

KS. IVAN JANEZ ŠTUHEC

Theologische Fakultät
Universität Ljubljana
Slowenien

Der Einfluss der Soziallehre der Kirche auf die europäische Kultur und Gesellschaft

Zusammenfassung: In vorliegender Studie ist die Entwicklung der Soziallehre der Kirche von *Rerum Novarum* an im Schlüssel der Reaktionsfähigkeit oder Reaktionsunfähigkeit der Kirche auf die gesellschaftlichen Veränderungen und in Hinblick auf die Entwicklung dieser Lehre von der ideologischen Konfrontation mit den modernen Ideologien zu den letzten Enzykliken, die in den Vordergrund die Zivilisation der Liebe und Barmherzigkeit stellen, als spezifisches christliches gesellschaftliches Paradigma ohne Ambition, dass die Kirche an der Macht partizipieren würde, vorgestellt. Auf jeden Fall beeinflusst die Soziallehre mit ihren Grundprinzipien in allen Zeiträumen die Entwicklung der europäischen Kultur und ihrer Rechtsordnung. Akzentverlagerung von der Alternative zu den bestehenden Gesellschaftssystemen auf die ethische Rolle der Soziallehre der Kirche stärkt zunehmend die Bestrebung für die Durchsetzung der Religionsfreiheit als ein grundlegendes Menschenrecht. Und gleichzeitig eine klare Unterscheidung zwischen der Mission der religiösen und politischen Institutionen sowie der zentralen Rolle des Staatsbürgers und Gläubigers in einer demokratischen und pluralistischen Gesellschaft.

Schlüsselwörter: Soziallehre der Kirche, Ideologien, Katholische Aktion, Enzykliken, moderne Kultur, Zivilisation der Liebe, Religionsfreiheit, Staat, Politik, dritter Weg.

1. Historischer Querschnitt von *Rerum novarum* bis *Centesimus annus*

1.1. Schwierigkeiten der Kirche mit der modernen Kultur

Trotz der Tatsache, dass wir am Anfang der demokratischen Modelle in der Geschichte Europas das Vorbild in altgriechischer Auffassung der Demokratie und in den Mönchsregeln, mit der Elementen der Theokratie, sehen können, war es gerade jüdisch-christliche Tradition, die die Desakralisierung der Gesellschaftsordnung und damit die Entwicklung der modernen demokratischen Gesellschaft ermöglichte, und zwar ungeachtet der Skepsis, in bestimmten historischen Umständen, seitens der katholischen Kirche selbst. Auch die Idee der Menschenrechte, die unter spanischen Theologen und Kanonisten, besonders bei Francisco de Vitoria, entstand und die

eine entscheidende Rolle bei dem Schutz indigener Völker in Amerika spielte, erlebte ihre endgültige Übernahme in der katholischen Kirche erst nach dem letzten Konzil.¹

In der Zeit zwischen *Rerum novarum* (RN, 1891) und *Quadragesimo anno* (QA, 1931) wurden katholische Reaktionen auf soziale Bedingungen stark durch die Einstellung der Kirche zu den modernistischen Ideen geprägt. Mehrere Jahrzehnte zuvor hatte Papst Gregor XVI. in Enzyklika *Mirari vos* (1832) die Pressefreiheit und die Gewissensfreiheit verurteilt. Nach ihm hatte Pius IX. im berühmten *Syllabus* (1864) mit den modernistischen Ideen völlig unterbrochen und jeden, der sich erdreisten würde zu denken, dass der Papst bzw. die Kirche sich mit liberaler Auffassung der Gesellschaftsentwicklung abfinden kann, verurteilt. Solche Ansichten stießen die katholische Kirche für einen bestimmten Zeitraum in das Getto hinein.

Das Auftreten der materialistischen philosophischen Strömungen und aus ihnen abgeleiteten gesellschaftlichen Ideologien, des Liberalismus und des Marxismus, zwang die Kirche zur Reaktion und Bewältigung von Problemen. Um die Jahrhundertwende aus dem 19. in das 20. Jahrhundert gerät so die Kirche in ein neues kulturelles Umfeld, das die Antwort fordert. Ihr Gegner wird eine neue totale Vision des Menschen, seines Lebens, der Geschichte und der Gesellschaftsordnung. Gegenüber diesen Anschauungen stellt die Kirche ihre christliche Philosophie, die, zum Unterschied vom Materialismus, die geistige Natur des Menschen als eine primäre Gegebenheit behandelt, zum Unterschied vom freiheitlichen Liberalismus aber die Autorität betont. Dabei lehnt sie sich an das Naturgesetz als gemeinsame rationale Grundlage des gesellschaftlichen Miteinanderseins an.

Die Entstehung der Arbeiterfrage in den Industrieländern wird zu einer neuen Herausforderung, die neue Antworten verlangt. Zu dieser Frage nimmt die Kirche eine Haltung aus philosophischen und ethischen Positionen der christlichen Vision der Gesellschaft ein, die sich weitgehend auf neoscholastischen philosophischen und theologischen Grundlagen begründen. Die soziologischen Erkenntnisse auf wirtschaftlichem und gesellschaftlichem Gebiet wurden einfach zu wenig berücksichtigt.

In ihrer Soziallehre, die sie in *RN* aufstellte, geht die Kirche aus drei prinzipiellen Ausgangspunkten hervor: die Achtung der Menschenwürde und seiner Arbeit ist das Fundament der gesamten Gesellschaft; die Welt der Wirtschaft hat ihre Marktregeln, die respektiert werden müssen und die Aufgabe des Staates besteht darin, Gemeinwohl mithilfe der Gesetzgebung, indem sie den Markt reguliert, zu unterstützen. Damit schloss sich die Kirche teilweise erfolgreich in die Debatte über der Arbeiterfrage ein. Ihr fehlte aber die umfassende Vision einer Einstellung zu moderner Kultur. Die Kirche reagierte auf neue moderne Probleme mithilfe der alten philosophisch-theologischen Denkmuster und dementsprechender Sprache.

Die Enzyklika *RN* war der erste Schritt in Zeitgeschichte zur Suche der Verbin-

¹ Vgl., Stres Anton, *Človekove pravice in krščanstvo*, in: *Varstvo človekovih pravic*, Zbornik razprav esejev in dokumentov (redigiert von: Peter Jambreč, Anton Perenič und Marko Uršič), Ljubljana 1988, S. 361–383.

dung zwischen Glauben und Kultur, zwischen Glauben und Geschichte, zwischen ethischen Prinzipien und Gesellschaftspraxis.

Zur Zeit der Entstehung der Enzyklika *QA* änderte sich soziale und Arbeiterfrage wesentlich. Nach der Oktoberrevolution und unter Stalins Führung (1921–1953) setzte sich kommunistische Gesellschaftsordnung als antireligiöse und kirchenfeindliche Ordnung durch. Die Päpste antworteten in diesem Zeitraum auf die kommunistische Gesellschaftsordnung kompromisslos. Pius XI. verteidigte den Standpunkt, dass ein guter Katholik kein Sozialist sein kann. Auch die Enzyklika *Divini Redemptoris* (DR, 1937) bleibt auf demselben Standpunkt.²

Jede Zusammenarbeit auf gesellschaftlicher Ebene war ausgeschlossen. Die Kluft zwischen denen, die die Möglichkeit einer Zusammenarbeit mit Kommunisten und Sozialisten sahen, wie zum Beispiel in Slowenien der Dichter Edvard Kocbek, und denen, die dieser Möglichkeit widersprachen, vertiefte sich nur noch. Pius XII. exkommunizierte am 1. Juli 1949 mit einem Sonderdekret alle Gläubiger, die die kommunistische Lehre verträten, die Exkommunikation träfe aber *ipso facto* diejenigen, die sie verbreiten würden oder ihre Propagandisten werden würden (AAS, 41: 334).

In der Kirche festigte sich antikommunistische Linie, was hinsichtlich der Brutalität des kommunistischen Systems in jener Zeit auch verständlich war. Viele machen aber den Päpsten noch heute Vorwürfe, dass sie sich nicht genauso scharf gegen Faschismus und Nazismus aussprachen. Es trifft zwar zu, dass Pius XI. den Faschismus mit der Enzyklika *Non abbiamo bisogno* (1931) und den Nazismus mit der Enzyklika *Mit brennender Sorge* (1937) verurteilte, doch gleichzeitig schloss der Heilige Stuhl ein Konkordat mit Mussolini (1929) und Hitler (1933).

Johannes Paul II. bewertete diese Epoche kritisch: „Obwohl in letzter Zeit die Historiker zeigten, dass viele Priester und Laien gegen das Terrorregime (Nazismus) Widerstand leisteten, und obwohl sich zahlreiche Formen des Widerstands im Zivilleben formten, war das alles viel zu wenig“ (*L'Osservatore Romano*, 24.–25. 6. 1996). Nach ihm aber auch Benedikt XVI.: „Man muss sich bewusst sein, dass die Vertreter der Kirche erst allmählich begriffen, dass sich die Frage der gerechten Gesellschaftsordnung auf eine neue Weise stellt“ (DCE, 27).

So wie gegen Kommunismus traten die Päpste auch gegen liberalen Kapitalismus auf. Manchesterliberalismus erlebte 1929 mit dem Börsensturz an Wall Street eine schwere Krise, was das Ende der klassischen Ideologie des liberalen Kapitalismus bedeutete. Pius XI. kritisierte schon in *QA* den Kapitalismus (*QA*, 105–109).

Berühmte Sitzung der Wirtschaftsexperten, bekannt unter dem Namen *Colloquio*

² „Zum erstenmal in der Geschichte sind wir Zeugen eines kalt geplanten und genau vorbereiteten Kampfes des Menschen gegen „alles, was göttlich ist“. Der Kommunismus ist seiner Natur nach antireligiös und betrachtet die Religion als „Opium für das Volk“, weil angeblich die religiöse Lehre von einem Leben jenseits des Grabes den Proletarier ablenkt von seinem Einsatz für das Sowjetparadies, das von dieser Erde ist. /.../ Sorget dafür, Ehrwürdige Brüder, daß sich die Gläubigen nicht täuschen lassen! Der Kommunismus ist in seinem innersten Kern schlecht, und es darf sich auf keinem Gebiet mit ihm auf Zusammenarbeit einlassen, wer immer die christliche Kultur retten will.“ (DR, 22)

Lippmann, die 1938 in Frankreich stattfand, behielt das Prinzip des klassischen Liberalismus, das heißt vollständige unternehmerische Freiheit und Freiheit des Marktes, bei, machte aber einen Übergang von Politik des *Laissez faire* zu gemischter Ökonomie, die durch eine wichtige Rolle des Staates bei der Ausgestaltung von Regeln für den freien Markt gekennzeichnet wurde. Es war die Aufgabe des Staates, ein fairer Wettbewerb zu bewahren sowie zu verhindern, dass Monopole zu mächtig werden würden und die natürliche Entwicklung eines Marktes verhindern würden. Der Staat soll auf den Markt eingreifen, allerdings muss er sich dabei beschränken. Die öffentlichen Ausgaben und Steuern einzuschränken bedeutet Produktivität zu fördern. Pius XI. sah in Profitsuche als Mittel zur Erreichung der Macht die Hauptursache der Entfremdung des Arbeitsmarkts dem Kapitalmarkt. Die Kraft, die nicht nur eine wirtschaftliche, sondern auch eine politische war, machte das Aufkommen eines internationalen Finanzimperialismus möglich, was eine Wirtschaftskrise und mit ihr kriegerische Auseinandersetzungen auslöste. Deshalb verurteilte die Kirche auch die neue Form des angepassten Kapitalismus.

Pius XI. schlug einen dritten Weg zwischen liberalem Kapitalismus und Kommunismus vor – die christliche Zivilisation. Sie sollte durch ein größeres Engagement der Christen erreichbar sein. Der Papst rief sie zur Aktion. Diesen dritten Weg sah er auch rechtsförmlich ausgebildet, was eine Neuheit war. Sein Nachfolger Pius XII. übernahm die Idee seines Vorgängers und übermittelte sie aufs Neue unter dem Begriff *neue Christenheit*. Die Idee war nicht neu, die Kirche verzichtete ja nie auf ihre missionarische Natur.

Der dritte Weg, der sich in der Kirche durchsetzt, sollte in konkreten Verhältnissen aufleben. Es stellte sich jedoch die Frage, wie dies in einer konkreten Epoche erreicht werden sollte. Manche hegten eine Nostalgie nach dem christlichen Mittelalter. Die lehnten auch jegliches Gespräch mit modernen Ideen ab. Papst Pius XI. lehnte den *dritten Weg* an den Korporativismus an. Da aber Korporativismus zu jener Zeit eine Domäne des Faschismus wurde, entwertete dies seine Idee. Der Papst hatte die Absicht, die Bildung der staatsrechtlichen und völkerrechtlichen Formen, die sich durch soziale Gerechtigkeit inspirieren würden, anzuregen. Wirtschaftliche Tätigkeiten würden im Sinne des Gemeinwohls organisiert werden, wobei zwischen dem Staat und dem Einzelnen die Zwischenkörper nach dem Grundsatz der Freiheit geschaffen werden würden, sodass die Einzelnen und die Zwischenkörper alle ihre Rolle ausführen könnten, ohne dass sie seitens der Zentralregierung missbraucht werden würden. In diesem Zusammenhang wurde zum ersten Mal das Subsidiaritätsprinzip erwähnt, das später für die Tätigkeit in allen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens allgemein akzeptiert wurde.

Pius XII. setzte die Überlieferung seines Vorgängers fort, und zwar mit dem Bewusstsein, dass man das Rad der Geschichte nicht zurückdrehen konnte und dass die Idee des Korporativismus von Faschismus missbraucht wurde. Er setzte aber auch negative Interpretation der modernen Welt und ihrer Erscheinungen fort. Erneuerung der Gesellschaftsordnung sah er in neuer Christenheit, die aus der Naturordnung und

der Offenbarung hervorgehen würde. Christliche Laien sind berufen, die Gesellschaftsstrukturen zu christianisieren. Darum müssen sie sich im gesellschaftspolitischen Bereich durchsetzen. Damit würden sie die Sendung der Kirche, die in Übermittlung der Erlösung liegt, erleichtern. Dies sollte nicht die Rückkehr ins Mittelalter sein, sondern eine neue Synthese zwischen dem Glauben und dem Leben.

Pius XII. behielt das klassische Modell des Christentums bei und passte es der geänderten Situation einer nicht homogenen Kultur an. Im Hintergrund dieser Idee war Jacques Maritain, der eine neue Sicht auf die irdischen Wirklichkeiten entwickelte. Zum Unterschied vom mittelalterlichen sakralen Modell entwickelte Maritain ein profanes, mit diesseitiger Autonomie, ohne dass damit der Vorrang der Geisteswelt angegriffen würde. Die Bestrebung ging nicht in die Richtung eines katholischen, sondern eines laizistischen Staates, der den legitimen Pluralismus respektiert und nach den christlichen Prinzipien konstituiert sei. Der Glaube identifiziert sich nicht mit der bestehenden Kultur, sondern er inspiriert und lenkt sie. Beide Ebenen sind einander unterschiedlich, doch sie begegnen sich im Menschen. Mit diesen Ideen unterbrach sich die Denkart, dass christliches Europa dazu berufen sei, die Kultur – und mit ihr das Christentum – auf andere Kontinente zu tragen. Maritain blieb trotzdem bei einer Vision, dass die Kirche berufen sei, die Gestaltung der menschlichen Gesellschaft mithilfe der Kultur zu führen. Obwohl dafür in erster Linie die Kirchenleitung zuständig sei, öffnete Maritain den Laien einen breiteren Raum und gleichzeitig blieb er überzeugt, dass eine glaubwürdige menschliche Gesellschaft nur vom christlichen Glauben, der von Hierarchie geleitet wird, inspiriert werden kann. Neue Entwicklung auf dem Gebiet der Ekklesiologie kam Maritains Vision zuvor, was ihn traurig machte (Vgl., B. Sorge 2006, S. 42–58).

1.2. Vom Zweiten Weltkrieg bis Zweites Vatikanisches Konzil

In der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg bildeten sich zwei starke Blöcke heraus, die mit dem Wettrüsten ein globales Kräftegleichgewicht errichteten. Zugleich kam es zu Emanzipationsbewegungen in kolonialen Ländern, die sich allmählich verselbstständigten, damit aber neue Konflikte verursachten. Gesellschaftliche Problematik verschob sich aus Europa in sog. Dritte Welt. Friedensforderungen verlangten weltweit eine neue Gesellschaftsordnung. Globale Probleme der Welt hoben langsam diejenigen Aspekte hervor, die die Menschen untereinander verbinden und nicht trennen. Dialog wurde so immer notwendigeres Kommunikationsmittel. Auf die Entwicklung des gesellschaftlichen Gedankens beeinflussten drei wichtige Faktoren: Krise der Ideologien, Globalisierung und inhaltliche Schwerpunkte des Zweiten Vatikanums.

Wegen des Auftretens vom Pluralismus und Säkularismus wurde auch der sog. Dritte Weg, den die katholische Kirche vertrat, immer fraglicher. Die Beziehung zwischen Christentum und Marxismus sowie den aus letzterem abgeleiteten gesellschaftlichen Varianten kennzeichnete Sechziger- und Siebzigerjahre entscheidend.

Es kam zur Änderung der Ansätze für Entwicklung der Soziallehre der Kirche. Aus einer blassen Reaktion der Kirche auf Faschismus und Nazismus ging die Idee einer größeren politischen Verantwortung von Christen hervor, die ihre Entwicklung in Politischen Theologie erlebte. Es verstärkte sich die Bestrebung nach Humanisation des Lebens an allen Ebenen, besonders der Arbeit, die eine Weiterführung vom Schaffen des Schöpfers darstellt. Es kam zum globalen Bewusstsein, die eine globale Gerechtigkeit verlangt, was ihren Höhepunkt in der Befreiungstheologie erlebte, die die Entscheidung für die Armen als ihr grundlegendes Ziel wählte (Vgl., Kerber, W., 1991, S. 33–35).

Die Kirche entschied sich, ideologische Blockade zu verlassen und sich den verschiedenen historischen Erscheinungen zu stellen. Enzyklika *Pacem in terris* (PT, 1963) führte so eine wichtige Unterscheidung zwischen philosophisch-ideellen Richtungen und ihrer konkreten gesellschaftlich-historischen Realisierung ein. Dieser Standpunkt beeinflusste die Weiterentwicklung der Beziehungen zwischen der Kirche und den kommunistischen Systemen (PT, 157).

Die Kirche begann neue Kriterien ihrer Anwesenheit in moderner Welt, die sie nicht mehr a priori verurteilt, zu stellen. Ihre Maßstäbe wurden empfindlicher und menschlich akzeptabler. Sie selbst erkannte sich immer mehr in der Rolle eines Ombudsmanns, besonders eines Hüters vom Recht der Religionsfreiheit, wieder. So entwickelte und befestigte sich in pastoraler Konstitution *Gaudium et spes* (GS, 1965), wie im Apostolischen Schreiben *Octogesima adveniens* (OA, 1971), das Kriterium der Religionsfreiheit als das Mittel des Dialogs und der Unterscheidung von bestehenden Gesellschaftsverhältnissen. Das Konzil sprach sich gegenüber systematischem Atheismus, der mithilfe der öffentlichen Gewalt das Recht zur Indoktrination beanspruchte, kritisch aus. Zugleich aber versuchte die Kirche Gründe für Atheismus zu verstehen, da sie sich bewusst war, dass es um grundlegende Lebensfragen geht.³

Paul VI. fasste die Idee Johannes' XXIII. von Unterscheidung zwischen Ideologien und historischen Bewegungen im Apostolischen Schreiben *OA* (OA, 30) zusammen. Er machte auf die Vorsicht aufmerksam, die dafür notwendig sei, um nicht auf totalitäre Ideen hereinzufallen.⁴

Konziliare und andere Standpunkte, die auch vatikanische Ostpolitik beeinflussten, wurden oft missverstanden und verursachten eine Art Revitalisierung der marxistischen Ideologie in den Reihen von Theologen und sogar einigen Bischöfen. So erschien Marxismus in den Achtzigerjahren des zwanzigsten Jahrhunderts in Formen von verschiedenen Politischen Theologien und Befreiungstheologien noch zum letzten Mal am Ende des Jahrtausends als ein Hoffnungsträger für Lösung von

³ „Wenn die Kirche auch den Atheismus eindeutig verwirft, so bekennt sie doch aufrichtig, daß alle Menschen, Glaubende und Nichtglaubende, zum richtigen Aufbau dieser Welt, in der sie gemeinsam leben, zusammenarbeiten müssen. Das kann gewiß nicht geschehen ohne einen aufrichtigen und klugen Dialog.“ (GS, 21)

⁴ „Er übersteigt jedes System, deswegen missachtet er den Dienst an seinen Brüdern nicht, sondern wird bei den gewählten Wegen den besonderen Einsatz behaupten, den die Christen zur Verbesserung der Gesellschaft leisten“ (OA, 36).

sozialen und gesellschaftlichen Problemen. Im slowenischen Raum trat er in Gestalt von Selbstverwaltungstheologie, die vom Bischof Vekoslav Grmič entwickelt wurde, auf. Zugleich muss aber betont werden, dass diese Bewegungen zur Überwindung der marxistischen Ideologie beitrugen, da sie Kommunisten und Sozialisten in historische Kompromisse drängten, die allmählich ihre sonst harte Ideologie verwandelten.

Bei dem Zerfall ideologischer Blöcke wurde der ganze Prozess auch vom Globalisierungsprozess maßgebend und entscheidend beeinflusst. Die Menschheit geriet wegen immer schnellerer Entwicklung von Technik und Kommunikation in die Situation eines *globalen Dorfes*. Eine immer mehr technisch entwickelte und mit den elektronischen Medien verbundene Gesellschaft fand sich vor der Frage der Selbstkontrolle. Wer wird Kontrolleure unseres täglichen Lebens, auf allen Ebenen, kontrollieren?

Obwohl die Kirche die Entwicklung positiv bewertete, war sie sich bewusst, dass „es reicht nicht, die Technik auszubauen, damit die Erde menschlicher zu bewohnen sei. /.../ Die Technokratie von morgen kann genauso schwere Fehler begehen wie der Liberalismus von gestern“ *Populorum progressio* (PP, 34). Technologische Entwicklung ist nicht nur Vorbote der neuen Produktionsmittel, sondern sie schafft eine neue Kultur. Sie gestaltet neue Weisen von sozialer Kommunikation und eine andere Sichtweise der Wirklichkeit. Neue technologische Möglichkeiten globalisieren die gesamte Ökonomie, dies verlangt aber eine neue Weltrechtsordnung, die ein Garant für den Frieden auf planetarischer Ebene sein wird. Die Menschenrechte werden zum Maßstab für das Schaffen dieser Ordnung und sind auch ein Maßstab für die Bestrafung derjenigen, die sie in irgendeiner Weise verletzen. Immer kürzere zeitliche und räumliche Entfernungen sind die Grundlage für neue Formen von kulturellen Kolonisierungen. Dabei spielen die Kommunikationsmittel, die die vierte und häufig stärkste Gewalt geworden seien, eine Schlüsselrolle. „Wer die Information besitzt, besitzt die Macht“, könnte man die Zeit um die Jahrtausendwende definieren.

1.3. Johannes Paul II. und das Ende des Kommunismus

Das Zweite Vatikanische Konzil entwickelte unter anderem Theologie des Laikats und Autonomie der irdischen Wirklichkeiten. Schon die Enzyklika *Mater et magistra* (MM, 1961) bestimmte selbstständige Rolle der Laien; obwohl sie von der Kirchenlehre gebunden seien, sind sie nicht ein verlängerter Arm von Klerikern (MM, 240). Die Enzyklika *Pacem in terris* (PT, 1963) berief sich auf *MM*, wenn sie die Zusammenarbeit der Christen mit Nichtchristen hervorhob und ihnen dabei eine Autonomie gab, trotz Warnungen, der Kirchenlehre treu zu bleiben (PT, 155). Ferner spricht die Enzyklika auch über die Nutzbarkeit der Zusammenarbeit mit den Menschen unterschiedlicher Überzeugungen, wobei die Christen selbst verantwortlich sind, dass sie sich richtig entscheiden (PT, 158).

Die pastorale Konstitution über die Kirche in gegenwärtiger Welt hob mehrmals

die Frage der Zusammenarbeit mit der Welt hervor (GS, 3.92). Neuer Dialog mit der Welt verursachte, dass die katholische Soziallehre aus deduktiver in induktive Methode übergang, was folgende drei Schritte einschloss: die Zeichen der Zeit zu sehen, die Welt im Lichte des Evangeliums und der kirchlichen Tradition zu beurteilen sowie zu erforschen, was kann man und was muss man in einer konkreten Situation tun. Die Enzyklika *PT* sei die Erste, die diese Methode verwendete. Johannes Paul II. bestätigte die Rolle dieser Methode in Soziallehre im 41. Punkt der Enzyklika *SRS*. Bartolomeo Sorge stellt fest, dass sich in den letzten Jahrzehnten mehrere Gelegenheiten für einen Dialog zwischen der Kirche und der modernen Welt auftraten. Auf diese Weise wurden die Zeit der Spaltungen und die Stimmung der Exkommunikationen aus der Vergangenheit sowie die Nostalgie nach einem verlorenen Christentum endgültig überwinden. Die Kirche ist heute prophetisch offen für die Evangelisierung des dritten Jahrtausends (Vgl., B. Sorge 2006, S., 60–76).

Zur Zeit der Ankunft Johannes Pauls II. an Peters Stuhl traten immer mehr die Fragen des Endes des totalitären kommunistischen Systems, des Überlebens der Natur und der Menschheit sowie der Lebensqualität in den Vordergrund. Die Kirche, die nach dem Konzil sehr klar den Weg zugunsten vom Menschen wählte, entschied sich unter neuem Papst für ethisch-religiöse Wahl, die ihr auch am eigensten ist. Die Akzente der Grundwerte, wie das Leben, die Familie und die Arbeit, werden zu einem Dauerthema des Pontifikats. Der Papst war überzeugt, dass es um Themen geht, die alle Menschen tangieren, ungeachtet kultureller, wirtschaftlicher und sozialer Unterschiede. Das Festhalten am Leben als einem grundlegenden, absoluten und unantastbaren Wert war eine der Konstanten der Verkündigung Johannes Pauls II. Angesichts des Verlusts vom Sinn des Lebens fragte sich der Papst oft über die Ursachen dafür und sah sie in einem Verlust des Glaubens in Gott. Deswegen hob er die prophetische Stimme gegen die Vorboten des Todes. Hieraus seine ständige Sorge für die Familie, die der Elementarhüter des Lebens sei und in der sich das Leben am vollständigsten entwickle, wie er es im Apostolischen Schreiben über Familie *Familiaris consortio* (FC, 1982) aufschrieb.

Die Arbeit ist aber die Art und Weise, wie der Mensch für sein Leben sorgt, wozu er die Enzyklika *Laborem exercens* (LE, 1981) widmete. Erneut stellte sich die Frage des Verlustes des Sinns der Arbeit wegen der Spannung zwischen Arbeit und Kapital, zwischen Arbeit und Eigentum, zwischen Mensch und seiner Schaffenskraft sowie zwischen Arbeiter und Qualität seines Lebens. Das Auftreten von Korruption und Arbeitslosigkeit ist die Folge der Entwertung der Arbeit, wenn die Menschen das Gefühl bekommen, dass man mit dem Betrug leichter lebt und schneller reich wird, als mit ehrlicher Arbeit. Eine Instrumentalisierung der Arbeit für die Gewaltmittel, mit der man vonseiten der totalitären Systeme ganze Völker im Griff zu haben versuchte, gebar so den Arbeiterwiderstand, wie wir ihn in der *Solidarność* Bewegung in Polen und anderswo kennen.

Das Ende des Sozialismus und des Kommunismus bedeutete aber nicht den Triumph des Kapitalismus, obwohl es stimmt, dass sich der Kapitalismus den Verän-

derungen auf dem Markt und in der Gesellschaft leichter anpasste und deshalb auch überlebte. Dem Papst ging es um einen paradigmatischen Umbruch, um die Arbeit in Dienst des Menschen, und nicht umgekehrt, zu stellen. In der Enzyklika *LE* definierte er deswegen die Arbeit als die Sache der Person, als die Folge ihrer schöpferischen Tätigkeit, die dringend Solidarität einschließt. Er führte die Unterscheidung zwischen dem subjektiven und dem objektiven Gesichtspunkt der Arbeit ein.

Was bedeutet also die Verwirklichung des neutestamentlichen Gebots der Liebe heute? Zeugnis der echten Liebe hat die Kraft für die Vergegenwärtigung des unsichtbaren Gottes (1. Joh 4,12). Die Nächstenliebe bestätigt die Glaubwürdigkeit der Verkündigung. Hieraus auch die Wahl für die Armen, die der Papst in Enzyklika *Sollicitudo rei socialis* (SRS, 1987) bestätigte: „Dies ist eine Option oder ein besonderer Vorrang in der Weise, wie die christliche Liebe ausgeübt wird; eine solche Option wird von der ganzen Tradition der Kirche bezeugt. Sie bezieht sich auf das Leben eines jeden Christen, insofern er dem Leben Christi nachfolgt; sie gilt aber gleichermaßen für unsere sozialen Verpflichtungen und daher auch für unseren Lebensstil sowie für die entsprechenden Entscheidungen die hinsichtlich des Eigentums und des Gebrauchs der Güter zu treffen sind.“ (SRS, 42) Die Kirche entdeckt heute neue Formen der Armut (Drogenabhängige, alleinerziehende Mütter, Flüchtlinge, Kriegswaisen, prostituierte Personen, Opfer des Menschenhandels und anderes).

Die Kirche ist verpflichtet auch Strukturen der Sünde aufzudecken und in ihnen nach größerer Gerechtigkeit zu streben, die wahre Liebe schließt ja die Gerechtigkeit ein. Die Kritik der Strukturen der Sünde und ihr Ende war auch das Thema einer außerordentlichen Enzyklika *Centesimus annus* (CA, 1991), in der Johannes Paul II. einen Querschnitt der katholischen Soziallehre in den letzten hundert Jahren vorstellte.

Die Bestrebung nach der Gerechtigkeit ist die Bestrebung nach der Liebe, obwohl die Gerechtigkeit eine minimale Form der Liebe sei. „Die Erfahrung der Vergangenheit und auch unserer Zeit lehrt, daß die Gerechtigkeit allein nicht genügt, ja, zur Verneinung und Vernichtung ihrer selbst führen kann, wenn nicht einer tieferen Kraft - der Liebe - die Möglichkeit geboten wird, das menschliche Leben in seinen verschiedenen Bereichen zu prägen. Gerade die geschichtliche Erfahrung hat, unter anderem, zur Formulierung der Aussage geführt: *summum ius, summa iniuria* - höchstes Recht, höchstes Unrecht. Diese Behauptung entwertet die Gerechtigkeit nicht, noch verringert sie die Bedeutung der Ordnung, die sich auf sie aufbaut; sie weist nur unter einem anderen Aspekt auf die Notwendigkeit hin, aus jenen noch tieferen Quellen des Geistes zu schöpfen, denen sich die Ordnung der Gerechtigkeit selber verdankt.“ *Dives in misericordia* (DM, 1981; 12) Für die Gestaltung einer neuen Gesellschaft sind so die Gerechtigkeit und die Solidarität zusammen entscheidend. Der Zivilisation der Liebe gibt es nicht ohne diese beiden Bedingungen.

1.4. Liebe, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit

Im ersten Jahr des Papstamtes Benedikts XVI. erschien am 25. Dezember 2005 die Enzyklika *Deus caritas est* (DCE, 2005), die vom liebevollen Dienen der Kirche in moderner Welt spricht. Die Kirche als eine Gemeinschaft müsse die Liebe verwirklichen. Darum brauche die Kirche auch eine Organisation, die die Bedingung eines geordneten Dienens der Gemeinschaft sei. Das Bewusstsein dieses Auftrags war in der Kirche von Anfang an anwesend: „Und alle, die gläubig geworden waren, bildeten eine Gemeinschaft und hatten alles gemeinsam. Sie verkauften Hab und Gut und gaben davon allen, jedem so viel, wie er nötig hatte.“ (Apg 2,44–45) Die entscheidende Stufe in der Bestrebung nach der Ausführung dieser Grundmission der Kirche ist in der Wahl von sieben Männern sichtbar – der Diakone in erster Kirche (vgl. Apg 6,5–6).

Benedikt XVI. begründete die moderne Sendung der Kirche in der Welt mit konziliarer Ekklesiologie, die durch die Verkündigung des Wortes Gottes (*kerigma – martyria*), das Feiern der Sakramente (*leiturgia*) und das Dienen der Liebe (*diakonia*) zum Ausdruck kommt. Diese Aufgaben bedingen sich gegenseitig und können nicht voneinander getrennt werden. Das liebevolle Dienen ist für die Kirche nicht eine Tätigkeit der Sozialfürsorge, die man den anderen überlassen könnte, sondern sie gehört zu ihrem Wesenskern, sie ist ihr wesentlicher Ausdruck, auf den die Kirche nicht verzichten kann. Zugleich geht jedoch *Caritas – agape* über die Grenzen der Kirche hinaus: der Maßstab bleibt das Gleichnis vom barmherzigen Samariter; es befiehlt die Universalität der Liebe, die sich zum Hilfsbedürftigen wendet, dem sie „zufällig“ begegnet (vgl. Lk 10, 31).

Um die Beziehung zwischen der Gerechtigkeit und dem Dienen der Liebe zu verstehen, müssen zwei grundlegende Sachverhalte berücksichtigt werden: die Unterscheidung zwischen dem Staat und der Kirche beziehungsweise das Verhältnis zwischen der Politik und dem Glauben, sowie die Tatsache, dass die Liebe, *Caritas*, in allen Gesellschaftsverhältnissen immer notwendig sein wird.

Eine gerechte Ordnung der Gesellschaft und des Staates sei der Kernauftrag der Politik. Die Kirche kann und darf nicht den politischen Kampf, um möglichst gerechte Gesellschaft zu verwirklichen, hinter sich ziehen. Sie kann und darf sich nicht an die Stelle des Staates stellen. Doch im Gefecht um die Gerechtigkeit kann und darf sie auch nicht beiseite stehen. Sie soll ins Gefecht mit Argumenten und Verstand eintreten, sie soll seelische Kräfte aufwecken, ohne die die Gerechtigkeit sich nicht durchsetzen und erfolgreich sein kann. Dies nimmt auch Verzicht in Anspruch. Gerechte Gesellschaft kann nicht Werk der Kirche sein, sie soll von der Politik geschaffen werden.

Die Bestrebung nach der Gerechtigkeit sowie die Ermunterung der Erkenntnisse und des Willens zur Verwirklichung des Gutes betreffen die Kirche sehr deutlich. Die Kirche argumentiert ihre Soziallehre mit den Standpunkten des Verstands und des Naturrechts, das heißt mit dem, was allen Menschen gemeinsam sei. Dabei ist

sie sich bewusst, dass es nicht ihre Aufgabe sei, selbst diese Lehre politisch durchzusetzen. Diese Lehre will der Bildung des Gewissens in der Politik dienen und helfen, dass sich die echten Forderungen der Gerechtigkeit klären und dass zugleich auch die Bereitschaft, ihnen entsprechend zu wirken, wächst, auch wenn dies den allgemein verbreiteten Interessen widersprechen würde. Das heißt, dass der Bau der gerechten gesellschaftlichen und staatlichen Ordnung, in der jedem das Seine gehöre, eine grundlegende Aufgabe sei, die sich jede Generation aufs Neue stellen sollte. Da es um eine politische Aufgabe geht, kann das nicht eine unmittelbare Aufgabe der Kirche sein. Da dies aber zugleich eine grundlegende menschliche Aufgabe ist, hat die Kirche die Pflicht, auf ihre Weise mit Reinigung des Verstandes und mit ethischer Erziehung beizutragen, dass sich die Gerechtigkeitsforderungen auch politisch durchsetzen werden können.

„Liebe — *Caritas* — wird immer nötig sein, auch in der gerechtesten Gesellschaft. Es gibt keine gerechte Staatsordnung, die den Dienst der Liebe überflüssig machen könnte. Wer die Liebe abschaffen will, ist dabei, den Menschen als Menschen abzuschaffen. Immer wird es Leid geben, das Tröstung und Hilfe braucht. Immer wird es Einsamkeit geben. Immer wird es auch die Situationen materieller Not geben, in denen Hilfe im Sinn gelebter Nächstenliebe nötig ist. Der totale Versorgungsstaat, der alles an sich zieht, wird letztlich zu einer bürokratischen Instanz, die das Wesentliche nicht geben kann, das der leidende Mensch — jeder Mensch — braucht: die liebevolle persönliche Zuwendung. Nicht den alles regelnden und beherrschenden Staat brauchen wir, sondern den Staat, der entsprechend dem Subsidiaritätsprinzip großzügig die Initiativen anerkennt und unterstützt, die aus den verschiedenen gesellschaftlichen Kräften aufsteigen und Spontaneität mit Nähe zu den hilfsbedürftigen Menschen verbinden.“ (DCE, 28)

Unmittelbare Aufgabe, für gerechte Ordnung in der Gesellschaft zu arbeiten, sei den gläubigen Laien eigen. Als Staatsbürger seien sie berufen, am öffentlichen Leben persönlich teilzunehmen.

Deshalb können sie auf die Einschaltung „in die vielfältigen und verschiedenen Initiativen auf wirtschaftlicher, sozialer, gesetzgebender, verwaltungsmäßiger und kultureller Ebene, die der organischen und systematischen Förderung des *Allgemeinwohls* dienen“, nicht verzichten.⁵

Die Aufgabe der gläubigen Laien sei, soziales Leben auf richtige Art und Weise zu gestalten damit, dass sie gesetzliche Zuständigkeiten berücksichtigen und mit anderen Staatsbürgern, nach Maßgabe ihrer jeweiligen Zuständigkeiten und verantwortungsvoll, zusammenarbeiten.⁶ Auch wenn nicht möglich sei, spezifische Ausdrucksformen der kirchlichen karitativen Tätigkeit mit der Tätigkeit des Staates auszugleichen oder zu ersetzen, bleibt es unumstritten, dass die Liebe gesamtes Leben der gläubigen Laien durchdringen und auch ihr politisches Wirken im Sinne der

⁵ Johannes Paul II., *Christifideles laici*, 42.

⁶ Die Kongregation für die Glaubenslehre gab die Lehrmäßige Note zu einigen Fragen über den Einsatz und das Verhalten der Katholiken im politischen Leben heraus, 24. Nov. 2002.

„sozialen Liebe“ gestalten soll (KKK, 2442).

Mit überraschender Änderung am Peters Stuhl im März 2013, als nach dem Amtsverzicht Benedikts XVI. für den Papst Jorge Mario Bergoglio gewählt wurde, der den Namen des hl. Franziskus annahm, anfang in der Kirche ein Wind zu wehen, der in Europa und in die Welt eine Option für die Armen brachte. Papst Franziskus ist kein Protagonist der Befreiungstheologie in ihrem theoretischen und mit Marxismus kokettierenden Teil, sondern er ist ein Befreiungstheologe in seiner Haltung der Bescheidenheit, Unmittelbarkeit und sozialen Empfindlichkeit, die sich vor allem in der Sorge für die Ärmsten, sowohl in materiellem als auch in geistigem Sinne, äußert. Sein Pontifikat wird wahrscheinlich nicht von zahlreichen Texten, Enzykliken und dergleichen gekennzeichnet werden, sondern vor allem von den Taten und symbolischen Gesten. Seine Berufung in den bischöflichen Dienst beschrieb Papst Franziskus mit den Wörtern: „durch Erbarmen erwählt“. In dieser Wendung versteckt sich seine Erfahrung des Erbarmens Gottes bei der Beichte, als er siebzehn Jahre alt war. Später als Bischof sah er darin seine Bestimmung. Gott rief ihn in Dienst des Erbarmens durch die Menschen und durch das Angebot, das wir, wie er selbst sagt, auf diese Weise kurz äußern könnten: „Sieh mal, du bist geliebt so, wie du bist, du bist auserwählt, und das Einzige, was von dir erwartet wird, ist, dass du dich lieben lässt“ (Franziskus, *El Jesuita*, 54).

In den ersten Monaten des Pontifikats zeigte Franziskus, dass er großes erbarungsvolles Herz hat, das für alle Nöte der Menschen offen ist. Deshalb ist es von diesem Papst eine neue Doktrin auf dem Gebiet der Soziallehre der Kirche nicht zu erwarten, sondern eine Radikalisierung der bisherigen Doktrin zu einer ethischen und religiösen Haltung, die die Welt verändert. Mit seiner zweiten Enzyklika *Laudato si'* (LS, 2015) ging Franziskus vor allem an die Frage der Umwelt beziehungsweise alles Lebenden auf der Erde, die unser einziges Zuhause sei, heran. Mit nachsynodalem Apostolischen Schreiben *Amoris Laetitia* (AL, 2016) betonte er aber nach zwei synodalen Sitzungen ähnlich wie Johannes Paul II. die Bedeutung und christlichen Charakter der Familie und der Ehe. So trat die Kirche erneut mit ihrer Sicht auf die Schöpfung und auf die Familie in die moderne Kultur, die besonders in westlicher entwickelter Welt diese zwei Gebiete mit sog. Kultur des Todes, worüber Johannes Paul II. sprach, vernachlässigt, ein.

Historische Entwicklung der katholischen Soziallehre zeigt auf die Reaktion der Kirche auf neue soziale und kulturelle Phänomene, auf ihre Anpassung den historischen Situationen und gesellschaftlichen Veränderungen sowohl in der Denkweise als auch in der Sprache. Die Reaktion der Kirche war manchmal spät oder zu spät, manchmal prophetisch und weitsichtig. Wenn man ihre Position zwischen totalitären und einseitigen Gesellschaftssystemen betrachtet, kann man feststellen, dass eine kirchliche kritische Distanz zu den Gesellschaftssystemen früher oder später Früchte trug und in einer oder anderer Form in der sozialen, politischen und kulturellen Realität ihren Platz fand. Je mehr dies stattfand, desto normaler wurden die Gesellscha-

ften. Und wie sieht es aus um die Zukunft?

2.1. Vorschlag der Kirche der modernen Welt und ihre Anwesenheit

Die Kirche legte im zwanzigsten Jahrhundert den Weg vom institutionellen Kollektivbewusstsein bis zum Bewusstsein über einer persönlichen Entscheidung für Christus, Gott und Glauben zurück. Der Mensch sei der Weg der Kirche, lautet ein Denkspruch, den Johannes Paul II. unermüdlich wiederholte. Dieser Mensch befindet sich aber mitten in der Welt, die von festgelegten Merkmalen bestimmt wird, über die viele meinen, sie seien den Verhältnissen vor zweitausend Jahren sehr ähnlich. Das erste Merkmal der sog. Postmoderne sei das Neuheidentum. Die Welt, die vor unseren Augen zusammenbrach, hinterließ uns eine Kultur ohne Glauben. Es entstand ein riesiger Leerraum auf dem Gebiet der Suche nach dem Sinn des Lebens des Menschen. In diesen Raum tritt alles, was Hoffnung auf ein besseres Leben mitbringt, ein. Das größte Stück dieses Raumes schnitt sich Konsumismus aller Arten ab. Verbrauch und Konsum sind der Motor der modernen Welt. Die Säkularisierung ist vollständig auch in den ehemaligen sog. katholischen Ländern.

So wie einige über das Ende der Moderne sprechen, so können auch wir über das Ende der christlichen Welt/Völker und Nationen in Europa sprechen. Als die Kirche und die Christen sind wir immer mehr eine Minderheit. Wie sehr die Christen entchristianisiert sind, zeigen die Daten in Italien, wo von 80 % der Getauften nur 8 % wirklich tätig als Christen im beruflichen und kirchlichen Leben sind. 76 % der Menschen sind der Meinung, dass man ein guter Gläubiger sein kann, ohne den Meinungen und Standpunkten des kirchlichen Lehramts zu folgen. Deswegen billigt die Mehrheit von ihnen die Ehescheidung, vorehelichen Geschlechtsverkehr, Verhütungsmittel, Euthanasie und ähnliches. Die christliche Minderheit befindet sich so vor einer sehr vielfältigen Mehrheit, die mit laizistischer Kultur durchdrungen ist, die die neue vorherrschende Ideologie ist. Die Religion ist in persönliche und private Sphäre gestellt. Der Glaube ist immer weniger in der Öffentlichkeit anwesend und wird immer mehr Angelegenheit einer Elite.

Für die Kirche ist die Lage einer Minderheit nicht neu, dies war ja ihre Lage von Anfang an. Sie kennt also diese Lage schon, und die sei nicht etwas, worüber es zu verzweifeln gälte. Eine Minderheit bedeutet nicht unbedingt Marginalität. Auch erste Christen kannten dieses Problem. Kardinal Martini war in dieser Situation der Meinung, dass sich italienische Kirche vor der Wahl befindet, ob die Minderheit für die Mehrheit pastoral sorgen sollte, mit dem Bewusstsein, dass die persönlich gläubigen und engagierten Christen eine Seltenheit sind. Salz der Erde und Licht der Welt inmitten einer solchen Kultur zu sein ist natürlich was anderes als noch gestrige „christliche“ Welt.

Für die Kirche bestehen so bereits bekannte Versuchungen. Die Erste ist unter dem Namen *fuga mundi* – die Weltflucht – bekannt. Diese Haltung ist durch Widerwille gegen übertriebenen Konsumismus und durch die Enttäuschung über einer

sinnlosen Welt, in der keine Solidarität besteht, motiviert. Dadurch entsteht der Wunsch, mit dieser Welt zu unterbrechen und sich auf einen einsamen Ort, wo sich das Salz der Erde unbeschädigt erhält, zurückzuziehen.

Die zweite Versuchung liegt im Integralismus, der danach strebt, die Gesellschaft in eine theokratische Gesellschaft zu verändern, in der wieder klar würde, wer den Gott auf Erden vertritt, nicht nach Zeugnis kraft, sondern nach ausgeübtem Amt. Heutzutage stellt sich ein solcher Integralismus vor allem als religiöser Fundamentalismus vor, der besonders für moslemische Welt charakteristisch sei, gegen ihn seien aber nicht mal bestimmte christliche Gruppen immun. Johannes Paul II. lehnt diese Haltung in Enzyklika *CA* entschlossen ab.⁷ Fundamentalismus strebt danach, die Erde zu Salz zu verändern.

Dritte Gefahr besteht aber darin, dass das Salz der Erde ohne Geschmack bleibt. Der Papst definiert diese Versuchung in Enzyklika *Redemptoris missio* auf diese Weise: „Die Versuchung heute besteht darin, das Christentum auf eine rein menschliche Weisheit zu reduzieren, gleichsam als Lehre des guten Lebens. In einer stark säkularisierten Welt ist »nach und nach eine Säkularisierung des Heiles« eingetreten, für die man gewiss zugunsten des Menschen kämpft, aber eines Menschen, der halbiert und allein auf die horizontale Dimension beschränkt ist. Wir unsererseits wissen, daß Jesus gekommen ist, um das umfassende Heil zu bringen, das den ganzen Menschen und alle Menschen erfassen soll, um die wunderbaren Horizonte der göttlichen Kindschaft zu erschließen.“ (RM, 11) Die Versuchung besteht also darin, die Dimension des Glaubens auf Aberglauben, der häufig im Sektierertum, Spiritismus, Magie und anderen esoterischen Formen der Religiosität endet, zu reduzieren.

Trotz aller bedenklichen Erscheinungen der Neuzeit mangelt es nicht an positiven Zeichen, worüber Papst Johannes Paul II. im Apostolischen Schreiben *Tertio millennio adveniente* spricht: „/.../die Anzeichen von Hoffnung müssen hervorgehoben und vertieft werden, die /.../ in diesem letzten Abschnitt des Jahrhunderts vorhanden sind: auf weltlichem Gebiet die von der Wissenschaft, der Technik und vor allem von der Medizin im Dienst am menschlichen Leben erzielten Fortschritte, das lebhaftere Verantwortungsgefühl gegenüber der Umwelt, die Anstrengungen zur Wiederherstellung des Friedens und der Gerechtigkeit überall, wo sie verletzt wurden, der Wille zu Versöhnung und Solidarität zwischen den verschiedenen Völkern, besonders in den umfassenden Beziehungen zwischen dem Norden und dem Süden der Erde usw.; auf kirchlichem Gebiet das aufmerksamere Hören auf die Stimme des Geistes durch die Annahme der Charismen und die Förderung der Laien, die in-

⁷ „Die Kirche verschließt auch nicht die Augen vor der Gefahr des Fanatismus oder Fundamentalismus derer, die glauben, im Namen einer angeblich wissenschaftlichen oder religiösen Ideologie den anderen Menschen ihre Auffassung von dem, was wahr und gut ist, aufzwingen zu können. Die christliche Wahrheit ist nicht von dieser Art. Der christliche Glaube, der keine Ideologie ist, maßt sich nicht an, die bunte sozio-politische Wirklichkeit in ein strenges Schema einzuzwängen. Er anerkennt, daß sich das Leben des Menschen in der Geschichte unter verschiedenen und nicht immer vollkommenen Bedingungen verwirklicht. Darum gehört zum Vorgehen der Kirche, die stets die transzendente Würde der Person beteuert, die Achtung der Freiheit.“ (CA, 46)

tensive Hingabe an das Anliegen der Einheit aller Christen, der dem Dialog mit den Religionen und mit der modernen Kultur gewährte Raum usw.“(TmA, 46)

Wie Apostel Paulus sind auch wir berufen, Tempel/Kirche als den einzigen Ort der Verkündigung vom Worte Gottes zu verlassen. Wir sind berufen, auf die Straßen und auf die Areopage zu gehen, zu den Orten, wo heute die Menschen leben, wo sie sich treffen und sich die Fragen ihrer Existenz stellen. Neuevangelisierung ist nicht Eroberung eines Gebiets und Institutionen, dies ist nicht Proselytismus im Sinne der billig gewonnenen Anhänger, der Fans für unsere Sache. Neuevangelisierung ist eine Inkulturation des Glaubens in verschiedene Lebensbereiche, durch geändertes Gewissen und Bewusstsein der Menschen. Das ist nicht ein Kulturkampf, sondern eine Änderung der Kultur wegen des evangelischen Lichts. Eine neue Inkulturation des Glaubens war schon im Bewusstsein des Konzils, das die Evangelisierung nach dem Paulus-Prinzip „allen alles sein, um allen Christus zu bringen“ (1. Kor 9,19-23) befürwortete. Inkulturation hat auf diese Weise zwei Schritte: in bestehende Verhältnisse zu treten und inmitten von ihnen den Christus zu vermitteln. Deswegen ist sie nicht ein Synonym für Eklektizismus und Synkretismus. Es geht auch nicht um die Suche einer minimalen gemeinsamen Wahrheit, in deren Namen wir auf die Verkündigung der gesamten evangelischen Botschaft verzichten. Inkulturation ist offener Prozess, der aus positiven Elementen bestimmter Kultur und aus einer kritischen Beurteilung negativer Elemente im Lichte Jesu Christi hervorgeht. Die privilegierten Orte der Inkulturation unserer Zeit sind Dialog mit verschiedenen Kulturen und verschiedenen Religionen.

In modernen Areopagen sind alle, die getauft sind, zur Neuevangelisierung berufen. Auf dieser Grundlage ist es verständlich, warum die Kirche gerade in Verkündigung der Soziallehre der Kirche eine besondere Bestimmung für Inkulturation sieht. Gesellschaftlicher Vorschlag der Kirche beinhaltet nämlich alles, was heutzutage besonders aktuell ist: der Wert der Menschenwürde, der Familie, der Ehe, des Geschlechtslebens, die Treue, die Erziehung, die Rolle der Zivilgesellschaft, die Arbeit und die Freizeit, die Kunst und die Technik, wie materielle Probleme und mit der Arbeit verbundene Probleme zu lösen sind. Gesellschaftlicher Vorschlag der Kirche hat deswegen Kriterien für Orientierung, für Beurteilung und für Tätigkeit: Die sind: das Primat der Person des Menschen mit ihrer transzendentalen Dimension, die Solidarität, die Subsidiarität, die die Regeln der Partizipation gestaltet, das Gemeinwohl als die Lösung der Qualität des Menschenlebens (Ökologie der Umwelt und des Geistes) und in letzter Zeit das Prinzip der nachhaltigen Entwicklung. Auf der Basis von diesen Prinzipien ist es möglich, eine gemeinsame Ethik und eine gemeinsame Gesellschaft auch mit denjenigen, die nicht gläubig oder einer anderen religiösen Überzeugung sind, insofern sie die Menschen guten Willens und offenen Herzens sind, zu bilden.

Moderne Areopagen der Inkulturation des Evangeliums sind sehr unterschiedlich und vielschichtig: Areopag der Kultur, Areopag der Politik, der Ökonomie, der Medizin, der Medien, Areopag der christlichen Gemeinschaften und unserer eigenen

Familien. Vor allem aber der Areopag unserer Seele, unseres Herzens, unseres Gewissens und Bewusstseins. Das Salz soll also in allen Bereichen anwesend sein. Dies ist die Methode des gesellschaftlichen Vorschlags der Kirche für die Gegenwart.

Bekannte Feststellung Pauls VI., dass das größte Drama unserer Zeit die Kluft zwischen Glauben und Kultur sei, stellt uns die Frage, wie viel ist Evangelium überhaupt noch die Leitlinie unseres Lebens und das Beurteilungskriterium unserer Entscheidungen. Wann immer wir die Zeichen der Zeit – persönliche oder gesellschaftliche – im Lichte Evangeliums beurteilen, müsste uns das zu bestimmten Entscheidungen und Taten führen. Katholische Soziallehre hat keine ausgearbeitete Gesellschaftsordnung und auch keine Technologie der Bewältigung von gesellschaftlichen Fragen, sie hat jedoch einen Vorschlag, der einer ethischen und kulturellen Natur ist. „Für die Kirche darf die soziale Botschaft des Evangeliums nicht als eine Theorie, sondern vor allem als eine Grundlage und eine Motivierung zum Handeln angesehen werden. /.../ Die Kirche ist sich heute mehr denn je dessen bewusst, daß ihre soziale Botschaft mehr im *Zeugnis der Werke* als in ihrer inneren Folgerichtigkeit und Logik Glaubwürdigkeit finden wird. Auch aus diesem Bewusstsein stammt ihre vorrangige Option für die Armen, die nie andere Gruppen ausschließt oder diskriminiert.“ (CA, 57)

Die Gesellschaft braucht für ihren normalen Betrieb ein gemeinsames Grundprojekt, das auf bestimmten ethischen Werten, die am weitesten akzeptiert sind, basiert. Das nennt man politische Kultur, die effizient sein kann, wenn sie auf den vereinbarten Werten basiert. Ohne dies kann keine politische Technologie effizient sein. Dies ist das Problem, das sich in unseren Verhältnissen in allen Entscheidungen staatsstragender Natur und in jenen, wo wir den breitesten gesellschaftlichen Konsens im nationalen Programm suchen müssten, manifestiert. Nach dem Ende der Ideologien ist es nötig zu einem solchen Konsens zu kommen, in dem bestimmte Werte bedingungslos befolgt werden.

Die Zeit, in der wir leben, lässt uns eine Reihe von Fragen offen. Darum ist unsere große Aufgabe, zusammen einen solchen gesellschaftlichen Vorschlag zu finden, der überzeugend und breit akzeptabel sein wird. Diesen Vorschlag definierte Johannes Paul II. im Apostolischen Schreiben *Tertio millennio adveniente*: „Auf die Krise der Zivilisation gilt es mit der Zivilisation der Liebe zu antworten, die sich auf die universalen Werte des Friedens, der Solidarität, der Gerechtigkeit und der Freiheit gründet, die in Christus ihre volle Verwirklichung finden“ (TmA, 52). Es handelt sich um einen Vorschlag, der keine systemisch-politischen Lösungen der modernen Probleme beinhaltet, sondern stellt sich auf der Ebene der Person, jedes Einzelnen, der die Entscheidung für Christus inmitten der Welt auf bezeugende Art und Weise lebt.

Der Weg zur Verwirklichung dieses Vorschlags geht durch den interkulturellen Dialog und den interreligiösen Dialog. Apostolisches Schreiben hebt gerade diese zwei Bereiche hervor und sagt, dass sie im dritten Jahr der Vorbereitung auf das Jahr 2000 besonders wichtig seien (TmA, 52). Papst Franziskus setzt diesen Weg

unmissverständlich konsequent fort.

2.2. Laizistische und christliche Kultur

Die Frage des interkulturellen Dialogs betrifft auf eine besondere Weise die Beziehung zwischen der liberal-laizistischen oder säkularen und der christlichen Kultur. Beide Kulturen stehen vor den ähnlichen Fragen der modernen Menschheit, z. B.: Gentechnik, Friedensbemühungen, Arbeitslosigkeit, neue Formen der Sklaverei und die Migrationen usw. Für die laizistische Kultur ist der Verstand eine absolute Kategorie, beziehungsweise er ist das Dogma des Laizismus. Für die christliche Kultur ist der Verstand aber vom Gott geschaffene Gabe, die zur Transzendenz offen steht. Für laizistische Kultur ist die Geschichte das Geschehen, dessen Bedeutung der Mensch bestimmt. Deshalb ist alles, was den Verstand und die Geschichte überschreitet, für die laizistische Kultur ohne Bedeutung und Interesse. So existiert keine absolute Wirklichkeit, nicht mal der Mensch und auch nicht seines Gewissen, Leben und Würde. Die Freiheit sei so nichts anderes als seine Wünsche, Interessen und Bedürfnisse zu befriedigen, mit der einzigen Grenze, die die Freiheit des anderen sei.

Für ein christliches Verständnis des Verstands als der Gabe Gottes ist dies aber die Fähigkeit zu entdecken, was in der Schöpfung existiert, und damit die Erkennung der Wahrheit, die transzendent sei. Zugleich ist aber der Mensch mit seinem Verstand am Schaffen der Bedingungen des menschlichen Daseins kreativ beteiligt. Die Freiheit ist ein Synonym für die Verantwortung in Bezug auf die ethischen Normen, die das Gewissen Einzelner übersteigen. Die Geschichte sei nicht ein Zufall, sondern ein Bildnis, das Gott in seiner Fügung mithilfe vom Menschen sowie seiner freien und intelligenten Mitwirkung verwirklicht. Die Geschichte ist wahrhaft vergänglich und veränderlich, es existieren jedoch auch absolute und unveränderliche Wahrheiten, die den veränderlichen Ereignissen der Geschichte des Menschen Bedeutung und Kontinuität geben.

Diese zwei verschiedenen Anschauungen über die Grundfragen unseres Lebens verursachten eine lange Geschichte der Konflikte zwischen beiden Kulturen. Auf einer Seite verstanden die Christen mit großer Verspätung, was Respekt vor dem Gewissen des Menschen und seiner Freiheit bedeutet, was die Toleranz sowie die Denkfreiheit, Gewissensfreiheit, Redefreiheit und Pressefreiheit sind, was die Freiheit aller Religionen in Bezug auf den Staat ist, und dass manche Werte der laizistischen Kultur nicht gegen Evangelium sind. Auf anderer Seite benutzen aber die Vertreter der laizistischen Kultur die Wissenschaft und die Freiheit für ideologische Zwecke, um so die religiöse Wirklichkeit leugnen zu können.

Nur ein offener Dialog zwischen den Wissenschaften und der Theologie kann diesen Konflikt überwinden. Allerdings ist das weder leicht noch alles, was den beiden Kulturen im Wege steht. Wir dürfen nicht vergessen, dass Evangelium immer auf Widerwille und Widerspruch stoßen wird. *GS* hebt im Schlusswort besonders hervor, dass die Kirche wegen ihrer Bestimmung zum Dialog mit allen Berufen sei.

Auf Besuch in Slowenien in der Kathedrale von Maribor sagte der Papst Johannes Paul II. den Kulturarbeitern unter anderem Folgendes: „Angesichts der gegenwärtigen Atmosphäre der Beklommenheit und des Misstrauens gegenüber dem Sinn des Lebens sowie der offensichtlichen Ratlosigkeit der europäischen Kultur sollten wir uns eine neue Sicht auf das Verhältnis zwischen dem Christentum und der Kultur sowie zwischen dem Glauben und dem Verstand schaffen. Ein erneuerter Dialog zwischen Kultur und Christentum wird den beiden nützen, vor allem aber dem Menschen, der auf ein echteres und volleres Leben erpicht ist“ (Pv SLO, S. 43).

Bartolomeo Sorge sieht aber die Möglichkeiten der Begegnung zwischen laizistischer und christlicher Kultur in einigen konkreten Bereichen, die die moderne Menschheit betreffen: es ist eine gemeinsame Beurteilung von der Körperlichkeit des Menschen (Gebiet der Medizin, der Genetik) notwendig, ohne in den Materialismus abzurutschen; eine gemeinsame Anerkennung der Rolle des Verstands und seiner Bedeutung, ohne Rationalismus; die Annahme des Pluralismus, ohne Agnostizismus und Skeptizismus vorauszusetzen; die Anerkennung der Laizität der Gesellschaft, ohne Laizismus, und der Autonomie der irdischen Wirklichkeiten, ohne in wissenschaftlichen Partikularismus abzugleiten (B. Sorge, 314-316).

2.3. Der Vorschlag der Kirche

Der Vorschlag der Kirche, der in ihrer Soziallehre theoretisch behandelt wird, schlägt seine Vision des Ansatzes zu den Fragen des Menschen in einer demokratischen und pluralistischen Gesellschaft vor. Die Kirche sieht diesen Vorschlag als eine Gelegenheit für Zivilisation der Liebe, die kein politisches Gesellschaftssystem sei, sondern aus Prinzipien, Beurteilungskriterien und operativen Lenkern der Tätigkeit besteht. Die Zivilisation der Liebe fasst so das gesamte Erbe des Evangeliums unter dem kulturell-ethischen Aspekt zusammen. Der Vorschlag der Kirche betrifft alle Gläubiger und alle, die den Einklang zwischen den Menschenrechten und den Prinzipien der Soziallehre der Kirche sehen. Primäre religiöse Sendung der Kirche entbindet sie nicht vom gesellschaftlichen Angebot und von ihrer Anwesenheit in der Gesellschaft. Dieser gesellschaftliche Vorschlag der Kirche ist auf zwei Weisen anwesend: nach den Laien vor allem in dem sozialen und politischen Bereich, nach den Vertretern der Kirche und der Kirchengemeinschaft aber auf die Art und Weise des Zeugnisses in dem sie dem Gott und den Menschen dienen. Der Gläubige ist dazu berufen, in seinem Leben die Synthese zwischen Glauben und persönlicher Geschichte, zwischen Glauben und Kultur, zwischen Glauben und Politik, zwischen Glauben und seinem Beruf, zwischen Glauben und Familie usw. zu verwirklichen. Ebenso ist aber die Aufgabe der Kirche, in der Welt als diejenige, die die Synthese zwischen Himmel und Erde, zwischen Kontemplation und Aktion, zwischen Treue zum Gott und Treue zum Menschen, zwischen Wort und Leben, zwischen Evangelisierung und Bestrebung für den Menschen, zwischen Liebe zum Gott und zu den

Ärmsten lebt, anwesend zu sein.

Die Zivilisation der Liebe sollte so eine Kultur, die vom Christentum inspiriert sei, schaffen. Es geht um eine neue Weise der gesellschaftlichen Anwesenheit der Kirche und der Laien. Sofern wird die kulturelle, moralische und geistliche Krise des modernen Menschen anerkannt, ist die Pflicht der Kirche, ihre Anwesenheit dort zu setzen, wo diese Krise vorhanden ist. Das heißt, dass die Aufgabe der Kirche vor allem in der Bestrebung nach religiösen und ethischen Werten liegt. Die Anregung für die eine oder andere Anwesenheit der Kirche in Gesellschaft sollte von den Gläubigern und nicht von der Hierarchie kommen. Vor allem ist aber aufgrund der Standpunkte des kirchlichen Lehramts selbst klar, dass sich der soziale Raum der Kirche auf dem Gebiet der politischen Kultur und nicht der politischen Praxis befindet. Hinzu gehören aber alle Tätigkeiten von sozialer Bedeutung, die Freiwilligenarbeit und diejenigen Bereiche, die kulturell und religiös in der Sphäre der Zivilgesellschaft motiviert sind, nicht aber seitens der politischen Parteien oder Staatseinrichtungen.

In diesem Sinne tritt die Kirche ins politische Leben ein und sie interessiert sich auch für die Politik, beziehungsweise sie muss sich für die Politik interessieren, da sie ja auch einer der bedeutenden Faktoren für die Gestaltung der politischen Kultur sei. Ihr Platz ist aber nicht und kann nicht in der politischen Praxis, die der politischen Kultur folgt, sein. Politische Praxis im Parteileben ist eine Sache der Laien, die politisches Leben organisieren und gründen sowie nach einer eigenen Strategie für die Erreichung legitimer Ziele tätig sind. Politisches Engagement aus der Position einer Zivilgesellschaft macht sowohl den Gläubigern als auch der Leitung der Kirche möglich, eine kritische Haltung zu jener politischen Praxis, die sie in irgendeiner Art und Weise auch betrifft, einzunehmen. Die Bischöfe und die Priester sind berufen, für die Einigkeit in Christus zu sorgen, darum ist es richtig, dass sie auf der Distanz zu politischen Parteien und ihren Ideologien sind. Zugleich aber entbindet sie das nicht von einer moralischen Beurteilung politischer Programme und politischer Praxis. Die Politik betrifft unser gemeinsames Leben, das sich nach solchen und solchen Kriterien regelt. Zu diesem Leben gehört auch die transzendente, religiöse Natur des Menschen, die ihren klar definierten öffentlichen Platz haben soll. Die Kirchen sind nach ihrer Leitung die Hüter des Glaubens in der Öffentlichkeit. In diese Zuständigkeit gehört auch die Sorge für eine freie religiöse Tätigkeit im Bereich des Sozialwesens, der Erziehung, der Bildung, der Kultur, was aber auch bestimmte materielle Bedingungen benötigt.

Warum ermuntert die Kirche die Gläubiger, sich politisch zu engagieren? Im nachsynodalen Apostolischen Schreiben über christlichen Laien ruft der Papst Johannes Paul II. explizit die Christen auf, aktiv auf das politische Feld zu treten, trotz der Gefahr des Missbrauchs oder missbraucht zu werden.⁸ Der erste Grund, warum

⁸ „Um die zeitliche Ordnung im genannten Sinn des Dienstes am Menschen christlich zu inspirieren, können die Laien nicht darauf verzichten, sich in die »Politik« einzuschalten, das heißt in die vielfältigen und verschiedenen Initiativen auf wirtschaftlicher, sozialer, gesetzgebender, verwaltungsmäßiger und kultureller Ebene, die der organischen und systematischen Förderung des Allgemeinwohls dienen.

die Kirche die Gläubiger zum politischen Wirken ermuntert, liegt darin, weil die Kirche mit den Gläubigern und allen Menschen die Freuden und die Nöte des täglichen Lebens erlebt. Diese sind aber immer folgeschwer mit der Frage der Transzendenz des Menschen, damit aber des Glaubens und des Sinns des Lebens, verbunden. Es ist eine Tatsache, dass wir Zeugen der bestimmten geistigen und moralischen Krise der modernen Welt sind. Und die Kirche sollte diese vermeiden oder aber so tun, als ob da keine Probleme, die zu lösen sind, gebe? So können wir zuerst über anthropologischen und dann über historischen Gründen für politisches Engagement der Christen sprechen.

Die zweite Art der Gründe ist aber theologischer Natur. Die Zusammenarbeit für eine menschlichere Gesellschaft ist ja ein Bestandteil ihrer religiösen Sendung, ihrer missionarischen Sendung. Sorge spricht so über einer sozialpolitischen Wahl der Kirche und über einer religiösen Wahl. Die Erste bedeutet die Anwesenheit der Kirche über die Gläubiger auf allen Ebenen der Gesellschaft, die Zweite bedeutet aber ihr innerliches Gemeinschaftsleben. Diese zwei Wahlen ergänzen sich jedoch und stellen einander keine Alternative dar. Jede Evangelisierung beeinflusst die Humanisation und jede Humanisation hat Folgen für die Evangelisierung. Die Evangelisierung ist nicht nur in expliziter Verkündigung der Heilsbotschaft. Während das Evangelium das Gewissen und das Bewusstsein der Menschen aufklärt, übermittelt es den Menschen die Mittel und die Kraft, die aus ethisch-religiöser Natur hervorgehen und die die zeitlichen Entscheidungen sowohl in Kultur, Sozialwesen, Ökonomie als auch in Politik lenken. Damit ist aber ein Beitrag für ein menschlicheres Leben und eine gerechtere Gesellschaft gegeben. Das Wort Gottes inkulturiert sich in die Werte, in das Denken, in die Sprache, in die Haltungen jedes Einzelnen und des Volkes. Das frei angenommene Wort kann so auf die Institutionen der Gesellschaft und des Staates über politische Intervention Einfluss nehmen. Politisches Engagement ist auch aus der Sicht des Konzils als die höchste Form der Liebe verstanden, da für einen Christen dies ein Bereich des Dienens dem Gemeinwohl ist (GS,75).

Wie die Synodenväter wiederholt feststellten, haben alle und jeder einzelne die Pflicht und das Recht, sich an der Politik zu beteiligen, wenn auch auf verschiedener und komplementärer Weise und Ebene und aufgrund verschiedener und komplementärer Aufgaben und Verantwortungen. Die Anklagen des Arrivismus, der Idolatrie der Macht, des Egoismus und der Korruption, die nicht selten gegen Regierungsleute, Abgeordnete der Parlamente, dominierenden Klassen und politischen Parteien erhoben werden, sowie die verbreitete Meinung, die Politik sei ein Bereich unbedingter moralischer Gefährdung, rechtfertigen auf keine Weise den Skeptizismus oder die Abwendung der Christen von den öffentlichen Angelegenheiten.“ (CL, 42)

Literatur:

- Juhant, J., u. Valenčič, R., (Hrg.), *Družbeni nauk Cerkve*, Celje, Mohorjeva družba, 1994.
- Kasper, W., *Katholische Kirche. Wesen-Wirklichkeit-Sendung*, Freiburg, Basel, Wien, Herder, 2011.
- Kerber, W., Ertl, H., Hainz, M., (Hrg.), *Katholische Gesellschafts-Lehre im Überblick*, Frankfurt a. Main, Verlag Josef Knecht, 1991.
- Klose, A., »Staat«, in: Rotter, H., u. Virt, G., (Hrg.), *Neues Lexikon der christlichen Moral*, 724–731, Innsbruck, Tyrolia, 1990.
- Sorge, B., *Intruduzione alla dottrina sociale della Chiesa*, Brescia, Queriniana, 2006.
- Franciskus, Papst, *Mein Leben mein Weg, El Jesuita, Freiburg im Breisgau*, 2013.
- Stres, A., *Človekove pravice in krščanstvo*, in: Jambrek, P., Perenič, A., Uršič, M., (Hrg.), *Varstvo človekovih pravic*, Zbornik razprav esejev in dokumentov. Ljubljana, 1988.

The influence of the social teaching of the Church on the European culture and society

Summary: The article presents the development of the social teaching of the Church from *Rerum novarum* onwards from the view of responsiveness or non-responsiveness to the social changes and regarding the development of the teaching from ideological confrontation with modern ideologies to the last encyclicals which put emphasis on the civilization of love and charity as a specific social paradigm without the ambition that the Church would be in power. In any case, in all periods, the social teaching with its basic principles has influenced the development of the European culture and its legal order. The shift of focus from the alternative to the existent social systems to the ethical role of the social teaching of the Church has strengthened the endeavours to establish religious freedom as a basic human right. And at the same time, the clear differentiation between the mission of religious and political institutions and the central role of a citizen and believer in a democratic and pluralist society.

Keywords: social teaching of the Church, ideologies, Catholic action, encyclicals, modern culture, civilisation of love, freedom of religion, state, politics, third path.