

Gerhard Kruij

Caritas in veritate

Ein kritischer Kommentar aus sozialetischer Perspektive

Kurzinhalt – Summary:

Die Sozialzyklika „Caritas in veritate“ enthält bemerkenswerte Aussagen etwa zur Technisierung, Globalisierung und allgemeinen Wirtschaftsordnung. Ihr entscheidendes Problem besteht jedoch darin, dass sie mit bestimmten Aussagen einen Bruch zur kirchlichen Sozialverkündigung nach dem II. Vatikanum vollzieht. Die Rückkehr zum Naturrechtsdenken führt ins philosophische Abseits. Sozialetische und moraltheologische Themen werden vermischt. Der Text betont einseitig individuelle Aspekte und vernachlässigt die Notwendigkeit struktureller Veränderungen. Auch wird zu wenig zwischen moralischen und theologischen Geltungsansprüchen differenziert.

Caritas in veritate, the latest social encyclical contains remarkable statements concerning technization, globalization, and the general system of economy. At the same time, it creates a great problem: some of its notions further a friction with the social teaching of the Church following Vatican Council II. By returning to arguments of natural law it prices itself out of the philosophical market. It compounds problems of Social Ethics and Moral Philosophy. The text is biased regarding the aspects of individual ethics and disregards the necessity of structural change. In addition to this, it does not evaluate the difference between moral and theological claims.

1. Einführung

Eigentlich war eine erste Sozialzyklika¹ von Papst Benedikt XVI. schon 2007 zum 40. Jahrestag der Enzyklika Pauls VI. „Populorum progressio“ (PP) erwartet worden, die bereits 1987 durch die Enzyklika „Sollicitudo rei socialis“ (SRS) von Johannes Paul II. gewürdigt worden war. Aber immer wieder war das Erscheinen der Enzyklika verschoben worden – zuletzt mit Verweis auf die Finanzmarktkrise, die noch berücksichtigt werden müsse, oder die Probleme einer Übersetzung ins Lateinische, die aber (jedenfalls am 18.8.2009) immer noch nicht vorliegt, obwohl diese erst der offizielle Text wäre. Dass die Enzyklika dann unmittelbar vor dem G8-Gipfel in L’Aquila am 7.7.2009 der Öffentlichkeit vorgestellt wurde,² weckte

¹ Deus Caritas est (2005) ist, laut Kardinal Renato Raffaele Martino, nur eine „piccola enciclica sociale“ (so bei der Pressekonferenz zur Vorstellung von Caritas in veritate am 7.7.09: http://212.77.1.245/news_services/bulletin/news/24136.php?index=24136&lang=en.)

² Bei der Pressekonferenz zur Vorstellung der Enzyklika sprachen Kardinal Renato Raffaele Martino, Präsident des Päpstlichen Rates „Justitia et Pax“, dessen Sekretär, Erzbischof Giampaolo Crepaldi, der deutsche Kurienkardinal Paul Josef Cordes, Präsident des Päpstlichen Rates „Cor Unum“, und der

hohe Erwartungen, denn selten war angesichts der krisenhaften Weltsituation und der Erwartungen an die neue US-Regierung eine Gelegenheit günstiger, seit vor 18 Jahren (1991) kurz nach dem Fall der Mauer die letzte Sozialenzyklika „Centesimus annus“ (CA) von Johannes Paul II. im Gedenken an „Rerum novarum“ (RN) (1891) erschienen war.

Zumindest im deutschen Sprachraum waren die ersten Reaktionen auf „Caritas in veritate“ (CV) jedoch eher kritisch – sieht man einmal von den positiven, aber ziemlich pflichtschuldig wirkenden Stellungnahmen von offizieller kirchlicher Seite ab. Daniel Deckers meinte, selten sei eine Enzyklika „hermetischer“ dahergekommen, und sah in ihr ein „katholisches Selbstgespräch“. ³ Matthias Drobinski schrieb, es fehle der Enzyklika an „visionärer Kraft“, sie sei „unscharf, schwammig, routiniert“, ein „schwacher Aufguss des bereits Gesagten“, insgesamt eine „Enttäuschung“. ⁴ Friedhelm Hengsbach meinte in einem Interview im Deutschlandfunk am 11.7.09 sogar, die Enzyklika sei „formal gesehen“ „ein ziemliches Schrottpapier“. ⁵ Aber auch andere Sozialethiker waren nicht zufrieden. So bedauerte Wolfgang Ockenfels: „Leider steht sich das kirchliche Lehramt mit seinen komplizierten Verlautbarungen oft selber im Wege, wenn es um die allgemeine Verständlichkeit und öffentliche Wirksamkeit seiner normativen Texte geht.“ ⁶ Erwartungsgemäß waren die Einschätzungen im Rheinischen Merkur positiver. Erik Händeler sah in der Enzyklika eine „Provokation“, die aber das gängige Welt- und Menschenbild der Wirtschaftswissenschaften in notwendiger Schärfe in Frage stelle. ⁷ Der Vorsitzende der Kammer für soziale Ordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gert G. Wagner, lobte die Enzyklika für ihre Aussagen zum Umweltschutz und zur Rolle der Gewerkschaften und bemerkte mit einem, für evangelische Kommentare zu Texten des katholischen Lehramtes nicht untypischen Neid, die Enzyklika könne Positionen beziehen, auf die sich die „meinungsmäßig ausbalancierten evangelischen Kirchengremien nicht mehr“ einigen könnten. Aber auch er tat sich schwer mit ihrer Unübersichtlichkeit. Die vielen positiven Aussagen, so schrieb er, seien „gut versteckt. Man muss sich in der Sozialenzyklika durch eine Unzahl von Details hindurchkämpfen: vom sanften Tourismus über die ‚neue Macht der Konsumenten‘, eine Agrarreform in den Entwicklungsländern und Sextourismus bis hin zur Bedeutung der Erbsünde für die Wirtschaftskrise und die Gier mancher Finanz-

angesehene italienische Wirtschaftswissenschaftler Stefano Zamagni (Universität Bologna), der auch Berater des Päpstlichen Rates „Justitia et Pax“ ist. Wegen dieser Konstellation lässt sich vermuten, dass die beiden Räte „Justitia et Pax“ und „Cor Unum“ an der Erstellung der Enzyklika maßgeblich beteiligt waren. Die in italienischer Sprache gehaltenen Ansprachen der genannten Personen finden sich auf http://212.77.1.245/news_services/bulletin/news/24136.php?index=24136&lang=en.

³ So in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung, 8.7.09.

⁴ In der Süddeutschen Zeitung vom 8.7.09.

⁵ Nachzulesen auf http://www.dradio.de/dlf/sendungen/interview_dlf/997549/.

⁶ Kirchenzeitung für das Erzbistum Köln 29–30, 17.–30.7.2009, 6. Auch auf <http://www.kirchenzeitung-koeln.de/archiv/2009/0929/blickpunkt.htm>.

⁷ Rheinischer Merkur – Christ und Welt, 6.8.2009, 24.

makler.“⁸ Radio Vatikan hat innerhalb eines Monats nach Veröffentlichung weltweit 4300 größere Artikel zu CV gezählt⁹ und dabei erstaunlicherweise gerade einen Kommentar des US-amerikanischen Katholiken George Wiegel¹⁰ als „gründlichste Auseinandersetzung“ hervorgehoben, obwohl dieser den Päpstlichen Rat „Justitia et Pax“, der wohl an der Erstellung des Textes maßgeblich mit beteiligt war, massiv kritisiert. Auch im deutschen Wikipedia findet sich bereits ein Artikel zur Enzyklika,¹¹ und das Münsteraner Forum für Theologie und Kirche hat ein Internet-Dossier mit über 50 Texten zu CV, überwiegend aus dem deutschsprachigen Raum, zusammengestellt.¹²

Ich werde im Folgenden zunächst einen kurzen Überblick über den Aufbau und wichtige Einzelaussagen der Enzyklika geben und darstellen, wie sie sich zur aktuellen Finanzmarkt- und Wirtschaftskrise positioniert. Den Schwerpunkt lege ich dann jedoch auf Aspekte, die mir als katholischem Sozialethiker große Sorgen bereiten,¹³ weil sie in gewisser Weise einen Bruch zur Tradition der kirchlichen Sozialverkündigung nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil darstellen.¹⁴

2. Aufbau und wichtige sozialethische Einzelaussagen

Die Enzyklika¹⁵ besteht neben Einleitung (1–9) und Schluss (78–79) aus sechs Kapiteln. Das erste (10–20) ist eine Würdigung von „Populorum progressio“, besonders des dort verwendeten Begriffs von Entwicklung, die den „ganzen Menschen“ in allen Dimensionen des Menschseins, aber auch die „gesamte Menschheit“ umfassen müsse (18). In den weiteren fünf Kapiteln kann man den Dreischritt „Sehen-Urteilen-Handeln“ erkennen, auch wenn er nicht durchgängig sichtbar bleibt. Jedenfalls wird im zweiten Kapitel „Die Entwicklung des Menschen in unserer Zeit“

⁸ Ebd.

⁹ So der Bericht des KNA-Informationendienstes, 12.8.2009, 6.

¹⁰ WEIGEL, GEORGE: Caritas in Veritate in Gold and Red. In: National Review online, 7.7.09, siehe <http://article.nationalreview.com/?q=NTdkYjU3MDE2YTdhZTE4NWlYn2FkY2U5YTFkM2ZiMmE=>.

¹¹ Siehe http://de.wikipedia.org/wiki/Caritas_in_veritate.

¹² Zu finden auf <http://www.muenster.de/~angergun/caritas-in-veritate.html>.

¹³ Vorausgeschickt sei, dass meine Kritik an manchen Äußerungen des Lehramts selbstverständlich kein Zeichen von Ablehnung, sondern Ausdruck der Bereitschaft zu ernsthafter Auseinandersetzung auf der Grundlage von grundsätzlicher Loyalität ist. Vgl. MERTES, KLAUS: Widerspruch aus Loyalität. Schlüssel für ein spirituelles Leben, Würzburg 2009.

¹⁴ Damit gehe ich hier auch deutlich über meine ersten Einschätzungen hinaus. Vgl. KRUIJ, GERHARD: Entwicklung und Wahrheit. Die Sozialenzyklika Benedikts XVI. ermöglicht viele Lesarten. In: HerKorr 63 (2009) 388–392.

¹⁵ Ich verwende hier die Ausgabe BENEDIKT XVI.: Enzyklika *CARITAS IN VERITATE* von Papst Benedikt XVI. 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 2009. Im Folgenden beziehen sich die Zahlenangaben in Klammern auf die Textnummern der Enzyklika.

(21–33) eine Diagnose der gegenwärtigen Entwicklungsprobleme im Vergleich zur Zeit von PP vorgelegt. Die Kapitel III und IV versammeln dann unter den Überschriften „Brüderlichkeit, wirtschaftliche Entwicklung und Zivilgesellschaft“ (34–42) sowie „Entwicklung der Völker, Rechte und Pflichten, Umwelt“ (43–52) ein ziemliches Konglomerat an Problembeschreibungen, grundsätzlichen Urteilen und bemerkenswerten Konkretisierungen. Das fünfte Kapitel „Die Zusammenarbeit der Menschheitsfamilie“ (53–67), in dem auch auf die Sozialprinzipien Solidarität und Subsidiarität Bezug genommen wird, umfasst handlungsorientierende Schlussfolgerungen, insbesondere für die Ebene der internationalen Kooperation, aber auch für die Probleme der Migration, der Armut und der Arbeitslosigkeit, des Finanzwesens und der neuen Macht der Konsumenten. Das sechste Kapitel über „Die Entwicklung der Völker und die Technik“ (68–77) lässt sich in das Schema des Dreischritts nicht mehr einordnen. Hier werden zum ersten Mal in dieser Ausführlichkeit in einer Sozialzyklika die wachsende Bedeutung der Technik, besonders der Biotechnik, und die Probleme beschrieben, die mit der Technisierung aller Lebensbereiche verbunden sind. Kardinal Renato Martino zufolge war dieser Teil durch die Diagnose motiviert, die alten politischen Ideologien seien heute durch die „Neue Ideologie der Technik“ ersetzt worden, die ein Bündnis mit der „Kultur des Relativismus“ eingegangen sei und in der Gefahr stehe, wichtige ethische Grenzen zu überschreiten.¹⁶

Besondere Aufmerksamkeit widmet die Enzyklika der Globalisierung. Dabei spricht der Papst immer wieder von der „Einheit der Menschheitsfamilie“ (7, 33, 50, 54 und im Titel von Kapitel 5), um wie auch schon Paul VI. einzuschärfen, dass Gemeinwohl und Gerechtigkeit heute notwendig eine globale Dimension haben. Grundsätzlich dürfe die Globalisierung weder glorifiziert noch verteufelt, auf keinen Fall aber fatalistisch hingenommen werden. Wir dürften uns nicht als ihr Opfer begreifen, sondern müssten sie gestalten (42). Ihre Folgen werden jedoch zunächst aus der Perspektive der sozialen Probleme der reichen Länder betrachtet: Der global gewordene Markt führe zu Produktionsverlagerungen in Niedriglohnländer (25), vielfach seien Sozialleistungen reduziert und dadurch die Rechte der Arbeiter in Gefahr gebracht worden (25). Das habe auch damit zu tun, dass die Gewerkschaften an Einfluss verloren hätten, den sie durch eine stärkere Internationalisierung zurückgewinnen müssten (64). Arbeitslosigkeit und wachsende Mobilität hätten schlimme psychische und soziale Folgen. Darauf folgt der bemerkenswerte Satz: „Allen, besonders den Regierenden [...] möchte ich in Erinnerung rufen, dass das erste zu schützende und zu nutzende Kapital der Mensch ist, die Person in ihrer Ganzheit“ (25, ähnlich 58), der mit dem wirtschaftsethischen Grundprinzip der katholischen Sozialverkündigung, einem Zitat aus *Gaudium et Spes* abgeschlossen wird: „ist doch der Mensch Urheber, Mittelpunkt und Ziel aller Wirtschaft“ (GS 63).

¹⁶ So auf der bereits erwähnten Pressekonferenz am 7.7.2009:

http://212.77.1.245/news_services/bulletin/news/24136.php?index=24136&lang=en.

Aber auch die armen Länder kommen in den Blick: Alle Menschen hätten ein Recht auf Ernährung und ein Recht auf Wasser (27). Um ihre Gesundheitsversorgung zu verbessern, wendet sich Benedikt XVI. gegen die „strenge Anwendung des Rechts auf geistiges Eigentum, speziell im medizinischen Bereich.“ (22) Auch tritt er eindeutig für eine Steigerung der Entwicklungshilfe ein (60), bedauert jedoch, dass die bisherigen Hilfen „oft durch Verantwortungslosigkeit sowohl in der Kette der Geber als auch in der der Nutznießer zweckentfremdet worden“ seien (22). Die Hilfe müsse ohne Hintergedanken erfolgen (58), ihre Empfänger müssten in alle Planungen einbezogen werden (47), der Agrarprotektionismus der reichen Länder müsse abgebaut werden. Irritierend ist (und es widerspricht auch 25), dass sich der Papst eine Steigerung der Entwicklungshilfe unter anderem durch eine Reduktion staatlicher Sozialleistungen in den reicheren Ländern erwartet (60). Auch der Vorschlag, dafür das Steuersystem so zu gestalten, dass die Steuerzahler selbst über die Verwendung der Gelder entscheiden (61) könnten, klingt wenig überzeugend. Die katholische Kirche in Deutschland jedenfalls erlaubt es ihren Kirchensteuerzahlern nicht, darüber zu bestimmen, in welches kirchliche Arbeitsfeld oder an welche kirchliche Einrichtung ihre Steuern fließen sollen.

Interessant sind Aussagen zur Wirtschaftsordnung allgemein. Der freie Markt wird nicht verurteilt. Im Gegenteil, er wird positiver gewürdigt als in „Centesimus Annus“ (CA 19, 34, 40) und als eine wichtige gesellschaftliche Institution zum Austausch von Gütern und zur Begegnung von Menschen angesehen (35–36). Allerdings müsse die dort herrschende Tauschgerechtigkeit durch Verteilungsgerechtigkeit ergänzt werden, durch bestimmte Mechanismen der Umverteilung und durch Werke, die vom „Geist des Schenkens“ geprägt sind (37). Es schwebt dem Papst offenbar vor, dass es neben privatwirtschaftlichen und staatlichen Unternehmen einen Bereich der Ökonomie geben müsse, der nach dem Prinzip einer „Ökonomie der Gabe“ oder der „Unentgeltlichkeit“ funktioniere. Dieser Bereich dürfe allerdings nicht auf einen zivilgesellschaftlichen Sektor beschränkt werden, da das Prinzip der Unentgeltlichkeit für die gesamte Ökonomie relevant sei. „Während man früher der Ansicht sein konnte, dass man zuerst für Gerechtigkeit sorgen müsse und dass die Unentgeltlichkeit danach als ein Zusatz hinzukäme, muss man heute festhalten, dass ohne die Unentgeltlichkeit auch die Gerechtigkeit nicht erreicht werden kann. Es bedarf daher eines Marktes, auf dem Unternehmen mit unterschiedlichen Betriebszielen frei und unter gleichen Bedingungen tätig sein können. Neben den gewinnorientierten Privatunternehmen und den verschiedenen Arten von staatlichen Unternehmen sollen auch die nach wechselseitigen und sozialen Zielen strebenden Produktionsverbände einen Platz finden und tätig sein können. Aus ihrem Zusammentreffen auf dem Markt kann man sich erhoffen, dass es zu einer Art Kreuzung und Vermischung der unternehmerischen Verhaltensweisen kommt und dass in der Folge spürbar auf eine Zivilisierung der Wirtschaft geachtet wird.“ (38) Offenbar wird hier nicht im Modell der „Sozialen Marktwirtschaft“ gedacht, für deren Funktionieren es auf die Gestaltung geeigneter Rahmenbedingungen ankommt, damit eigeninteressiert handelnde Wirtschaftssubjekte zur Mehrung des

Gemeinwohls beitragen, ohne dazu immer moralisch motiviert sein zu müssen.¹⁷ Ein großes Anliegen des Papstes ist es, demgegenüber deutlich zu machen, dass „Mittel“ wie Rechtsordnungen, gesellschaftliche Institutionen und Marktmechanismen alleine nicht ausreichen, um die Entwicklung der Gesellschaft in eine positive Richtung zu lenken. Vielmehr müssten sich Politiker, Manager, Konsumenten und letztlich alle Bürger an moralischen Werten ausrichten und diese auch in ihrem Handeln zur Geltung bringen. Damit wird – durchaus einem Trend der letzten Jahre entsprechend – die Tugend-Ethik wieder gegenüber der so genannten Institutionen-Ethik aufgewertet, was die soziale Verantwortung der Unternehmen, aber auch die Rolle der Konsumenten betrifft: Zum ersten Mal in einer Sozialenzyklika wird den Konsumenten eindringlich nahe gebracht, dass auch sie auf die ethische Qualität der Wirtschaft Einfluss nehmen können und müssen: „Es ist gut, dass sich die Menschen bewusst werden, dass das Kaufen nicht nur ein wirtschaftlicher Akt, sondern immer auch eine moralische Handlung ist.“ (66)

Trotzdem ist zu bemängeln, dass vieles, was wichtig gewesen wäre, fehlt: Zwar kommt die Umwelt- und Energieproblematik vor, zum Klimawandel wird aber kaum etwas gesagt. Das Wort „Klima“ taucht nur einmal auf (50). Obwohl Bildung eine entscheidende Ressource für Entwicklung und soziale Gerechtigkeit ist, ist sie nur der kurze Aufhänger einer Passage (61), in der vorrangig die relativistische Sicht der Natur und der Sextourismus geißelt werden. Gerechtigkeitsfragen im Verhältnis von Frauen und Männern werden gar nicht angesprochen, wo doch gerade Frauen einen ungemein wichtigen Beitrag zur Entwicklung leisten und noch mehr leisten könnten, wenn sie überall gleiche Rechte und gleiche Ressourcen wie Männer hätten.

Angesichts heutiger Realitäten ziemlich illusorisch ist die Forderung des Papstes, es müsse eine „echte politische Weltautorität“ errichtet und mit wirksamer Macht ausgestattet werden, damit die globalen Aufgaben bewältigt werden könnten (67). Denkt er dabei über das viel diskutierte Konzept einer „Global Governance“ hinaus, das gerade keine Weltregierung oder eine andere zentrale Machtinstanz vorsieht? Wie könnte es gelingen, eine solche Weltautorität demokratisch zu kontrollieren? Wie sollten die Großmächte sich dazu bereit finden, sich einer solchen Weltautorität zu unterwerfen? An anderer Stelle wird zugleich vor einer solchen Weltautorität gewarnt: „Um nicht eine gefährliche universale Macht monokratischer Art ins Leben zu rufen, muss die Steuerung der Globalisierung von subsidiärer Art sein [...]“ (57)

Keinen Zweifel lässt der Papst insgesamt daran, dass Nächstenliebe und Einsatz für Gerechtigkeit unverzichtbar zum christlichen Glauben dazugehören: „Die Nächstenliebe offenbart auch in den menschlichen Beziehungen immer die Liebe Gottes; diese verleiht jedem Einsatz für Gerechtigkeit in der Welt einen theologa-

¹⁷ Vgl. KRUIJ, GERHARD: In der Legitimationskrise. Neue Aufgaben für die Soziale Marktwirtschaft. In: HerKorr 62 (2008) 498–502.

len und heilbringenden Wert“ (6). Dementsprechend gehört auch die Katholische Soziallehre unzweideutig zum Evangelisierungsauftrag (9).

3. Die Enzyklika zur Finanzmarktkrise

Allgemein war erwartet worden, die Enzyklika würde dezidiert auch zur aktuellen Finanzmarktkrise Stellung nehmen. Tatsächlich lassen sich dazu auch einige Hinweise finden, aber systematisch bleibt dieses, für das Verhältnis von Wirtschaft und Ethik, auch für die globale Dimension heutiger Gerechtigkeitsforderungen paradigmatische Thema dann doch unterbelichtet. Die Finanzmarktkrise wird in ein weites Krisenpanorama eingefügt, aus dem auch die Forderung abgeleitet wird, neu über „Entwicklung“ nachzudenken (21), was eigentlich schon nach dem Ende des Sozialismus 1989/90 hätte geschehen müssen (23). Aber dies wirkt eher wie ein Aufhänger zur Beschäftigung mit „*Populorum progressio*“, konkrete Perspektiven zur Bewältigung der Finanzmarktkrise werden nicht entwickelt. Die Grundaussage zum Verhältnis von Wirtschaft und Ethik gilt freilich selbstverständlich auch hier: „Die Wirtschaft braucht [...] für ihr korrektes Funktionieren die Ethik; nicht irgendeine Ethik, sondern eine menschenfreundliche Ethik“ (45). Dementsprechend fordert die Enzyklika, man müsse „sich nicht nur darum bemühen – die Bemerkung ist hier wesentlich! –, dass ‚ethische‘ Sektoren und Bereiche der Ökonomie oder des Finanzwesens entstehen, sondern dass die gesamte Wirtschaft und das gesamte Finanzwesen ethisch sind“ (45). Eine ähnliche Formulierung findet sich in 65, wo dazu aufgefordert wird, dass das Finanzwesen und die gesamte Wirtschaft „angemessene Bedingungen für die Entwicklung des Menschen und der Völker schaffen“ und dass es „insgesamt auf die Unterstützung einer echten Entwicklung zielgerichtet sein muss.“ Leider finden sich keine Überlegungen zu der Frage, durch welche Regeln und Institutionen dies gewährleistet werden könnte. Stattdessen wird das Problem tendenziell auf die individuellen Gewissen und Handlungsmöglichkeiten verschoben: „Die Finanzmakler müssen die eigentlich ethische Grundlage ihrer Tätigkeit wieder entdecken, um nicht jene hoch entwickelten Instrumente zu missbrauchen, die dazu dienen können, die Sparer zu betrügen. Redliche Absicht, Transparenz und die Suche nach guten Ergebnissen sind miteinander vereinbar und dürfen nie voneinander gelöst werden.“ (65) In 24 wird auf die neue Rolle der Staaten eingegangen, die sich aus der Globalisierung notwendig ergebe und an der Finanzkrise besonders sichtbar werde. Die Entwicklungsprobleme der armen Länder hätten sich durch die Finanzkrise zusätzlich verschärft (33). In einer ähnlichen Wendung heißt es in 36, die Herausforderungen der Globalisierung seien durch die Finanzkrise zusätzlich erschwert worden. In einem Abschnitt zur sozialen Verantwortung von Unternehmen (40) findet sich der Appell, zu „vermeiden, dass die finanziellen Ressourcen zur Spekulation verwendet werden und man der Versuchung nachgibt, nur einen kurzfristigen Gewinn zu suchen“. Meines Erachtens zeigen die erwähnten Stellen – und es sind alle Textstellen, in denen in spezifischer

Weise von der Finanzmarktkrise die Rede ist – dass das Thema offenbar nachträglich in einen bereits fertigen Text eingefügt worden ist, es dabei aber nicht gelungen ist, der Finanzkrise in der Analyse ihrer Ursachen, in der Darstellung ihrer Folgen und der Entwicklung möglicher Lösungen wirklich gerecht zu werden. Auch an den Stellen, wo allgemein von einer „Krise“ die Rede ist, hat man vielfach den Eindruck, es handele sich nur um nachträgliche Einschübe.¹⁸ Den Grundsatz allerdings, dass auch die Finanzmärkte gegenüber der Entwicklung, dem Gemeinwohl und der Gerechtigkeit eine dienende Funktion haben, kann man nur unterstreichen, er stellt aber für die kirchliche Sozialverkündigung in keinsten Weise einen neuen Gedanken dar.¹⁹

4. Sozialethische Probleme und Kritik

4.1 Literarkritische Vorbemerkung

Ein/e aufmerksame/r Leser/in wird sehr schnell der stilistischen Brüche im Text gewahr. Bei vielen Passagen kann man sich gut vorstellen, dass die beiden Räte „Justitia et Pax“ und „Cor Unum“ Vorlagen erstellt haben, die mehr oder weniger unverändert Eingang in das Dokument gefunden haben. Andere Passagen jedoch tragen deutlich die Handschrift Benedikts XVI., was an einem sehr viel abstrakteren, theologisch-spekulativen Stil und an bestimmten Inhalten erkennbar wird, die als besondere Anliegen des Papstes bekannt sind (Glaube und Vernunft, die Gefahr des Relativismus, die Wahrheit Gottes, die Liebe). Dies hat auch George Weigel so empfunden: „Indeed, those with advanced degrees in Vaticanology could easily go through the text of *Caritas in Veritate*, highlighting those passages that are obviously Benedictine with a gold marker and those that reflect current Justice and Peace default positions with a red marker. The net result is, with respect, an encyclical that resembles a duck-billed platypus.“²⁰

Wortstatistiken erhärten diesen Eindruck: Begriffe wie „Wahrheit“, „Liebe“, „Vernunft“ und auch „Gefahr“, ein als generischer Singular gebrauchtes „der Mensch“, die absolute Verwendung des Wörtchens „nur“ oder auch das Wort-

¹⁸ Hier nur ein Beispiel aus 61: „Eine auf internationaler Ebene breitere Solidarität drückt sich vor allem in der weiteren Förderung – selbst unter den Verhältnissen einer Wirtschaftskrise – eines größeren Zugangs zur Bildung aus [...]“. Vgl. auch die Ergänzung des Stichwortes „Finanzwesen“ in der zitierten Nr. 45.

¹⁹ Als sehr viel interessanter und gelungener empfinde ich im Blick auf die Finanzkrise die Friedensbotschaft des Heiligen Vaters zum 1.1.2009 (http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20081208_xlii-world-day-peace_en.html – Der link auf die deutsche Fassung verweist leider fälschlicherweise auf die Friedensbotschaft zum 1.1.2008 und eine Erklärung des päpstlichen Rates „Justitia et Pax“ zur Entwicklungsfinanzierung vom 18.11.2008 angesichts der bevorstehenden Konferenz von Doha, die es nur in französischer, italienischer, portugiesischer oder spanischer Sprache gibt: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20081118_finanza-sviluppo_sp.html.

²⁰ WEIGEL: *Caritas in Veritate* (s. Anm. 10), 2.

feld „relativieren-Relativismus“ kommen in bestimmten Passagen gehäuft vor, in anderen jedoch so gut wie gar nicht. Als „vox ipsissima“ des Papstes würde ich identifizieren: die Einleitung (1–9) und den Schluss (78–79) sowie die Abschnitte 26 (Gegenwartskultur, Gefahr des Relativismus), 28–31 (Lebensschutz, Religionsfreiheit, Interdisziplinarität in den Wissenschaften), den Schluss von 33 (und damit des zweiten Kapitels), den Beginn des dritten Kapitels (34) und einige Sätze an dessen Ende (42), den Beginn und das Ende des vierten Kapitels (43 und 52), große Teile der Nummern 53 bis 57 zu Beginn des fünften Kapitels sowie Teile von 59 mit Aussagen über das Verhältnis des Christentums zu den Kulturen. Beim ersten Kapitel, der Würdigung von „*Populorum progressio*“, scheinen mir Vorlage und päpstliche Redaktion so ineinander verwoben zu sein, dass man kaum Anhaltspunkte hat, hier zwei (oder mehr?) „literarische Schichten“ zu unterscheiden. Dazwischen finden sich an mehreren Stellen offensichtliche Einschübe, die einen Bezug zum Thema „Liebe in der Wahrheit“ herzustellen versuchen, aber eigentlich unverbunden im Text stehen, z. B. wenn in 36 an den Satz „Das ist ein Erfordernis des Menschen in unserer jetzigen Zeit, aber auch ein Erfordernis des wirtschaftlichen Denkens selbst.“ der Satz „Es ist zugleich ein Erfordernis der Liebe und der Wahrheit.“ angehängt wird.²¹ George Weigel, der offensichtlich eine Aversion gegen Positionen des Päpstlichen Rates „*Justitia et Pax*“ pflegt, meint deshalb, man solle sich auf die „benediktinischen“ Passagen konzentrieren: „Those with eyes to see and ears to hear will concentrate their attention, in reading *Caritas in Veritate*, on those parts of the encyclical that are clearly Benedictine [...]“.²² Auch ich werde mich im Folgenden hauptsächlich mit den Teilen der Enzyklika beschäftigen, in denen ich die Handschrift des Papstes zu erkennen glaube, allerdings nicht deshalb, weil ich sie für besonders gelungen halte, sondern im Gegenteil, weil ich gerade hier gravierende Probleme sehe, und zwar sowohl für das theologische Fach „Christliche Sozialethik“ wie für die sozialethische Orientierung des Handelns von Christinnen und Christen in ihrem Einsatz für Gerechtigkeit und weltweites Gemeinwohl.

²¹ Vgl. (Hervorhebungen von mir) 38: *Liebe in der Wahrheit bedeutet in diesem Fall, daß jenen wirtschaftlichen Initiativen Gestalt und Struktur verliehen wird [...]*.“ 42: „Wir dürfen nicht Opfer sein, sondern müssen Gestalter werden, indem wir mit Vernunft vorgehen und uns von der Liebe und von der Wahrheit leiten lassen.“ 52: „Das, was uns vorausgeht, und das, was uns konstituiert – die Liebe und die Wahrheit –, zeigt uns, was das Gute ist und worin unser Glück besteht.“ 67: Die zu schaffende Weltautorität muss sich „für die Verwirklichung einer echten ganzheitlichen Entwicklung einsetzen, die sich von den Werten der Liebe in der Wahrheit inspirieren lässt.“ 77: „Auf diesem Weg wird es möglich sein, jene ganzheitliche Entwicklung fortzusetzen, die ihr Orientierungskriterium in der Antriebskraft der Liebe in der Wahrheit hat.“

²² WEIGEL: *Caritas in Veritate* (Anm. 10), 3.

4.2 Die Leugnung einer Wende in der Sozialverkündigung durch das Konzil

Zumindest unter Sozialethikern/innen in Deutschland hat sich in den letzten Jahren ein sehr weitgehender Konsens herausgeschält, dass man heute Sozialethik nicht mehr im Sinne des „klassischen“ Verständnisses eines geschlossenen Systems, nämlich als eine naturrechtlich begründete, durch das kirchliche Lehramt zusätzlich abgesicherte „Soziallehre“ betreiben kann. So formulierte Karl Gabriel 2001 im Vorwort zur Dokumentation einer Tagung in Münster aus Anlass des 50. Jahrestages der Gründung des „Instituts für Christliche Sozialwissenschaften“: „Das klassische Selbstverständnis des Faches als ‚Katholische Soziallehre‘, mit einer für ‚alle Menschen guten Willens‘ rational einsehbaren, kontextunabhängigen und übergeschichtlichen Wesensordnung des Sozialen auftreten zu können, ist heute endgültig verabschiedet.“²³ Der entscheidende Anstoß für dieses veränderte Selbstverständnis ging vom Zweiten Vatikanischen Konzil aus. Danach sieht sich die Kirche nicht mehr als „Mutter und Lehrmeisterin“ der Völker, wie noch der Beginn von *Mater et Magistra* es beschreibt, sondern bietet, wie es in *Gaudium et Spes* heißt, der Welt ihre „aufrichtige Mitarbeit“ an und will mit allen Menschen in einen „Dialog“ (GS 2) eintreten. Voraussetzung dafür ist die Pflicht, „nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten.“ (GS 4) Schon mit *Mater et Magistra* (236) hielt die von Joseph Cardijn (1882–1967) entwickelte Methode „Sehen-Urteilen-Handeln“ Einzug in die kirchliche Sozialverkündigung, wurde dann aber durch das Konzil zusätzlich bekräftigt und durch den Bezugspunkt des Evangeliums ergänzt. In „*Octogesima adveniens*“ (OA) (1971) tat Paul VI. einen weiteren wichtigen Schritt, indem er deutlich machte, dass es auch für den Papst nicht möglich sei, „ein für alles gültiges Wort zu sagen oder allerorts passende Lösungen vorzuschlagen“ (OA 4). Jeder Vergleich von vorkonziliaren Texten mit Äußerungen, die von diesem Geist des Konzils geprägt sind, macht deutlich, welche gravierenden Veränderungen hier stattgefunden haben.

Marie Dominique Chenu hatte darauf hingewiesen, auf Grund dieses neuen Ansatzes sei der Begriff der „Soziallehre“ oder „Sozialdoktrin“ in den Konzilstexten sogar bewusst vermieden worden. Chenu betonte immer wieder, dass das Konzil „in Weiterführung einer sozialen Unterweisung tatsächlich die bisher in dieser Lehre angewandte Methode umstürzt: es handelt sich nicht mehr um eine ‚Sozialdoktrin‘, die im Hinblick auf eine Verwendung in veränderlichen Situationen vorgetragen wird, sondern diese Situationen werden zum theologischen ‚Ort‘ einer an den Zeichen der Zeit abgelesenen Unterscheidung.“²⁴

²³ GABRIEL, KARL: Vorwort. In: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 43 (2002) 7–13, 8. Zu meinem eigenen Verständnis des Faches siehe KRUIJ, GERHARD: *Sozialethik als Verfahrensethik*. In: Höhn, Hans-Joachim (Hg.): *Christliche Sozialethik interdisziplinär*, Paderborn u. a. 1997, 41–58; KRUIJ, GERHARD: *Kein geschlossenes System. Wo steht die Christliche Gesellschaftsethik heute?* In: *HerKorr* 52 (1998) 351–356 und KRUIJ, GERHARD: *Fortschritte im Selbstverständigungsprozess. Ansätze, Methode und Themen der Sozialethik*. In: *Herder Korrespondenz Spezial* 2008, 45–48.

²⁴ CHENU, MARIE-DOMINIQUE: Die „Soziallehre“ der Kirche. In: *Concilium* 16 (1980) 715–718, 717. Vgl. ausführlicher CHENU, MARIE-DOMINIQUE: *Kirchliche Soziallehre im Wandel. Das Ringen der*

Johannes Paul II. hat zwar in den Auseinandersetzungen mit der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung den Begriff der „Soziallehre“ wieder gebraucht, zugleich aber in seinen Sozialzykliken ein sehr offenes, stark vom Konzil und der Befreiungstheologie geprägtes Konzept kirchlicher Sozialverkündigung angewandt.²⁵ Auch in der vom damaligen Präfekten der Glaubenskongregation, Joseph Ratzinger, verantworteten zweiten Erklärung zur Theologie der Befreiung „*Liber-tatis conscientia*“ (1986) findet sich ein sehr offenes und durchaus auf der Linie des Konzils liegendes Verständnis kirchlicher Sozialverkündigung.²⁶

Umso mehr fällt auf, dass nun in der neuen Sozialzyklika diese „Wende“ des Konzils eingeebnet wird. Zwar wird in einer gelungenen Formulierung, die durchaus den Neuanfang durch die erste Sozialzyklika Pauls VI. verdeutlicht, gesagt, „*Populorum progressio*“ sei „die ‚*Rerum novarum*‘ unserer Zeit“ (8). Aber kurz darauf wird betont: „Die Verbindung zwischen *Populorum progressio* und dem Zweiten Vatikanischen Konzil stellt nicht etwa einen Bruch zwischen dem Lehramt Papst Pauls VI. in sozialen Fragen und dem seiner Vorgänger auf dem Stuhl Petri dar, denn das Konzil ist eine Vertiefung dieser Lehre in der Kontinuität des Lebens der Kirche. [...] 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) Zwar wird zugestanden, dass es unterschiedliche Akzentsetzungen gegeben habe, man dürfe aber niemals „die Kohärenz des gesamten Corpus der Lehre aus den Augen verlieren.“ Im darauffolgenden Satz wird andererseits darauf hingewiesen, Kohärenz bedeute „nicht ein Einschließen in ein System, sondern vielmehr dynamische Treue zu einem empfangenen Licht.“ Indem aber dann die Soziallehre doch wieder ganz eng an das „Fundament“, „das die Apostel den Kirchenvätern übermitteln haben“, angebunden wird, scheint das Anliegen stark hindurch, den Neuanfang, den das

Kirche um das Verständnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit, Fribourg/Luzern 1991 (der französische Originaltitel lautete treffender: *La „doctrine sociale“ de l'Eglise comme idéologie*, Paris 1979).

²⁵ Siehe genauer KRUIJ, GERHARD: Befreiung und Entwicklung. Zum Verhältnis von Soziallehre und Theologie der Befreiung. In: Gabriel, Karl/Klein, Wolfgang/Krämer, Werner (Hg.): Die gesellschaftliche Verantwortung der Kirche. Zur Enzyklika *Sollicitudo rei socialis* (Arbeiterbewegung und Kirche 9), Düsseldorf 1988, 137–153.

²⁶ Nr. 72: „Die soziale Unterweisung der Kirche ist entstanden aus der Begegnung der Botschaft des Evangeliums und ihrer Forderungen, wie sie im Hauptgebot der Gottes- und der Nächstenliebe und der Gerechtigkeit zusammengefasst sind, mit den Problemen, die sich aus dem Leben der Gesellschaft ergeben. Indem man sich der Schätze der Weisheit und der Humanwissenschaften bediente, bildete sich so etwas wie eine Lehre, die den ethischen Aspekt jenes Lebens betrifft und die fachtechnischen Gesichtspunkte der Probleme berücksichtigt, aber immer nur, um sie in moralischer Hinsicht zu beurteilen. Da diese Unterweisung wesentlich auf das Handeln ausgerichtet ist, entwickelt sie sich entsprechend den wechselnden Umständen der Geschichte. Darum enthält sie neben fortwährend geltenden Prinzipien auch veränderliche Beurteilungen. Sie bildet kein geschlossenes System, sondern bleibt stets offen für neue Fragen, die sich ständig stellen; sie erfordert den Beitrag jeglicher Begabungen, Erfahrungen und Kompetenzen.“ (KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE: Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über die christliche Freiheit und die Befreiung. 22. März 1986 [Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 70], Bonn 1986, 39.)

Konzil in die kirchliche Sozialverkündigung eingetragen hat und der sehr wohl zu unterschiedlichen „Typologien“ geführt hat, zugunsten eines „großen Stroms der Überlieferung“ in den Hintergrund zu drängen.

4.3 Die Rückkehr zum Naturrechtsdenken

Dazu passt, dass in CV das Naturrechtsdenken wie selbstverständlich wieder in die kirchliche Sozialverkündigung eingeführt wird, nachdem es bei Paul VI. und Johannes Paul II. keine Rolle gespielt hatte und der Begriff „Naturrecht“ auch in deren Sozialenzykliken praktisch nie vorkam.²⁷ Auch Joseph Ratzinger selbst hatte zunächst dem Naturrechtsdenken skeptisch gegenübergestanden. 1964 sah er in ihm die Gefahr, Normen zu proklamieren, die „nur scheinbar naturrechtlich oder theologisch sind, in Wirklichkeit [aber] aus einer als ‚natürlich‘ empfundenen geschichtlichen Sozialstruktur kommen, die so unter der Hand als normativ erklärt wird“.²⁸ Eine auf dem Naturrecht aufbauende Soziallehre habe sich dem „Faktum der Geschichtlichkeit weitgehend entzogen und in abstrakten Formeln eine überzeitliche Sozialdogmatik zu formulieren versucht, die es so nicht geben kann.“²⁹ Noch in dem berühmten Gespräch mit Jürgen Habermas am 19. Januar 2004 in München meinte Ratzinger, das Instrument des Naturrechts, mit dem die Kirche die Verständigung in einer säkularen pluralistischen Gesellschaft suche, sei „leider stumpf geworden“.³⁰ Und in „Deus Caritas est“ war nur sehr zurückhaltend vom Naturrecht die Rede: „Die Soziallehre der Kirche argumentiert von der Vernunft und vom Naturrecht her, das heißt von dem aus, was allen Menschen wesensgemäß ist.“ (DC 28a)³¹

Umso mehr fällt auf, wie stark und wie wenig problembewusst Benedikt XVI. in CV auf das Naturrechtsdenken Bezug nimmt. Der Begriff wird so verwendet, als handelte es sich um etwas ganz und gar Selbstverständliches und Unumstrittenes (59 und 75). Weniger problematisch ist noch die Beobachtung ethischer Gemeinsamkeiten unter den verschiedenen Kulturen, „die von der ethischen Weisheit der Menschheit Naturrecht genannt wird.“ (59) In 75 wird behauptet: „Das Naturrecht, in dem die schöpferische Vernunft aufscheint, zeigt die Größe des Menschen auf, aber auch sein Elend, wenn er den Ruf der moralischen Wahrheit nicht annimmt.“

²⁷ In PP kommt der Begriff „Naturrecht“ nur einmal als Bezugnahme auf RN vor (PP 59). In OA, „Laborem exercens“ (LE) und SRS sucht man ihn vergebens, in CA findet er sich nur in einem Zitat aus RN (CA 7).

²⁸ RATZINGER, JOSEPH: Naturrecht, Evangelium und Ideologie in der katholischen Soziallehre. Katholische Erwägungen zum Thema. In: Bismarck, Klaus von/Dirks, Walter (Hg.): *Christlicher Glaube und Ideologie*, Stuttgart/Mainz 1964, 24–30, 24.

²⁹ Ebd. 29.

³⁰ RATZINGER, JOSEPH: Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates. In: Habermas, Jürgen/Ders.: *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*. Mit einem Vorwort hg. von Florian Schuller, Freiburg i.Br. 2005, 40–60, 50.

³¹ Ansonsten taucht das Naturrechtsdenken in DC nur noch in der Wendung „Natur des Menschen“ auf (DC 31).

In 45 wird vom „transzendente[n] Wert der natürlichen moralischen Normen“ gesprochen und in 68 von den „Grundnormen des natürlichen Sittengesetzes [...]“, das Gott ihm [dem Menschen] ins Herz geschrieben hat.“

Immer wieder steht die Betonung der menschlichen Natur im Zusammenhang mit einer Diagnose gewisser gefährlicher Tendenzen heutiger Kultur und Gesellschaft. So heißt es in 26 mit Bezug auf „Veritatis splendor“, ein kultureller Eklektizismus und kulturelle Nivellierung liefen „auf die Trennung der Kultur von der menschlichen Natur hinaus“, wodurch die Kulturen „ihr Maß nicht mehr in einer Natur finden, die über sie hinausgeht.“ In der Passage über die Bildung wird vor einer „relativistischen Sicht“ der menschlichen Natur gewarnt (61), was die rechte Erziehung massiv gefährden würde. Offenbar ist die Berufung auf das „Naturrecht“ mit der Erwartung verbunden, dadurch einen festeren Grund für ethische Forderungen finden zu können. Angesichts der Tatsache, dass das Naturrechtsdenken heute in der Gesellschaft, der Theologie und der Philosophie hochgradig umstritten ist, ist dies jedoch ein verhängnisvoller Trugschluss. Er suggeriert einen sicheren Boden, führt im heutigen Diskurskontext faktisch aber ins philosophische Abseits.

Problematisch scheint mir auch die Tendenz zu sein, die „Natur“ im Sinne einer metaphysischen Wesensnatur des Menschen mit derjenigen „Natur“ zu identifizieren, von der im Zusammenhang mit dem Umweltschutz oder der Evolutionstheorie die Rede ist. Wenn in 48 die Evolutionstheorie abgelehnt wird, damit die Natur als „Ausdruck eines Plans der Liebe und der Wahrheit“ begriffen wird, „als eine Gabe des Schöpfers, der die ihr innewohnenden Ordnungen gezeichnet hat, damit der Mensch daraus die gebotenen Aufschlüsse bezieht“, so klingt dies doch sehr nach einem durch die Schöpfung legitimierten „Naturalismus“ in der ethischen Argumentation. Gegen eine schöpfungstheologische Deutung der Natur ist nichts einzuwenden, sehr wohl aber gegen die Auffassung, man könne an der Natur ohne Weiteres Gottes Willen und moralische Normen ablesen. Missverständlich ist auch, dass gerade in einer Passage, wo es um den Umwelt- und Naturschutz geht, dann auch von einem „Buch der Natur“ und den Pflichten ihr gegenüber die Rede ist: „Das Buch der Natur ist eines und unteilbar sowohl bezüglich der Umwelt wie des Lebens und der Bereiche Sexualität, Ehe, Familie, soziale Beziehungen, kurz der ganzheitlichen Entwicklung des Menschen.“ (51) Meinem Eindruck nach begibt sich eine solche Argumentation genau in die Gefahr, die Joseph Ratzinger 1964 noch so deutlich erkannt hatte.

Schließlich gehört in diesen Zusammenhang noch eine Ambivalenz der Verwendung des Naturrechtsdenkens im kirchlichen Kontext, die in die Problematik des Verhältnisses von Vernunft und Glaube hineinführt. Eigentlich dient das Naturrechtsdenken ja dem Zweck, für die moralische Argumentation eine religionen-, kulturen- und weltanschauungsübergreifende Ausgangsbasis zu finden. Dem widerspricht aber der Gedanke, dass dieses Naturrechtsdenken letztlich wiederum nur vom christlichen Glauben her zugänglich sei. Zwar verfügen alle Menschen über die „ethische Weisheit“, die „Naturrecht“ genannt werden kann (59), aber „in allen Kulturen gibt es Beschwerliches, von dem man sich befreien, und Schatten, denen

man sich entziehen muss. Der christliche Glaube, der in den Kulturen Gestalt annimmt und sie dabei transzendiert, kann ihnen helfen, in universaler Gemeinschaft und Solidarität zum Vorteil der gemeinsamen weltweiten Entwicklung zu wachsen.“ (59) Dazu passt das Zitat einer Rede Benedikts XVI. während seiner USA-Reise, das in CV 18 eingefügt worden ist: „Wenn Gott in den Schatten gestellt wird, schwindet unsere Fähigkeit, die natürliche Ordnung, ihr Ziel und das ‚Gute‘ zu erkennen, allmählich dahin.“ Man kommt aber unweigerlich in einen Zirkelschluss, wenn man sowohl die Moral für alle Menschen vernünftig begründen will und dafür das Naturrechtsdenken in Anspruch nimmt, zugleich aber behauptet, dieses sei nur vom christlichen Glauben her erkennbar.

Hier wiederholt sich eine Problematik, die schon an der Regensburger Vorlesung des Papstes³² und dem Anspruch, die Vernunft durch den Glauben zu „reinigen“, deutlich wurde: „Auf welcher Ebene sollte über die Wahrheit der eigenen Religion noch disputiert werden, wenn die Vernunftfähigkeit des anderen angezweifelt wird? Mir scheint an dieser Stelle Vorsicht geboten. Ich halte es für zielführender, nicht die Vernunftigkeit primär für sich zu reklamieren, sondern einen Vernunftdiskurs über Facetten und Betonungen unterschiedlicher Vernunfttraditionen zu beginnen und den Wahrheitsanspruch auf dieser Ebene anzusiedeln. Sonst läuft man letztlich Gefahr, den Wahrheits- in einen Totalitätsanspruch zu transformieren.“³³

4.4 *Die Vermengung von sozialetischen und moraltheologischen Themen und Zugängen*

Dass ein gewisser ethischer Naturalismus wieder Einzug in die kirchliche Sozialverkündigung hält, hat möglicherweise auch mit einer weiteren Tendenz zu tun, nämlich die klassische, jedenfalls im deutschen Sprachraum etablierte Arbeitsteilung zwischen Moraltheologie und Sozialethik aufzuheben. Das war schon bei Johannes Paul II. zu beobachten, hatte er doch in SRS die kirchliche Soziallehre schlicht zu einem „Teil der Moraltheologie“ (SRS 41) erklärt. Normalerweise wird (jedenfalls im deutschen Sprachraum) unter Moraltheologie stärker eine individuelle ethische Theorie verstanden, die auch stärker diejenigen ethischen Werte und Normen reflektiert, die sich aus dem christlichen Glauben ergeben, häufig aber nicht allen Menschen als moralische Normen vorgeschrieben werden können, da es hier legitimerweise unterschiedliche Modelle des „guten Lebens“ gibt. Die Sozialethik beschäftigt sich hingegen hauptsächlich mit gesellschaftlichen Strukturen und Insti-

³² Vgl. BENEDIKT XVI.: Glaube, Vernunft und Universalität. Erinnerungen und Reflexionen. Ansprache von Benedikt XVI., Aula Magna der Universität Regensburg, Dienstag, 12. September 2006. In: Dohmen, Christoph (Hg.): Die „Regensburger Vorlesung“ Papst Benedikts XVI. im Dialog der Wissenschaften, Regensburg 2007, 15–26.

³³ ESTERBAUER, REINHOLD: Christliche Vernunft als Seele Europas? Bemerkungen zur Regensburger Vorlesung Papst Benedikts XVI. In: StZ Bd. 225 (2007) 147–160. Auch Hansjürgen Verweyen entdeckt an dieser Stelle einen „Zirkelschluss“. Vgl. VERWEYEN, HANSJÜRGEN: Joseph Ratzinger – Benedikt XVI. Die Entwicklung seines Denkens, Darmstadt 2007.

tutionen. Sie tut dies aus der Einsicht heraus, dass die Lösung struktureller Probleme zwar auch die ethische Sensibilität Einzelner braucht, damit diese sich für Reformen einsetzen, dass aber diese Probleme eben nicht allein durch den moralisch guten Willen Einzelner gelöst werden können, sondern tatsächlich strukturelle und institutionelle Veränderungen nötig sind. Zudem beschäftigt sich die Sozialethik mit der moralischen, meist gerechtigkeits-theoretischen Begründung solcher Problemlösungen, die dann aber nicht mehr aus partikularen Glaubensvorstellungen bezogen werden kann, sondern auf einer von allen Betroffenen zustimmungsfähigen Basis erfolgen muss.

In CV wird die individualethische Verantwortung immer wieder stark betont, die Notwendigkeit der Veränderung von Strukturen bleibt jedoch unterbelichtet. In 2 wird ein einziges Prinzip, nämlich das der Liebe, als ethisches Grundprinzip „nicht nur der Mikro-Beziehungen – in Freundschaft, Familie und kleinen Gruppen –, sondern auch der Makro-Beziehungen – in gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Zusammenhängen“ angesehen. In 54 wird eine Analogie gebildet zwischen der Gemeinsamkeit von Eheleuten, die „ein Fleisch“ werden und der Verbindung aller Menschen in der Menschheitsfamilie. Das mag in einem grundsätzlichen Sinne so gedacht werden können, aber in einer solchen Nebeneinanderordnung von Mikro- und Makrobereich besteht die Gefahr, die entscheidenden Unterschiede zu verwischen. Hochkomplexe, moderne Gesellschaften können sicher nicht mehr nach dem Modell von individuellen oder Kleingruppen-Beziehungen gestaltet werden. Ein Abschnitt in 7 ist sich dessen bewusst: Der Einsatz für das Gemeinwohl sei „der institutionelle – wir können auch sagen politische – Weg der Nächstenliebe, der nicht weniger tauglich und wirksam ist als die Liebe, die dem Nächsten unmittelbar, außerhalb der institutionellen Vermittlungen der Polis entgegenkommt.“ Aber an anderer Stelle sieht es wieder so aus, als würde der Weg über die Gestaltung von Strukturen und Institutionen mit einem Generalverdacht belegt: „Häufig wird die Entwicklung der Völker als eine Frage der Finanzierungstechnik, der Öffnung der Märkte, der Zollsenkung, der Produktionsinvestitionen, der institutionellen Reformen – letztlich als eine rein technische Frage gesehen. Alle diese Bereiche sind äußerst wichtig [...]. Die Entwicklung wird niemals von gleichsam automatischen und unpersönlichen Kräften – seien es jene des Marktes oder jene der internationalen Politik – vollkommen garantiert werden. Ohne rechtschaffene Menschen, ohne Wirtschaftsfachleute und Politiker, die in ihrem Gewissen den Aufruf zum Gemeinwohl nachdrücklich leben, ist die Entwicklung nicht möglich.“ (71) All diese Aussagen sind richtig, sie müssen aber auch durch ihre Umkehrung ergänzt werden. Denn ohne entsprechende institutionelle Reformen werden auch die „rechtschaffenen Menschen“ sich nicht durchsetzen, geschweige denn ihren moralisch guten Willen langfristig aufrecht erhalten können.

Eine individualethische Schlagseite findet sich noch an anderer Stelle: Wenn es nämlich heißt, die Gesellschaftskritik dürfe „sich nicht an das Mittel, sondern an den Menschen richten, an sein moralisches Gewissen und an seine persönliche und soziale Verantwortung“, dann tritt die Notwendigkeit der Veränderung von Struk-

turen und Institutionen doch zu sehr in den Hintergrund (36). Der ursprünglich aus der Theologie der Befreiung kommende Gedanke von „Strukturen der Sünde“, von denen Johannes Paul II. (SRS 36) unbefangen sprechen konnte, findet sich hier nicht mehr.

Schließlich macht mir Sorgen, dass in dieser Enzyklika die kirchliche Sozialverkündigung und in der Folge auch das Fach christliche Sozialethik mit problematischen moraltheologischen Themen belastet wird. Schon an der Würdigung von PP in CV fällt auf, wie sehr betont wird, dass die Lehre Pauls VI. nicht nur aus PP, OA und „Evangelii nuntiandi“ (EN) bestehe, sondern auch „Humane vitae“ (HV) (1968) dazu gehöre. Benedikt XVI. will „mit Nachdruck“ die „starken Verbindungen“ sichtbar machen, „die zwischen der Ethik des Lebens und der Sozialethik bestehen“ (15). Dementsprechend werden in 28 die Armut in den Entwicklungsländern und die daraus resultierende Kindersterblichkeit neben die Probleme einer Bevölkerungspolitik gestellt, „die oft die Empfängnisverhütung verbreiten und sogar so weit gehen, die Abtreibung anzuordnen“. In den reichen Ländern führe eine „lebensfeindliche Gesetzgebung“ dazu, „eine geburtenfeindliche Mentalität zu lancieren“. Der Zusammenhang zwischen dem Lebensschutz und der Sozialethik wird darin gesehen, dass eine Gesellschaft, die „den Weg der Lebensverweigerung oder -unterdrückung einschlägt“, schließlich „nicht mehr die nötigen Motivationen und Energien finden [wird], um sich für das wahre Wohl des Menschen einzusetzen.“ (28) Problematisch daran sind m. E. vier Aspekte: Erstens wird allzu schnell von bestimmten Gesetzgebungen oder einzelnen Positionen zu diesen Fragen generell auf lebensfeindliche Einstellungen geschlossen, ohne zu berücksichtigen, dass man gerade in Fragen des Lebensschutzes die Ebenen der moralischen Bewertung von einzelnen Handlungen und die rechtliche Regelung eines Handlungsbereichs nicht pauschal vermischen sollte. Denn es ist durchaus mit guten Gründen möglich, Abtreibungen moralisch zu verurteilen, trotzdem aber nicht für eine rechtliche Regelung einzutreten, die Abtreibungen in jedem Fall strafrechtlich verfolgt. Auch ist nicht jeder, der künstliche Empfängnisverhütung in bestimmten Fällen für erlaubt hält, ein Feind des Lebens. Zweitens darf in diesen umstrittenen Handlungsbereichen die Zusammenarbeit mit anderen „Menschen guten Willens“ nicht davon abhängig gemacht werden, dass sie in allen Hinsichten den Auffassungen des Lehramtes folgen. Eine solche Zusammenarbeit kann auch dann sinnvoll oder sogar geboten sein, wenn man sich beispielsweise zwar im Ziel der Vermeidung von Abtreibungen, nicht aber in Fragen ihrer rechtlichen Regelung oder in der Position zur Empfängnisverhütung einig ist.³⁴ Wenn man überhaupt in vielen der strittigen Fragen etwas erreichen will, wird man zu Kompromissen bereit sein

³⁴ So ist m. E. schwer verständlich, dass in den USA ein Entwurf zu einem „Gesetz zur Verhinderung ungewollter Schwangerschaften, Verringerung der Notwendigkeit von Abtreibungen und Unterstützung schwangerer Frauen“ von Seiten der katholischen Kirche nur deshalb bekämpft wird, weil er auch die Aufklärung über und ggf. Finanzierung von Verhütungsmitteln vorsieht: KNA-ID 32, 12.8.2009, 8.

müssen.³⁵ Drittens muss doch berücksichtigt werden, dass die Aussagen von HV bezüglich der Erlaubtheit unterschiedlicher Methoden der Empfängnisverhütung nach wie vor auch innerkirchlich hochgradig umstritten sind³⁶ und sich jedenfalls in den reicheren Ländern die ganz überwiegende Zahl der Katholiken in dieser Frage nicht strikt an die lehramtlichen Vorgaben hält³⁷ – und dies im Bewusstsein, dafür gute Gründe zu haben, die nicht im Widerspruch zu ihrem katholischen Glauben stehen. Wenn das kirchliche Lehramt nicht auf Dauer tiefgreifende Frustrationen und Ausgrenzungen in Kauf nehmen will, wird es sich mit diesen guten Gründen ernsthafter auseinandersetzen müssen. Viertens schließlich ist zu beobachten, dass in der Verbindung von Themen des Lebensschutzes mit einer allgemeinen Kulturkritik allzu viele, sehr unterschiedliche Probleme pauschal in einen Topf geworfen werden, obwohl die moralischen Fragen, die sich dabei stellen, sehr unterschiedliche sind. So handelt es sich etwa beim Recht auf Leben und auf einen natürlichen Tod um eine andere ethische Frage als bei der künstlichen Empfängnis oder der künstlichen Einleitung von Geburten – und dort wiederum um eine andere Frage als bei der Embryonenforschung (51 – vgl. 75).

Die enge Verknüpfung eines moraltheologischen und eines sozialetischen Zugriffs führt im Falle des Bevölkerungswachstums dazu, dass das Problem nicht wirklich ernst genommen wird. Völlig zu Recht werden „politische Maßnahmen einer erzwungenen Geburtenplanung“ (44) abgelehnt. Kein Wort wird aber darüber gesagt, ob im Rahmen der geforderten „vorrangigen Zuständigkeit der Familien“ möglicherweise Formen einer nicht erzwungenen Geburtenplanung als erlaubt angesehen würden. Angesichts der starken Betonung von HV und der medienwirksamen Verurteilung von Kondomen durch den Papst während seiner Reise nach Afrika im März 2009³⁸ ist jedoch davon auszugehen, dass dem nicht so ist. Die Problematik des Bevölkerungswachstums in vielen armen Ländern, nach wie vor eigentlich unstrittig als eine der „größten Herausforderungen an die Menschheit“³⁹ angesehen, wird verharmlost, wenn darauf hingewiesen wird, „große Nationen“ hätten

³⁵ Vgl. KRUIJ, GERHARD: Gibt es moralische Kriterien für einen gesellschaftlichen Kompromiss in ethischen Fragen? Zugleich ein Kommentar zur getroffenen Regelung des Imports von embryonalen Stammzellen. In: Goebel, Bernd/Kruij, Gerhard (Hg.): *Gentechnologie und die Zukunft der Menschenwürde*, Münster 2003, 133–149.

³⁶ Vgl. BÖCKLE, FRANZ: *Humanæ vitæ als Prüfstein des wahren Glaubens? Zur kirchenpolitischen Dimension moraltheologischer Fragen*. In: *StZ* Bd. 208 (1990) 1–2, 3–16; HILPERT, KONRAD: *Verantwortlich gelebte Sexualität. Lagebericht zu einer schwierigen theologischen Baustelle*. In: *HerKorr* 62 (2008) 335–340.

³⁷ Der Vatikan ist sich dessen durchaus bewusst: Siehe das Dokument „Die Familie und das Leben in Europa“ vom 14.06.2003, verfasst von Kardinal Alfonso López Trujillo, besonders Anm. 13. Zu finden auf http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/family/documents/rc_pc_family_doc_20030614_family-europe-trujillo_ge.html.

³⁸ Siehe http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2009/march/documents/hf_ben-xvi_spe_20090317_africa-interview_ge.html.

³⁹ BÖCKLE, FRANZ/HEMMER, HANS-RIMBERT/KÖTTER, HERBERT: *Armut und Bevölkerungsentwicklung in der Dritten Welt* (Hg. von der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der DBK), Bonn 1990, 7.

auch „dank der großen Zahl und der Fähigkeiten ihrer Einwohner aus dem Elend herausfinden können.“ (44) Sicherlich sind Armutsbekämpfung und Bildung die besseren Mittel zur Reduktion des Bevölkerungswachstums, nicht die massive Verteilung der „Pille“ oder von Kondomen, aber es wäre eine Illusion zu glauben, dass weniger arme und besser gebildete Menschen dann nur mit Hilfe von sogenannten „natürlichen Methoden“ versuchen würden, unerwünschte Schwangerschaften zu vermeiden. Deshalb gilt nach wie vor: „Nicht ein unfruchtbarer Methodenstreit, sondern allein ein letzter Einsatz um das Überleben der Menschheit in Freiheit und Menschenwürde wird unserer Verantwortung gerecht.“⁴⁰

4.5 *Die fehlende Differenzierung zwischen moralischen und theologischen Geltungsansprüchen*

Das größte Problem findet sich aber in der Verhältnisbestimmung von „Liebe“ und „Wahrheit“, die der Enzyklika den Namen gegeben hat. Die Idee für die Titelformulierung „Caritas in veritate“ kommt von Eph 4,15 her, wo laut Einheitsübersetzung Paulus die Christen auffordert, sich „von der Liebe geleitet an die Wahrheit zu halten“. In der lateinischen Vulgata steht: „Veritatem autem facientes in caritate (...)“. In Nr. 2 der Enzyklika findet sich nur ein verkürztes Zitat dieses Verses als „veritas in caritate“, um daraufhin zu erläutern, dass sich dies auch umdrehen ließe. Man müsse sozusagen auch fordern, von der Wahrheit geleitet, die Liebe zu tun, denn „die Liebe muss ihrerseits im Licht der Wahrheit verstanden, bestätigt und praktiziert werden“. Was ist damit eigentlich gemeint? „Wahrheit“ ist nach dem ersten Satz der Enzyklika die Wahrheit über Gott, von der Jesus Christus Zeugnis gegeben hat, also die Grundwahrheit des christlichen Glaubens, eine eminent theologische Größe. Später wird auch Christus selbst mit der Wahrheit identifiziert oder als diejenige Instanz angesehen, die „die Suche nach der Liebe und der Wahrheit von unseren menschlichen Armseligkeiten“ befreit (1).

Offenbar ließ sich der Papst bei der Umkehrung von „veritas in caritate“ zu „caritas in veritate“ von der Sorge leiten, eine zu starke Betonung einer Praxis der Liebe ohne Bezug auf inhaltliche Fragen des christlichen Zeugnisses könnte die Botschaft des Glaubens zu sehr verkürzen und die christliche Praxis in die Irre leiten. So sagt er in Nr. 3: „Nur in der Wahrheit erstrahlt die Liebe und kann glaubwürdig gelebt werden. Die Wahrheit ist ein Licht, das der Liebe Sinn und Wert verleiht. [...] Ohne Wahrheit gleitet die Liebe in Sentimentalität ab. Sie wird ein leeres Gehäuse, das man nach Belieben füllen kann. Das ist die verhängnisvolle Gefahr für die Liebe in einer Kultur ohne Wahrheit.“ Diese Betonung der unaufgebbaren Bedeutung der Wahrheit für die Liebe findet sich immer wieder in großer Nähe zu Begriffen wie „Gefahr“, „relativieren“, „missverstanden werden“ (2), „leeres Gehäuse“, „zufällige Gefühle und Meinungen“, „missbraucht und verzerrt“, „Verengung“ und „Emotionalisierung“ (3), „subjektive Meinungen und Empfindungen“, „nebensächliche

⁴⁰ Ebd. 29.

Gefühle“ (4), „empiristische und skeptische Lebensauffassung“ (9), „die Gefahr bisher unbekannter Schäden und neuer Spaltungen in der Menschheitsfamilie“ (33) etc.⁴¹ In 5 gipfelt die Verhältnisbestimmung von Wahrheit und Liebe in dem Satz: „Ohne Wahrheit, ohne Vertrauen und Liebe gegenüber dem Wahren gibt es kein Gewissen und keine soziale Verantwortung: Das soziale Handeln wird ein Spiel privater Interessen und Logiken der Macht, mit zersetzenden Folgen für die Gesellschaft [...].“ (5)

Man muss sich vor Augen halten, dass nirgendwo von unterschiedlichen Begriffen von Wahrheit die Rede ist, sondern immer von „der Wahrheit“ gesprochen wird, die zu Beginn der Enzyklika als theologische, als Glaubenswahrheit identifiziert wurde. Diese Wahrheit ist es dann aber auch, die die Basis für die Soziallehre bildet, denn diese ist „Dienst an der Wahrheit“ (9). Konsequenterweise muss dann diese christliche Wahrheit sogar zur Voraussetzung für menschliche Entwicklung gemacht werden. So behauptet der Papst, „dass 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 ist.“ (4, ähnlich auch in 9) Will Benedikt XVI. damit sagen, dass Nicht-Christen oder Werte, die außerhalb der christlichen Tradition überliefert wurden, nicht zu einer guten Gesellschaft beitragen können? Will er damit sagen, dass ein Einsatz für Entwicklung erst dann sinnvoll ist, wenn er mit dem Kampf für christliche Glaubenspositionen verbunden wird? Das wäre eine massiv integralistische Position, die man für längst überwunden hielt – und die eigentlich ja auch nicht zu den Bemühungen des Papstes passt, beispielsweise in einen intensiven interreligiösen Dialog, vor allem mit dem Islam, einzutreten.

Möglicherweise sind jedoch in der Sicht des Papstes die anderen Religionen ein geringeres Übel als die Ausblendung einer religiösen Dimension überhaupt (vgl. 56), auch wenn er selbstverständlich nicht alle Religionen auf die gleiche Stufe gestellt sehen möchte (55).⁴² Am Ende der Enzyklika meint der Papst, die beiden größten Hindernisse für die Entwicklung der Menschheit seien die „ideologische Verschlossenheit gegenüber Gott und der Atheismus der Gleichgültigkeit, die den Schöpfer vergessen und Gefahr laufen, auch die menschlichen Werte zu vergessen.“ (78). Schließlich behauptet er pauschal: „Der Humanismus, der Gott ausschließt, ist ein unmenschlicher Humanismus.“⁴³ Es ist fraglich, ob eine solche Position den Menschen gerecht wird, die sich heute als Atheisten verstehen und durchaus auch

⁴¹ Vgl. ähnliche Wendungen in 55–57, 70, 75–76.

⁴² Bei der Passage, in der es um das spätestens seit dem Gespräch mit Jürgen Habermas bekannte Anliegen einer wechselseitigen Reinigung von Glaube und Vernunft geht, fällt ein Begriffswechsel von Glaube zu Religion auf: Während die Vernunft der Reinigung durch den „Glauben“ bedarf, ist es umgekehrt die „Religion“, die durch die Vernunft gereinigt wird (56). Offenbar bedürfen die anderen Religionen dieser Reinigung stärker als der christliche Glaube, der umgekehrt sehr viel eher für die Reinigung der Vernunft in Frage kommt als die Glaubensauffassungen anderer Religionen.

⁴³ Das ist ursprünglich ein Zitat Henri de Lubacs in PP 42, wird aber in CV nicht als solches gekennzeichnet.

moralisch integere Menschen sein können, nicht selten sogar eine überzeugendere moralische Praxis leben als viele Christen.

Das Grundproblem, das hinter diesen Äußerungen steckt, scheint mir die fehlende Differenzierung zwischen theologischen und moralischen Geltungsansprüchen zu sein. Das war schon bei der Regensburger Vorlesung ein gravierendes Problem. Offenbar ist kaum jemandem aufgefallen,⁴⁴ dass das berühmte Manuel-Zitat gerade in dem Teil, der den Papst besonders interessierte, vom „Handeln“, nicht vom „Glauben“ spricht: „Nicht vernunftgemäß, nicht ‚syn logo‘ zu *handeln*, ist dem Wesen Gottes zuwider.“⁴⁵ Müsste nicht stärker unterschieden werden, welche Rolle die Vernunft im Blick auf den rechten Glauben, und welche Rolle die Vernunft im Blick auf das richtige Handeln zu übernehmen hat? Müssten nicht moralische Wahrheiten und Glaubenswahrheiten unterschieden werden? Benedikt XVI. trennt das kaum. Aber macht es nicht in einem interreligiösen Dialog einen sehr großen Unterschied, ob wir uns mit anderen über die Frage der Geltung grundlegender Menschenrechte oder um die Frage der göttlichen Trinität zu einigen versuchen?

Zwar könnte man meinen, man wäre, wenn man sich in der Moral auf göttliche Gebote beziehe, auf der sichereren Seite und würde seinen Forderungen größeren Nachdruck verleihen, ein Anliegen, das dem Papst angesichts des drohenden „Relativismus“ besonders am Herzen liegt. Aber auch die Schwierigkeiten sind offensichtlich: Verschiedene Religionen können möglicherweise sehr Unterschiedliches fordern. Schon innerhalb ein und derselben Religion wird die Interpretation des göttlichen Willens oft umstritten sein. Schließlich verschärft die Berufung auf Gottes Willen nur das Problem moralischer Kontroversen: Wir müssten dann einen Argumentationsgegner zuerst davon überzeugen, dass er an unseren Gott glaubt, bevor wir ihm unsere moralischen Forderungen verständlich machen können, hinsichtlich der Argumentationsschwierigkeiten gegenüber Atheisten ganz zu schweigen. Und es ist zweifelhaft, ob wir durch einen Gehorsam gegenüber Gott wirklich moralisch motiviert würden. Die Angst vor möglichen Strafen wäre sicherlich keine genuin moralische Motivation.⁴⁶

Aber es gibt noch ein gravierenderes systematisches Problem, das der Papst im Zusammenhang seiner Regensburger Vorlesung auch selbst angedeutet hat. Hält man moralische Forderungen nämlich nur deshalb für richtig, weil Gott sie fordert, so landet man bei dem vom Papst abgelehnten Voluntarismus, der letztlich theologisch in Offenbarungspositivismus und soziologisch in Fundamentalismus münden muss. Hält man umgekehrt moralische Forderungen deshalb für Gottes Willen, weil sie vernünftig erscheinen, kommt man in das theologische Problem einer Unter-

⁴⁴ Einer der wenigen, die auch die moralischen Aspekte betonen, ist STRIET, MAGNUS: Benedikt XVI., die Moderne und der Glaube. Anmerkungen zur Regensburger Vorlesung des Papstes. In: Wenzel, Knut (Hg.): Die Religionen und die Vernunft. Die Debatte um die Regensburger Vorlesung des Papstes, Freiburg i.Br. 2007, 85–98.

⁴⁵ BENEDIKT XVI.: Glaube, Vernunft und Universität (s. Anm. 31), 17 (Hervorhebung von mir).

⁴⁶ Vgl. hierzu u. a. die entsprechenden Passagen aus BAYERTZ, KURT: Warum überhaupt moralisch sein? München 2004.

ordnung Gottes unter die Vernunft. Einen Ausweg aus dieser Zwickmühle stellt die Idee einer theonomen Autonomie⁴⁷ dar, also die von Gott gewollte Autonomie menschlicher Vernunft.

Jürgen Habermas hat m.E. Recht, wenn er sagt: „Von katholischer Seite, die ja ein gelassenes Verhältnis zum *lumen naturale* unterhält, steht jedoch, wenn ich es recht verstehe, einer autonomen (von Offenbarungswahrheiten unabhängigen) Begründung von Moral und Recht grundsätzlich nichts im Wege.“⁴⁸ Tatsächlich gibt es in der katholischen Denktradition einen langen Strang „autonomer Moral“, der schon mit der paulinischen Auffassung eines natürlichen Sittengesetzes bei den Heiden beginnt und bei Thomas von Aquin und dann noch einmal besonders in der spanischen Spätscholastik einen Höhepunkt erreicht hat, an den dann bei der Entstehung der „katholischen Soziallehre“ im 19. Jahrhundert angeknüpft wurde. Allerdings neigt Benedikt XVI., wie ich zu zeigen versucht habe, dazu, sich diesen Rekurs auf das Naturrechtsdenken dadurch zu verbauen, dass er die gesamte Moral mit einer theologisch hoch aufgeladenen Wahrheitsfrage belastet. Dadurch kann er sich auch nicht mehr an moderneren Vernunftmoralen orientieren, die das Naturrechtsdenken heute beerben könnten. Möglicherweise hängt dies damit zusammen, dass er doch eine gewisse Skepsis gegenüber der Leistungsfähigkeit des Naturrechtsdenkens bewahrt hat, andererseits aber auch nicht den von vielen Sozialethikern heute favorisierten Ausweg diskursethischer Ansätze⁴⁹ sieht, die vorschlagen, durch moralisch-praktische Diskurse, die bestimmten anspruchsvollen Kriterien der Verständigungsorientierung genügen, die notwendigen Universalisierbarkeitsprüfungen vorzunehmen, um diejenigen moralischen Normen zu identifizieren, die allgemeine Gültigkeit beanspruchen und damit als vernünftig gelten können.⁵⁰ Mit der Grundidee von Jürgen Habermas, Legitimität durch bestimmte ausgezeichnete Verfahren zu erzeugen, kann Benedikt XVI. ganz offensichtlich nichts anfangen. Bei allem, was nicht in einem noch einmal im Glauben rückversicherten Naturrecht verankert ist, befürchtet der Papst schwankenden Boden, Positivismus und Relativismus. In einer Ansprache an die Internationale Theologenkommission sagte er: „Bei nicht wenigen Denkern scheint heute eine positivistische Rechtsauffassung vorzuherrschen. Nach ihnen werden die Menschheit bzw. die Gesellschaft oder de facto die Mehrheit der Bürger die letzte Quelle des Zivilrechts. [...] Die wahre Vernünftigkeit wird nicht von der Zustimmung einer großen Zahl gewährleistet, sondern nur von der Transparenz der menschi-

⁴⁷ Vgl. BÖCKLE, FRANZ: *Theonome Autonomie. Zur Aufgabenstellung einer fundamentalen Moraltheologie*. In: Gründel, Johannes (Hg.): *Humanum. Festschrift für Richard Egenter*, Düsseldorf 1972, 17–46. Vgl. auch BÖCKLE, FRANZ: *Fundamentalmoral*, München ²1978, 85–92.

⁴⁸ HABERMAS, JÜRGEN: *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates? In: Ders./Ratzinger, Joseph: Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion. Mit einem Vorwort hg. von Florian Schuller*, Freiburg i.Br. ²2005, 15–37, 18.

⁴⁹ Vgl. z.B. HÖHN, HANS-JOACHIM: *Zwischen Naturrecht und Diskursethik. Überlegungen zur Begründungsproblematik der Christlichen Sozialethik*. In: Rauscher, Anton (Hg.): *Christliche Soziallehre heute. Probleme, Aufgaben und Perspektiven*, Köln 1999, 49–91.

⁵⁰ Vgl. RATZINGER, JOSEPH: *Freiheit und Wahrheit*. In: *IKaZ* 24 (1995) 527–542.

chen Vernunft für die schöpferische Vernunft und vom gemeinsamen Hören auf diese Quelle unserer Vernünftigkeit.“⁵¹ Meines Erachtens verkennt der Papst hier die Unterschiede zwischen einem tatsächlichen Relativismus und Positivismus auf der einen und solchen Positionen wie der von Jürgen Habermas auf der anderen Seite, die wirklich nicht über den selben Kamm geschoren werden dürfen. Denn es sind ja gerade die Bedingungen eines verständigungsorientierten Diskurses, die das „gemeinsame [...] Hören auf diese Quelle unserer Vernünftigkeit“ ermöglichen.⁵² Hier folgt Benedikt selbst nicht mehr seinem eigentlichen Programm: „Mut zur Weite der Vernunft, nicht Absage an ihre Größe [...]“⁵³ Dies ist der Punkt, wo meines Erachtens die vielfältigen Vorwürfe, der Papst habe eine zu tiefe Skepsis gegenüber der Moderne,⁵⁴ tatsächlich gerechtfertigt sind.

Mit der Weigerung gegenüber einer stärkeren Unterscheidung zwischen Fragen der Moral und Fragen des Glaubens verpasst der Papst einerseits die Chance, in Fragen der Moral tatsächlich durch Argumentationen und die Suche nach einem tragfähigen Konsens die Vernunft zu stärken, um so auch gegen den Relativismus anzugehen. Auf der anderen Seite läuft er Gefahr, im Blick auf Fragen des Glaubens der Vernunft doch zu viel zuzutrauen, sie dadurch zu überfordern und sich dem Verdacht auszusetzen, allein über die rechte Vernunft zu verfügen.

Es wäre für die Zukunft der Menschheit fatal, wenn es wirklich so wäre, dass wir uns immer zuerst über grundlegende Wahrheiten einig werden müssten, bevor wir die Herausforderungen der aktuellen Probleme gemeinsam annehmen könnten. Eine Zusammenarbeit über konfessionelle, religiöse und weltanschauliche Grenzen hinweg, ohne auch letzte Wahrheiten zu teilen, muss auch keineswegs zu einer immer weiter um sich greifenden „Diktatur des Relativismus“ führen, sondern kann, wie die Pastoralkonstitution des Konzils betont, auch für die Kirche selbst eine große Hilfe sein: Deshalb „[...] ist sich die Kirche auch darüber im klaren, wie viel sie selbst der Geschichte und Entwicklung der Menschheit verdankt. Die Erfahrung der [...] Reichtümer, die in den verschiedenen Formen der menschlichen Kultur liegen, durch die die Menschennatur immer klarer zur Erscheinung kommt und neue Wege zur Wahrheit aufgetan werden, gereichen auch der Kirche zum Vorteil [...]“ (GS 44). In den von Kulturpessimismus, Abwehr der Moderne und Angst vor der Zukunft geprägten Passagen der Enzyklika – und es sind genau diese Textteile, die am deutlichsten die Handschrift des Papstes erkennen lassen –

⁵¹ An die Mitglieder der Internationalen Theologenkommission zum Abschluss ihrer Jahresvollversammlung (5. Oktober 2007) http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2007/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20071005_cti_ge.html.

⁵² Vgl. HABERMAS, JÜRGEN: Vorpolitische Grundlagen (s. Anm. 47), 20 und 24: „Wenn man hingegen das demokratische Verfahren nicht [...] positivistisch versteht, sondern als eine Methode zur Erzeugung von Legitimität aus Legalität begreift, entsteht kein Geltungsdefizit, das durch ‚Sittlichkeit‘ ausgefüllt werden müsste.“ – „Das vermisste ‚einigende Band‘ ist der demokratische Prozess selbst – eine nur gemeinsam auszuübende kommunikative Praxis, in der letztlich das richtige Verständnis der Verfassung zur Diskussion steht.“

⁵³ BENEDIKT XVI.: Glaube, Vernunft und Universität. (s. Anm. 31), 26.

⁵⁴ Vgl. MÜLLER, KLAUS: Die Vernunft, die Moderne und der Papst. In: StZ Bd. 225 (2009) 291–306.

ist von dieser Weltoffenheit und Lernbereitschaft der Kirche des Konzils und von dem damit verbundenen Vertrauen, Gott werde die Kirche auch durch die heutigen schwierigeren Zeiten sicher führen, leider kaum etwas zu spüren.

Dr. Gerhard Kruip ist Professor für Christliche Anthropologie und Sozialethik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität Mainz.