehre gehe es »um die Wiederherstellung der gesellschaftlichen Ordnung nach den Grundsätzen einer gesunden Sozialphilosophie und um ihre Vollendung nach den erhabenen Vorschriften der Frohbotschaft«¹¹⁾. In einer weiten Weise definiert etwa auch Joseph Höffner die Christliche Gesellschaftslehre »als das Gesamt der sozialphilosophisch (aus der wesenhaft sozial veranlagten Menschen-

¹⁰⁾ Johannes Schasching, *Katholische Soziallehre*. In: *Katholisches Soziallexikon*. Innsbruck-Wien-München 1964, 499-507, 501. Vgl. Gustav Gundlach, *Katholische Soziallehre*. In: *StL* ⁹IV (1959) 909-930, 914 (s. auch G. Gundlach, *Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft*. Köln 1964, I, 19-39, 24). Es sei darauf hingewiesen, daß die Gundlach'sche Definition nicht vollständig wiedergegeben wird.

¹¹⁾ J. Schasching, a.a.O. 501.

natur) und sozialtheologisch (aus der christlichen Heilsordnung) gewonnenen Erkenntnisse über Wesen und Ordnung der menschlichen Gesellschaft und über die sich daraus ergebenden und auf die jeweiligen geschichtlichen Verhältnisse anzuwendenden Normen und Ordnungsaufgaben«¹²⁾).

Auch bei Autoren, die nicht so ausgesprochen auf Ordnung, Ordnungsstrukturen und Ordnungsaufgaben abstellen, öffnet sich ein weiter Blick, so wenn Nikolaus Monzel als Materialobjekt der katholischen Soziallehre und ihrer theologisch-wissenschaftlichen Darstellung »das gesamte menschliche Sozialleben« bezeichnet, das im Hinblick auf »die Beziehung, in der es nach katholischer Auffassung zum religiösen Heil des Menschen steht«, betrachtet wird¹³⁾. In ähnlich weiter Form hatte bereits Wilhelm Schwer den Sinn und die Aufgabe der katholischen Gesellschaftslehre umschrieben: »Die menschliche Gesellschaft, ihr Wesen und Leben, ihre Formen und Gesetze, in ihrem inneren Zusammenhang mit dem Ganzen der katholischen Glaubens- und Gedankenwelt zu betrachten und darzustellen.«¹⁴⁾

Ist in diesen Umschreibungen der Zielsetzung der katholischen Soziallehre sehr stark das gesellschaftliche Leben mit seinen Ordnungsstrukturen und in seinen Beziehungen angesprochen, so gehen andere Erklärungen von der Person aus. Franz Klüber gibt als Materialobjekt der katholischen Gesellschaftslehre »die vom Menschen als ens individuelle et sociale begründeten Formen des Zusammenlebens« an. So gilt für ihn auch das Personenprinzip als erstes Sozialprinzip¹⁵⁾. Man wird erinnert an das Wort Oswald von Nell-Breunings: »Sage mir, welches Menschenbild du hast, und ich will dir sagen, welches gesellschaftliche Ordnungsbild du hast«¹⁶⁾, oder auch an sein Wort, »die ganze katholische Soziallehre lasse sich auf einen Fingernagel schreiben«, insofern sie in dem ihr zugrundeliegenden Menschenbild

¹²⁾ Joseph Höffner, *Christliche Gesellschaftslehre*. Kvelaer 1975, 21.

¹³⁾ Nikolaus Monzel, *Katholische Soziallehre*. 1. Bd. Grundlegung. Köln 1965, 83.

¹⁴⁾ Wilhelm Schwer, *Katholische Gesellschaftslehre*. Paderborn 1928, 59.

¹⁵⁾ Franz Klüber, *Katholische Gesellschaftslehre*. 1. Bd.: *Geschichte und System*. Osnabrück 1968, 14 und 738ff.

¹⁶⁾ O. v. Nell-Breuning, *Das Menschenbild*. In: Fr. Karrenberg (Hrsg.), *Spannungsfelder der evangelischen Soziallehre. Aufgaben und Fragen vom Dienst der Kirche an der heutigen Gesellschaft*. Hamburg 1960, 47–57, 48.

»in nuce« enthalten ist und nur der weiteren Entfaltung bedarf¹⁷⁾. Der Ansatz der Aussagen in der katholischen Soziallehre liegt damit beim Menschen in der Gesellschaft oder bei dem Menschen als gesellschaftlichem Wesen. Alle weiteren Aussagen können diesen Ansatz nur verdeutlichen. »Aus dem Menschenbild, d. i. aus dem, was der Mensch wirklich ist und wie wir ihn richtig verstehen, läßt sich alles herleiten, was über die menschliche Gesellschaft, über das Verhältnis, in dem der Mensch zu ihr und sie zu den Menschen als ihren Gliedern steht, auszusagen ist.«¹⁸⁾ Dennoch wird sich auch aus diesem Denken ein »Ordnungsbild« der Gesellschaft ergeben, gerade in einer katholischen Soziallehre, da sie – in ihrer geschichtlichen Entwicklung – getragen wird von der Kirche, die sich als gesellschaftliches Gebilde genötigt sieht, »über die Gesellschaft zu reflektieren, und als Ergebnis dieser Reflexion ... sich ein Ordnungsbild der menschlichen Gesellschaft erarbeiten« wird¹⁹⁾. Auch für Gustav Gundlach, der so stark die natürlichen Ordnungsstrukturen der Gesellschaft betont, ist der »Mensch als Person inmitten der Gesellschaft« Ausgangspunkt des Denkens, der Mensch in seiner Gottebenbildlichkeit »der zentrale Ausgangspunkt seines Systems der christlichen Soziallehre«²⁰⁾. Es schließt sich damit der Kreis. Ausgang der katholischen Soziallehre sind Aussagen über den Menschen (als Person) in der Gesellschaft. Diese Aussagen sollen zur Erkenntnis einer Ordnung oder von Ordnungsstrukturen führen, die dem Menschen das personale Leben ermöglichen und gewähren.

Daraus ergibt sich nun aber die Folge, daß das Ordnungsbild Zug um Zug entwickelt werden muß. Was heißt aber »Ordnung«? Wir müssen von vornherein annehmen, daß es nicht allein um eine Ord-

¹⁷⁾ O. v. Nell-Breuning, *Krise der katholischen Soziallehre?*, a.a.O. 56.

¹⁸⁾ O. v. Nell-Breuning, *Die gesellschaftspolitische Aufgabe der katholischen Soziallehre*. In: A. Christmann u. a. (Hrsg.), *Sozialpolitik*. Köln 1974, 391–413, 394.

¹⁹⁾ Ebd. 395.

²⁰⁾ Johannes Schwarte, *Gustav Gundlach SJ (1892–1963). Maßgeblicher Repräsentant der katholischen Soziallehre während der Pontifikate Pius' XI. und Pius' XII.* (Abhandlungen zur Sozialethik Bd. 9). München-Paderborn-Wien 1975, 339. Zum Ganzen ebd. 339ff. Vgl. hierzu auch die Bemerkungen von O. v. Nell-Breuning, Gustav Gundlach. Ein Wegbereiter der katholischen Soziallehre. In: *Stimmen der Zeit* 193. Bd. (1975) 852–856, bes. 853f.

nungsidee geht, die von sozialphilosophischer Bedeutung ist und die Grundaussagen für das »geordnete« gesellschaftliche Leben bietet, sondern – in der Mehrzahl – um Ordnungen, die – am klassischsten in der Sicht von Gustav Gundlach – die dem Wesen des Menschen entsprechenden Gebilde als »natürliche Ordnungsstrukturen« meinen²¹). Schließlich ist in einer weiteren Ebene von »Ordnungen« im Sinne von Orientierungen oder positiven Weisungen, wie das Zusammenleben einigermmaßen heilsam für alle Beteiligten sich gestalten läßt, die Rede. Der Begriff Ordnung scheint von den Vertretern der katholischen Soziallehre nicht in einem eindeutigen Sinne verwendet zu sein, sondern von der Ordnungsidee (der »Einheit in wohlgegliederter Vielheit«)²²) über die Ordnungen im Sinne von Institutionen bis zu Ordnungen im Sinne praktikabler Lösungen zu reichen, die eben »Ordnung« stiften.

Es ist daher verständlich, daß thematisch oder theoretisch immer wieder die Aussagen der katholischen Soziallehre in verschiedenen Ebenen angesiedelt werden oder auch verschiedene Stufen und Formen der katholischen Soziallehre unterschieden werden. So entwickelt etwa Oswald von Nell-Breuning in seinem Beitrag »Die gesellschaftspolitische Aufgabe der katholischen Soziallehre« thematisch zuerst die grundlegenden Aussagen (Gemeinwohl, soziale Gerechtigkeit, Sozialprinzipien – Solidarität und Subsidiarität), darauf »Sachthemen der katholischen Soziallehre« in Sinne von Aussagen über die »natürlichen« Gesellschaften Familie und Staat, und weiterhin spricht er über »im engeren Wortsinn »soziale« Sachthemen: die »Soziale Frage«, etwa Eigentum und Arbeit, Lohnarbeitsverhältnis, Gewerkschaft, gerechte Verteilung, Mitbestimmung²³). Unschwer lassen sich die eben erwähnten Sinndeutungen von »Ordnung« erkennen, von der Ordnungsidee (oder den Ordnungsideen) über Ordnungsstrukturen zu praktischen Handlungsanweisungen, die »Ordnung« in die Gesellschaft bringen. Gustav Ermecke schlägt seinerseits mehrere Formen

²¹) Vgl. G. Gundlach, *Katholische Soziallehre*, a.a.O. 916ff. (*Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft I*, 26ff.).

²²) Vgl. *Quadragesimo anno (QA)* n. 84.

²³) O. v. Nell-Breuning, *Die gesellschaftspolitische Aufgabe der katholischen Soziallehre*, a.a.O. 396ff., 401ff., 405ff.

der Soziallehre vor, die letztlich dem gleichen Anliegen dienen, die Aussagen der katholischen Soziallehre in unterschiedlichen Ebenen zu orten. Er unterscheidet die kirchlich-lehramtliche Sozialverkündigung, die einerseits aus der Not der Zeit, andererseits zugleich aus den wesentlichen Erkenntnissen über den Menschen als Einzel- und Sozialwesen argumentiert, von der katholischen Soziallehre im engeren Sinne als die Interpretation und die Reflexion, »was darin noch weiter an zu entfaltenden Soziallehren enthalten ist«. Darüber steht die Christliche Gesellschaftslehre, die sich mit den fundamentalen Fragen des Sozialen als dem Bereich des Mit- und Zwischenmenschlichen befaßt. Sie ist Grundlagenforschung und als solche im wesentlichen eine Sozialtheologie, die alle »heilsrelevanten Erkenntnisse« anderer Sozialwissenschaften, der Sozialphilosophie wie der Empirie aufgreift. Wenn man sie nun herkömmlich als katholische Soziallehre bezeichnen wollte, so nur als »katholische Soziallehre im weiteren Sinne«²⁴). Katholische Soziallehre im weiteren Sinne, so dürfen wir folgern, wird sich also mit der fundamentalen Frage der »Ordnung« befassen, die katholische Soziallehre im engeren Sinne mit den »Ordnungen« im sozialen Alltag.

Der Praktiker, der, wie wir eingangs sagten, auf klare Fragen klare Antworten erwartet, wird den theoretischen Überlegungen zwar nicht ohne Verständnis gegenüberstehen, aber er drängt eben auf Aussagen, die ihm hier und jetzt helfen. Die Ordnungsprinzipien sozialphilosophischer und sozialtheologischer Herkunft greift er nicht an, er anerkennt sie vielmehr. Die »natürlichen Ordnungsstrukturen« wie Familie, Staat und Eigentum sind ebenfalls weithin unangefochten, obwohl es in diesem Bereich der Institutionen Fragen gibt, auf die später zurückzukommen sein wird, da eine »Institutionalisierung« der Aussagen gewisse Gefahren mit sich bringt. Aber die unterste Ebene der Weisungen, Orientierungen oder Anordnungen interessiert ihn. Hier stellt er Fragen, aber hier verliert sich eben auch die Soziallehre in eine Vielfalt von Aussagen. Die Entwicklung des menschlichen und sozialen Lebens geht nicht geradlinig und berechenbar vor sich. Es ist

²⁴) G. Ermede, Die Aktualität der »Katholischen Soziallehre« heute, a.a.O. 69–74, bes. 73f.; ders., Zur christlichen Gesellschaftslehre und ihren Aufgaben heute. In: Die Kirche im Wandel der Zeit. Festschrift für Joseph Höffner. Köln 1971, 585–592.

also bei allem berechtigten und auch notwendigen Verlangen nach klaren Aussagen auch die Kompliziertheit des Lebens zu berücksichtigen, die zu einer immer neuen Reflexion drängt, was dem Menschen auch bei Erkenntnis der *fundamentalen* Notwendigkeiten seiner Existenz – Leben, Auskommen, Frieden, Sicherheit, Wohl – jetzt oder unter den *realen* Bedingungen als Norm geboten ist.

Nicht ohne Sarkasmus hat Hermann-Josef Wallraff bemerkt: »Geschichtlich gesehen ist die katholische Soziallehre ein vielfältiges Geflecht aus ethischen Garantien und Idealen, aus Vorlieben und Vorschlägen, aus Skizzen und Erinnerungen, aus Vergleichen und Abgrenzungen, aus Visionen und kommentarhaften Bemerkungen. Manche ihrer Partien könnte jener Chor formuliert haben, der in der griechischen Tragödie zu deuten pflegte, was auf der Bühne geschah, so gut wie immer in sorgenvoller Vorahnung. Das Programm, das in einer solchen Vielfalt von Formen zum Ausdruck kommt und die zahlreichen Namen, die hinter diesen stehen, kurz zu charakterisieren, ist nicht leicht.«²⁵⁾ Er schließt seine Studie »Katholische Soziallehre – Leitideen der Entwicklung?« mit der Bemerkung: »Die katholische Soziallehre ist ein vielschichtiges Geflecht. Sie sichert Grenzen und innerhalb dieser Grenzen zugleich die Bewegung. Sie selbst ist in lebhafter Bewegung begriffen. Es dürfte dabei bleiben, daß es nicht leicht ist, sie kurz zu charakterisieren.«²⁶⁾

Diese »Bewegung« führt nun aber zu einer Pluralität und Variabilität der Aussagen der katholischen Soziallehre, die wiederum der Normativität Grenzen zu setzen scheinen.

2. Pluralität und Variabilität der Aussagen der katholischen Soziallehre

Die den Ordnungs-Ansätzen der katholischen Soziallehre entsprechenden Ebenen haben zu differenzierten Aussagen geführt. Zumeist wird unterschieden zwischen Prinzipien, die in ihrer sozialphilosophischen und theologischen Begründung als allgemeingültig angesehen

²⁵⁾ Hermann-Josef Wallraff, *Katholische Soziallehre – Leitideen der Entwicklung?* Eigenart – Wege – Grenzen. Köln 1975, 7.

²⁶⁾ Ebd. 53.

werden, und deren Anwendung in unterschiedlichen Situationen oder Erfordernissen des sozialen Lebens²⁷). Dieser Unterscheidung entspricht auch der Blick auf das Unwandelbare und Wandelbare, wie es sich mit Nuancen im christlichen Naturrechtsdenken findet, das eine der wesentlichen Grundlagen der Soziallehre bildet²⁸). Es war das Verdienst von H.-J. Wallraff, die katholische Soziallehre als ein »Gefüge von offenen Sätzen« zu erklären, das einerseits Grundlinien, Leitideen oder Eckwerte als festen Bestandteil kennt, die das Feld der Entscheidungen abgrenzen und die für die Soziallehre unverzichtbar sind, andererseits aber innerhalb des abgegrenzten Feldes einen Raum der freien Entscheidungen eröffnen²⁹).

Neuerdings hat Anton Burghardt in einem Beitrag über die katholische Soziallehre »Anmerkungen zu ihren Konstanten und Variablen« geboten, die den Unterschied zwischen den unveräußerlichen und geschichtsbedingten Positionen erneut klarstellen und auch die erkenntnistheoretischen Grundlagen dieser Unterscheidung in einem neuen Licht bieten³⁰). Für Burghardt ist entscheidend, daß die katholische Soziallehre »von zwei, je für sich jeweils auf einer anderen Ebene gelegenen Wahrheiten ausgeht, die jedoch miteinander in Korrespondenz stehen müssen; von einer Wahrheit im Sinn der Theologie . . . und einer Wahrheit im Sinn der Adäquanz einer Aussage mit der von ihr bezeichneten empirischen Wirklichkeit«³¹). Das bedeutet für ihn, daß

²⁷) Vgl. hierzu die grundsätzlichen Aussagen in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* (GS) n. 63 und im Apostolischen Schreiben *Octogesima adveniens* (OA) n. 42.

²⁸) Vgl. hierzu Joh. Messner, *Das Naturrecht*. Innsbruck-Wien-München 1966, 118ff., Kap. 10: Unveränderlichkeit und Veränderlichkeit im Naturgesetz. Siehe auch Jakob David, *Wandelbares Naturrecht?* In: *Orientierung* 20 (1956) 171–175 (auch in: *Naturrecht und Rechtspositivismus*, hrsg. von Werner Maihofer, Darmstadt 1962, 480–493).

²⁹) H.-J. Wallraff, *Die katholische Soziallehre – ein Gefüge von offenen Sätzen*. In: H. Achinger u. a. (Hrsg.), *Normen der Gesellschaft*. Festgabe für Oswald v. Nell-Breuning. Mannheim 1965, 27–48; ders., *Aufgaben und Grenzen einer katholischen Soziallehre von heute*. In: *Möglichkeit und Grenzen einer Katholischen Soziallehre*, hrsg. v. d. Kath. Sozialakademie Österreichs, o. J. (1969) 56ff.; ders., *Und wieder die katholische Soziallehre*. In: H.-J. Wallraff (Hrsg.), *Sozialethik im Wandel der Gesellschaft*. Limburg 1974, 35–53.

³⁰) Anton Burghardt, *Katholische Soziallehre, Anmerkungen zu ihren Konstanten und Variablen*. In: *Ordnung im sozialen Wandel*, a.a.O. 43–67.

³¹) Ebd. 45.

die aus als absolut verstandenen Wahrheiten abgeleiteten Thesen oder Postulate »bedingt oder unbedingt in der Wirklichkeit des Sozialen auch vollziehbar sein« müssen³²). Die erste Schicht der Aussagen besteht dementsprechend »aus einem Komplex von elementaren Lehrsätzen, Prinzipienkenntnissen, welche die Qualität von Allsätzen haben und geeignet sind, Maßstäbe zu setzen, die in ›allen‹ Entscheidungssituationen orientieren«³³). Als solche sagen sie zumeist sachlich nichts aus, sie sind »an einem raumzeitlich nicht eingebundenen Sozialen orientiert«, sie erwecken zuweilen den »Eindruck eines Unverbindlichen«³⁴). Um den »Komplex der Kernsätze . . . als Konstante mit ungegenständlichen, natürlich-sittlichen (naturrechtlichen) Ordnungsvorstellungen« gruppiert sich ein »Komplex von variablen Lehrsätzen . . . , die einen relativen geschichtlichen Anspruchsgrad haben«³⁵). Das »konstante ahistorische Soll der KSL (= Katholische Soziallehre)« ist »als eine Art Bandbreite von Sätzen (Normen) zu verstehen, innerhalb welcher sich das tatsächliche, jeweils mögliche, menschliche und sozialrelevante Verhalten, welches von historischen Bedingungen bestimmt ist, realisieren soll«³⁶). Die variablen Sätze sind für Burghardt »nicht selten – weil lediglich auf ein einzelnes Ergebnis bezogen – Singularsätze«³⁷).

Damit ist auch die Frage nach inhaltlichen Aussagen der Konstanten und der Variablen und nach dem der Soziallehre eigenen Pluralismus gestellt. Da wesentliche Konstanten im Sinne von Allsätzen, die sich auf das Gemeinwohl, das Kompetenzprinzip (Subsidiarität), die Sozialibilität des Menschen und die entsprechende Solidarität wie insbesondere auch auf die Gerechtigkeit beziehen, inhaltlich bestimmt werden müssen, gilt es, den höchsten Grad ihrer Operationalisierung zu erreichen, damit sie dem Adressaten auch wirklichkeitsgerechte Orientierung und Weisung zu geben vermögen³⁸). Die »permanent not-

³²) Ebd. 45.

³³) Ebd. 47.

³⁴) Ebd. 47.

³⁵) Ebd. 48. Burghardt verweist für die variablen Lehrsätze auf den Begriff der »offenen Sätze« von H.-J. Wallraff.

³⁶) Ebd. 48.

³⁷) Ebd. 49.

³⁸) Vgl. ebd. 54ff., 62ff.

wendige adaptive Formulierung³⁹⁾ der katholischen Soziallehre bedingt einen Pluralismus der Aussagen, der allerdings auch seine Grenzen besitzt, nicht nur von den Prinzipien her, sondern auch und gerade von deren sinnwidriger oder unhistorischer und »ortloser« Anwendung her. Burghardt weist auf einige für die heutige Zeit charakteristische Gefahren und Grenzen hin, etwa eine mögliche Offenheit der katholischen Soziallehre, die »nur mehr Dekoration für einen a-katholischen Inhalt« ist. Auch die Beharrung auf »ortlosen absterbenden Sozialorthodoxien«, wie das Gegenteil, »der vermittels des Begriffsinstrumentariums der Soziologie operierende partial-katholisch etikettierte Szientismus« widersprechen der Pluralität und Variabilität, die der katholischen Soziallehre ihr Profil geben sollten⁴⁰⁾. Dieses Profil ist bestimmt durch die »Mutation der sozialen Bedingungen« und durch die Befähigung, von den Kernsätzen der katholischen Soziallehre, die an sich unwandelbar sind, zu Aussagen zu gelangen, die sich nun auch in die soziale Wirklichkeit umsetzen lassen und ihr entsprechen. Damit wird die katholische Soziallehre zu einer praktischen (angewandten) Wissenschaft, die auch der Kritik zugänglich ist. Sie soll nicht fordern, »was nicht vollziehbar und etwa in der Struktur einer gegebenen (>sanierbaren<) Gesellschaft auch nicht eruierbar ist«⁴¹⁾.

Versucht man, aus den Überlegungen, die über die Soziallehre, ihre Prinzipien und den Bereich der Anwendung dieser Prinzipien mit Nuancen zwar, aber doch im wesentlichen in Übereinstimmung vorgetragen werden, ein Fazit zu ziehen, so ergibt sich für die Frage der Pluralität und Variabilität, die für die Verbindlichkeit der Aussagen doch von Bedeutung sein dürfte, eine dreifache Sicht. Zum ersten zeigt sich eine Pluralität und Variabilität in historischer Folge. Da die Soziallehre mit dem Umbruch der Gesellschaft zur Industriegesellschaft hin formuliert worden ist, ist angesichts der sozialen Notwendigkeiten, Gegebenheiten und Tendenzen eine Entwicklung der Soziallehre gegeben, die zwar einigen Grundfragen grundsätzlicher Art verbunden bleibt, im übrigen aber »nach Inhalt und Form durch zeit-

³⁹⁾ Ebd. 66.

⁴⁰⁾ Vgl. ebd. 60–62.

⁴¹⁾ Ebd. 65.

geschichtliche Notwendigkeiten, Ereignisse, Strömungen usw. bedingt« ist⁴²). Die kirchliche Sozialverkündigung betont zwar durch die zeitliche Folge ihrer Dokumente in Erinnerung an frühere eine Tradition, sie faßt die Lehren der Vorgänger zusammen (so in *Quadragesimo anno* oder *Mater et magistra*), sie zitiert eifrig aus den Lehrschreiben (so *Pacem in terris* und insbesondere auch die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils), aber es ist dennoch nicht zu übersehen, daß manche Aussagen »als Folge ihrer Bindung an Raum und Zeit einer natürlichen Absterbeordnung unterworfen« sind⁴³). Dies gilt nicht für ihre allgemeinen und prinzipiellen Sätze, wohl aber für manche ihrer Äußerungen und Weisungen, die für ihre Zeit und ihre soziale Situation richtig waren, jedoch im Zuge der sozialen Entwicklung nicht nur an Aktualität verloren haben, sondern auch an richtungweisender Verbindlichkeit. Aus der Geschichte der sozialen Bewegung sei an die Frage der Organisation der Arbeiter – katholische Arbeitervereine oder Christliche Gewerkschaften – erinnert. Als Beispiel für die neuere Zeit fungiert die Idee von der »Berufsständischen Ordnung« der Gesellschaft, die in der Form, wie sie vorgetragen wurde, heute nicht mehr zu verwirklichen ist. Wenn O. v. Nell-Breuning sagt, *Quadragesimo anno* sei tot⁴⁴), so gilt es auch für die »Berufsständische Ordnung«. Aber auch etwa die Idee und Forderung der sozialen Gerechtigkeit, in *Quadragesimo anno* als so hohe Forderung erhoben, tritt in auffälliger Weise in den neueren Dokumenten in den Hintergrund⁴⁵).

Zu dem Gesetz der Pluralität und Variabilität der Aussagen in geschichtlicher Folge tritt die wichtigere in der Ebene der Gegenwart oder der Praxis. Gerade hier wird die Forderung nach Klarheit in der Weisung aktuell, aber gerade hier scheint sie nicht möglich, denn, wie A. Burghardt betont, ist eine »lineare Deduktion moralisch relevanten Verhaltens unmittelbar aus Lehrsätzen . . . ebenso wenig denkbar wie

⁴²) Vgl. Eberhard Welty, Sozialenzykliken. In: StL ^oVII (1962) 242–249, 242.

⁴³) A. Burghardt, a.a.O. 50.

⁴⁴) O. v. Nell-Breuning, 15. 5. 1931. Erinnerungen zur Entstehungsgeschichte von »*Quadragesimo anno*«. In: *Wie sozial ist die Kirche?* Düsseldorf 1972, 127–136, 134.

⁴⁵) Vgl. hierzu Joachim Giers, Die »Krise« der sozialen Gerechtigkeit. In: *Jb Chr SozWiss* 17 (1976) 91–111, bes. 91ff.

eine allgemeingültige sozialtheologische Praxeologie«⁴⁶). Andererseits soll, wiederum nach A. Burghardt, die katholische Soziallehre ihre elementare Aufgabe darin sehen, »den Adressaten ihrer Sätze, die mit dem Charakter einer Aufforderung zum Handeln versehen sind, ein praktikables, logisch konsistentes und widerspruchsfreies Wissen für ihre Orientierung im Bereich der sozialen Prozesse zu vermitteln«⁴⁷). Zur Illustration der Schwierigkeiten, aber auch der Möglichkeiten, eine Orientierung zu bieten, sei die Diskussion über die wirtschaftliche Mitbestimmung auf Unternehmensebene erwähnt. Die grundsätzlichen Erwägungen über den Menschen im Betrieb und Unternehmen, wie sie sich etwa, die Linie der kirchlichen Lehrverkündigung abschließend, im Rundeschreiben *Mater et magistra* oder noch einmal in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* fanden, führten im katholisch-sozialen Raum keineswegs zu einheitlicher Programmatik. Offensichtlich sind mehrere Entwürfe denkbar, die letztlich auf ihre Praktikabilität, und das heißt auch auf ihre politische Verwirklichung hin zu prüfen und zu bedenken waren⁴⁸). Es darf noch einmal A. Burghardt zitiert werden, der von der katholischen Soziallehre fordert, sie solle »ein allgemeines Verhaltensmodell (ein Entwurf) sein, das in sozial und sozialreformerisch belangreichen Situationen praktiziert werden kann. Daher ist die KSL von der Intention her eine Form von Aktionismus, der an einer Sozialreform orientiert ist«. Im Enderfolg solle der einzelne »im Sinn von Gerechtigkeitsvorstellungen nach Realisierung von Postulaten der KSL mehr an nutzbaren Lebenschancen verfügbar« haben »als vorher«⁴⁹). Hiermit ist der Soziallehre zwar ein hohes Ziel gesetzt, es dürfte aber zugleich – gegenüber der Forderung nach Klarheit der Antworten – auch die Pluralität und Variabilität der

⁴⁶) A. Burghardt, a.a.O. 49.

⁴⁷) Ebd. 66, mit Verweis auf G. Gundlach, *Christliche Soziallehre: Was sie ist und was sie nicht ist*. In: *Gesellschaftspolitische Kommentare* 1955, Nr. 18, S. 2ff.

⁴⁸) Aus der Fülle der Beiträge seien erwähnt: Josef Oelinger, *Wirtschaftliche Mitbestimmung. Positionen und Argumente der innerkatholischen Diskussion*. Köln 1967; Goetz Briefs (Hrsg.), *Mitbestimmung. Beiträge zur Problematik der paritätischen Mitbestimmung in der Wirtschaft*. Stuttgart 1967; Anton Rauscher (Hrsg.), *Mitbestimmung. Referate und Diskussion auf der Tagung katholischer Sozialwissenschaftler 1968 in Mönchengladbach*. Köln 1968; Oswald v. Nell-Breuning, *Mitbestimmung*. Frankfurt 1968; ders., *Streit um Mitbestimmung*. Frankfurt 1968.

⁴⁹) A. Burghardt, a.a.O. 66.

konkreten Maßnahmen in sich schließen im Hinblick auf die in der gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Situation gegebenen Möglichkeiten einer Verwirklichung.

Da Sozialreform immer in die Zukunft einer gerechteren Gestaltung des sozialen Lebens weist, wird in der Ebene des Planens oder der Zielsetzungen ebenfalls eine Pluralität gegeben sein. Es kommt wohl darauf an – wie es Franz Böckle für die Naturrechtsdiskussion angeregt hat – daß der Mensch den konkreten Sollensgehalt seiner Selbstverwirklichung aus der Sinndeutung menschlichen Daseins finden muß, wobei er nicht einfach fixiert ist: »er ist in eine echte Geschichte gestellt, in der er in steter geistiger Auseinandersetzung konkrete Daseinsentwürfe suchen muß«⁵⁰). Sicher wird es der Kirche und damit auch der Soziallehre zukommen, von den Aussagen der Offenbarung über den Menschen her diese Daseinsentwürfe zu formulieren. Sie werden in den Details zumindestens unbestimmt sein. Aber sie regen gerade die sozialreformerische und sozialpolitische Aktivität an, die auf mancherlei Wegen dem Ziel näherzukommen suchen wird.

3. »Institutionalisierung« und Engführung der Aussagen der katholischen Soziallehre

Die Aussagen der katholischen Soziallehre stehen in einer Gebundenheit an vorgegebene Sätze prinzipieller Art, die sich aus der Offenbarung, dem christlichen Naturrechtsdenken, der sozialphilosophischen Reflexion und schließlich aus dem christlichen Menschenbild ergeben. Wenn von der katholischen Soziallehre als einem »Gefüge von offenen Sätzen« die Rede ist, so ist zu bedenken, daß die grundsätzlichen Aussagen, Prinzipien oder Allsätze in einer zwingenden Weise miteinander verbunden sind oder daß es ein »System« gibt, das für die katholische Soziallehre verbindlich oder »institutionalisiert« ist. Die Sozialprinzipien, in welcher Zahl und Folge sie auch immer erscheinen, bilden einen inneren Zusammenhang, der philosophisch oder theologisch begründet ist⁵¹).

⁵⁰) F. Böckle, Das Naturrecht im Disput. Düsseldorf 1966, 140.

⁵¹) Vgl. J. Giers, Die Sozialprinzipien als Problem der Christlichen Soziallehre. In: Münchener Theol. Zeitschrift 15 (1964) 278–294, bes. 289ff.

Es ist weiterhin zu bedenken, daß die Prinzipien nicht allein einer gesellschaftsphilosophischen Reflexion entstammen, sondern aus der sozialen Erfahrung gewonnen wurden und damit aber auch in einer gesellschaftlichen Situation eine bestimmte, an soziale Gegebenheiten anknüpfende Wirkung beabsichtigen, so daß sie in dieser Hinsicht nicht beliebig »offen« sind. Das Solidaritätsprinzip ist im Widerstreit der Gesellschaftskonzeptionen von Individualismus und Kollektivismus erwachsen. Die Erklärung des Subsidiaritätsprinzips im Rundschreiben *Quadragesimo anno* hat als Hintergrund die Abwehr totalitärer Bestrebungen. Das Prinzip der Gerechtigkeit hat das Gesamt der »Sozialen Frage« als fordernde Ausgangssituation, das Prinzip der sozialen Gerechtigkeit die Probleme der Verteilung in fortgeschrittenen Industriegesellschaften. Der neuerdings seit dem Rundschreiben *Pacem in terris* als sozial relevant erklärte Grundwert der Freiheit, in dem die gesellschaftliche Ordnung »ein immer humaneres Gleichgewicht«⁵²⁾ finden muß, ist auf dem Boden der freiheitlich-verantwortlichen oder demokratischen Gesellschaftsauffassung entwickelt. Die Prinzipien weisen also auch inhaltlich in eine bestimmte Richtung, sie »öffnen« das Bemühen, Planen und Tun auf Bereiche hin, die durch die Erfahrung, die in den Prinzipien ihren Niederschlag gefunden haben, begrenzt oder bestimmt sind. Wenn von einer »Institutionalisierung« der katholischen Soziallehre die Rede sein soll, so ist damit gemeint, daß ihre Aussagen bei aller Offenheit in der Einzelforderung durch die Prinzipien, die in einem gebundenen Gefüge stehen, auch in einem bestimmten Sinne begrenzt sind. Nach der katholischen Soziallehre handeln heißt dementsprechend nach den Prinzipien zu handeln, die sie für sich aus ihrem Menschen- und Gesellschaftsverständnis heraus als charakteristisch formuliert oder »institutionalisiert« hat.

Es scheint aber auch, daß manche Formulierungen in der Soziallehre, soweit sie insbesondere von der kirchlichen Sozialverkündigung bestimmend geprägt sind, eine Wirkung besitzen, die im Sinne einer »Engführung« das Verständnis für die gesamte Wirklichkeit oder die Anpassung an neue gesellschaftlich-wirtschaftliche Bedingungen erschweren. Das könnte etwa in der Eigentumsdiskussion der Fall sein,

⁵²⁾ GS n. 26 (mit Berufung auf *Pacem in terris* [PT] n. 37).

von der A. Burghardt meint, sie sei verkümmert. Diese »Verkümmernung« sei »auf ein Bündel von Ursachen zurückzuführen, u. a. auf eine unzureichende Anpassung der Problemstellung selbst an die gewandelten Eigentumsinhalte, etwa an die geänderte substantielle Zusammensetzung des Eigentumsstammes«. In diesem Sinne konstatiert er für die katholische Soziallehre ein »Realitätsdefizit«⁵³). Es ist sicher, daß die Formulierung der kirchlichen Eigentumslehre durch Leo XIII., so sehr sie das Wohl des Arbeitnehmers und seines Eigentums intendierte, durch die Frontstellung gegenüber sozialistischer Verneinung eines privaten Eigentumsrechtes (an Produktionsgütern) und durch die Verteidigung des Privateigentums schlechthin in ein schiefes Licht geriet. Selbstverständlich wurde der *usus communis* der Erdengüter nicht geleugnet, im Gegenteil, er findet seine grundsätzliche Verteidigung als Fundament jeglichen Eigentumsdenkens⁵⁴). O. v. Nell-Breuning spricht jedoch von der Tragik, daß man sich vom Gegner, dem marxistischen Sozialismus, die »verfehltete Fragestellung« vorschreiben ließ und die Eigentumslehre die Antwort auf die vom Sozialismus gegebene falsche Lösung war, die nicht die ganze Antwort sein konnte⁵⁵). Die Eigentumslehre blieb aber für längere Zeit auf die Verteidigung des Privateigentums im Sinne einer »Engführung« der Argumentation festgelegt⁵⁶). Auch spätere Formulierungen, wie etwa der Hinweis in *Mater et magistra*, »daß das Recht auf Privateigentum eindeutig durch die Autorität des Evangeliums bestätigt« werde⁵⁷), gehören in den Bereich einer Argumentation, die ihre deutlichen Grenzen besitzt⁵⁸). Die Kritik wendet sich heute gegen die Vernachlässigung

⁵³) A. Burghardt, a.a.O. 52.

⁵⁴) Vgl. hierzu O. v. Nell-Breuning, Die Eigentumsfrage in neueren kirchenlehramtlichen Verlautbarungen. In: *Wirtschaft und Gesellschaft I. Grundfragen*. Freiburg 1956, 371–382.

⁵⁵) Vgl. ebd. 379ff.

⁵⁶) Vgl. hierzu den Beitrag von Janós Pfeifer (Budapest), Das Verhältnis des Menschen zur materiellen Welt. In: *Ordnung im sozialen Wandel*. Berlin 1976, 329–346.

⁵⁷) *Mater et magistra* (MM) n. 121.

⁵⁸) Es scheint bisher an einer hinlänglichen christlichen Fundierung des Eigentumsdenkens in der kirchlichen Sozialverkündigung zu fehlen. Zwar wird in GS n. 69 die »Widmung der irdischen Güter an alle Menschen« durch Gott betont und generell die Meinung der Väter und Lehrer der Kirche erwähnt, »die sagen, es sei Pflicht,

der gegebenen Eigentumswirklichkeit, in welcher personal-verantwortliche Verfügung und damit auch die Sicherung des allgemeinen Nutzens nicht mehr in dem Sinne gegeben sind, wie es die tradierte oder institutionalisierte Eigentumslehre anzunehmen scheint⁵⁹). Hier wäre ein Beispiel gegeben, wie durch Formulierungen, die der Situation und Zielsetzung einer bestimmten Zeit und Entwicklung entsprachen, eine Verengung für die Zukunft gegeben ist, die Wert oder Normativität der Aussagen begrenzt.

Es sei verwiesen auf ein weiteres Feld, in dem Aussagen zu einem vereinfachenden Denken geführt haben. Es ist zunächst das Verdienst der Soziallehre, sich mit politischen und gesellschaftlichen Systemen befaßt zu haben im Hinblick auf ihre Grundwerte – und das sind die Aussagen und die Erkenntnisse über das Menschliche und Personale, die sich in gesellschaftlicher oder politischer Verbundenheit auswirken –, dabei jedoch mehrere Formen der verfaßten Verbundenheit anerkennt. So sind gemäß der Staatsethik verschiedene Verfassungen der politischen Gemeinschaft denkbar und unter der Voraussetzung der Verwirklichung des Gemeinwohls gerechtfertigt. In dieser Überzeugung konnte Leo XIII. die demokratische Staatsform anerkennen⁶⁰). Die Tendenz geht in neuerer Zeit in der Pastoralconstitution *Gaudium et spes* wie im Apostolischen Schreiben *Octogesima adveniens* auf die Verwirklichung der Werte der Gleichberechtigung wie der »Mitbestimmung« im allgemeinen Sinne der verantwortlichen Teilnahme am Geschehen des gesellschaftlichen Lebens⁶¹). Für das gesellschaftliche Leben ist jedoch eine Offenheit in dem Sinne anzu-

die Armen zu unterstützen, und zwar nicht nur vom Überfluß«. Diese Aussage wird mit einer umfangreichen Anmerkung versehen, die jedoch nicht ausgewertet ist. Vgl. hierzu Ermenegildo Lio, Die Bestimmung der Erdengüter für alle Menschen im Lichte der christlichen Soziallehre. In: *Oeconomia Humana*. Beiträge zum Wirtschaftskapitel der Pastoralen Konstitution. Köln 1968, 187–222, bes. 214ff. Zur Eigentumslehre der Pastoralconstitution siehe auch A. Rauscher, Die Bestimmung der Erdengüter für alle Menschen und ihre Verwirklichung in der modernen Wirtschaft. In: *Oeconomia Humana* 223–240, bes. 228ff.

⁵⁹) Vgl. A. Burghardt, a.a.O. 64. Siehe hierzu auch O. v. Nell-Breuning, Einkommen und Verteilungsgerechtigkeit. In: *Ordnung im sozialen Wandel* 307–318.

⁶⁰) Vgl. hierzu Albert Gnägi, *Katholische Kirche und Demokratie. Ein dogmengeschichtlicher Überblick über das grundsätzliche Verhältnis der katholischen Kirche zur demokratischen Staatsform*. Zürich–Einsiedeln–Köln 1970, 157ff.

⁶¹) GS n. 75 (Die Mitarbeit aller am öffentlichen Leben); OA n. 22ff.

nehmen, daß es kein System einer »christlichen« Gesellschaft gibt, das von der kirchlichen oder katholischen Soziallehre propagiert würde⁶²). Es wäre also eine ungerechtfertigte »Institutionalisierung« und auch Engführung, wenn gesellschaftliche Entwürfe mit einer Verbindlichkeit vorgetragen würden, die sie als einen unverzichtbaren Bestandteil des christlichen gesellschaftlich-ordnungspolitischen Denkens erscheinen lassen. Das ist sicher mit der bereits genannten Idee der »Berufsständischen Ordnung« geschehen, die auf dem gesellschaftlich richtigen Grundsatz der gemeinsamen Verantwortung aller im gesellschaftlich-wirtschaftlichen Bereich beruhte und, wie O. v. Nell-Breuning es formuliert, im Gegensatz zur Marxschen *klassenlosen* Gesellschaft die *klassenfreie* Gesellschaft erstrebte⁶³). Die gesellschaftlichen und geschichtlichen Umstände waren jedoch stärker als die Idee und ließen sie mit der Zeit völlig in den Hintergrund treten.

Es wäre nun aber nicht viel besser, wenn man in der Diskussion über das von der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland verabschiedete Papier »Kirche und Arbeiterschaft« nun darauf bestehen wollte, daß Pius XI. in Quadragesimo anno »den Wahrheitsgehalt der Marxschen Lehre von der Klassengesellschaft und sogar vom Klassenkampf anerkennt und in die katholische Soziallehre übernimmt«⁶⁴), um damit etwa die Modernität der Soziallehre unter Beweis zu stellen. Mit guten Gründen wird dieser von O. v. Nell-Breuning getroffenen Feststellung widersprochen. Weder könne in diesem Zusammenhang von einem »Wahrheitsgehalt« die Rede sein, noch davon, daß die Marxsche Lehre Eingang in die Soziallehre gefunden habe⁶⁵). O. v. Nell-Breuning erkennt an, daß bei Karl Marx die

⁶²) Vgl. hierzu auch die Erklärung in GS n. 42, daß die Kirche »kraft ihrer Sendung und Natur an keine besondere Form menschlicher Natur und an kein besonderes politisches, wirtschaftliches oder gesellschaftliches System gebunden« sei.

⁶³) O. v. Nell-Breuning, Die katholische Soziallehre – Aufstieg, Niedergang und bleibendes Verdienst: ein Rückblick auf ihre Leistung und ihr Versagen in acht Jahrzehnten. In: Wie sozial ist die Kirche? Düsseldorf 1972, 71–96, 81.

⁶⁴) O. v. Nell-Breuning, ebd. 78; ders., Auseinandersetzung mit Marx und seiner Lehre. Anmerkungen zu einer Kontroverse um das Synodendokument »Kirche und Arbeiterschaft«. In: Stimmen der Zeit 194. Bd. (1976) 173–181; ders., »Wir stehen alle auf den Schultern von Karl Marx«, ebd. 616–622.

⁶⁵) Vgl. hierzu Joh. Messner, Marxsche Gesellschaftsanalyse in der kirchlichen Soziallehre? In: Ethik und Gesellschaft. Aufsätze 1965–1974, 375–384 (zuerst in Ge-

Analyse der Fakten (»Tatbestandsaufnahme«) und deren Deutung nicht zu trennen ist. Marx sehe die »Fakten im Lichte seiner kausalen und weltanschaulichen Deutung«⁶⁶), aber man könne die »Tatbestandsaufnahme« übernehmen, jedoch durch andere Maßnahmen zur Überwindung der Klassengesellschaft gelangen, als es Marx voraussieht oder will. Ein solches Vorhaben scheint jedoch nicht überzeugend gerechtfertigt, denn der Klassenbegriff ist eben nicht aus dem Zusammenhang seiner Erklärung im historisch-dialektischen Materialismus zu lösen⁶⁷). Wenn der Marxschen Lehre ein Wahrheitsgehalt zugesprochen wird, so wäre wohl von unterschiedlichen »Wahrheiten« zu sprechen, die im historisch-dialektischen Materialismus gewonnene Erkenntnis von Marx und die von O. v. Nell-Breuning angezielte empirische Erkenntnis einer Situation in der Gesellschaft, die als »Klassengesellschaft« deklariert werden könnte, unter Beachtung der Tatsache, daß nun etwas anderes verstanden ist und auf dem Boden *dieses* Klassenbegriffs eine »vom Gerechtigkeitswillen getragene Auseinandersetzung« möglich wird⁶⁸). Man wird hier eben von recht unterschiedlichen Begriffen von Klasse sprechen müssen, wie eben gerade G. Gundlach eine eigene Klassen-Auffassung entwickelt hat⁶⁹).

Soll die katholische Soziallehre sich wirklich mit fremden – und auch falschen – Federn schmücken und feststellen, daß auch sie den Wahrheitsgehalt von Marx in ihr gesellschaftliches Denken aufgenommen hat, um allerdings nach dem ihr eigenen Ansatz in der Erklärung der Klasse zu ganz anderen Maßnahmen zur Überwindung der Klassenlage zu kommen? Hiermit wäre wieder eine Fixierung auf eine Aussage gegeben, die den Blick verstellt für die Wirklichkeit und für die gerechte Gestaltung dieser Wirklichkeit. Es dürfte aber auch klar

sellschaftspolitische Kommentare 1974, Nr. 12, S. 133ff.); ders., Marx in der kirchlichen Soziallehre? In: Kirche und Staat. Fritz Eckert zum 65. Geburtstag. Hrsg. v. H. Schambeck. Berlin 1976, 403–417. A. Rauscher, Im Schatten von Karl Marx? In: Jb Chr SozWiss 17 (1976) 145–162.

⁶⁶) O. v. Nell-Breuning, Auseinandersetzung mit Marx und seiner Lehre 175; zum Ganzen ebd. 174–176.

⁶⁷) Vgl. zu Klasse und Klassenkampf die differenzierten Angaben bei Klaus v. Beyme, Klassen, Klassenkampf. In: Sowjetsystem und Demokratische Gesellschaft III (1969) 633–669, bes. 634ff., 641ff.

⁶⁸) QA n. 114.

⁶⁹) Siehe hierzu J. Schwarte, Gustav Gundlach SJ 499ff.

sein, daß die normative Aussagekraft solcher »Engführungen« nur von bedingter Bedeutung sein kann.

4. Normativität und Sinnggebung in der katholischen Soziallehre

Die bisherigen Überlegungen erlauben eine Differenzierung der Aussagen der katholischen Soziallehre, die für eine gestufte Normativität zu beachten ist.

Zunächst müssen wir an der Unterscheidung von Sozialethik und Soziallehre festhalten, deren Aussagen je eigens strukturiert sind⁷⁰). Eine Sozialethik geht vom Bereich des Gewissens aus, das ein Tun gemäß der »Tugenden« oder der sozialen Grundhaltungen gebietet. Von diesen ethischen Grundhaltungen ist in der kirchlichen Sozialverkündigung seit jeher die Rede. Gerechtigkeit und Liebe, soziale Gerechtigkeit und soziale Liebe sind im Gewissen verbindliche Forderungen. In neuerer Zeit wird von vier Grundwerten des sozialen Lebens gesprochen, die im Rundschreiben *Pacem in terris* in der Überschrift angegeben sind: »Über den Frieden unter allen Völkern in Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit.«⁷¹) Die Pastoralkonstitution hat diese Grundhaltungen erneut aufgegriffen: »Die gesellschaftliche Ordnung muß sich ständig weiterentwickeln, muß in Wahrheit gegründet, in Gerechtigkeit aufgebaut und von Liebe beseelt werden und muß in Freiheit ein immer humaneres Gleichgewicht finden.«⁷²) Der Sozialethiker wird über das konkrete Handeln urteilen unter dem Gesichtspunkt von *gut und böse*, er wertet das Verhalten oder das Tun und urteilt über konkrete Ungerechtigkeit, über Verstöße gegen die Liebe, über Verleugnung der Wahrheit und über die Unterdrückung der Freiheit.

Gerade diese Wertungen über gut und böse setzen jedoch das Urteil voraus, was denn der Gerechtigkeit, der Liebe, der Wahrheit und Freiheit im sozialen Leben entspricht. Es sind materiale Aussagen er-

⁷⁰) Vgl. hierzu Josef Rief, *Katholische Soziallehre oder Sozialethik?* In: *Jb Chr SozWiss* 13 (1972) 55–74.

⁷¹) Vgl. auch PT nn. 35, 37, 45, 80, 149, 163, 167.

⁷²) GS n. 26 (mit Berufung auf PT n. 37).

forderlich, die von der Soziallehre gemacht werden müssen unter dem Gesichtspunkt *wahr und falsch*. Die eben genannten Forderungen einer Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens in Gerechtigkeit, Liebe, Wahrheit und Freiheit implizieren Aussagen über das für das gesellschaftliche Leben Erforderliche und Notwendige. Wahrheit fordert die Erkenntnis dessen, was die Personalität und Sozialität des Menschen ausmacht und was der Gesellschaft in ihren Gliedern nun auch in Gerechtigkeit geschuldet ist. Die Liebe fordert die Erkenntnis dessen, was dem Mitmenschen hier und jetzt gebührt, und muß zur Anerkennung der Gerechtigkeit führen. Freiheit muß die der Wahrheit, der Liebe und der Gerechtigkeit widersprechenden Ungleichheiten und Abhängigkeiten bewußt machen und die Wege zu ihrer Überwindung weisen. So führt der sozialetische Ansatz im christlichen Denken auch zu einer Soziallehre, die nun Aussagen über die Verwirklichung der ethischen Forderung, der Weisung oder des Gebotes machen muß. Was das dem christlichen Tun in der Gesellschaft Entsprechende ist, ergibt sich – auch wenn wir einen Raum des personal-gnadenhaften oder charismatisch-intuitiven und unmittelbaren Wirkens am Mitmenschen anerkennen – aus einer Reflexion, die in einer Lehre ihre Form finden muß, die über wahr und falsch urteilt. In klarer Weise spricht G. Gundlach von der kirchlichen Soziallehre als einer »Lehrverkündigung unter dem Gesichtspunkt von ›wahr‹ und ›falsch‹«⁷³). Was sie vorträgt, muß »wahr« sein.

Zu dieser Unterscheidung tritt nun eine weitere, wenn es um die Verwirklichung des Wahren oder des als wahr Erkannten geht. Die »ideale« Verwirklichung ist zumeist nicht möglich, die annähernde Verwirklichung – bei Beachtung der »Substanz« der Wahrheit, die nicht angetastet werden darf – wird in der Praxis einer Gesellschaft mit unterschiedlichen Wertsetzungen und Leitbildern der normale Weg sein. Diese Tatsache führt zu den Überlegungen, die katholische Soziallehre »optimal zu operationalisieren«⁷⁴). Daher wird zu der Unterscheidung »wahr – falsch« nun die Unterscheidung von *richtig – unrichtig* oder auch *richtig – weniger richtig* treten müssen, denn im

⁷³) G. Gundlach, *Katholische Soziallehre*, a.a.O. 909 (Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft I, 19).

⁷⁴) A. Burghardt, a.a.O. 65.

Bereich der Anwendung oder der Operationalisierung geht es nicht mehr um den Anspruch des Wahren, sondern des Richtigen.

Daß diesem Anliegen nur durch immer erneute Überlegungen, Entwürfe und Diskussionen entsprochen werden kann, dürfte klar sein, dürfte aber auch die Pluralität und Variabilität immer erneut bestätigen. Burghardt mahnt, die Vertreter der katholischen Soziallehre sollten davon ausgehen, »daß die Christen, weil dem Wahren auch im Sinn der Erkenntnismethoden der Naturwissenschaft verpflichtet, nichts fordern können, was nicht vollziehbar und etwa in der Struktur einer gegebenen (>sanierbaren<) Gesellschaft auch nicht eruiert ist«⁷⁵). Es würde sich also, so müssen wir folgern, auf der untersten Ebene der Aussagen noch die Differenzierung von *möglich* – *unmöglich*, *durchführbar* – *nicht durchführbar*, *praktikabel* – *nicht praktikabel* ergeben.

Die Soziallehre tritt also als *Lehre* auf, die auf Fragen Antworten geben muß, jedoch mit dem Vorbehalt, daß nicht alle Fragen in gleicher »Klarheit« beantwortet werden können, da aufgrund der Differenzierungen von gut und böse, wahr und falsch, richtig und unrichtig, praktikabel und nicht-praktikabel eben auch die Aussagen in ihrem Gehalt unterschiedlich strukturiert oder »klar« sind. Insbesondere wird im Bereich der Operationalisierung eine Spannweite gegeben sein, die den gesellschaftlichen Notwendigkeiten entsprechen muß.

Hiermit ist für die Soziallehre eine Dynamik gegeben, die der statischen Sicht von Ordnungsgefüge, Ordnungsstrukturen oder Ordnungsaufgaben zu widersprechen scheint. Zuweilen wird daher von einem »Wandel der katholischen Soziallehre« gesprochen, da in neuerer Zeit nicht primär auf die Ordnungsstrukturen abgestellt wird, sondern auf den Menschen als das unmittelbar ordnende Subjekt⁷⁶). Josef Rief sieht diesen Wandel mit der Formulierung in *Mater et magistra* gegeben, der Mensch sei der Träger, Schöpfer und das Ziel aller gesellschaftlichen Einrichtungen⁷⁷). Diese Formulierung findet sich in Abwandlungen, der Intention jedoch entsprechend, auch in der

⁷⁵) Ebd. 65.

⁷⁶) J. Rief, *Katholische Soziallehre oder Sozialethik* 64f.

⁷⁷) MM n. 219; J. Rief ebd.

Pastoralkonstitution wieder⁷⁸⁾. Ganz gewiß wird damit dem personalen, somit aber auch dem freien und verantwortlichen Tun und Gestalten des heutigen Menschen Rechnung getragen, ohne daß nun gelegnet wird, daß das Leben des Menschen in der Gesellschaft ohne Institutionen oder auch »Ordnungen« sinnvoll und sicher gelebt und verwirklicht werden könnte. J. Rief spricht von der katholischen Soziallehre als einer »Institutionenlehre«. Gerade aus der Erkenntnis, daß nach der Pastoralkonstitution das christliche Handeln in der Gesellschaft immer verpflichte, die Kirche aber an kein bestimmtes gesellschaftliches, politisches und wirtschaftliches System gebunden sei, »gibt es keine andere Möglichkeit für die Kirche, dieser Verpflichtung zu entsprechen, als das Angebot einer christlichen bzw. katholischen Soziallehre, deren Eigenart als Institutionenlehre es ist, daß sie den in die Hand seiner eigenen Entschlüsse gegebenen und seiner jeweiligen Vernünftigkeit ausgelieferten Menschen Sinn- und Verhaltenszusammenhänge erschließt, die nicht erst durch die Freiheitserfahrung des einzelnen gefunden und legitimiert zu werden brauchen, aber gleichwohl, weil von Zusammenhangsprinzipien her erfassbar, zum Gegenstand einer bewußten Willensintention werden können⁷⁹⁾.

Die neuere Soziallehre wird sich also vor die Aufgabe gestellt sehen, ihre Aussagen in einer umgreifenden Sinndeutung zu begründen, zu ordnen und zu motivieren. Sinn muß »eingesehen« werden und kann nicht befohlen werden. Daher sind Entwürfe notwendig, die zwar keineswegs beliebig sind, da sie eben dem christlichen Menschen- und damit auch Gesellschaftsverständnis entsprechen müssen, die aber doch eben als Entwürfe weit genug sein müssen, dem Menschen und seiner freien Entscheidung Raum zu geben. Ein Beispiel für eine umfassende Deutung des personal-sozialen Seins ist ein von Edgar Nawroth auf Grund neuerer Aussagen der Kirche über das Humanum vorgetragener »integraler Humanismus«, in welchem er das Ordnungsdenken der Kirche im Wandel der Zeit und damit auch die Forderungen aufzeigt, die dem Menschen heute in gesellschaftlicher Verbundenheit gestellt

⁷⁸⁾ Vgl. GS n. 25 (mit Verweis auf Thomas Aqu., I Ethic. Lect. 1); n. 63. In OA n. 14 wird GS n. 25 zitiert.

⁷⁹⁾ J. Rief 71f.

sind⁸⁰). Normativität der Aussagen und Sinngebung sind auf das engste verbunden. Die Aussagen der katholischen Soziallehre werden in einem Sinngefüge stehen müssen, das ihnen gestufte Normativität von der Erkenntnis von gut-böse bis zur Erfahrung von praktikabel und nicht praktikabel verleiht. Ob dem eingangs geforderten Anliegen auf Klarheit, wenn es sich um Details auf der untersten Ebene der Aussagen über »möglich – unmöglich« oder »praktikabel – nicht praktikabel« handelt, entsprochen wird, muß dahingestellt oder gar bezweifelt werden. Aber die Klarheit wird, wenn die Sinndeutung des christlichen Menschseins und des Lebens in der Gesellschaft richtig gegeben ist, in der Ebene des »Wahren« liegen und zu einer stufenweisen Verwirklichung des Richtigen, Angemessenen und des hier und jetzt Möglichen führen.

⁸⁰) Edgar Nawroth, *Integraler Humanismus. Ordnungsdenken der Kirche im Wandel der Zeit*. In: *Die Kirche im Wandel der Zeit*. Festschrift für Joseph Höffner. Köln 1971, 419–433.