

Frankfurter Arbeitspapiere

zur gesellschaftsethischen
und sozialwissenschaftlichen
Forschung

FAgsF Nr. 59

Bernhard Emunds

Missionierende Sozialverkündigung?

**Kritische Bemerkungen zur Kernbotschaft
von Caritas in Veritate**

Mai 2011



Oswald von Nell-Breuning
Institut
für Wirtschafts- und
Gesellschaftsethik
der Philosophisch-Theologischen
Hochschule Sankt Georgen

Oswald von Nell-Breuning-Institut
für Wirtschafts- und Gesellschaftsethik
der Philosophisch-Theologischen
Hochschule Sankt Georgen

Telefon 069 6061 230

Fax 069 6061 559

Email nbi@sankt-georgen.de

Internet www.nell-breuning-institut.de

ISSN 0940-0893

Alle neueren *Frankfurt Arbeitspapiere zur gesellschaftsethischen und sozialwissenschaftlichen Forschung* sind abrufbar unter
<http://www.sankt-georgen.de/nbi/publ/fagsf.html>.

Inhalt

1 Die Kernbotschaft von Caritas in Veritate	5
1.1 Kulturelle Krise	5
1.2 Religiöse Krise	6
1.3 Überwindung der Krise	8
2 Ein Rückschritt der Sozialverkündigung	12
2.1 Zwei Phasen der Römischen Sozialverkündigung	12
2.2 Geringe Ausprägung und explizite Abwertung der Institutionenethik	14
2.3 Eine theologisch abgesicherte Festung für die Wahrheit	19
3 Missionierende Sozialverkündigung?	23
4 Literaturverzeichnis	26
Texte der Sozialverkündigung	26
Weitere Literatur	26

Als Papst Benedikt XVI. im Sommer 2009 die Sozialenzyklika Caritas in Veritate veröffentlichte, fand sie im deutschsprachigen Raum kaum positive Resonanz. Nach einem halben Jahr stellte der Vorsitzende der deutschen Kommission Justitia et Pax, Bischof Dr. Stephan Ackermann, fest, „dass der öffentliche Diskurs und Teile der Politik mit der Enzyklika und ihrer Kernbotschaft `fremdeln‘“ (Ackermann 2009, 7). Besonders enttäuscht zeigten sich – bis auf wenige Ausnahmen – die Vertreterinnen und Vertreter des Fachs Christliche Gesellschaftsethik. Und das aus gutem Grund! Die Zentralessage von Caritas in Veritate weicht deutlich von dem theologisch-sozialethischen Profil ab, das die universalkirchliche Sozialverkündigung in den letzten 45 bis 50 Jahren entwickelt hat. Aus Sicht der meisten Sozialethikerinnen und Sozialethiker unterbietet sie das dort bereits erreichte Reflexionsniveau bezüglich der Gestaltung von Institutionen, des Verhältnisses zwischen Kirche und säkularer Gesellschaft sowie der Mitwirkung von Christen und kirchlichen Organisationen an der Lösung sozialer und internationaler Probleme.

Zwar finden sich in dem deutlich über 100 Seiten langen Dokument, das die meisten aktuellen sozialen und globalen Herausforderungen zumindest kurz streift, Passagen, durch deren Zitation man ein überschwängliches Lob des Textes plausibel machen könnte. Starke Aussagen enthält Caritas in Veritate m.E. zum politischen Engagement aus dem Glauben¹ (6f.)², zum übertriebenen Schutz geistigen Eigentums bei Medikamenten (22), zur Verlagerung von Arbeitsplätzen in periphere Länder und zu den Wettbewerbsstrategien einiger Entwicklungsländer, die auf eine Reduktion der Arbeitskosten durch Sozialabbau setzen (25, 33, 40), zu Arbeitslosigkeit und prekärer Erwerbstätigkeit als Armutursachen (32, 63), zur Verabsolutierung des betriebswirtschaftlichen Denkens und zum „disembedding“ unternehmerischen Wirtschaftens (21, 37, 40), zur Fixierung auf den optimalen Mitteleinsatz unter Vernachlässigung der Ziele (70) sowie zu der von Populorum Progressio inspirierten Sicht, dass bei jedem Menschen die Entfaltung der Persönlichkeit seine – auf Gott zurückgehende – Berufung ist (16).

¹„Die Nächstenliebe offenbart in den menschlichen Beziehungen immer die Liebe Gottes; diese verleiht jedem Einsatz für Gerechtigkeit in der Welt einen theologalen und heilbringenden Wert“ (6). Der Einsatz für das Gemeinwohl eines Gemeinwesens „ist der institutionelle - wir können auch sagen: politische – Weg der Nächstenliebe“ (7). Vgl.a. die letzten Sätze von 78. Die Zitate sind vor allem als Korrektur der einschlägigen Aussagen in den beiden ersten Enzykliken Benedikts XVI. bemerkenswert. In „Deus Caritas Est“ hatte er die Gerechtigkeit ganz dem profanen Bereich zugeordnet und das politische Engagement der Christen scharf von deren (offenbar nur in persönlichen Begegnungen möglichen) Nächstenliebe getrennt, die er als konstitutiv für den Selbstvollzug der Kirche begreift (DCE 28f.). Gegenläufig dazu, aber immer noch in dem Bemühen, den politischen Einsatz für gerechte Strukturen aus dem Glauben (und aus der Kirche) herauszuhalten, hatte er in „Spe Salvi“ das Schaffen von Gerechtigkeit ausschließlich als Handeln Gottes am Ende der Zeiten begriffen und damit den Versuch der Menschen, schon jetzt Gerechtigkeit herzustellen, zum Inbegriff der Sünde stilisiert (SpS 41f.).

²Auf Passagen der Enzyklika Caritas in Veritate wird im laufenden Text dieses Beitrags ausschließlich durch Angabe der Ziffernummer(n) in runden Klammern verwiesen.

Besondere Beachtung verdienen jene Passagen, die den Einfluss des italienischen Ökonomen Stefano Zamagni erkennen lassen. Diese heben die Bedeutung der Reziprozität für das Wirtschaftsleben hervor und entdecken in der Ausbreitung kooperativer Betriebe und anderer alternativer Unternehmensformen eine Chance, die kapitalistische Marktwirtschaft zu zivilisieren (35f., 38, vgl. 46)³.

Zugleich finden sich aber auch nicht wenige Einzelaussagen, die – ausgiebig zitiert – die Enzyklika sehr schlecht aussehen ließen⁴. Das liegt teilweise an der schwachen deutschen Fassung⁵, aber auch in den Versionen anderer Sprachen weist die Sozialenzyklika zahlreiche handwerkliche Mängel auf. Zentrale Begriffe wie „Natur“ (vgl. Kruij 2010, 97) oder „Technik“ bzw. „technisch“⁶ werden mit sehr unterschiedlichen Bedeutungen verwandt. Die Gliederung vermag in keiner Weise zu überzeugen. Die Kapitel 2 bis 5 lassen keine Logik erkennen, nach der sie gereiht wären⁷. Jedes von ihnen behandelt recht heterogene Inhalte. Manches Thema wird ohne erkenntlichen Grund in verschiedenen Kapiteln abgehandelt, die Unternehmensethik z.B. in III (35-41) und IV (45f.), ohne dass Verbindungslinien zwischen den Passagen gezogen würden. Bei der in der öffentlichen Debatte stark rezipierten Forderung nach einer politischen Steuerung des Globalisierungsprozesses (III: 41, V: 57, 67) hat man nicht einmal gegenläufige Aussagen vermieden.

Die Auflistung einzelner Mängel – oder einzelner gelungener Passagen – begründet aber noch keine überzeugende Gesamteinschätzung. Aus diesem Grund versuche ich im folgenden zuerst, die Kernbotschaft der Sozialenzyklika

³Vgl. Bruni/Zamagni 2007. Vgl. dazu auch Schlag 2010, 84, 90-92.

⁴Ohne Bezug zur zentralen Botschaft u.a.: 25 (Gründung von Gewerkschaften als „Vorschlag seitens der Soziallehre der Kirche“), 28 („Begriffe von Armut und Unterentwicklung“ auf Lebensschutzfragen ausdehnen), 60 (Reduktion sozialstaatlicher Ausgaben sowie Einführung des Rechts, dass jeder Bürger über die Verwendung eines Teils der von ihm bezahlten Steuern bestimmen darf, um mit den eingesparten Mitteln die Entwicklungshilfe zu erhöhen).

⁵Darin wird z.B. „Vermögen“ – und nicht, wie offenbar gemeint: Wohlstand oder Reichtum – geschaffen oder zerstört (21, 25, 60), oder es ist von „Gesellschaftskapital“ statt von „Sozialkapital“ (32) die Rede. Auffällig sind auch einige nebulöse Formulierungen, z.B. in Ziffer 42: „Es ist daher ein unablässiger Einsatz zur Förderung einer personalistischen und gemeinschaftlichen sowie für Transzendenz offenen kulturellen Ausrichtung des globalen Integrationsprozesses erforderlich.“

⁶Vgl. 21 („des *rein* technisch orientierten Menschen“), 40 („in einer Investition nur einen technischen Vorgang und nicht auch eine menschliche und ethische Handlung zu sehen“), 44 („Sexualerziehung nicht auf eine technische Anleitung reduzieren“), 71 („Häufig wird die Entwicklung der Völker ... letztlich als eine rein technische Frage gesehen.“) mit 68 (u.a. „Wunder‘ der Technik“) und den meisten Aussagen in 69. Zumindest zu Beginn von 70 werden die verschiedenen Bedeutungsebenen miteinander verschmolzen: „Die technologische Entwicklung kann zur Idee verleiten, dass sich die Technik selbst genügt, wenn der Mensch sich nur die Frage nach dem *Wie* stellt und die vielen *Warum* unbeachtet lässt, von denen er zum Handeln angespornt wird.“

⁷Kruij (2010, 87f.) bemüht sich, im Chaos der Gedankenketten eine Struktur zu entdecken, und hat in der Abfolge der Kapitel II – III und IV – V den Dreischritt „Sehen – Urteilen – Handeln“ identifiziert, „auch wenn er nicht durchgängig sichtbar bleibt“ (87). Abgesehen davon, dass es in Kapitel II tatsächlich deutlich mehr beschreibende Aussagen als in den Folgekapiteln gibt, finde ich im Gesamttext keine solche Struktur. Allerdings ist die Entwicklung des Gedankengangs auch in anderen Dokumenten der Römischen Sozialverkündigung (z.B. in Centesimus Annus [CA], der vorhergehenden Sozialenzyklika) nicht stringent.

herauszukristallisieren [1]. Anschließend verdeutliche ich anhand zweier, aus meiner Sicht besonders markanter Eigenschaften der Enzyklika, die These, dass Caritas in Veritate einen Rückschritt in der Geschichte der universalkirchlichen Sozialverkündigung markiert [2]. Der Beitrag endet mit der Skizze eines möglichen, allerdings hochproblematischen missionierenden Profils der Sozialverkündigung, dem Caritas in Veritate leider teilweise recht nahe kommt [3].

1 Die Kernbotschaft von Caritas in Veritate

Zu Beginn möchte ich die zentrale Botschaft der neuen Enzyklika in fünf Sätzen zusammenfassen:

Die aktuellen sozialen und internationalen Problemlagen sind Symptome für die tiefgreifende Krise einer Kultur, in der ausschließlich nach optimalen technischen Lösungen gesucht wird – unter Ausblendung sowohl der Verantwortung des einzelnen als auch der Frage nach den Zielen des Handelns. Diese kulturelle und moralische Krise wurzelt letztlich in der prometheischen Anmaßung der Menschen, in deren sündhaftem Versuch, die *Entwicklung aus eigener Kraft zu schaffen*. Deshalb bedarf die Entwicklung der Menschheit einer Neuausrichtung, die allein möglich ist durch die Nächstenliebe, die sich von der Wahrheit der Vernunft und des christlichen Glaubens leiten lässt. Ohne den christlichen Glauben gibt es keine wirkliche Entwicklung. In ihm wird nicht nur die Wahrheit über den Menschen und seine ethischen Pflichten klar erkannt, sondern auch die Liebe Gottes angenommen, die zu Nächstenliebe und damit auch zu brüderlicher Reziprozität und unentgeltlichem Tun des Guten führt.

Dass dies die zentralen Inhalte der Enzyklika sind, wird – abgesehen vom Titel – darin deutlich, dass sich Aussagen wie diese immer wieder im Text finden – und zwar an besonders prominenten Stellen: in der Einleitung und im Schluss der Enzyklika sowie in den ersten Ziffern der Kapitel II, III und VI (21, 34, 68) und in den letzten Ziffern der Kapitel II, IV und VI (32f., 52, 77). Die Überlegungen spielen auch in Kapitel I, das eine vertikalistische Relecture von *Populorum Progressio* bietet, eine wichtige Rolle (11, 16-19).

Diese Kernbotschaft der Enzyklika möchte ich im folgenden in drei Schritten verdeutlichen. Papst Benedikt interpretiert in *Caritas in Veritate* die gegenwärtigen Herausforderungen als eine tiefgreifende kulturelle Krise [1.1] und deutet diese dann als eine religiöse Krise [1.2]. Die Lösung dieser Krise sieht er in der Nächstenliebe, die – vom christlichen Glauben informiert und gestärkt – das überkommene Entwicklungsmodell transformiert [1.3].

1.1 Kulturelle Krise

Der stark kulturkritische Duktus der Enzyklika war in der deutschsprachigen Rezeption sofort herausgestellt worden. In einem vielzitierten Kommentar in der *Süddeutschen Zeitung* hatte Matthias Drobinski (2009) unmittelbar nach der Veröffentlichung kritisiert: „*Caritas in Veritate*´ ist zunächst eine Kulturenzyklika und erst dann eine Sozialenzyklika, weil die Interessen des Autors in erster Linie kulturell und erst in zweiter Linie sozial sind. Sie ist vielfach kulturpessimistisch defensiv, sie verteidigt die katholischen Wahrheitskonzepte, sie verheddert sich in kirchlicher In-sich-Logik, wenn sie Hungertod und Geburtenkontrolle als zwei

Seiten der gleichen Unmoral darstellt. Sie verliert dadurch die Kraft, die sie hätte haben können.“ Lothar Roos (2009, 3) dagegen wertete den starken Akzent, den die Enzyklika auf „kulturanthropologische Neubesinnung“ legt, als Stärke.

Die kulturelle Deutung der aktuellen Krisenphänomene tritt zu Beginn von Kapitel II besonders deutlich zu Tage. Der entsprechenden *Ziffer 21* kommt m.E. eine besondere Bedeutung zu; sie fungiert als Scharnier zwischen dem Rückblick auf *Populorum Progressio* und dem Inhalt von Kapitel II, der Beschreibung heutiger Entwicklungsprobleme (22-33). Unter Bezugnahme auf die Hoffnungen Papst Pauls VI. bezüglich Wachstum und globaler wirtschaftlicher Integration sowie seiner Warnungen vor einem verkürzten Verständnis menschlicher Entwicklung wird hier festgestellt, das bisherige Entwicklungsmodell, das durchaus Milliarden von Menschen die Überwindung von Elend ermöglicht habe, weise tiefgreifende Strukturprobleme auf. Offenbar mit Blick auf die globale Finanzkrise⁸ heißt es, nun werde deutlich, „dass die Befürchtungen der Kirche bezüglich der Fähigkeiten des rein technisch orientierten Menschen, sich realistische Ziele zu setzen und die zur Verfügung stehenden Mittel in angemessener Weise zu handhaben, begründet waren“. Darüber hinaus lasse die „augenblickliche Krisensituation“ die Probleme des Entwicklungsmodells noch deutlicher zutage treten; sie stelle „uns unaufschiebbar vor Entscheidungen, die zunehmend die Bestimmung des Menschen selbst betreffen“. Realwirtschaftliche Schäden schlechter Finanzspekulationen, Migrationsströme, unkontrollierte Ausbeutung von Ressourcen usw. – mit diesen Stichpunkten wird „das Szenario einer Welt“ heraufbeschworen, „die einer tief greifenden kulturellen Erneuerung und der Wiederentdeckung von Grundwerten bedarf, auf denen eine bessere Zukunft aufzubauen ist“. Im gleichen Duktus wird dann gegen Ende des Kapitels „eine tiefgreifende und weitblickende Revision des Entwicklungsmodells“ (32) gefordert. „Tatsächlich ist dies ein Erfordernis der ökologischen Gesundheit des Planeten; und vor allem ist es eine Notwendigkeit, die sich aus der kulturellen und moralischen Krise des Menschen ergibt, deren Symptome seit langem in aller Welt sichtbar sind“ (ebd.).

1.2 Religiöse Krise

Die kulturelle Krise wird in *Caritas in Veritate* darauf zurückgeführt, dass sich die Menschen von Gott abgekehrt haben und dass sie die transzendente Dimension der menschlichen Person und damit auch einer ganzheitlichen menschlichen Entwicklung leugnen. Wenn Menschen ohne Transzendenzbezug leben wollen, wenn sie persönliche Entfaltung oder gesellschaftlichen Fortschritt ohne Gott

⁸Das lässt vor allem die Bemerkung zum gewinnorientierten Wirtschaften vermuten.

anziehen, Entwicklung aus sich selbst schaffen statt sich von Gott schenken zu lassen wollen (79, vgl. 8, 18), dann prognostiziert Benedikt XVI. in seiner theologischen Anthropologie die zwangsläufige Degeneration zu einer von zwei extremen Lebenseinstellungen⁹: *entweder* Resignation, Entwicklungsverweigerung (11) und Fatalismus, der z.B. auch die Globalisierung als einen unveränderlichen, nach feststehenden Gesetzmäßigkeiten ablaufenden Prozess und nicht als menschlich zu gestaltende Entwicklung begreift (42), *oder* blindes Vertrauen in die eigenen Fähigkeiten, Selbstüberschätzung und „Anmaßung der Selbst-Erlösung“ (11; vgl. 17, 34, 68 u.ö.).

Dabei konzentriert sich Papst Benedikts Krisendiagnose auf die Selbstüberschätzung des Menschen, die sich u.a. in der – für die Neuzeit charakteristischen¹⁰ – trügerischen Hoffnung auf Fortschritt, auf die Verwirklichung einer gerechten Gesellschaft aus eigener Kraft zeige.

In dieser Haltung und in diesem Selbstverständnis sieht er die Ursache für so viele gegenwärtige Tendenzen, die er als „entmenschlichte Entwicklung“ (11) deutet. In den Passagen zu diesem Thema ist zu spüren, dass hier das Herzblut Benedikts XVI. fließt: „Die Entwicklung des Menschen verkommt, wenn er sich anmaßt, sein eigener und einziger Hervorbringer zu sein. Ähnlich gerät die Entwicklung der Völker aus den Bahnen, wenn die Menschheit meint, sich wiedererschaffen zu können, wenn sie sich der „Wunder“ der Technik bedient. So wie sich die wirtschaftliche Entwicklung als trügerisch und schädlich herausstellt, wenn sie sich den „Wundern“ der Finanzwelt anvertraut, um ein unnatürliches und konsumorientiertes Wachstum zu unterstützen. Gegenüber dieser prometheischen Anmaßung müssen wir die Liebe zu einer Freiheit stärken, die nicht willkürlich ist, sondern durch die Anerkennung des ihr vorausgehenden Guten menschlicher geworden ist. Dazu muss der Mensch wieder zu sich kommen, um die Grundnormen des natürlichen Sittengesetzes zu erkennen, das Gott ihm ins Herz geschrieben hat“ (68; vgl. a. 11, 17).

In dem eindrücklichen Zitat wird das düstere Bild bereits recht deutlich, das *Caritas in Veritate* von dem sündigen (34), sich Gott verschließenden und allein auf sich selbst vertrauenden Menschen zeichnet. Dazu sollen jedoch noch zwei wichtige Motive eigens herausgestellt werden. Erstens sieht Papst Benedikt mit der Leugnung der Transzendenz auch das *Bewusstsein für die Grenzen der Freiheit schwinden* (68). Wenn die Wirklichkeit „ganz zur Verfügung“ (17) zu stehen scheint, dann steigt die Gefahr, dass Mitmenschen unterdrückt und selbst „zu einem Mittel der Entwicklung herabgewürdigt“ (17) werden, dann wird das

⁹Vgl.a. SpS 35: „der tägliche Einsatz für das Weitergehen des eigenen Lebens und für die Zukunft des Ganzen ermüdet oder schlägt in Fanatismus um, wenn uns nicht das Licht jener großen Hoffnung leuchtet, die auch durch Misserfolge im kleinen und durch das Scheitern geschichtlicher Abläufe nicht aufgehoben werden kann“.

¹⁰Vgl. SpS 17, 42 sowie Einstieg in SpS 44; Ratzinger 2005, 23.

menschliche Leben selbst manipuliert (75). Das Bewusstsein für jenes „moralische Bezugssystem“ (45) geht verloren, das – so ist die Enzyklika offenbar zu deuten – über die „Würde der menschlichen Person“ hinaus auch noch andere unbedingte, überzeitlich gültige Pflichten enthält (vgl. 45), welche der „Grammatik“ (48) der Schöpfung, dem „Buch der Natur“ (51), zu entnehmen sind (dazu vgl. Kruip 2010, 96-98).

Zweitens wird in *Caritas in Veritate* in verschiedenen Schattierungen ausgemalt, dass der allein auf die eigenen Fähigkeiten vertrauende Mensch die Tendenz habe, sich *auf technische Lösungen zu beschränken*. Dem „rein technisch orientierten Menschen“ gelingt es nicht, „sich realistische Ziele zu setzen und die zur Verfügung stehenden Mittel in angemessener Weise zu handhaben“ (21). Er treibt die Optimierung der Mittel immer weiter und verliert darüber die Frage nach den Zielen ganz aus den Augen (70); er verwechselt Ziele und Mittel: „der Unternehmer wird als einziges Kriterium für sein Handeln den höchsten Gewinn der Produktion ansehen; der Politiker die Festigung der Macht; der Wissenschaftler das Ergebnis seiner Entdeckungen. So geschieht es, dass oft unter dem Netz der Wirtschafts-, Finanz- oder politischen Beziehungen Unverständnis, Unbehagen und Ungerechtigkeiten weiterbestehen“ (71). Mit seiner Kritik an der „Verabsolutierung der Technik“ (71) warnt Benedikt XVI. vor allem vor zwei Entwicklungen¹¹: einerseits vor der Biotechnologie und den immer umfassenderen technischen Eingriffsmöglichkeiten am Anfang und Ende des Lebens (74f.), andererseits vor einer – vermeintlichen – Tendenz, „die Entwicklung der Völker ... als eine rein technische Frage“ (71) zu sehen. Bei letzterem geht es um ein „übertriebenes Vertrauen“ (11) in die Wahl der richtigen Institutionen, also z.B. in das Etablieren von Märkten und die geschickte politische Gestaltung von Rahmenbedingungen. Damit gerate die Freiheit der Menschen aus dem Blick; es werde vergessen, dass Entwicklung ohne die „freie und solidarische Übernahme von Verantwortung“ (11; vgl. 34, 71) und ohne Nächstenliebe (d.h. ohne unentgeltliches Tun des Guten über das in Institutionen Geschuldete hinaus; 6, 11, 19, 34, 38f.) – nicht gelingen kann.

1.3 Überwindung der Krise

Die von Papst Benedikt avisierte Lösung dieser tiefgreifenden Krise wird bereits in ersten Worten der Enzyklika ausgesagt: *Caritas in Veritate*. Die Bedeutung dieser Formel kann man in drei Schritten entfalten.

Gemäß der Enzyklika kann die Krise erstens nur *mit Nächstenliebe* überwunden werden. Aus Nächstenliebe setzen sich Menschen für das Gemein-

¹¹Wie in der Einleitung bereits erwähnt, wird der Begriff „technisch“ in *Caritas in Veritate* äquivok verwendet.

wohl, insbesondere für gerechtere Institutionen und ein friedliches Zusammenleben ein (1, 6, 78). Aus Nächstenliebe tun Menschen Gutes, übernehmen sie Verantwortung, tragen sie zum Gemeinwesen bei – ohne eine Gegenleistung zu erwarten (34, 71). Aus Nächstenliebe knüpfen Menschen ein auf freiwilliger Gegenseitigkeit beruhendes Beziehungsnetz¹², ohne das andere Formen der Interaktion, auch das auf Äquivalenz von Leistung und Gegenleistung beruhende Markthandeln, nicht möglich wäre (35-37). Die Stärkung solcher Beziehungsnetze im Bereich der wirtschaftlichen Leistungserstellung führt auch – so die Hoffnung in *Caritas in Veritate* – zur Überwindung der ausschließlichen Orientierung am Gewinn und damit zu einer ethischen Transformation der Wirtschaft (37-40, 45-47).

Zweitens betont Benedikt XVI., dass die Liebe nur dann die Krise überwinden kann, *wenn sie durch die Wahrheit* der Vernunft und des christlichen Glaubens *gelenkt wird* (2, 3)¹³. Dabei geht es offenbar vor allem um eine ethische Wahrheit – die zu respektierende Personwürde, zu beachtende Normen (vgl. 45) und zu realisierende Werte (4) – deren unbedingte Verpflichtungskraft er gegen jeden Relativismus verteidigt. Mit Blick auf die notwendige Revision des Entwicklungsmodells beinhaltet diese ethische Wahrheit darüber hinaus auch die zentrale Botschaft von *Populorum Progressio*. „Die Wahrheit der Entwicklung besteht in ihrer Ganzheit: Wenn die Entwicklung nicht den ganzen Menschen und jeden Menschen betrifft, ist sie keine wahre Entwicklung“ (18)¹⁴. Anders als Paul VI.¹⁵ rückt Benedikt XVI. dabei sehr deutlich das erste Ziel in den Vordergrund. Er fordert vor allem, bei den Bemühungen um Entwicklung den „*ganzen Menschen*“ in allen seinen Dimensionen im Auge zu behalten (11, 19, 31, 77) und insbesondere den Transzendenzbezug des Menschen nicht zu verleugnen bzw. zu verdrängen oder Religion politisch zu unterdrücken (17, 29, 34, 55f.). Solche ethischen Vorstellungen von einer ganzheitlichen Entwicklung des Menschen sind eng mit einem bestimmten Menschenbild verbunden, so dass die Wahrheit, um die *Caritas in Veritate* kreist, nicht nur eine ethische, sondern auch eine

¹²In Stefano Zamagnis Wirtschaftsphilosophie bedarf es zur Entstehung von Beziehungen der Reziprozität zwar des Austauschs von Gaben und damit auch einer ersten Gabe. Aber Reziprozität als Prinzip eines Beziehungsnetzes, in dem jeder gibt in der Erwartung, dass alle anderen auch irgendeinem Beteiligten geben werden, wird deutlich von Altruismus als Geben ohne Erwartung irgendeiner Gegengabe unterschieden (vgl. Bruni/Zamagni 2007, 166-171). Solche – für die Wirtschaftsethik nicht ganz unwichtigen – begrifflichen Differenzierungen sind in dem überschwänglichen Loblied, das *Caritas in Veritate* auf die Nächstenliebe anstimmt, verlorengegangen.

¹³Zu der schillernden Verwendung des Wahrheitsbegriffs in „*Caritas in Veritate*“ vgl. die Bestandsaufnahme bei Hengsbach (i.Ersch.), der „mindestens acht abweichende Bedeutungsfelder“ identifiziert hat.

¹⁴Vgl. 21, 55, 77 sowie *Populorum Progressio* [PP] 14, 42.

¹⁵Paul VI. suchte in PP die beiden Forderungen, „den ganzen Menschen“ zu berücksichtigen und „jeden Menschen“ einzubeziehen, in der Balance zu halten.

anthropologische Wahrheit ist¹⁶: Der Mensch ist auf Gott hin ausgerichtet, er verdankt sich Gott, sein Menschsein gelingt ihm nicht im „Sich-in-sich-selbst-Verschließen“ (34), sondern nur, wenn er sich auf sein Verdankt-Sein einlässt, wenn er Gottes Liebe annimmt und selbst „wahrhaft zu lieben“ (1) versucht (vgl. u.a. 19, 34, 78)¹⁷. Schließlich hat die Wahrheit, welche die Liebe lenken soll, in der Enzyklika auch noch eine ontologische Komponente, insofern nur derjenige ethisch handelt, der auch die „Ordnungen“ (48), respektiert, die der Schöpfung innewohnen (vgl. 45, 51).

Drittens ist in der Enzyklika für die „vorgeschlagene“ Lösung der Krise durch „Liebe in der Wahrheit“ der christliche Glaube notwendig. Nach der bisherigen Darstellung der Kernbotschaft ist es wenig überraschend, dass in Caritas in Veritate ein Gottesglaube bzw. ein expliziter Transzendenzbezug für die richtige Entwicklung notwendig ist; schließlich kann für Benedikt XVI. nur der Glaube den Menschen sowohl vor Fatalismus und Resignation als auch vor dem prometheischen Versuch bewahren, sich aus eigener Kraft selbst zu erlösen. Mehr noch, in dieser Sicht „stellen die ideologische Verslossenheit gegenüber Gott und der Atheismus der Gleichgültigkeit, die den Schöpfer vergessen und Gefahr laufen, auch die menschlichen Werte zu vergessen, heute die größten Hindernisse für die Entwicklung dar. Der Humanismus, der Gott ausschließt, ist ein unmenschlicher Humanismus. Nur ein für das Absolute offener Humanismus kann uns bei der Förderung und Verwirklichung von sozialen und zivilen Lebensformen – im Bereich der Strukturen, der Einrichtungen, der Kultur, des Ethos – leiten, indem er uns vor der Gefahr bewahrt, zu Gefangenen von Moden des Augenblicks zu werden“ (78). Aber letztlich ist es nicht nur irgendein Gottesglaube, sondern der christliche Glaube, der für Papst Benedikt für eine wirkliche Entwicklung notwendig ist. Und damit ist dann nicht nur gemeint, dass die Christen und ihre Kirche einen unverzichtbaren Beitrag zur Entwicklung leisten (18, 51, 79). Vielmehr ist die christliche Verkündigung „der erste und hauptsächliche Entwicklungsfaktor“ (8, vgl. 1) und bei beiden Aspekten der von Benedikt XVI. angezielten Überwindung der Krisen – also sowohl bei der Liebe als auch bei der Wahrheit – ist der Glaube für

¹⁶M.E. ist die Wahrheit, um die Caritas in Veritate kreist, vorrangig nicht – wie Kruip (2010, 102f.) annimmt – die Wahrheit über Gott. Trotzdem kritisiert er völlig zu Recht „die fehlende Differenzierung zwischen theologischen und moralischen Geltungsansprüchen“ (ebd., 104). Diese ist m.E. in einem Konzept theologischer Ethik begründet, das – im Unterschied zum scholastischen Naturrecht – kein Interesse an einer von der Annahme des christlichen Glaubens unabhängigen Ethik erkennen lässt, geschweige denn Instrumente enthält, mit denen man sich an der Suche nach einem begründeten Konsens in moralischen Fragen zwischen Menschen verschiedener Weltanschauungen, Kulturen und religiösen Überzeugungen beteiligen könnte. Wie bei solchen Voraussetzungen der „Dialog zwischen Glaube und Vernunft“ gelingen und „das Werk der sozialen Nächstenliebe wirksamer machen“ (57) kann, bleibt unklar.

¹⁷Gerade bei der anthropologischen Seite der Wahrheit, welche die Liebe richtig lenken soll, drängt sich die Frage auf, welche philosophischen Aussagen hier zum Tragen kommen. Eine eigenständige philosophische Anthropologie, die in der Lage wäre, nicht nur andere Religionen (vgl. 56), sondern auch den eigenen, christlichen Glauben zu reinigen, ist nicht zu erkennen.

eine „echte ganzheitliche Entwicklung“ (4) unerlässlich; denn einerseits sei die universale brüderliche Gemeinschaft, ohne die der globale Integrationsprozess bzw. das ihm entsprechende Entwicklungsmodell nicht auf den richtigen Weg gebracht werden kann, letztlich nur möglich in der gläubigen Antwort auf die liebende Offenbarung Gottes (19, 34), und andererseits sei „die Zustimmung zu den Werten des Christentums ein nicht nur nützliches, sondern unverzichtbares Element für den Aufbau einer guten Gesellschaft und einer echten ganzheitlichen Entwicklung des Menschen“ (4)¹⁸.

¹⁸Vgl. a. Ziffer 5, in der es offenbar von der „Wahrheit der Liebe Christi in der Gesellschaft“, deren Verkündigung die Soziallehre der Kirche sei, heißt: „Für die Entwicklung, den gesellschaftlichen Wohlstand und eine angemessene Lösung der schweren sozioökonomischen Probleme, welche die Menschheit plagen, ist diese Wahrheit notwendig.“ Und in Ziffer 9 heißt es: „Nur mit der vom Licht der Vernunft und des Glaubens erleuchteten Liebe ist es möglich, Entwicklungsziele zu erreichen, die einen menschlicheren und vermenschlichenderen Wert besitzen.“

2 Ein Rückschritt der Sozialverkündigung

Nachdem ich versucht habe, die Kernbotschaft der neuen Sozialzyklika zu ermitteln, stellt sich die Frage, wie sich das so konturierte Dokument in die Geschichte der Sozialverkündigung einordnet. Dass die an der Erarbeitung der Enzyklika Beteiligten nicht die Absicht hatten, einen Text vorzulegen, der ganz in der Linie der letzten Sozialzykliken liegt, zeigt die Äußerung des – an der Erarbeitung des Textes offenbar beteiligten – deutschen Kurienkardinals Dr. Paul Josef Cordes, Caritas in Veritate stelle „die überkommene katholische Soziallehre vom Kopf auf die Füße des Glaubens“¹⁹. Im Folgenden möchte ich anhand zweier Beispiele herausarbeiten, wie der – offenbar bewusste – Bruch mit der eigenen Geschichte in Caritas in Veritate zu Rückschritten gegenüber dem in den letzten fünf Jahrzehnten ausgebildeten Profil der universalkirchlichen Sozialverkündigung geführt hat²⁰. Die beiden Aspekte sind zum einen die geringe Ausprägung und zugleich Abwertung der Institutionenethik in der Enzyklika [2.2] und zum anderen das in ihr greifbare Selbstverständnis der Kirche als einer Festung der Wahrheit in feindlicher Umwelt [2.3]. Damit diese Besonderheiten von Caritas in Veritate als Rückschritte verständlich werden, muss ich aber zuerst die beiden bisherigen Phasen der universalkirchlichen Sozialverkündigung skizzieren [2.1].

2.1 Zwei Phasen der Römischen Sozialverkündigung

Unter den Begriff „Sozialverkündigung“ werden hier alle Texte subsumiert, mit denen sich Amtsträger und Gremien der Kirche sowie Vertreterinnen und Vertreter kirchlicher Organisationen zu gesellschaftlichen und internationalen Herausforderungen zu Wort melden. Der Begriff „Römische Sozialverkündigung“ steht für die thematisch einschlägigen Äußerungen auf der Ebene der römisch-katholischen Universalkirche. Anders als der verbreitete Ausdruck „Päpstliche Sozialverkündigung“ umfasst er nicht nur Sozialzykliken und die anderen päpstlichen Verlautbarungen zu diesen Themenbereichen, sondern auch die entsprechenden Beiträge von Konzilien und allgemeinen Bischofssynoden²¹ sowie anderer römisch-katholischer Einrichtungen und Organisationen der universalkirchlichen Ebene (z.B. des Päpstlichen Rates Justitia et Pax). Trotz der in den Dokumenten selbst verbreiteten Kohärenz- und Kontinuitätsbehauptungen²²

¹⁹Als wörtliches Zitat gekennzeichnete Äußerung Cordes´ in Bremer 2009.

²⁰Auch Gerhard Kruij (2010, 87) spricht von einem „Bruch zur Tradition der kirchlichen Sozialverkündigung nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil“ und nennt für diese Diagnose zum Teil ähnliche, zum Teil auch andere Argumente.

²¹Bisher sind dies vor allem die Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes“ (GS) des Zweiten Vatikanischen Konzils (1965) und das Dokument „De Justitia in Mundo“ (JM) der Römischen Bischofssynode (1971).

²²Bezeichnenderweise ist es dem Autor von Caritas in Veritate, der offensichtlich eine neue Form von Sozialverkündigung etablieren will, besonders wichtig, die Kohärenz der gesamten Tradition zu

heben sich in der Geschichte der Römischen Sozialverkündigung recht deutlich zwei Phasen voneinander ab²³.

In der *ersten*, neuscholastischen Phase, in der den beiden Enzykliken „*Rerum Novarum*“ (1891) und „*Quadragesimo Anno*“ (1931) besondere Bedeutung zukommt, argumentieren die Autoren primär philosophisch-naturrechtlich. Sie erheben den Anspruch, dass sie exakt und verlässlich nicht nur das zu allen Zeiten und in allen Kulturen gültige Wesen sozialer Gebilde – z.B. die „*natura*“ des Staates oder der Eigentumsordnung – erkennen, sondern auch die daraus folgenden Handlungspflichten: was zu tun ist, damit die mit der Schöpfungsordnung immer schon vorgegebene „*natura*“ in der Gegenwart ganz realisiert wird. Obwohl sie faktisch zumeist höchst zeitgebundene und nicht selten bereits überholte Ordnungsvorstellungen präsentierten²⁴, erweckten die beiden Enzykliken und die päpstlichen Verlautbarungen dieser Phase den Eindruck, in ihnen werde aus abstrakten Prinzipien ein System von Aussagen deduziert. Dieses sei nicht nur unwiderlegbar vernünftig, sondern zugleich auch *das* – mit höchster päpstlicher Autorität verkündete – christliche Modell zur Gestaltung der Gesellschaft (Chenu 1991, 75, 93f.). Dabei wurden die eigenen Aussagen in scharfer Absetzung von liberalen und sozialistischen Vorstellungen vorgestellt und die katholische Kirche in einem einfachen Innen-Außen/Gut-Schlecht-Schema als das Bollwerk der Wahrheit gegen alle ideologischen Verirrungen in Szene gesetzt. Letztlich sollte „die Welt“ daran „genesen“, dass das christliche und einzig vernünftige Gesellschaftsmodell politisch durchgesetzt wird und sich im alltäglichen Leben, vor allem im Verhältnis zwischen Arbeitern und Unternehmern, christliche Tugenden ausbreiten²⁵.

Die *zweite*, anthropologische Phase beginnt mit Papst Johannes XXIII. und dem Zweiten Vatikanischen Konzil²⁶. Zentral ist die Wende zum Subjekt, d.h. im Bereich der Sozialethik: weg von der überzeitlich gültigen Schöpfungsordnung, hin zur Personwürde und zu den Menschenrechten. Mit ihren Sozialenzykliken

betonen: „Es gibt nicht zwei Typologien von Soziallehre, eine vorkonziliare und eine nachkonziliare, die sich voneinander unterscheiden, sondern eine einzige kohärente und zugleich stets neue Lehre“ (12). Allerdings heißt es auch, es sei „richtig, die Besonderheiten der einen oder der anderen Enzyklika (...) hervorzuheben (...). Kohärenz bedeutet nicht ein Einschließen in ein System, sondern vielmehr dynamische Treue zu einem empfangenen Licht.“ So wird also auch hier – wie in den einschlägigen Passagen früherer Enzykliken (z.B. *Sollicitudo Rei Socialis* [SRS] 3, CA 11) – nicht grundsätzlich die Berechtigung bestritten, verschiedene Stile zu unterscheiden oder Veränderungen und Phasen herauszuarbeiten. Käme es dazu, dann wäre dies – was die Arbeit mit der Römischen Sozialverkündigung angeht – das Ende jeglichen wissenschaftlichen Anspruchs in der katholischen Sozialethik.

²³Zum Folgenden vgl. u.a. Chenu 1991; Hengsbach 1982, 276-283; Anzenbacher 1997, 151-154.

²⁴So die Kritiken von Chenu (1991, 89, 93f.) und Ratzinger (1964, 27-29), die hier ausnahmsweise einmal gleichgerichtet sind.

²⁵Vgl. *Rerum Novarum* (RN) 13-24, 43f sowie *Quadragesimo Anno* (QA) 41-43, 76f., 96f., 127-147.

²⁶Wichtige Texte sind *Mater et Magistra* (1961), *Pacem in Terris* (PiT) (1965), GS (1965), PP (1967), *Octogesima Adveniens* (1971), JM (1971), *Laborem Exercens* (1981), SRS (1988) und CA (1991).

wenden sich die Päpste nun an „alle Menschen guten Willens“²⁷. Die Autoren legen das einfache Innen-Außen/Gut-Schlecht-Schema der ersten Phase ab und betrachten außerkirchliche Gruppen und Organisationen nicht zuerst als zu bekämpfende Gegner, sondern als Dialog- und potentielle Kooperationspartner. Statt unumstößliche Wahrheiten zu deduzieren und diese gegen ideologische Positionen aller Art abzugrenzen, versuchen sie eher, orientierende Einsichten induktiv, im Hören auf die „Situation und die Wertdynamik“ (Hengsbach 1982, 278) ihrer Gegenwart, zu erschließen. Bemühungen der Zeitgenossen, die Lage der Menschen zu verbessern, werden dann als „Zeichen der Zeit“ begriffen, die einerseits im Lichte des Evangeliums zu deuten sind, andererseits ein neues, dem „Heute“ angemessenes Verständnis des Evangeliums ermöglichen. Zum Teil entsteht so das beeindruckende Bild einer Kirche, die mit den Menschen, vor allem mit den Armen und Benachteiligten, unterwegs ist, ihre Nöte teilt und allen Menschen guten Willens ihre Mitarbeit anbietet, um zu helfen, dass soziale oder internationale Probleme durch Bekehrung der Herzen und Beseitigung ihrer strukturellen Ursachen überwunden werden können.

2.2 Geringe Ausprägung und explizite Abwertung der Institutionenethik

Auffällig ist, wie stark Benedikt XVI. in Caritas in Veritate die Individualethik in den Vordergrund rückt²⁸. Das hängt auch mit dem Hauptmotiv der Enzyklika zusammen, der Liebe, die ja in Verbindung mit der Wahrheit die Überwindung der vielen Krisenphänomene ermöglichen soll. Abgesehen von kurzen Passagen in der Einleitung und im Schluss legt Caritas in Veritate die Liebe kaum als engagiertes Eintreten für gerechte Strukturen aus; das in diesem Zusammenhang eigentlich naheliegende Konzept der Option für die Armen²⁹ greift Benedikt XVI. gar nicht auf. In den Vordergrund rückt er statt dessen die Unentgeltlichkeit, den Geschenkcharakter der Liebe, und ihr Hinausgehen über das, was Menschen sich in Institutionen wechselseitig schulden (u.a. 6, 34, 36-39, 79), also letztlich das, was die Liebe – zumindest im landläufigen Verständnis – von der Gerechtigkeit abhebt. Vor allem aufgrund dieser Zuspitzung des Liebe-Motivs bietet die in der Enzyklika dominante Argumentationsform, „die gemäß der Grundformel `Liebe in der Wahrheit´ zwischen Dogmatik und Tugendethos oszilliert“ (Heimbach-Steins 2009, 62), keine Anknüpfungspunkte für institutionenethische Reflexionen.

Die individualethische Schiefelage der Enzyklika zeigt sich auch darin, dass die Klage über Verantwortungslosigkeit und der Appell, Verantwortung zu

²⁷So erstmals PiT.

²⁸Vgl. Heimbach-Steins 2009; Kruij 2010, 98-102; Sutor 2010, 327-330; Hengsbach i.Ersch.

²⁹Vgl. SRS 42, CA 11, 57.

übernehmen, ständig wiederholt werden³⁰. Hinzu kommen Ermahnungen zu bestimmten Einstellungen und Haltungen, die der Liebe in der Wahrheit entsprechen. Während sich solche individuelle ethischen Textabschnitte in Caritas in Veritate häufen, sind nur selten kurze Passagen zu finden, in denen für ein Problem strukturelle Ursachen oder politische Maßnahmen, die zu seiner Beseitigung führen könnten, benannt werden³¹. Wie wenig die institutionenethische Argumentationsform ausgeprägt ist, zeigt sich besonders deutlich in den Abschnitten, in denen es um Unrecht im Bereich der Wirtschaft geht. Wenn es in Ziffer 36 heißt „Der Markt ist an sich nicht ein Ort der Unterdrückung des Armen durch den Reichen und darf daher auch nicht dazu werden“, dann folgt auf diesen Gedanken nicht etwa die – sonst in der Römischen Sozialverkündigung allgemein verbreitete³² – Forderung nach gerechten gesetzlichen Regelungen (z.B. für die Erwerbsarbeit), sondern der Hinweis darauf, dass auch in der Wirtschaft „wahrhaft menschliche Beziehungen in Freundschaft und Gemeinschaft, Solidarität und Gegenseitigkeit“ möglich seien³³. Auch die Finanzkrise führt Benedikt XVI. nicht zuerst auf riskante Finanzprodukte zurück oder auf die mit dem Finanzmarktkapitalismus strukturell vorgegebenen Renditeziele, welche die Banken in die übermäßige Akkumulation von Risiken trieben, sondern auf die ausschließliche Orientierung vieler Banker am Gewinn und darauf, dass sie – offenbar aus dieser inneren Haltung heraus – die hoch entwickelten Finanzinstrumente missbraucht hätten (65, vgl. 21, 36)³⁴.

³⁰Vgl. 11, 17, 21, 27, 33, 36, 40-43, 45, 47-50, 57, 65f., 70, 74. Zum Begriff „Verantwortung“ in der Enzyklika vgl. Hengsbach i. Ersch.

³¹Einsprengsel mit Aussagen zu den Ursachen sozialer, ökonomischer oder ökologischer Problemlagen habe ich in den Ziffern 25, 32f., 40, 49, 58, 63 und 65 entdeckt, mehr oder minder deutliche Politikvorschläge zu solchen Herausforderungen in den Ziffern 27, 32, 41, 49, 60, 63, 67.

³²Wenn in Ziffer 36 „die Transparenz, die Ehrlichkeit und die Verantwortung“ als „die traditionellen sozialetischen Prinzipien“ bezeichnet werden, legt sich sogar die Frage nahe, ob die Ghostwriter des Papstes wirklich alle mit den Traditionen der Sozialverkündigung und der mit ihr verbundenen Sozialethik vertraut waren.

³³Auch in Ziffer 35 wird das Thema „Gerechtigkeit in der Wirtschaft“ primär von dem die Markt-Interaktionen umfassenden Geflecht zwischenmenschlicher Beziehungen, von Handlungsweisen der einzelnen und dem damit aufzubauenden Vertrauen her angegangen. Eine institutionenethische Perspektive ergibt sich in diesem Zusammenhang dadurch, dass der Autor zur Förderung solcher menschlicher Beziehungen in der Wirtschaft auf die Ausbreitung alternativer Betriebs- und Unternehmensformen setzt (38f., 46). Allerdings fehlt auch hier jeder Hinweis auf den Bedarf einer Förderung dieser Formen zu wirtschaften durch speziell für sie günstige Rahmenbedingungen, welche die Regierungen setzen müssten.

³⁴Es entspricht der zentralen Botschaft der Enzyklika, dass die individuelle ethischen Überlegungen manchmal unter der Hand zu spirituellen Aussagen werden, bei denen z.T. alles Weltliche oder Materielle abgewertet wird. Z.B. wird behauptet, die zentrale Ursache von Unterentwicklung sei nicht etwa materieller Art, sondern das Fehlen einer brüderlichen Gesinnung (ähnlich PP 66, wo es allerdings allgemein um das Kranksein der Welt geht), wobei Brüderlichkeit „ihren Ursprung in der transzendenten Berufung durch Gott, den Vater“ (19, vgl. 34) habe. Vgl. in diesem Zusammenhang auch den Einstieg in Kapitel V (die ersten drei Sätze von 53), der Einsamkeit zu einer „der schlimmsten Arten von Armut“ erklärt und auch „die anderen Arten der Armut, einschließlich der materiellen“ darauf zurückführen möchte.

Wichtiger noch als die starke Gewichtung tugendethischer Aussagen ist die völlig untergeordnete Rolle institutionenethischer Überlegungen, die offenbar auf eine bewusste Entscheidung des Autors zurückgeht. Letzteres legen die beiden Passagen nahe (11, 71), in denen die Bemühungen, Entwicklung durch institutionelle Reformen voranzutreiben, kritisiert werden: Sie spiegelten ein trügerisches Vertrauen in Automatismen der Entwicklung wider, weil sie das Moment der Übernahme individueller Verantwortung in den Hintergrund drängten. Abgesehen davon, dass die Enzyklika nicht zugleich auch vor der gegenläufigen Gefahr einer Individualisierung und Moralisierung struktureller Probleme warnt (vgl. Kruij 2010, 99), stellt sich die Frage, auf welche Befürworter institutioneller Reformen dieser pauschale Vorwurf denn zutrifft. Zumindest in demokratischen Gesellschaften dürfte es vielen, wenn nicht den meisten gerade darum gehen, die reale Freiheit der Menschen zu erhöhen³⁵, m.a.W.: die individuellen Möglichkeiten, Verantwortung zu übernehmen, zu erweitern!

Wenn – wie in Caritas in Veritate – die institutionenethischen Überlegungen in den Hintergrund treten, dann ist dies in der ethischen Reflexion gesellschaftlicher und internationaler Herausforderungen von Nachteil. Wer solche Makro-Problemlagen primär dadurch zu lösen sucht, dass er die einzelnen bei ihren alltäglichen Interaktionen in den Institutionen zu Verhaltensänderungen auffordert, übersieht, dass solches Handeln weithin die Regeln dieser Institutionen reproduzieren muss. Zwar können die Interagierende in ihrem alltäglichen Handeln diese Regeln variieren; aber das ist nur dann von Dauer, wenn viele von ihnen die impliziten Regeln in der gleichen Weise verändern. Da dies so selten gelingt, sind Bemühungen, das alltägliche Handeln vieler Individuen zu verändern, im Allgemeinen nur dann aussichtsreich, wenn – durch andere Handlungen als die alltäglichen institutionsinternen Interaktionen, häufig eben durch politische Maßnahmen – zugleich auch die expliziten Regeln der Institutionen verändert werden. Änderungen des Handelns der Individuen werden dann durch die veränderte institutionellen Regelungen unterstützt. Wer dies übersieht und ausschließlich oder weitgehend auf individuelle Verhaltensänderungen setzt, überfordert mit seinen individualethischen Appelle die angesprochenen Personen.

Die starke Betonung individualethischer Überlegungen in Caritas in Veritate und die geringe Bedeutung, welche die Enzyklika politischen Veränderungen von Institutionen zumisst, wären allerdings dann nicht als Rückschritt in der Entwicklung der Römischen Sozialverkündigung zu werten, wenn auch die (meisten der) vorhergehenden Dokumente die gleiche Einseitigkeit aufwiesen. In dieser Richtung weist Bernhard Sutor in seinem Beitrag „Tugend- oder

³⁵Der derzeit wichtigste säkulare Ansatz einer Entwicklungsethik, Amartya Sens Capability-Approach, der im übrigen auch primär nach der Verbesserung gesellschaftlicher Strukturen fragt, definiert Entwicklung gar als (Erweiterung von) Freiheit (z.B. Sen 2001).

Institutionenethik?“ (Sutor 2010). Darin wirft er zwar Caritas in Veritate vor, dass sie in den „vielen Aussagen zu Einzelproblemen, vor allem zu ihrer politisch-institutionellen Seite (...) blaß bleibt“ (ebd., 330). Aber zugleich entdeckt er in allen lehramtlichen Dokumente einen „Primat der christlich-sittlichen Erneuerung vor äußeren Reformen“ (ebd.). Außerdem notiert er seinen „Eindruck“, dass „die offizielle Sozialverkündigung“ nach Quadragesimo Anno „ihre theologisch-moralischen Grundlagen immer stärker betonte, mit Vorschlägen und Forderungen zu sozialen und politischen Ordnungsfragen aber immer zurückhaltender wurde“ (ebd. 331)³⁶. Auch wenn sich in den jüngeren Dokumenten der Römischen Sozialverkündigung einzelne Aussagen finden, in denen die Bedeutung der „Gesinnungsreform“ besonders hervorgehoben wird³⁷, sehe ich – was die schwache Gewichtung und explizite Abwertung der Institutionenethik angeht – in Caritas in Veritate einen deutlichen Rückschritt hinter die Sozialverkündigung der zweiten Phase.

Obwohl die historische Bedeutung von Rerum Novarum gerade darin liegt, dass Papst Leo XIII. darin staatliches Eingreifen zur Lösung der Arbeiterfrage befürwortet, spielt im Gesamtduktus der Enzyklika die „Gesinnungsreform“ eine wesentlich wichtigere Rolle als die „Zuständereform“. Das zeigt sich z.B. quantitativ, also im Verhältnis zwischen den ausschließlich auf die christliche Gesinnung zielenden Textpassagen und denen, die den Staat zu bestimmten Maßnahmen auffordern. Seit Quadragesimo Anno jedoch nahmen in keinem Dokument der Römischen Sozialverkündigung die rein individualethischen Erwägungen mehr Raum ein als jene Aussagen, in denen es um Institutionen und deren Ausgestaltung geht. Das bedeutet nicht, dass die Reflexionen der römischen Dokumente über politische Herausforderungen bzw. über die Gestaltung gesellschaftlicher oder internationaler Institutionen mehrheitlich beeindruckend wären. Zwar wird in Sollicitudo Rei Socialis und Centesimus Annus, den beiden letzten Sozialzyklen, das Verhältnis zwischen gesellschaftlichen Strukturen und individuellen Einstellungen in dem Konzept „Strukturen der Sünde“ – das Caritas in Veritate ebenfalls meidet – eigens theologisch bedacht³⁸. Aber dann, wenn die Dokumente überhaupt ursachenanalytische Aussagen enthalten, beschränken sich die Autoren zumeist darauf, einzelne Problemursachen kurz zu benennen. Häufig changieren die Reflexionen politischen Herausforderungen zwischen individuellen und

³⁶Dabei nimmt Sutor (2010, 331) ausdrücklich PiT aus.

³⁷Kurz sei vermerkt, dass JM explizit die herausragende Bedeutung des Einsatzes für Gerechtigkeit für das Handeln der Kirche betont.

³⁸SRS 36-40, CA 38. Vgl.a. die Rede von gesellschaftlichen Mechanismen, die von (einem Teil der) Menschen im eigenen Interesse gelenkt werden und zugleich menschliches Handeln lenken: SRS 16f., 35, 40, CA 13.

strukturellen³⁹ Aussagen. Immerhin finden sich in den Texten zahlreiche Passagen, in denen die Autoren Mängel von Institutionen oder den Bedarf institutioneller Veränderungen identifizieren. In einigen wenigen Dokumenten gibt es auch längere Passagen, in denen ausführlich eine bestimmte Institution ethisch reflektiert wird, in *Quadragesimo Anno* z.B. die Höhe des Lohns im Arbeitsvertrag (QA 63-75) und in *Populorum Progressio* die Regeln des Güterhandels (PP 56-65).

Der erwähnten Einschränkungen zum Trotz ist für die meisten Dokumente der Römischen Sozialverkündigung ein institutionenethischer Impetus unverkennbar. Die Päpste und gesamtkirchliche Bischofsversammlungen lassen zumeist deutlich erkennen, dass sie sich durch konkrete soziale oder politische Misstände gedrängt sehen, das Wort zu ergreifen. Ihnen lassen Armut, wirtschaftliche Not oder konkrete politische Konflikte keine Ruhe. Leo XIII. z.B. geht es in *Rerum Novarum* um die Lösung der Arbeiterfrage, Johannes XXIII. in *Pacem in Terris* um eine von den Menschenrechten bestimmte Weltordnung, Paul VI. in *Populorum Progressio* und den Teilnehmern der Römischen Bischofssynode in *De Justitia in Mundo* um die Überwindung des Elends in den Entwicklungsländern, Johannes Paul II. in *Sollicitudo Rei Socialis* um die Verbesserung der durch den Ost-West-Konflikt blockierten Entwicklung peripherer Länder. Hier schreiben Kirchenführer, weil sie sich in grundlegenden politischen Debatten ihrer Zeit zu Wort melden wollen, weil sie davon überzeugt sind, darin etwas zu sagen zu haben. Zum Teil scheuen sich die Päpste nicht einmal, mit einer Enzyklika bei einer konkreten politischen Streitfrage, deren Entscheidung aus ihrer Sicht gerade in der Schwebelage ist, das Gewicht ihres Amtes in die Waagschale zu werfen – so z.B. Paul VI. mit *Populorum Progressio* beim Ringen der Entwicklungsländer um eine gerechte Weltwirtschaftsordnung oder Johannes Paul II. mit *Laborem Exercens* beim Kampf der Solidarnosz gegen die kommunistische Nomenklatura.

Im Vergleich zum Profil dieser Dokumente wirken die institutionenethischen Passagen der neuen Sozialenzyklika ziemlich blass. Da wird vieles angesprochen, aber keine einzige Frage der Gestaltung von Institutionen ausführlich ethisch reflektiert. Einige Themen wie die Position der Entwicklungsländer im Globalisierungsprozess oder die Bedeutung der Biotechnologie mögen stärker gewichtet sein als andere, aber an keiner Stelle spürt die Leserin oder der Leser, dass Papst Benedikt ein bestimmtes soziales oder ökonomisches Thema am

³⁹Sutors (2010, 333f.) scharfe Unterscheidung zwischen Institutionen und Strukturen, die vor allem in seinem sehr engen Strukturbegriff (Strukturen sind bei ihm offenbar nur Sozialstrukturen) begründet ist, übernehme ich nicht. Für einen weiten Strukturbegriff (Medium und Ergebnis sozialen Handelns) vgl. Giddens 1988.

Herzen läge, dass er dazu unbedingt etwas sagen möchte⁴⁰, dass es ihn drängt, hier einen bestimmten Aspekt der Thematik hervorzuheben oder einer bestimmten Gruppe von Betroffenen den Rücken zu stärken. So erhält der Text nur durch die theologisch-individuelethische Kernbotschaft ein erkennbares Profil.

Zusammenfassend möchte ich festhalten, dass Benedikt XVI. in Caritas in Veritate deutlich weniger Interesse an institutionenethischen Reflexionen – einschließlich struktureller Ursachenanalysen und klarer Politikvorschläge – zeigt als die Päpste und gesamtkirchlichen Bischofsversammlungen, welche die Dokumente der Römischen Sozialverkündigung zwischen Rerum Novarum und Caritas in Veritate veröffentlicht haben. Außerdem äußert er ausdrücklich den Wunsch, die Menschen mögen in Zukunft bei ihren Entwicklungsanstrengungen die Bemühungen um Verbesserungen von Institutionen weniger stark gewichten als bisher. Die geringe Gewichtung der Institutionenethik und ihre explizite Abwertung halte ich für einen eklatanten Rückschritt in der Geschichte der Römischen Sozialverkündigung!

2.3 Eine theologisch abgesicherte Festung für die Wahrheit

Ein zweiter, aus meiner Sicht fundamentaler Rückschritt ist die Wiederkehr des Innen-Außen/Gut-Schlecht-Schemas. In der ersten, naturrechtlichen Phase hatte die Römische Sozialverkündigung gegen den Liberalismus und Sozialismus die Katholische Kirche als Bollwerk der Wahrheit über den Menschen und die Gesellschaft profiliert und sich zur Untermauerung dieses Anspruchs vor allem philosophischer Argumente bedient. Der Durchbruch des Zweiten Vatikanums hatte – auch in bezug auf die Sozialethik – vor allem darin bestanden, dieses ängstliche Schwarz-Weiß-Denken abzulegen, die positiven Bestrebungen der Menschen außerhalb der Kirche als solche anzuerkennen und diese ggf. zu unterstützen. Kein Fremdkörper, sondern Teil dieser Öffnung bzw. dieses Dialog- und Kooperationsangebots an „alle Menschen guten Willens“ war die Kritik jener individuellen Haltungen (z.B. Gier und Machtversessenheit) und jener strukturellen Schieflagen, die positive Entwicklungen der Gesellschaft und der internationalen Zusammenarbeit, insbesondere eine umfassende Verwirklichung der Menschenrechte, erschweren oder gar blockieren. In den Enzykliken Johannes Pauls II. nahmen solche zeitkritischen Passagen breiteren Raum ein als in den Dokumenten des konziliaren Aufbruchs, aber die Wahrnehmung einzelner Bewegungen und politischer Bestrebungen des säkularen Raums mit Sympathie und grundsätzlicher Kooperationsbereitschaft, ihre Würdigung als Kräfte, die in die

⁴⁰Das ist bezeichnenderweise bei einem nicht sozio-ökonomischen Thema, der Entwicklung biotechnologischer Möglichkeiten, anders. Hier findet sich eine recht fundamental angelegte Attacke auf den „Absolutheitsanspruch der Technik“ (77).

richtige, dem Evangelium gemäße Richtung ziehen, blieb auch in seinen Enzykliken erhalten.

Die im ersten Kapitel ermittelte Kernbotschaft von Caritas in Veritate lässt demgegenüber deutlich erkennen, dass Papst Benedikt in der neuen Sozialzyklika das Innen-Außen/Gut-Schlecht-Schema der Pianischen Epoche wiederbelebt. Trotz der überraschend positiven Würdigung des Naturrechts, das Caritas in Veritate offenbar als umfassende Schöpfungsordnung begreift (vgl. Kruip 2010, 96-98), werden in der neuen Sozialzyklika die Mauern der kirchlichen Wahrheitsfestung allerdings nicht mehr mit Hilfe der Philosophie, sondern der Theologie aufgeschichtet. Die Gegner, von denen man sich abgrenzt, sind nun nicht mehr die gegenläufigen Weltanschauungen des Liberalismus und Sozialismus, sondern Atheisten und religiös Gleichgültige, letztlich alle, die ihr tägliches Handeln rein weltlich verstehen.

Zweifellos, in der jüngeren Römischen Sozialverkündigung wurde mehrfach herausgestellt, dass das ganzheitliche, auch die transzendente Dimension umfassende Menschenbild der Kirche einen wichtigen und spezifisch-christlichen Beitrag zur menschlichen Entwicklung darstellt⁴¹. In *Populorum Progressio*, dessen 40. Jahrestag Caritas in Veritate inspiriert hat, wird der zum Absoluten hin geöffnete Humanismus als der „wahre“ Humanismus bezeichnet und mit einem Zitat des französischen Jesuiten Henri de Lubac von dem Humanismus ohne Gott als „unmenschlicher Humanismus“ (PP 42) abgegrenzt. Aber dies hindert Paul VI. nicht, in seiner Enzyklika in immer neuen Anläufen all jene säkularen Bestrebungen positiv zu würdigen, die der Entwicklung *aller Dimensionen* des Menschseins – nicht nur der materiellen – und der Entwicklung *aller Menschen* förderlich sind. In „Caritas in Veritate“ dagegen wird die Unterscheidung zwischen dem Handeln von Christen und dem Handeln von Menschen, die sich nicht explizit religiös verstehen, zu der zentralen Konfliktlinie stilisiert; auf sie hinzuweisen erscheint als das Hauptanliegen des Papstes. Handeln ohne Transzendenzbezug wird gegenüber dem Handeln aus „Liebe in der Wahrheit“, das – wie oben gezeigt – letztlich als Handeln aus dem christlichen Glauben zu verstehen ist, als minderwertig bezeichnet⁴². Dabei wird das Handeln von Menschen, die nicht glauben, unter den Generalverdacht gestellt, ein Versuch der Selbsterlösung, eine

⁴¹Vgl. z.B. GS 41; CA 41, 44, 53.

⁴²Das ist besonders auffällig, wenn es um eigentlich positiv zu würdigende Handlungsweisen geht z.B. in Ziffer 7, wo der dem „von der Liebe beseelt(en)“ Einsatz für das Gemeinwohl „eine höhere Wertigkeit“ zugesprochen wird als dem „nur weltliche(n), politische (n)“. Nicht weniger irritierend ist Ziffer 34, in der es eigentlich um die „schädlichen Auswirkungen der Sünde“ im Bereich der Wirtschaft geht, dann aber ein Einschub dafür sorgt, dass en passant auch noch soziales Engagement ohne Transzendenzbezug kritisiert wird: „Die Überzeugung, sich selbst zu genügen und in der Lage zu sein, das in der Geschichte gegenwärtige Übel allein durch das eigene Handeln überwinden zu können, hat den Menschen dazu verleitet, das Glück und das Heil in immanenten Formen des materiellen Wohlstands und des sozialen Engagements zu sehen.“

„prometheische Anmaßung“ (68), zu sein – ausschließlich am Technischen orientiert, was zwangsläufig zu einer Verwechslung von Zielen und Mitteln führe. Auf diese Weise werden Atheismus und areligiöses Selbstverständnis gemeinsam mit Handlungsweisen und Haltungen, hinter denen man sie vermutet (z.B. ausschließlich gewinnorientiertes Wirtschaften, Eingriffe am Anfang und Ende des Lebens, übermäßiges Vertrauen in institutionelle Reformen), als Haupthindernisse einer echten Entwicklung identifiziert⁴³.

Die teilweise scharfe Kritik der Enzyklika an denjenigen, die sich weder zum christlichen noch zu einem anderen Gottesglauben entscheiden können, dürfte an den Erfahrungen vieler Christen in säkularen Gesellschaften, in denen die weltanschaulichen und konfessionellen Milieus erodieren, vorbeigehen. Natürlich ist es für unseren christlichen Glauben auch heute auf die Dauer unentbehrlich, dass wir mit anderen Christen zusammen leben und tätig sind, beten und liturgisch feiern; natürlich tut es uns gut, überraschend in nicht religiös geprägten Handlungszusammenhängen religiöse Menschen kennen zu lernen. Trotzdem machen viele Christen heute die Erfahrung, dass sie nicht nur mit religiösen Menschen oder gar nur mit bekennenden Christen im Alltag gut kooperieren oder politische Projekte vorantreiben können. Aus meiner persönlichen Perspektive kann ich hinzufügen, dass zu den Menschen, deren Engagement, Warmherzigkeit und ethische Sensibilität mich beeindruckt, auch solche gehören, die sagen, dass sie nicht glauben können, oder die sich als Atheisten bezeichnen⁴⁴.

Der hier herausgearbeitete zweite Rückschritt, den Caritas in Veritate in der Geschichte der Römischen Sozialverkündigung markiert, lässt sich unter Bezugnahme auf die bekannte Titelformel von Sozialenzykliken so zusammenfassen: Zwar wendet sich Papst Benedikt mit Caritas in Veritate wie seine Vorgänger in der zweiten, anthropologischen Phase mit ihren

⁴³Das Innen-Außen/Gut-Schlecht-Schema der Kernbotschaft scheint die Enzyklika auch da zu prägen, wo es um die frühere Einschätzung jener Entwicklungen geht, die in die Wirtschafts- und Finanzkrise führten: „Wir erkennen ..., dass die Befürchtungen der Kirche bezüglich der Fähigkeiten des rein technisch orientierten Menschen, sich realistische Ziele zu setzen und die zur Verfügung stehenden Mittel in angemessener Weise zu handhaben, begründet waren. Der Gewinn ist nützlich, wenn er in seiner Eigenschaft als Mittel einem Zweck zugeordnet ist (...). Die ausschließliche Ausrichtung auf Gewinn läuft, wenn dieser auf ungute Weise erzielt wird und sein Endzweck nicht das Allgemeinwohl ist, Gefahr, Wohlstand zu zerstören und Armut zu schaffen“ (21, hier allerdings mit „Wohlstand zu zerstören“ statt „Vermögen zu zerstören“ für „divitias destruendi“). Der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland dagegen gesteht in seinem Wort „Wie ein Riss in einer hohen Mauer“ Fehleinschätzungen ein: Es „gab, auch in der weltweiten Christenheit und hierzulande, seit langem Stimmen, die auf tiefgreifende Änderungen auf den Finanzmärkten und in der Wirtschaftspolitik drängten. Aber die angenehmen und beruhigenden Botschaften wurden vorgezogen.“ (Rat der EKD 2009, 11f.; vgl. a. die noch deutlichere Passage im Vorwort des damaligen Ratsvorsitzenden, Bischof Dr. Wolfgang Huber: ebd., 6).

⁴⁴Sollte es Papst Benedikt nicht um die Unterscheidung zwischen glaubenden und nicht-glaubenden Menschen gehen, sondern um bestimmte Handlungsweisen, dann stellt sich die m.E. in der Enzyklika nicht beantwortete Frage, *worin* sich – jenseits platonisierender Annahmen über das „Eigentliche“, das Wesen, bestimmter Handlungen – das Handeln *mit* Transzendenzbezug von dem *ohne* Transzendenzbezug unterscheidet, sich also z.B. die von der Liebe in der Wahrheit beseelten Formen von den „immanenten Formen ... des sozialen Engagements“ (34) abheben.

Sozialenzykliken nicht nur an katholische Christen, sondern an „alle Menschen guten Willens“. Aber zugleich wird – wenn die Kernbotschaft des Dokuments hier richtig ermittelt wurde – den nicht religiös orientierten Gesprächspartnern zwischen den Zeilen vor allem gesagt, dass sie religiös werden und am besten den christlichen Glauben annehmen sollten; denn ohne Transzendenzbezug und letztlich ohne die Wahrheit des christlichen Glaubens sowie ohne die beharrliche Motivation zur Nächstenliebe, die sich aus der glaubenden Annahme der Liebe Gottes ergibt, könne es keine echten Entwicklungsfortschritte geben⁴⁵. Natürlich ist auch von wirtschaftlicher Not und Elend, von Arbeitslosigkeit und prekärer Beschäftigung oder von Umweltproblemen die Rede, aber die entsprechenden Passagen machen im Gesamtduktus der Enzyklika z.T. den Eindruck, als sollten sie vor allem die Dringlichkeit der religiösen Bekehrung und letztlich der Annahme des christlichen Glaubens illustrieren.

⁴⁵Dabei werden Kooperation über die Grenzen der Kirche hinweg natürlich nicht ausgeschlossen (z.B. 57). Daran ändert auch eine Passage aus dem Schluss nichts, in der es mit Blick auf enorme Entwicklungsprobleme heißt: „Angesichts der Arbeitsfülle, die zu bewältigen ist, werden wir im Glauben an die Gegenwart Gottes aufrechterhalten *an der Seite derer, die sich in seinem Namen zusammentun* und für die Gerechtigkeit arbeiten“ (78, Hervorhebung von mir, B.E.).

3 Missionierende Sozialverkündigung?

Caritas in Veritate spricht vom „missionarische(n) Aspekt der Soziallehre der Kirche“ (15). Damit liegt die Enzyklika ganz im Duktus von Bemühungen der katholischen Kirche in Europa, die Selbstgenügsamkeit vieler Gemeinden und die Beschäftigung zahlreicher kirchlicher Institutionen mit innerorganisatorischen Fragen zu überwinden und die Sendung der Kirche in „die Welt“ und zu den nicht-kirchlichen Zeitgenossen in den Vordergrund zu rücken.

Dieses Anliegen wird heute gerne im Leitbild einer missionarischen Kirche zum Ausdruck gebracht⁴⁶. Dabei gibt es natürlich verschiedene Auffassungen darüber, worin die Mission, also das Missionarische an der missionarischen Kirche, besteht. Man kann – wie ich das hier im Folgenden zu skizzieren versuche – Mission in einem sehr umfassenden Sinn verstehen, nämlich parallel zum Verständnis von Pastoral in Gaudium et Spes sowie zum Begriff der Evangelisierung in dem Schreiben „Evangelii Nuntiandi“ Papst Pauls VI (1975): als die Sendung der Kirche zu den Menschen ihrer Zeit⁴⁷. In dieser Perspektive wird die Kirche als Sakrament des Heils für die Welt begriffen, wobei dieses Heil nicht allein in einer – jenseits des Todes offenbar werdenden – Erlösung der Menschen besteht, sondern zugleich auch in ihrem umfassenden Wohl. Zu letzterem gehören auch ein Leben ohne existenzielle Sorgen und eine Lebenslage, die – bezogen auf das Wohlstandsniveau der Gesellschaft – gute Möglichkeiten der persönlichen Entfaltung und gesellschaftlichen Beteiligung bietet. Mission ist das vielfältige auf dieses umfassende Heil und Wohl aller Menschen ausgerichtete Handeln der Glaubengemeinschaft⁴⁸ oder – da es um das Heil und Wohl *aller* Menschen, letztlich um das Geschick der Welt insgesamt geht: Mission ist das, was in Gaudium et Spes als Pastoral bezeichnet wird, nämlich „das Verhältnis der Kirche zur Welt und zu den Menschen von heute“⁴⁹.

Weil für uns Christen zum Ganz- und Heilsein des Menschen auch gehört, dass wir uns als Glaubende verstehen und zugleich vom Evangelium her zu leben versuchen, beinhaltet Mission natürlich auch die Verkündigung der Frohbotschaft einschließlich all jener begleitenden Aktivitäten, welche helfen sollen, das Angebot

⁴⁶Für das Folgende vgl.: Klinger 1990, 100f., 122f. u.ö.; Sander 1997; Ders. 2005 und Bucher 2010, 205-212 zu GS sowie u.a. John 2004 und Bucher 2004 für ein entsprechendes Verständnis von missionarischer Kirche.

⁴⁷Rainer Bucher (2004, 272) versucht, zwischen Pastoral und Mission zu unterscheiden: „Was das Evangelium heute bedeutet, das muss die Kirche immer wieder selbst lernen. ... `Pastoral´ ist genau dieses Entdeckungsgeschehen in Wort und Tat, Mission aber ist dieses Entdeckungsgeschehen in seiner Ausstrahlungskraft.“ Allerdings stellt sich u.a. die Frage, ob diese Unterscheidung zu dem – auch von ihm selbst herausgestellten – Pastoralbegriff in Gaudium et Spes passt (vgl. z.B. Bucher 2010, 209: Pastoral als „die kirchenkonstitutive Aufgabe aller in der Kirche an und für die Welt“).

⁴⁸Das gleiche Verständnis von Mission sehe ich z.B. auch in dem Dokument „Allen Völkern sein Heil“ der Deutschen Bischofskonferenz (2004). Darin wird Mission konsequent als „Dienst an der Freiheit“ und „Dienst an der Wahrheit“ ausgelegt, vgl. vor allem 20, 38f., 60.

⁴⁹So die Anmerkung zum Titel der Pastoral Konstitution Gaudium et Spes.

des christlichen Glaubens möglichst vielen Menschen bekannt zu machen. Aber Mission im Sinne des Leitbilds einer missionarischen Kirche ist nicht auf die Verkündigung von Glaubensinhalten⁵⁰ beschränkt, sondern schließt darüber hinaus auch solches Handeln der Christen und ihrer Kirche ein, das auf andere Dimensionen des Heil- oder Wohls aller Menschen bezogen ist und dessen Mühen sich Christen gerade *um dieser anderen Dimensionen willen* unterziehen, also nicht in der Absicht, die Inhalte des christlichen Glaubens besser bekannt zu machen oder die Attraktivität der Kirche zu steigern⁵¹.

Einige – wenn auch nicht alle⁵² – lehramtlichen Texte geben der Verkündigung von Glaubensinhalten einen Vorrang vor den auf das Wohl der Menschen gerichteten Aktivitäten. Wird ein solcher Vorrang ausgesagt, dann zeigt dies eine Gewichtung an, die aber keineswegs gleichbedeutend mit der Position ist, dass die Verkündigung der Inhalte des Glaubens (z.B. in glaubwürdiger Form an möglichst viele Menschen) *das oberste Ziel* sei, von dem allein her sich alle anderen Ziele kirchlichen Handelns herleiten ließen. In diesem Fall nämlich wären im Kontext der Kirche nur diejenigen Aktivitäten legitim, die diesem *einen* Ziel dienen, und sie wären dies eben auch nur, *insofern* sie ihm dienen.

Eine solche Konzeption von Mission liefe darauf hinaus, dass Christen hilfsbedürftigen Menschen nur zur Seite stehen – und vor allem: dass die Kirche dies nur wertschätzt, ermöglicht und fördert –, *insofern* es dem Auftrag der Verkündigung von Glaubensinhalten dient und nicht weil es den Menschen einfach guttut. Zugleich kämpften Christen nicht deshalb gegen Ungerechtigkeit, die Kirche ergriffe nicht deshalb Partei, weil Ausbeutung, Unterdrückung und strukturelle Benachteiligung Menschen zerstören oder „kleinmachen“, ihnen Lebensmöglichkeiten oder wichtige Entfaltungs- und Beteiligungschancen nehmen, sondern nur deshalb, weil – und in dem Maße, wie – dieser Einsatz der Kirche hilft, ihrem kerygmatischen Auftrag gerecht zu werden. Das käme einer Instrumentalisierung der individuellen und der strukturellen Diakonie der Kirche, also einerseits der Caritas, andererseits des politischen Engagements von Christen, der Sozialverkündigung der Kirche und der Christlichen Sozialethik, gleich. Die Kirche würde das diakonische Handeln für ihr eigenes institutionelles

⁵⁰In der Absicht, die hohe Bedeutung diakonischen Handelns herauszustellen, wird dieses in der Katholischen Theologie auch häufig als unverzichtbarer Teil der Verkündigung des Evangeliums begriffen. Dann ist z.B. von Verkündigung „in Wort und Tat“ die Rede. Der Begriff „Verkündigung“ umfasst bei diesem Verständnis nicht nur alle Bemühungen, die Inhalte des Glaubens bekannt zu machen, sondern auch caritative Aktivitäten und politisches Engagement für Gerechtigkeit, welche die Wirklichkeit des Evangeliums bereits antizipieren. Mein Anliegen ist es jedoch, verständlich zu machen, dass diakonales Handeln vor einer Instrumentalisierung geschützt werden muss. Damit dies verständlich wird, verwende ich hier den engen Begriff einer Verkündigung von Glaubensinhalten. Ausschließlich auf diesen engen Begriff bezieht sich das Adjektiv „kerygmatisch“.

⁵¹In der diakonischen Praxis wird dies auch gerne so ausgedrückt, dass die Hilfe „absichtslos“ sei (für eine Reflexion vgl. Rottländer 2008, 203-224).

⁵²Vgl. vor allem JM.

Interesse an einer Ausbreitung des Glaubens und an einer Steigerung der Mitgliederzahlen verzwecken, statt mit ihm die sich vorbehaltlos verschenkende Liebe Gottes zu vergegenwärtigen. Genau in diesem Sinne hat auch Papst Benedikt in seiner ersten Enzyklika, *Deus Caritas Est*, das „umsonst“ der Caritas, welche die Liebe Gottes bezeugt, gegen jede Instrumentalisierung verteidigt (DCE 19, 31). Diese Einsicht gilt für die Diakonie der Kirche als ganze, also nicht für ihre individuell-unterstützende, sondern auch für die auf strukturelle Veränderungen ausgerichtete Dimension. Andernfalls verlöre die Diakonie der Kirche ihre Glaubwürdigkeit und würde damit auch eines Teils ihrer nachhaltigen Wirkung beraubt, was letztlich auch dem Heil und Wohl der Hilfebedürftigen und Benachteiligten schaden könnte. Wenn die Caritas, das politische Handeln von Christen, die Sozialverkündigung oder die Sozialethik ausschließlich von einer dienenden Funktion für die Verkündigung von Glaubensinhalten begriffen und entwickelt werden, dann bezeichne ich diese Konzeption hier – in deutlicher *Absetzung von einem missionarischen*, d.h. ganzheitlich auf das Heil *und* Wohl der Menschen ausgerichteten, Verständnis von Diakonie – als *missionierend*⁵³.

Abschließend möchte ich festhalten, dass mit der Wahl eines missionierenden Profils von Sozialverkündigung die große Gefahr verbunden wäre, die Sozialverkündigung für die Verkündigung von Glaubensinhalten zu instrumentalisieren. Dadurch würde sie – gerade für nicht-kirchliche Zeitgenossen – unglaublich und erheblich an Wirkung einbüßen. Die Untersuchung von Caritas in Veritate hat aufgezeigt, dass die Kernbotschaft der Sozialenzyklika dem Profil einer – in dem beschriebenen Sinne – missionierenden Sozialverkündigung nahekommt. Sollten die Verantwortlichen im Vatikan wirklich ein solches Profil der Sozialverkündigung anstreben und in weiteren Dokumenten entfalten, könnte die Römische Sozialverkündigung in eine Sackgasse geraten.

⁵³Eine Unterscheidung zwischen missionarisch und missionierend habe ich – wenn auch mit einem andern Inhalt – bei dem protestantischen Religions- und Missionswissenschaftler Hermann Brandt (z.B. 2003, 305f.) gefunden.

4 Literaturverzeichnis

Texte der Sozialverkündigung

PAPST PAUL VI. (1975): Apostolisches Schreiben „Evangelii Nuntiandi“ an den Episkopat, den Klerus und alle Gläubigen der Katholischen Kirche über die Evangelisierung in der Welt von heute (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 2), Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.

PAPST BENEDIKT XVI. (2005): Enzyklika „Deus Caritas est“ an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen über die christliche Liebe (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 171), Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.

PAPST BENEDIKT XVI. (2007): Enzyklika „Spe Salvi“ an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen über die christliche Hoffnung (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 179), Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.

PAPST BENEDIKT XVI. (2009): Enzyklika „Caritas in veritate“ an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die Personen gottgeweihten Lebens, an die christgläubigen Laien und an alle Menschen guten Willens über die ganzheitliche Entwicklung des Menschen in der Liebe und in der Wahrheit (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 186), Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Lateinische Fassung aus dem Internet: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate_lt.html (eingesehen am 15. August 2010).

DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ (2004): Allen Völkern Sein Heil. Die Mission der Weltkirche (Die Deutschen Bischöfe 76), Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.

RAT DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND (2009): Wie ein Riss in einer hohen Mauer. Wort zur globalen Finanzmarkt- und Wirtschaftskrise (EKD-Texte 100), Hannover: Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland.

Alle Dokumente der Römischen Sozialverkündigung, die hier nicht eigens genannt werden, nach: Bundesverband der KAB (Hg.) (2007): Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente, 9. Aufl., Köln – Kevelaer: Ketteler – Butzon & Bercker.

Weitere Literatur

ACKERMANN, Stephan (2009): Die Wahrheit über die Welt heißt Liebe – nur sie überwindet globale Krisen, in: icep Berichte 2007-2009, Berlin: Berliner Institut für christliche Ethik und Politik.

ANZENBACHER, Arno (1997): Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien, Paderborn: Schöningh.

BRANDT, Hermann (2003): Vom Reiz der Mission (Missionswissenschaftliche Forschungen – Neue Folge 18), Neuendettelsau: Erlanger Verlag für Mission und Ökumene.

- BREMER, Jörg (2009): Liebe in der Wahrheit. Die Sozialzyklika Benedikts XVI. wird erst jetzt wirklich wahrgenommen, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 20.10.2009, 10.
- BRUNI, Luigino / ZAMAGNI, Stefano (2007): Civil Economy. Efficiency, Equity, Public Happiness, Bern: Peter Lang.
- BUCHER, Rainer (2010): Theologie im Risiko der Gegenwart. Studien zur kenotischen Existenz der Pastoraltheologie zwischen Universität, Kirche und Gesellschaft (Praktische Theologie heute 105), Stuttgart: Kohlhammer.
- BUCHER, Rainer (2004): Neuer Wein in alte Schläuche? Zum Innovationsbedarf einer missionarischen Kirche, in: Matthias Sellmann (Hg.): Deutschland – Missionsland. Zur Überwindung eines pastoralen Tabus (Quaestiones Disputatae 206), Freiburg/Br.: Herder, 249-282.
- CHENU, Marie-Dominique (1991): Kirchliche Soziallehre im Wandel. Das Ringen der Kirche um das Verständnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit (Theologie aktuell 13), Fribourg/Schw.: Exodus (ital. 1977).
- DROBINSKI, Matthias (2009): Der weltfremde Papst, in: Süddeutsche Zeitung vom 8. Juli 2009, 4.
- GIDDENS, Anthony (1988): Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung, Frankfurt/Main: Campus (engl. 1984).
- HEIMBACH-STEINS, Marianne (2009): Die Sozialverkündigung der Kirche angesichts der Globalisierung. Zur Sozialzyklika Caritas in Veritate, in: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 60/4, 61f.
- HENGSBACH, Friedhelm (1982): Die Arbeit hat Vorrang. Eine Option katholischer Soziallehre (Arbeiterbewegung und Kirche 5), Mainz: Grünewald.
- HENGSBACH, Friedhelm (i.Ersch.): „Liebe in Wahrheit“ – für den Finanzkapitalismus ein unverständliches Rauschen? Vorbehalte gegen eine unzeitgemäße Methodik, in: Paul-Chummar Chittillappilly (Hg.): Ethik der Lebensfelder (FS Philipp Schmitz), Freiburg/Br.: Herder.
- JOHN, Ottmar (2004): Warum missionarisch Kirche sein? Argumente jenseits der Selbstausslieferung an soziologische Empirie, in: Matthias Sellmann (Hg.): Deutschland – Missionsland. Zur Überwindung eines pastoralen Tabus (Quaestiones Disputatae 206), Freiburg/Br.: Herder, 42-68.
- KLINGER, Elmar (1990): Armut – eine Herausforderung Gottes. Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen, Zürich: Benziger.
- KRUIP, Gerhard (2010): Caritas in Veritate. Ein kritischer Kommentar aus sozialemethischer Perspektive, in: Theologie und Glaube 100, 85-107.
- RATZINGER, Joseph (1964): Naturrecht, Evangelium und Ideologie in der katholischen Soziallehre. Katholische Erwägungen zum Thema, in: Klaus von Bismarck/ Walter Dirks (Hg.): Christlicher Glaube und Ideologie, Stuttgart u.a.: Kreuz-Grünewald, 24-30.
- RATZINGER, Joseph Kardinal (2005): Werte in den Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen, Freiburg/Br.: Herder.
- ROOS, Lothar (2009): Menschen, Märkte und Moral. Die Botschaft der Enzyklika „Caritas in veritate“ (Kirchen und Gesellschaft 362), Köln: Bachem.

- ROSSLÄNDER, Peter (2008): Der Frankfurter Notruf. Krisen- und Lebensberatungsstelle – Offene Tür – Telefonseelsorge. Geschichte eines innovativen Beratungsprojektes, Frankfurt/Main: Haus der Volksarbeit.
- SANDER, Hans-Joachim (1997): Die Zeichen der Zeit. Die Entdeckung des Evangeliums in den Konflikten der Gegenwart, in: Gotthard Fuchs / Andreas Lienkamp (Hg.): Visionen des Konzils. 30 Jahre Pastoralkonstitution 'Die Kirche in der Welt von heute' (ICS Schriften 36), Münster: Lit, 85-102.
- SANDER, Hans-Joachim (2005): Theologischer Kommentar zur Pastoral-konstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes, in: Peter Hünermann und Bernd Jochen Hilberath (Hg.): Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 4, Freiburg/Br.: Herder, 581-886.
- SCHLAG, Martin (2010): Katholische Soziallehre in Kontinuität? Wirtschaftsethische Anmerkungen zu „Caritas in Veritate“, in: Neue Ordnung 64, 84-95.
- SEN, Amartya (2001): Development as freedom, Paperback-Ausgabe, Oxford: Oxford University Press.
- SUTOR, Bernhard (2010) Tugend- oder Institutionenethik? Ein Klärungsbedarf der kirchlichen Sozialverkündigung, in: Stimmen der Zeit 228, 327-337.