

kritik und Frühsozialismus bis 1850 (München u.a. 1975) 194–206.

<sup>14</sup> O. von Nell-Breuning, Standwerdung der Arbeiterschaft?, in: I. Brusis/M. Grönefeld (Hgg.), *Unbequeme Grenzziehung* (Köln 1990) 91–98, hier: 96.

<sup>15</sup> Vgl. ders., *Katholische Kirche und Marx'sche Kapitalismuskritik*, aaO. 205.

<sup>16</sup> Vgl. A. Rauscher, *Solidarismus*, in: ders. (Hg.), *Der soziale und politische Katholizismus*. Bd. 1 (München 1981) 340–368.

<sup>17</sup> Vgl. zusammenfassend F. Klüber, *Katholische Gesellschaftslehre*, aaO. 309–315.

<sup>18</sup> Vgl. dazu den Beitrag von St. Pfürtner über «Die katholische Soziallehre in Deutschland zwischen konkurrierenden Richtungen» in diesem Heft.

<sup>19</sup> Vgl. *Anti-Sozialismus aus Tradition? Memorandum des Bensberger Kreises zum Verhältnis von Christentum und Sozialismus heute* (Reinbek 1976).

<sup>20</sup> Vgl. F. Focke, aaO.

<sup>21</sup> Vgl. ausführlich SRS.

<sup>22</sup> Vgl. D. Door, *Option for the Poor. A hundred Years of Vatican Social Teaching* (Maryknoll 1983).

## NORBERT METTE

1946 in Barkhausen/Porta (BRD) geboren. Studium der Theologie und Sozialwissenschaften: Dr. theol.; seit 1984 Professor für Praktische Theologie an der Universität-Gesamthochschule Paderborn. Verheiratet; 3 Kinder. Mitglied des Direktionskomitees von CONCILIUM. Zahlreiche Veröffentlichungen zu pastoraltheologischen und religionspädagogischen Themen; u.a.: *Voraussetzungen christlicher Elementarerziehung* (Düsseldorf 1983); *Kirche auf dem Weg ins Jahr 2000* (gem. mit M. Blasberg-Kuhnke, Düsseldorf 1986); *Gemeindepraxis in Grundbegriffen* (hg. mit Chr. Bäumler, München/Düsseldorf 1987); *Auf der Seite der Unterdrückten? Theologie der Befreiung im Kontext Europas* (hg. mit P. Eicher, Düsseldorf 1989). Anschrift: Liebigweg 11a, D-4400 Münster.

John A. Gallagher

## Theologische Kategorien in den Sozialenzykliken

Die Hundertjahrfeier der Veröffentlichung von Leos XIII. Enzyklika *Rerum Novarum* ist ein geeigneter Anlaß, über eine ganz besondere Gattung theologischer Literatur nachzudenken, die zu einem bedeutenden Element des theologischen Erbes der katholischen Kirche geworden ist. Die Tradition der päpstlichen Enzykliken, unter denen die Sozialenzykliken zu der meist gelesenen und kommentierten Kategorie geworden sind, stellt ein theologisches Genus dar, das sich definieren läßt im Hinblick auf seine Autorschaft, seine Hörer- und Leserschaft und seine Zielsetzung. Als Werkzeuge des päpstlichen Lehramtes haben die Enzykliken innerhalb des theologi-

schen Erbes der katholischen Kirche immer einen bevorzugten Platz eingenommen.

Das Dekret des Ersten Vatikanums über die päpstliche Unfehlbarkeit sowie die Ekklesiologie des Konzils insgesamt haben die Bedeutung, die den Dokumenten päpstlicher Autorschaft zuzumessen ist, erheblich erhöht. Als Schriftstücke, die an die ganze Kirche und in den meisten Fällen implizit oder explizit an «alle Menschen guten Willens» gerichtet sind, waren die Enzykliken bestrebt, Geist und Herz des gesamten katholischen Episkopats, der Laienschaft überall auf der Welt sowie all der Menschen zu erreichen, die eine ganze und vollständige menschliche Existenz zu verwirklichen trachteten. Die beharrliche Zielsetzung für dieses theologische Genus bestand darin, die Glieder der Kirche und alle diejenigen anzusprechen, die gewillt waren, die Stimme des Heiligen Stuhles zu einer Anzahl besonderer Glaubensinhalte und für eine Lebensweise zu vernehmen, die der Ordnung der göttlichen Vorsehung für die Welt, wie sie durch das Schöpfungs- und Erlösungswerk gegeben ist, entspricht. Die Tradition der Enzykliken suchte eine grundlegende theologische Orientierung zu geben, die geeignet sein sollte, eine echt katholische Lebensweise inmitten der Chancen und Gefahren der modernen Zivilisation zu tragen.

Die Enzykliken als theologisches Genus stellen zweifellos eine Weiterentwicklung der neutestamentlichen Briefliteratur sowie der Tradition der mittelalterlichen Dekretalen dar. In beiden waren Personen, die in spezieller Weise Verantwortung trugen für das geistige Wohlergehen christlicher Gemeinden, bemüht, Führung und Anleitung zur Abwehr von außen oder von innen kommender Kräfte zu geben, die ihre Rechtgläubigkeit oder ihr rechtes Handeln und Verhalten gefährdeten. Beide Arten von Schreiben waren Briefe zur Orientierung, Unterweisung und Ermahnung im Sinne einer dem Evangelium gemäßen Lebensweise. Was die modernen Enzykliken in ihrer Eigenart von ihren eben genannten Vorgängern unterscheidet, ist, zumindest teilweise, ihr universaler Charakter. Die päpstlichen Enzykliken richten sich nicht auf die Bedürfnisse und Probleme einer einzelnen Ortskirche, sondern befassen sich mit Themen und Fragen, die Probleme für die Gesamtkirche aufwerfen, Probleme, die man für gewöhnlich als die kulturellen und sozialen Verhältnisse betrachtet, in denen Menschen sich um das Ziel bemühen, zu dem sie geschaffen sind: eine wahrhaft menschliche Existenz als Mittel und Weg zur Vereinigung mit Gott.

Die Gattung der Enzyklika ist innerhalb des katholischen theologischen Erbes eine Stimme, die mit anderen theologischen Genera koexistiert hat. Die päpstlichen Enzykliken lassen sich von den neothomistischen Lehrbüchern der Seminartheologie ebenso deutlich unterscheiden wie von den historischen Theologien Congars und Daniélous, von der lateinamerikanischen, afrikanischen oder feministischen Befreiungstheologie, von der Transzendentaltheologie Rahners oder Lonergans oder der politischen Theologie von Metz. Das Genus der Enzykliken hat zusammen mit anderen Protagonisten, die gemeinsam das Drama katholischer Theologie geschaffen haben, auf der Bühne gestanden. Es hat zusammengearbeitet mit den einen theologischen Richtungen (Neothomismus, Neuscholastik) und andere verurteilt (Loisys Historismus und die «Nouvelle Théologie»). Daher ist die Tradition der päpstlichen Enzykliken zwar ein eigenes, identifizierbares theologisches Genus, doch seine Ermahnungen und Verwerfungen geben Zeugnis dafür, daß dieses Genus der Enzykliken koexistiert hat mit einem umfassenderen theologischen Erbe, von dem es ein Teil ist, und

dem gegenüber es seine eigene Handschrift im Sinne seines Selbstverständnisses gezeigt hat. Vorherrschendes Anliegen der päpstlichen Sozialenzykliken ist pastorale, praktische und fundamentaltheologische, nicht dagegen spekulative systematische Theologie.

Die theologische Gattung der päpstlichen Enzykliken hat sich außerdem nichttheologischen Bewegungen gegenüber definiert. Kantsche Philosophie, Sozialismus, Liberalismus, Kommunismus und Existentialismus haben alle eine Reaktion von seiten der päpstlichen Tradition hervorgerufen. In seinen Enzykliken war das Papsttum bestrebt, auf die Zeichen der Zeit als Ereignisse im Prozeß der Menschheitsentwicklung zu reagieren, — speziell auf soziale und wirtschaftliche Theorien, die die Tendenz zeigten, diese Entwicklung in eine mit der päpstlichen Theologie unvereinbare Richtung zu lenken.

Das Genus der päpstlichen Enzykliken, wie es sich zwischen 1891 und 1991 entwickelt hat, läßt sich hinsichtlich seiner Autorschaft, seiner Hörer- bzw. Leserschaft und seiner Zielsetzung definieren. Inhalt und spezifische Stellungnahmen dieser Gattung theologischer Literatur sind ausdrücklich formuliert und ausführlich entwickelt worden in Reaktion auf theologische, intellektuelle, soziale, wirtschaftliche und politische Bewegungen des letzten Jahrhunderts. So läßt sich dieses Genus bereits weiter definieren im Hinblick auf seine inneren konstituierenden Elemente. Unter diesen wesentlichen konstituierenden Elementen zeigen sich das Naturgesetz und das Gesetz der Gnade, die Vernunft und der Glaube sowie eine Idee von dem letzten Ziel der menschlichen Existenz. Wie ein Bühnenstück und ein Roman eine Verknüpfung und deren Lösung brauchen, wie eine Dichtung einen Versbau verlangt, so sind die päpstlichen Enzykliken und vor allem die Sozialenzykliken das Ergebnis des kreativen Wechselspiels zwischen der Dynamik dieser kennzeichnenden Wesenszüge des literarischen Genus und den einander widerstreitenden Auffassungen von den Grundlagen menschlicher Authentizität gewesen.

Die vorliegende Untersuchung möchte zweien von diesen konstituierenden Elementen der Sozialenzykliken nachgehen: dem Naturgesetz und dem Gesetz der Gnade. Diese beiden Themen, die von wesentlicher Bedeutung für «Kette und Schuß» der Sozialenzykliken sind, sollen zuerst untersucht werden als Beispiele für das,

was Bernard Lonergan als allgemeine und spezielle theologische Kategorien behandelt hat. Dann folgt ein Blick auf die Art und Weise, in der jede der beiden Kategorien im Verlauf von 100 Jahren päpstlicher Überlegungen spezifiziert und entwickelt worden ist, und wird entsprechend gewertet. Schließlich wird dann die Dynamik und wechselnde Beziehung zwischen diesen beiden Kategorien Klarheit geben über die grundlegende Neuorientierung in der Tradition der Enzykliken.

### *I. Theologische Kategorien*

Kategorien suchen die transzendente Wirklichkeit, die der letzte Gegenstand der Theologie ist, zu bestimmen. Auf diese oder jene Weise ist katholische Theologie immer ein Bemühen gewesen, zunächst einmal Gott und das göttliche Wesen darzustellen und dann Zweck und Bedeutung von Gottes Wirken an der Welt zu deuten. So stellt z. B. Thomas von Aquin zuerst die Frage nach der Existenz Gottes und denkt dann nach über die göttliche Natur und ihre Attribute. Erst nachdem er die Frage nach Gott in sich (*in se*) untersucht hat, richtet Thomas seine Aufmerksamkeit auf die Lehren über Schöpfung und Vorsehung, um daraus sein Verständnis von Zweck und Bedeutung von Gottes Wirken im Hinblick auf die Welt zu entwickeln. Doch gleich allen großen christlichen Theologen war Thomas sich darüber klar, daß es unmöglich ist, Gott als solchen zu beschreiben oder in adäquater Weise Gottes gnadenhaftes Wirken an der Welt zu schildern. Der Theologe kann nicht mehr zu erreichen hoffen als eine mehr oder weniger zutreffende Darstellung der transzendenten Wirklichkeit, die Gegenstand der theologischen Forschung ist, und das in menschlicher Sprache und analoger oder metaphorischer Ausdrucksweise. Theologische Kategorien sind die analogen oder metaphorischen Ausdrucksformen der durch die theologische Forschung zustande gekommenen Verstehensakte.

Bernard Lonergan hat unterschieden zwischen allgemeinen und speziellen theologischen Kategorien<sup>1</sup>. Allgemeine theologische Kategorien beziehen sich auf Gegenstände, die sowohl im Bereich der Theologie als auch in anderen Disziplinen zu finden sind. Wenn der Theologe von drei Personen in dem einen Gott redet oder Jesus das Attribut der Sohnschaft zuspricht,

wenn der Begriff der Erlösung verwendet wird zur Kennzeichnung dessen, was Gottes Sohn für die Menschheit vollbracht hat, dann werden hier Begriffe aus der menschlichen Erfahrung oder aus der theoretischen Interpretation dieser menschlichen Erfahrung zur Beschreibung des Göttlichen oder göttlicher Tätigkeit gebraucht. Dies sind Kategorien oder Begriffe aus dem Bereich menschlichen Bemühens, die verwendet werden, um gewisse Charakterzüge Gottes in analoger Weise zu schildern. Dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist werden Wesenszüge beigelegt, die mit dem Personsein zusammenhängen. Doch selbstverständlich ist jede der drei göttlichen Personen in einer Weise Person, welche letztlich der Personalität des Menschen mehr unähnlich als ähnlich ist. Aber welcher Begriff, welche Kategorie ließe sich verwenden, um in adäquaterer Weise zu schildern, was diese Dreiheit in Gott bedeutet? Allgemeine theologische Kategorien sind aus dem Bereich menschlicher Erfahrung hergeleitete Analogien, welche den Theologen in die Lage versetzen, in einer sehr begrenzten Weise göttliche Wirklichkeit und göttliches Wirken an der Welt zu beschreiben. Die Bedeutung dieser Begriffe erhält allgemein ihren tieferen Sinn und den Bereich ihrer Nebenhalte und ihres Bedeutungsumfanges von ihrem Gebrauch im Alltagsleben. Diese Worte werden dann gebraucht, um die Bemühungen der Theologen um eine Darstellung der transzendenten Wirklichkeit Gottes zu konkretisieren.

Spezielle theologische Kategorien «betreffen die der Theologie eigentümlichen Gegenstände»<sup>2</sup>. Begriffsinhalt und Umfang, die mit Begriffen wie Gott, Gnade, Trinität zusammenhängen, betreffen direkt die spezifisch religiöse Dimension menschlicher Erfahrung. Spezielle theologische Kategorien meinen in erster Linie und Bezugnahme die göttliche Realität selbst. Übernehmen diese Kategorien eine Bedeutung innerhalb der allgemeinen Sprache, wie etwa bei dem Begriff «gnädig (gracious)», ist das primäre Analogon das göttliche Wirken. Allgemeine wie spezielle Kategorien sind bestrebt, die menschliche Erfahrung des Göttlichen zu konkretisieren. Allgemeine theologische Kategorien tun dies, indem sie auch anderweitig in der menschlichen Sprache benutzte Begriffe heranziehen. Spezielle theologische Kategorien stellen die Ausdrucks- und Sprechweise dar, die eigens entwickelt wor-

den ist, in direkter Weise die Öffnung der religiösen Erfahrung auf das Transzendente hin zu kennzeichnen.

Doch erschöpft sich die Bedeutung der allgemeinen und speziellen theologischen Kategorien nicht darin, die menschliche Aneignung des transzendenten Bezugspunktes seiner Religiosität zu konkretisieren. Begriffe, Kategorien und Worte haben nur die Bedeutung eines Knochengerüsts, bis sie umkleidet sind mit dem Fleisch und den Muskeln von Lehrsätzen, Paragraphen und ganzen Darstellungen, die zusammen die entsprechende Abhandlung ergeben. Theologische Kategorien, so hat Lonergan formuliert, «bilden eine Reihe miteinander verzahnter Begriffe und Beziehungen und haben dementsprechend den Nutzen von Modellen»<sup>3</sup>. Solche Modelle und Abhandlungen stellen allgemeine und spezielle theologische Kategorien in einer Weise zusammen, die es möglich macht, eine relativ adäquate Darstellung der religiösen Dimension menschlicher Erfahrung und ihrer Wechselwirkung mit anderen derartigen Dimensionen zu entwickeln<sup>4</sup>. Theologie ist eben nicht die Behauptung und Verteidigung religiöser oder theologischer Begriffe, sondern vielmehr das bewußte Bemühen, sie in einer Weise zu artikulieren und zu interpretieren, welche die menschliche Erfahrung der Zeitgenossen erleuchtet. Solche Kategorien und die aus ihnen erwachsenden Überlegungen tragen und schaffen den Bereich der Sinndeutung, die wahrhaft menschliche Welt, in der der einzelne sein wahres Menschsein zu finden und in Übereinstimmung mit ihm zu leben sucht.

Das Naturgesetz und das Gesetz der Gnade sind zwei besondere Beispiele für allgemeine und spezielle theologische Kategorien. Beide beziehen sich auf die göttliche Ordnung der sittlichen Welt. Das natürliche Sittengesetz hat trotz der vielfältigen Verständnisformen, die es in der westlichen Geistesgeschichte angenommen hat, zumindest diesen einen gemeinsamen Grundzug: die Annahme einer Anzahl sittlicher Verpflichtungen für jedermann, erwachsend aus seiner spezifisch menschlichen Anlage. Worin diese spezifisch menschliche Anlage besteht, ist seit dem Aufbruch der Kultur Thema der anthropologischen Forschung. In den Jahrhunderten christlicher Geistesgeschichte hat das natürliche Sittengesetz im Gefolge sich wandelnder und entwickelnder anthropologischer Studien in ei-

nem weiter gespannten kulturellen Rahmen verschiedene Interpretationen oder doch zumindest unterschiedliche Akzentsetzungen erfahren. So bekam zum Beispiel die Frage nach dem gerechten Lohn für die Theoretiker des natürlichen Sittengesetzes erst zu der Zeit eine größere Bedeutung, als in den westlichen Ländern die Industrialisierung die Landwirtschaft als vorherrschende Wirtschaftsform verdrängte.

Die Diskussion und die gegenseitige Beeinflussung zwischen Theologen und anderen Forschern nach dem wahrhaft Menschlichen schafft einen Meinungs austausch, nach welchen Prinzipien menschliches Leben in wahrhaft menschlicher Weise gelebt werden kann. Das natürliche Sittengesetz ist ein Beispiel für eine allgemeine theologische Kategorie, die aufbaut auf Vorstellungen vom wahrhaft Menschlichen, welche auf nicht-theologischen Forschungen beruhen. Mit ihrer Hilfe artikuliert es die göttlichen Ordnungsprinzipien der Welt des Sittlichen.

Das Gesetz der Gnade ist eine spezielle theologische Kategorie. Diese stützt sich unmittelbar auf die Offenheit menschlicher Erfahrung für das Transzendente und für die Art und Weise, in der es durch die Hl. Schrift vermittelt wurde zur Darstellung der göttlichen Ordnungsprinzipien der Welt des Sittlichen. Der Katholizismus und die christliche Tradition allgemein hat die Lehren von Schöpfung und Erlösung als zentrale theologische Kategorien für jede adäquate Deutung des spezifisch Menschlichen festgehalten. Das Gesetz der Gnade, welches Altes und Neues Gesetz umfaßt, ist diejenige theologische Kategorie, die das Geschehen wie den kontinuierlichen Fortgang von Gottes aktiver Lenkung menschlichen Lebens darstellt. Es ist die Einwohnung des Heiligen Geistes. Als entscheidender Faktor der göttlichen Vorsehung bezieht sich das Gesetz der Gnade auf die Art und Weise, wie Gott das Suchen der Menschheit nach ihrem Sinn und Zweck ständig aktiv unterstützt.

Die Forderungen des Gesetzes der Gnade werden bemerkbar in der ständigen Menschheitserfahrung des Rufes nach Umkehr, nach Metanoia, nach einem Bewußtwerden der Brüchigkeit und Unvollkommenheit aller menschlichen Werke, der fortdauernden aus menschlicher Religiosität emporsteigenden Aufforderung zu tieferer Heiligkeit und Güte. Das Gesetz der Gnade tritt ein in das Gespräch über das natürliche Sittengesetz und die anthropologischen Untersuchungen,

um die zutiefst religiöse Dimension der menschlichen Authentizität geltend zu machen. Getrennt von der Religion kann es keine authentische Humanität geben. Mit den Worten des hl. Augustinus: «Unruhig ist unser Herz, bis es ruht in Dir.»

## II. Das natürliche Sittengesetz und das Gesetz der Gnade in den Sozialenzykliken

Ein fundamentales Anliegen der päpstlichen Sozialenzykliken war bis zum heutigen Tag eine Interpretation der authentischen menschlichen Existenz, die der von Liberalismus wie Sozialismus vertretenen überlegen sein sollte. Bei der Schaffung des Genus der Sozialenzykliken verlegten sich die Päpste auf eine Art von Darstellung, die ganz stark auf das natürliche Sittengesetz und das Gesetz der Gnade als theologische Kategorien zurückgriff. Wie Calvez und Perrin in ihren Kommentaren erklärten, wurden diese beiden Kategorien verwendet als «zwei Quellen für die Soziallehre, die Seite an Seite nebeneinander gestellt wurden»<sup>5</sup>. So glaube ich sagen zu können: Das Gesetz der Gnade und das natürliche Sittengesetz bildeten die beherrschenden Kategorien, die diese Darstellungen leiteten.

In sämtlichen Sozialenzykliken nehmen die Päpste immer wieder Bezug auf die Relevanz des natürlichen Sittengesetzes und des Gesetzes der Gnade für jeden adäquaten Aufbau eines umfassenden moralischen Systems. In *Graves de communi* fordert Leo XIII. seine Leser auf, «nicht den Eifer derjenigen (zu) verurteilen, die dem natürlichen und göttlichen Gesetz entsprechend eben dieses als Ziel haben, nämlich die Lebensbedingungen derer, die sich plagen, erträglicher zu machen»<sup>6</sup>. Paul VI. läßt die gleiche Aufmerksamkeit für die Relevanz dieser beiden Kategorien für ein angemessenes Verständnis der sittlichen Ordnung erkennen, wenn er feststellt, daß menschliche Probleme nur angegangen werden dürfen im Licht eines «ganzheitlichen Bildes vom Menschen und seiner Berufung, nicht nur seiner natürlichen und irdischen, sondern auch seiner übernatürlichen und ewigen»<sup>7</sup>. «Die Zukunft», so warnt Pius XII. seine Leser am Vorabend des Zweiten Weltkrieges, «muß auf dem soliden Felsen des natürlichen Sittengesetzes und der Offenbarung stehen bleiben.»<sup>8</sup> Beispiele von seiten der Päpste, die sich auf beide Kategorien beziehen und daraus die Bedeutung des Ver-

hältnisses zwischen beiden ableiten als wesentlich für die Darstellung des authentisch Menschlichen, kehren im Rahmen dieses Genus immer wieder. Doch was verstehen die Päpste unter diesen beiden Begriffen?

### A. Das Naturrecht

Da, wie wir oben festgestellt haben, die Sozialenzykliken aus praktischen, pastoralen und fundamentaltheologischen Anliegen der Päpste entstanden sind, ist es nicht weiter überraschend, daß man darin keine systematischen oder theoretischen Bemühungen findet, eine Kategorie wie Naturrecht bzw. natürliches Sittengesetz zu definieren oder auch nur näher zu erklären. Umfang und Inhalt, welche die Päpste mit diesen Kategorien verbunden haben, müssen aus den literarischen Kontexten konstruiert werden, in denen sie verwendet sind. Eine kursorische Befassung mit diesen Kontexten ist alles, was hier versucht werden kann, und enthüllt eine beträchtliche Veränderung hinsichtlich dieser Kategorie.

In den Schriften Leos XIII., Pius' XI. und Pius' XII. wird das Naturgesetz in dem Sinne vorgelegt, der vermutlich seinem klassischen katholischen Ausdruck entspricht. Das Naturgesetz wird verstanden als ein metaphysischer Wesenszug der menschlichen Natur, die die Hauptquelle dessen ist, was die Norm des Menschlichen ausmacht. «Die Gleichheit unter den Menschen», schrieb Leo XIII., «besteht darin, daß alle, die die gleiche Natur als Erbe haben, zur gleichen höchsten Würde berufen sind, der Würde der Gotteskinder. Und ein und dasselbe Ende steht allen bevor, von denen jeder nach demselben Gesetz gerichtet werden und die gleiche Strafe oder den gleichen Lohn erhalten wird, entsprechend seinen Verdiensten. Nach Leos XIII. Worten sollte das Naturgesetz (natürliche Sittengesetz) die Handlungen jedes einzelnen im Rahmen seines persönlichen Geschickes lenken<sup>9</sup>. Das gleiche Gesetz sollte aber auch das Verhältnis zwischen den Klassen beherrschen. Vor allem das zwischen den Arbeitern und den Kapitalisten, das die Natur gefügt hat, «sollte in Harmonie und Einverständnis stehen»<sup>10</sup>. Die Fähigkeit der menschlichen Natur, als Grundlage für die sittliche Ordnung zu dienen, wurde besonders deutlich im Hinblick auf die menschliche Sexualität in Anspruch genommen. Die Verur-

teilung der Empfängnisverhütung in *Casti conubii* vertrat den Standpunkt, daß «kein noch so schwerwiegender Grund vorgebracht werden kann, um dessentwillen etwas in sich der Natur Widersprechendes der Natur entsprechend und damit sittlich gut werden kann»<sup>11</sup>.

Dieses klassische Verständnis des Naturgesetzes (natürlichen Sittengesetzes) findet seine exakte Ergänzung in den neothomistischen Lehrbüchern der Moraltheologie<sup>12</sup>. Päpste wie Lehrbuchautoren waren bestrebt, ihren Lesern sorgfältige Interpretationen der Theorie des Thomas von Aquin über das Naturgesetz zu liefern. Das natürliche Sittengesetz wurde demnach verstanden als metaphysischer Ordnungsfaktor der menschlichen Realität, sowohl der biologischen wie der sozialen, die zusammen die Umwelt bilden, in der menschliches Leben sinnvoll und zielbewußt gelebt werden kann. Gottes sittliche Ordnung lieferte die Normen, mit deren Hilfe echte Momente eines wahrhaft menschlichen Gedeihens entdeckt werden können, als angemessene Mittel für die letztendliche Vollendung der menschlichen Natur in Gott. Da dieses Ordnungsprinzip in metaphysischen Kategorien entwickelt worden war, stellte man es sich als über alle Zeiten und Kulturen hin unwandelbar vor.

Möglicherweise aber tritt mit Pius XII., der der Idee und dem Begriff der menschlichen Würde einen zentraleren Platz im päpstlichen Denken gab, höchstwahrscheinlich aber in den Enzykliken Johannes' XXIII. und Pauls VI. und in jüngster Zeit Johannes Pauls II. ein neuer Komplex von Bedeutungsgehalten und Sinngebungen an die Stelle der mit der klassischen Theorie vom natürlichen Sittengesetz verbundenen. In seiner Weihnachtsbotschaft von 1944 stellte Pius XII. Überlegungen an über die menschliche Katastrophe, die aus dem Zweiten Weltkrieg entstanden war. Die daraus erwachsende Gefahr erblickte er in der Abdankung der menschlichen Würde. Und wo er Menschen zu mehr demokratischen Regierungsformen aufrief, da tat er auch das im Namen der Menschenwürde<sup>13</sup>. Von nun an verdrängt im sozialen Denken der Päpste der Begriff der Menschenwürde in zunehmendem Maße den der menschlichen Natur als Grundnorm der Gerechtigkeit (erwähnt sei, daß dies auf irgendeinen Aspekt der Sexualmoral keine Anwendung findet).

Leo XIII. und Pius XI. hatten ihre Aufmerksamkeit darauf gerichtet, in welcher Weise die

sozialen Verhältnisse die spezifische Art und Weise beeinflussten, wie die menschlichen Werte angestrebt und erreicht werden können. Als aber die Menschenwürde zum zentralen Thema der päpstlichen Theorie vom Naturrecht wurde, maß man den sozialen und kulturellen Bedingungen, die im Zusammenhang mit dem Streben nach menschlicher Authentizität stehen, eine noch höhere Bedeutung bei. Angesichts dieser Entwicklung ist es kaum überraschend, daß dem historischen Aspekt der sittlichen Normen eine zunehmende Bedeutung beigemessen wurde.

Johannes' XXIII. Enzyklika *Mater et Magistra* war ein maßgeblicher Anstoß für die Entwicklung dieser neuen Linie päpstlichen Denkens. Papst Johannes deutete das Gemeinwohl als «die Gesamtsumme derjenigen Bedingungen des sozialen Lebens, durch die die Menschen befähigt werden, in höherem Maße und bereitwilliger ihre persönliche Vollkommenheit zu erlangen»<sup>14</sup>. Fragen der Gerechtigkeit, fährt er fort, sollten nicht auf die Verteilung des Besitzes eingeschränkt werden, sondern vielmehr ausgeweitet «auf die Bedingungen, unter denen Menschen sich einer produktiven Tätigkeit widmen»<sup>15</sup>. Die menschliche Verantwortung, die den Zeitgenossen aufgegeben ist, «steht nicht allein im Einklang mit der Natur des Menschen, sondern entspricht auch der historischen Entwicklung auf wirtschaftlichem, sozialem und politischem Gebiet»<sup>16</sup>. Papst Johannes hat offenbar den Standpunkt vertreten, daß die kulturellen und sozialen Strukturen, welche die Menschen schaffen, um ihr Streben nach Authentizität zu fördern, selbst Quelle recht bedeutungsvoller sittlicher Normen sind.

Dasselbe Thema wurde in den Sozialenzyklen Pauls VI. hervorgehoben. Die Entwicklung unterentwickelter Völker und damit die Tätigkeit derjenigen, die «eine größere Beteiligung an den Segnungen der Zivilisation und eine aktivere Verbesserung ihrer menschlichen Qualitäten»<sup>17</sup> erwarten, waren für die Kirche zu einer Frage von ständig wachsendem Interesse geworden. Eine derartige Entwicklung aber mußte umfassend sein und sowohl dem Wohle jedes Menschen als des ganzen Menschen dienen<sup>18</sup>. Ein solcher echter Humanismus, der die menschliche Lebensqualität sowohl auf der Ebene der Gesellschaften als auch des Einzelmenschen hebt, ist ein neuer Verweis auf das natürli-

che Sittengesetz. Die sprachliche Formulierung und das Wesen der Diskussion, die es hervorruft, lassen das Anliegen erkennen, die Human- und Sozialwissenschaften einzubeziehen als Quellen zur Bestimmung spezifischer sittlicher Forderungen, die aus diesem neuen Humanismus stammen.

In *Redemptor Hominis* stellt Johannes Paul II. die Frage, ob die Idee des menschlichen Fortschritts, «die den Menschen zum Urheber und Förderer hat, das Leben auf Erden in allen seinen Aspekten menschlicher macht. Bringt sie den Menschen zu einer größeren Würde?»<sup>19</sup> Johannes Pauls II. Schriften lassen eine Hermeneutik des Mißtrauens dem Verlauf der jüngsten Menschheitsgeschichte gegenüber erkennen. In einer späteren Enzyklika spricht er von der gegenwärtigen Sorge um das Wohlergehen des Menschen mit der Feststellung, auf diese Weise komme man nicht zu einer grundsätzlichen Antwort auf die Frage, was der Mensch sei. Ihm ist nicht daran gelegen, zu einem metaphysischen Verständnis der Natur zurückzukehren. Eher vertritt er den Standpunkt, der Vorgang der historischen Entwicklung müsse betrachtet werden «als eine Sache der Gesamtdynamik des Lebens und der Zivilisation . . . eine Sache des Sinngehaltes»<sup>20</sup>. Der Papst ist skeptisch gegenüber Gesprächen zum Thema der menschlichen Sinnhaftigkeit, die auf die Kategorien des Naturgesetzes beschränkt sind, das heißt auf «Prämissen, die durch die eigene Erfahrung des Menschen, seine Vernunft und seinen Sinn für Menschenwürde» gegeben sind<sup>21</sup>. Worauf aber will er dann unsre Aufmerksamkeit lenken?

### B. Das Gesetz der Gnade

Auf das Gesetz der Gnade als spezifisch theologische Kategorie ist in den Sozialenzykliken vor Johannes Paul II. ständig hingewiesen und Bezug genommen worden. Sein Bezugspunkt war in verschiedenen Zusammenhängen das Gesetz des Alten oder Neuen Testaments, in anderen die Tugend der Nächstenliebe. Durch diese gesamte Literatur hin begegnen wir einer ständigen Aufmerksamkeit für Gottes Ordnung des sittlichen Universums und zwar in einer Weise, die nicht vom natürlichen Sittengesetz erfaßt wird. Ein adäquates Verständnis der sittlichen Ordnung sollte seinen Blick nicht auf den Bereich der göttlichen Immanenz beschränken, sondern offen

bleiben für die Bedeutung der menschlichen Transzendenz, der menschlichen Religiosität.

Wenn frühere Päpste sich stärker auf das natürliche Sittengesetz als Quelle der sittlichen Normen stützten, die den Menschen leiten sollten bei seiner Frage nach Sinn und Ziel, so finden wir bei den Päpsten der jüngsten Zeit als deutlich ausgeprägte Eigentümlichkeit ihre Akzentverschiebung auf das Gesetz der Gnade als wichtigste theologische Kategorie für die Lenkung des menschlichen und christlichen Lebens. Diese Überzeugung hat bei Johannes Paul II. verschiedene Wege eingeschlagen.

Die Heilige Schrift hat immer eine entscheidende Rolle gespielt, um zu sittlichen Normen für die zeitgenössische Christenheit zu gelangen. Dabei ist in den Sozialenzykliken die Schrift generell in scholastischer Weise verwendet worden. Unterschiede oder Spannungen zwischen verschiedenen Schriftstellen sind im Sinne zweckdienlicher sittlicher Normen in Einklang gebracht worden. Die Schrift wurde also zu paränetischen Zwecken verwendet, um die Menschen zu einem tugendhaften Leben zu ermahnen. So gebrauchte man die Schrift als Mittel, durch welches der Heilige Geist in Verstand und Herzen der Christen eindringt, um ein Leben, das der menschlichen Bestimmung der Gemeinschaft mit Gott gemäß ist, zu ermöglichen und zu erleichtern. Für Johannes Paul II. dagegen ist die Schrift mehr unmittelbare Quelle für die Sinn- und Zweckbestimmung des menschlichen Lebens geworden. *Dives in misericordia* und *Laborem exercens* sind grundlegend Exegesen des Alten und Neuen Testaments. Der Papst wendet sich direkt der Schrift und ihrer Interpretation zu als Quelle für Kategorien, die menschliches Wohlergehen anschaulich darstellen, und nicht so sehr irgendwelchen Interpretationen des Naturrechtes. Seine Theologie bietet ein grundlegend neues Verständnis dieser beiden theologischen Kategorien und ihrer Wechselbeziehungen.

Wenn es für diese Entwicklung in der Theologie Johannes Pauls II. in früheren päpstlichen Gedankengängen einen Vorgänger gegeben hat, dann bei Paul VI. So heißt es bei diesem in *Octogesima adveniens*: «Der Geist des Herrn, der den in Christus erneuerten Menschen beseelt, bricht beständig die Horizonte auf, innerhalb deren sein Verstand gern Sicherheit fände, und die Grenzen, auf welche seine Tätigkeit sich bereit-

willing beschränken möchte. Dort wohnt in ihm eine Kraft, die ihn drängt, über jedes System und jegliche Ideologie hinauszugehen. Als Herz der Welt wohnt dort das Geheimnis des Menschen, der sich selbst entdeckt als Kind Gottes im Verlauf eines historischen wie psychologischen Prozesses, in dem Zwang und Freiheit ebenso wie das Gewicht der Sünde und der Hauch des Geistes abwechseln und um die Oberhand kämpfen.»<sup>22</sup>

Bei Paul VI. und heute noch deutlicher und überzeugender bei Johannes Paul II. wird das Gesetz der Gnade zum Kriterium, nach dem der menschliche Fortschritt bewertet und notwendig als mangelhaft befunden wird. Diese Perspektive erzeugt eine skeptische und zurückhaltende Einstellung verschiedenen Überschätzungen menschlicher Leistung oder menschlichen Fortschritts gegenüber. Da das Gesetz der Gnade als spezielle theologische Kategorie seinen Hauptbezug direkt von der transzendenten Dimension menschlicher Erfahrung nimmt, ist es nicht leicht, seine Ansprüche an die tiefere Bedeutung des Menschen aus der Perspektive der mehr immanenten Dimensionen menschlicher Erfahrung zu kritisieren.

### III. Abschließende Zusammenfassung

Während der hundert Jahre moderner päpstlicher Sozialtheologie haben das natürliche Sittengesetz wie das Gesetz der Gnade eine ganz außerordentliche Rolle für die Gestaltung dieses Themas gespielt. Nicht selten wurde die katholische Sozialethik, sowohl die der Lehrbücher als auch die der Sozialenzykliken, deswegen kritisiert, daß sie übertrieben stark an strenge naturalistische Interpretationen des Naturgesetzes geknüpft seien. In den Schriften unseres gegenwärtigen Papstes scheint das Pendel nach der anderen Seite ausgeschlagen zu haben. Wird die Gattung der sozialen Theologie, die so stark vom Gesetz der Gnade abhängt, eine adäquatere religiöse Ethik schaffen? Wird dieser Typ theologischer Ethik fähig sein, in ein sinnvolles Gespräch mit den Humanwissenschaftlern einzutreten? Wird die scharfe Zweiteilung zwischen dem Weltlichen und dem Religiösen, die eine solche Ethik anzusprechen sucht, durch diesen Typ von Theologie verschärft werden oder gemildert? Das sind einige der Fragen, die zu beantworten bleiben.

<sup>1</sup> Bernard Lonergan, *Method in Theology* (New York 1971) 282.

<sup>2</sup> Ebd.

<sup>3</sup> AaO. 285.

<sup>4</sup> Siehe z.B. John E. Smith, *Experience and God* (New Haven 1968) besonders 3–67.

<sup>5</sup> Jean Calvez and Yves Perrin, *The Church and Social Justice*, übers. von J.R. Kirwan (London 1961) 39.

<sup>6</sup> Leo XIII., *Graves de communi: Joseph Husslein, Social Wellsprings*, 2 Bde (Milwaukee 1940–42) Bd. 1, 234.

<sup>7</sup> Paul VI., *Humanae Vitae: Joseph Gremillion, The Gospel of Peace and Justice* (Maryknoll 1976) 430.

<sup>8</sup> Pius XII., *Summi Pontificatus* (New York o. Dat.) 23.

<sup>9</sup> Leo XIII., *Quod Apostolici muneris: Social Wellsprings*, Bd. 1, 18.

<sup>10</sup> Leo XIII., *Rerum Novarum: Social Wellsprings*, Bd. 1, 177.

<sup>11</sup> Pius XI., *Casti Connubii: Social Wellsprings*, Bd. 1, 14.

<sup>12</sup> John A. Gallagher, *Time Past, Time Future* (New York 1990) 84–93.

<sup>13</sup> Pius XII., *Christmas Message 1944: Pius XII and Democracy* (New York 1945) 301.

<sup>14</sup> Johannes XXIII., *Mater et Magistra: The Gospel of Peace and Justice*, 157.

<sup>15</sup> AaO. 161.

<sup>16</sup> AaO. 163.

<sup>17</sup> Paul VI., *Populorum Progressio: The Gospel of Peace and Justice*, 387.

<sup>18</sup> AaO. 391–392.

<sup>19</sup> Johannes Paul II., *Redemptor Hominis: Origins* 8 (1979) 643.

<sup>20</sup> AaO. 635.

<sup>21</sup> AaO. 637.

<sup>22</sup> Paul VI., *Octogesima Adveniens: The Gospel of Peace and Justice*, 502.

Aus dem Englischen übersetzt von Karlhermann Bergner

#### JOHN A. GALLAGHER

An der University of Chicago Divinity School zum Doktor der Theologie promoviert. Derzeit Direktor des Instituts für Sozialethik des Holy Cross Health System in South Bend, Indiana (USA). Vorher hat er am Mercy College in Detroit und an der Loyola University in Chicago gelehrt. Autor von: *Time Past, Time Future* (eine Studie über die neothomistischen Handbücher der Moraltheologie. Anschrift: Dr. John A. Gallagher, Holy Cross Health System, 3606 E. Jefferson Blvd., South Bend, Indiana 46615, USA).