

Die Sozialverkündigung der Kirche angesichts der Globalisierung.

Zur Sozialzyklika *Caritas in Veritate*

Marianne Heimbach-Steins

---

Am 29. Juni 2009 hat Papst Benedikts XVI. seine Sozialzyklika *Caritas in veritate* unterzeichnet, das erste päpstliche Weltrundschreiben zur sozialen Frage im 21. Jahrhundert. Thema des Schreibens, dessen Erscheinen immer wieder verschoben wurde, ist „die ganzheitliche Entwicklung des Menschen in der Liebe und in der Wahrheit“ (Überschrift). Es richtet sich, wie alle Sozialzyklen seit der Friedenszyklika Papst Johannes' XXIII. *Pacem in terris* (1963), nicht nur an innerkirchliche Adressaten, sondern zugleich an alle Menschen guten Willens.

Benedikt XVI. knüpft mit seiner Enzyklika explizit an das Rundschreiben *Populorum Progressio* (PP, 1967) Papst Pauls VI. an. Dieser hatte, unmittelbar nach dem letzten Konzil und in der ersten Entwicklungsdekade der Vereinten Nationen, erstmals die „Entwicklung der Völker“ zum Thema der Sozialverkündigung der Kirche gemacht und damit ein starkes Signal im Hinblick auf die „weltweit gewordene“ soziale Frage gesetzt. Zwanzig Jahre später widmete Papst Johannes Paul II. mit der Enzyklika *Sollicitudo rei socialis* (SRS, 1987) diesem Thema erneut besondere Aufmerksamkeit und schrieb die kirchliche Position kritisch fort: Dem Entwicklungsoptimismus der 1960er Jahre setzte er die düstere Wahrnehmung des „verlorenen Jahrzehnts“ der Entwicklungspolitik entgegen, der pessimistischen Diagnose zur Entwicklungswirklichkeit der späten achtziger Jahre stellte er eine schonungslose Analyse zu den moralischen und politischen Ursachen von „Unterentwicklung“ und „Überentwicklung“ zur Seite und schickte ein flammendes Plädoyer für eine neue Kultur weltweiter Solidarität in die Welt.

In diese Sequenz ordnet Benedikt XVI. sein Rundschreiben ein. Ganz im Stil früherer Dokumente würdigt er zunächst *Populorum progressio*, indem er das Schreiben Pauls VI. als „*Rerum novarum* unserer Zeit“ charakterisiert (8) und damit signalisiert: Heute über die „soziale Frage“ zu sprechen verlangt, über deren weltweite Dimension, über die Herausforderungen der Globalisierung zu sprechen und diese im Licht der Soziallehre der Kirche zu entziffern – darum soll es in der neuen Sozialzyklika gehen.

Vor allem das Programm eines „ganzheitlichen Humanismus“, einer ganzheitlichen Entwicklung jedes Menschen und der ganzen Menschheit, gilt Benedikt XVI. heute noch als aktuell an PP (vgl. 16-20). Dabei hebt er die spirituellen Aspekte der Entwicklung des Menschen deutlicher hervor als die seinerzeit innovative und wegweisende entwicklungs*politische* Dimension. Er verbindet diese Botschaft nahtlos mit dem theologischen *cantus firmus* der „Liebe in der Wahrheit“ – als Maßstab für die zwischenmenschlichen und gesellschaftlichen Beziehungen und ihrer Rückführung auf die Gottesbeziehung. Die Formel sei, so Benedikt, das Prinzip, um das die Katholische Soziallehre „kreise“ (6). Man kann in diesem Zugang, der so in der Tradition der Soziallehre der katholischen Kirche keinen unmittelbaren Vorläufer hat, zugleich das Bemühen um eine Reformulierung des naturrechtlichen Fundaments der Katholischen Soziallehre vermuten.

Der Duktus des gelehrten Textes ist denn auch mehr von einer anthropologisch-metaphysischen, abstrakten Spekulation über den Menschen als von konkreten sozialetischen Überlegungen bestimmt; bezeichnend ist die These, die weltweit gewordene soziale Frage sei „in radikaler Weise“ zu einer anthropologischen Frage geworden (75). Dies wird vor allem in der spezifisch dogmatischen Herangehensweise Benedikts XVI., nicht im

Sinne eines theologischen Dialogs mit den Human- und Gesellschaftswissenschaften über den Menschen ausformuliert.

Das ethische Pendant zu dem „ganzheitlichen Humanismus“ liegt in der verantwortlichen Freiheit eines jeden Menschen (17): Angesichts der gegenwärtigen globalen Herausforderungen gibt es keine moralfreien Zonen – weder im Bereich der Wirtschaft noch im Gebrauch technologischer Möglichkeiten. Der Fortschritt wird als Frucht des menschlichen Auftrags zur Weltgestaltung unter den Anspruch der Humanisierung gestellt. Aus globaler Nachbarschaft müsse globale Geschwisterlichkeit werden (19), aus dem Nebeneinander ein solidarisches Miteinander. Dazu sollen die Chancen und Potentiale der ökonomischen und kulturellen Globalisierung sowie des technologischen Fortschritts fruchtbar gemacht werden. Deutlich ist der Versuch, die Phänomene und Probleme nicht allein von einer negativ abwehrenden Haltung her anzugehen: Potentiale der Globalisierung zur Humanisierung werden gewürdigt; im Konkreten werden jedoch vor allem Gefahren der Dehumanisierung stark hervorgehoben.

Gerade wenn man die von Benedikt XVI. bewusst aufgenommene Traditionslinie von PP über SRS nachverfolgt, ist es erstaunlich, dass die neue Enzyklika, die zwanzig Jahre nach dem „Wendejahr“ 1989 erschienen ist, in der Zeitanalyse eher diffus bleibt. Es wären ja markante Bezugspunkte denkbar gewesen, von denen her eine Bilanz der letzten Dezennien hätte gezogen werden können, z. B. die Erwartungen an eine neue weltweite Friedensära, die mit dem – nota bene in der letzten Sozialenzyklika Johannes Pauls II., *Centesimus annus* (CA, 1991) intensiv reflektierten – Ende der Ost-West-Konflikts aufbrachen und so schnell enttäuscht wurden; die Sorgen, die sich in der Entwicklungswelt mit dem Zusammenbruch der „alten Ordnung“ und der Neujustierung der globalen Kräfteverhältnisse verbunden hatten – und sich mit der zunehmenden Abkoppelung vor allem der ärmsten Entwicklungsländer auf dramatische Weise bestätigten. Zwar wird angedeutet, dass die Neuordnung der Welt nach 1989 nur teilweise gelang (23), aber es bleibt bei dieser allgemeinen Bemerkung.

Als ordnender Bezugspunkt lässt sich die – auch schon von Paul VI. überkommene – Prämisse ausmachen, dass Entwicklung nicht allein als wirtschaftlicher Prozess verstanden werden darf. Dementsprechend wird denn auch – vermutlich ist dies die Frucht einer letzten Redaktion des Textes – die gegenwärtige Finanz- und Wirtschaftskrise als Krisenphänomen der Globalisierung aufgenommen (21 u.ö.). Die Skizze zur Zeit- und Gesellschaftsdiagnose (vgl. Kapitel II „Die Entwicklung des Menschen in unserer Zeit“) benennt eine ganze Reihe problematischer Phänomene der globalisierten Wirtschaftswelt; allerdings bleibt die Analyse unter dem ideellen Vorzeichen des Vorrangs der von der Wahrheit geleiteten Liebe vage. Viele Probleme – etwa die Gefährdung grundlegender Menschenrechte wie der Rechte des arbeitenden Menschen, des Rechtes auf Ernährung und der Lebensschutzrechte werden angesprochen; eine neue Bestimmung der Rolle des Staates und der zivilgesellschaftlichen Kräfte wird angemahnt und das traditionelle Modell der „Menschheitsfamilie“ beschworen.

Der Weg von der Problembeobachtung zur Feststellung kausaler Zusammenhänge und zum moralischen Urteil ist indes nicht leicht nachvollziehbar. Eine Vermittlung des Standpunkts der „Liebe in der Wahrheit“ mit gesellschafts- und humanwissenschaftlicher Erkenntnis und die Offenlegung gesellschaftstheoretischer Prämissen bleibt Desiderat an die Rezeption des Textes.

So provoziert die Enzyklika unweigerlich Fragen nach dem Verhältnis von theologischer Erkenntnistheorie, Wahrheitsbegriff und ethischer Urteilsbildung bzw. nach einer theologisch und philosophisch tragfähigen Verhältnisbestimmung von Glaube und Moral. Der Anspruch dogmatischer Wahrheit lässt sich nicht ohne philosophische Vermittlung und Verständigung mit humanwissenschaftlicher Erkenntnis in ethische Einsicht, in handlungsrelevante

Orientierung übersetzen, weder auf der individuell-personalen Ebene noch auf der Ebene institutionell vermittelten Handelns.

So sehr die dominierende theologische Grundbotschaft die Handschrift des Papstes selbst trägt, wird bei einer Gesamtlektüre des Dokuments schnell deutlich, dass offensichtlich verschiedene Hände dem Papst zugearbeitet haben, gerade in den Passagen, in denen es um konkrete entwicklungspolitische Probleme in der Globalisierungswelt geht. So ist genauer zu fragen, wie das Leitthema der *ganzheitlichen Entwicklung unter den Bedingungen der Globalisierung* unter dem Vorzeichen der „Liebe in der Wahrheit“ und der darin gründenden verantwortlichen Freiheit konkretisiert wird. Die gedankliche Ordnung und die sehr unterschiedliche Gewichtung der Themen sind nicht in allen Teilen des Textes ganz leicht zu durchschauen. Einige Grundlinien können aber deutlich benannt werden:

1. Das Generalthema *Entwicklung* wird sehr weit gefasst; spezifische Probleme der Globalisierungswelt mit ihren sozialen, ökonomischen und kulturellen Disparitäten fallen ebenso darunter wie der Prozess der Entwicklung der Person im Sinne des ganzheitlichen Humanismus. Dementsprechend breit ist die Palette der angesprochenen Problemfelder – von Religionsfreiheit bis Kindersterblichkeit, von Marktversagen bis (Arbeits-)Migration; bezüglich der Ursachen- und Wirkungszusammenhänge bleiben viele Fragen offen – entweder weil nahe liegende Verknüpfungen nicht hergestellt oder weil umgekehrt Kausalketten, die nicht ohne weiteres plausibel erscheinen, postuliert werden.

So wird in einem ausführlichen und differenzierten Abschnitt die *Ernährungskrise* thematisiert (27), aber man vermisst in der Ursachenanalyse den Zusammenhang zwischen Hunger/Ernährungssicherheit und (Ab-)Rüstungspolitik. An anderer Stelle werden das Phänomen der *Arbeitsmobilität* und seine negativen Auswirkungen auf die Stabilität von Ehe und Familie erwähnt (25); später wird das „Phänomen der Migrationen“ als ein epochales soziales Phänomen, das vielfältige Probleme aufwerfe, angesprochen (62). Anscheinend ist vor allem an Arbeitsmigration gedacht, aber die Ausführungen verzichten auf eine Differenzierung von Migrationsgründen, Akteuren und Konsequenzen; dadurch bleibt dann auch die (selbstredend berechnete) Forderung nach einer international koordinierten Migrationspolitik eher unscharf. Erstmals wird in einer Sozialenzyklika die *Ökologiefrage* als Aufgabe der Schöpfungsverantwortung und der intergenerationellen Gerechtigkeit explizit und relativ ausführlich thematisiert (48-51); der achtungsvolle Umgang mit den Ressourcen wird vor allem am Thema Energiewirtschaft exemplifiziert, während das ebenso zentrale ökologische Thema Klimawandel kaum einmal gestreift wird.

2. Zwischen *Lebensethik* und *Sozialethik* stellt die Enzyklika eine sehr enge Verknüpfung her (15); die Achtung vor dem Leben dürfe nicht von der Entwicklung der Völker getrennt werden (28). Unter diesem Vorzeichen werden verschiedenste *Gefährdungen des Lebensschutzes* problematisiert, u. a. Kindersterblichkeit, Empfängnisregelung, Abtreibung und geburtenfeindliche Mentalität; allerdings muss gefragt werden, ob die damit angeschnittenen komplexen Fragen hinreichend differenziert aufgenommen werden, wenn alle diese Phänomene in einem Atemzug genannt und ohne genauere Sachanalyse moralisch be- bzw. verurteilt werden (28). Inhaltlich verwandt mit diesem Thema ist die Stellungnahme zum *Bevölkerungswachstum*, die zu Recht eine monokausale Beziehung zwischen Bevölkerungszunahme und Unterentwicklung zurückweist, zugleich aber eine wohl kaum weniger problematische Kausalbeziehung zwischen Bevölkerungswachstum und gesellschaftlicher Humanisierung vs. Bevölkerungsrückgang, sozialer Unsicherheit und „moralischer Müdigkeit“ nahe legt (44). Zumindest vermisst man hier differenzierende Äußerungen zu den Zusammenhängen von Armut und Bevölkerungsentwicklung.

3. Erwartungen an eine der Humanisierung dienende *Ordnungspolitik* werden eng verknüpft mit einem *Tugendethos* für die Globalisierungswelt. Gesellschaftliche Institutionen, welchen besondere Bedeutung für die Globalisierungsprozesse zukommt, werden mit starken moralischen, insbesondere tugendethischen Erwartungen konfrontiert. Sozialethisch gesprochen, bleibt die Gerechtigkeit der Liebe untergeordnet. Dass eine Sozialethik, die institutionell vermitteltes Handeln reflektiert, und eine Herangehensweise, die gemäß der Grundformel „Liebe in der Wahrheit“ zwischen Dogmatik und Tugendethos oszilliert, nicht leicht miteinander zu vermitteln sind, wird besonders deutlich an den Äußerungen zum *Markt*:

Sehr zu Recht hebt die Enzyklika den instrumentellen Charakter des Marktes für den Gütertausch und die Versorgung der Menschen hervor und weist daher eine fundamental marktkritische Einstellung zurück; zugleich betont sie die Verantwortung der Akteure im Markt und für den Markt als eine auf das Gemeinwohl zu orientierende Institution. Insofern ist der Bereich der Wirtschaft nicht moralisch neutral und sind die Wirtschaftenden nicht von moralischer Verantwortung zu entbinden; auch wird eine strikte „Arbeitsteilung“ zwischen Wirtschaft und Politik in dem Sinne, dass letztere für den sozialen Rahmen einer ausschließlich gewinnorientierten Wirtschaft zu sorgen habe, abgelehnt. Die Verantwortung der Wirtschaft wird – hier kommt nun wieder das Grundmotiv der „Liebe in der Wahrheit“ zum Tragen – vom „Prinzip der Unentgeltlichkeit“ (35-36) her konzipiert, mit dem das III. Kapitel über die Wirtschaft programmatisch eröffnet wird. Offensichtlich denkt der Papst dabei vor allem an non-profit-Organisationen, die als zivilgesellschaftliche Akteure neben gewinnorientierten Unternehmen und staatlicher Steuerung einen Platz in der globalisierten Wirtschaft haben sollen.

Ein bemerkenswerter Akzent wird auf die Stärkung zivilgesellschaftlicher Kräfte (z. B. auch der Gewerkschaftsbewegungen, 64) gelegt; damit einher geht die Forderung nach einer grundsätzlichen Neujustierung des Verhältnisses von Markt, Staat und Zivilgesellschaft. Dazu rekurriert die Enzyklika auf das Prinzip der Subsidiarität – ein Kernstück der Tradition der kirchlichen Sozialverkündigung – und hebt die Bedeutung der gesellschaftlichen Akteure sehr eindringlich hervor; das stimmt zusammen mit der Betonung der Verantwortung der Person, mit dem Anspruch der Freiheit. Wie passt nun zu diesem Schwerpunkt die bisher – soweit ich sehe – am meisten kommentierte ordnungspolitische Forderung nach einer *echten politischen Weltautorität* (67)? Das Postulat steht am Schluss des V. Kapitels über die „Zusammenarbeit der Menschheitsfamilie“ und liest sich als Steigerung der zunächst geforderten dringlichen Reform der Vereinten Nationen sowie der „internationalen Wirtschafts- und Finanzgestaltung“. Sehr weitreichende Erwartungen werden an eine politisch-moralische Instanz gerichtet, die in der Lage sein soll, die Weltwirtschaft zu steuern und die Auswirkungen der gegenwärtigen Krise zu sanieren. Sie muss dem Recht unterworfen sein und über Durchsetzungsmacht verfügen und soll ein Entwicklungsmodell fördern, das „sich von den Werten der Liebe in der Wahrheit“ inspirieren lässt. Wie ein solches hierarchisches Modell, das politische Steuerung und moralische Orientierung in einer Instanz leisten soll, sich zu dem partizipationsorientierten Plädoyer für eine Stärkung der internationalen zivilgesellschaftlichen Kräfte verhält, ist nur eine der offenen Fragen, die sich hier stellen. Mit der Polyzentrik der Globalisierungswelt, auf die die Enzyklika ja selbst verweist (22), scheint es jedenfalls nicht leicht zu vermitteln.

Mit diesen exemplarischen Einblicken ist das Potential des umfangreichen Dokuments gewiss nicht ausgeschöpft, es dürften aber sowohl die grundlegenden Themenfelder als auch der Ansatz ihrer Bearbeitung deutlich geworden sein. Anlass zur Diskussion, zu vertiefter Reflexion und zu weiterer sozialethischer Forschung bietet die Enzyklika reichlich, auch wenn sie es den Rezipienten nicht leicht macht – vor allem deshalb nicht, weil sie

wenig auf Dialog hin angelegt zu sein scheinen. Die Enzyklika ist ein römisches Dokument nicht nur in dem Sinne, dass es vom Oberhaupt der römisch-katholischen Kirche verfasst ist und verantwortet wird, sondern auch im Sinne einer starken Binnenorientierung an der Tradition der katholischen Soziallehre: Textbezüge und Verweise verweben das neue Dokument mit anderen Äußerungen des gegenwärtigen Papstes und seiner Amtsvorgänger, auch mit einigen weiteren Texten der katholischen Lehrtradition, insbesondere mit dem letzten Konzil, sowie mit einigen Kirchenvätertexten. Das entspricht dem Usus einer Tradition, die sich ihrer inneren Kohärenz immer wieder vergewissert, aber das schliesse ja darüber hinausgehende Bezüge und Öffnungen keineswegs aus. Solche Verweise finden sich indes nicht – weder auf andere christliche Traditionsstränge im Sinne einer ökumenischen Öffnung noch auf Beiträge der „säkularen“ Wissenschaften. Solche hermetische Selbstabschließung der kirchlichen Sozialverkündigung wird das Gespräch mit den adressierten „Menschen guten Willens“ nicht erleichtern. Die Erfahrung der Menschen, die mit den verhandelten Fragen zu tun haben, die Probleme erleiden und zu lösen versuchen, bleibt als Quelle sozialetischer Reflexion in der Sozialverkündigung der Kirche noch zu erschließen – treu dem Programm der Konzilskonstitution „Gaudium et spes“, dass „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute [...] auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi [sind]“ (GS 1).