

# Politische Theologien und katholische Soziallehre

Versuch einer historisch-vergleichenden Analyse im Interesse eines besseren gegenseitigen Verständnisses

Von Lothar Roos

## I. ERSTE ABGRENZUNGEN

Im »Kommentar« eines katholischen Wochenblatts zur Veröffentlichung der zweiten Enzyklika Johannes Pauls II. heißt es: Bei »Dives in misericordia« handle es sich »um ein rein religiöses Lehrschreiben. Völlig unsinnig ist es, einen Zusammenhang mit der katholischen Soziallehre herstellen zu wollen (wie in einigen Meldungen geschehen).« Weiter wird dann als sozialtheologische Konsequenz der Enzyklika herausgestellt: »Eine tiefere Kraft, die Liebe« müsse »den Kampf für Gerechtigkeit tragen«, nur so ließe sich eine »Kultur der Liebe und des Erbarmens finden und aufbauen«, was »keine Utopie, sondern reale Verheißung und Aufgabe des christlichen Glaubens« sei<sup>1</sup>. – Sofern es tatsächlich »völlig unsinnig« wäre, in dieser Folgerung der Enzyklika eine Aussage der katholischen Soziallehre zu sehen (wir werden auf diese Behauptung zurückkommen), könnte man sie dann vielleicht als eine Aussage im Sinne einer »politischen Theologie« einordnen?<sup>2</sup> Unter »politischer Theologie« hätte man dann Einsichten zu verstehen, die aus *theologischen* Prämissen wertende bzw. adhortative Aussagen über politische (gesellschaftliche) Verhältnisse ableiten. Dadurch würden bestimmte politische Handlungsweisen und möglicherweise auch bestimmte politische Strukturen als Konsequenzen der in Jesus angebrochenen Gottesherrschaft und in diesem Sinne als heilsbedeutsam erklärt. Politische Theologie verstünde sich demnach als »Übersetzung« der *Heilswirklichkeit* in *Weltwirklichkeit*, insofern und insoweit sich aus der Wirklichkeit des Heils theologisch legitim Einsichten und Handlungsanweisungen zur Deutung bzw. »heilsgemäßerer« Gestaltung irdischer, insbesondere politischer Wirklichkeiten formulieren ließen. Da es sich um eine theologische Vermittlung handelt, könnte der Träger dieser »Übersetzung« nur die Gemeinschaft der Glaubenden, die Kirche, sein.

Auch der »katholischen Soziallehre« geht es um die Konsequenzen des christlichen *Heils* für das menschliche *Wohl*, allerdings mit Hilfe eines (etwas) anderen Instrumentariums. J. Höffner definiert: »Christliche Gesellschaftslehre . . . als das Gesamt der sozialphilosophisch (aus der wesenhaft sozial

---

1 »Christ in der Gegenwart« 32 (1980), S. 409.

2 Vgl. E.-W. Böckenförde, Die »politische Theologie« des Papstes. In: »Stimmen der Zeit« 105 (1980), S. 219-234; O. v. Nell-Breuning, Politische Theologie Johannes Pauls II., ebd., S. 675-686.

veranlagten Menschennatur) und sozialtheologisch (aus der christlichen Heilsordnung) gewonnenen Erkenntnisse über Wesen und Ordnung der menschlichen Gesellschaft und über die sich daraus ergebenden und auf die jeweiligen geschichtlichen Verhältnisse anzuwendenden Normen und Ordnungsaufgaben.«<sup>3</sup> Das typische Argumentationsmuster katholischer Soziallehre geht dabei von einer Prämisse grundsätzlicher (sozialphilosophischer oder sozialtheologischer) Art und einer Prämisse tatsächlicher Art<sup>4</sup> aus, um aus diesen beiden »Obersätzen« Konklusionen im Sinne gesellschaftlicher Normen und Ordnungsaufgaben bzw. Verhaltensweisen (Tugenden) abzuleiten.<sup>5</sup> Bei der Prämisse tatsächlicher Art handelt es sich um historische oder sozialwissenschaftliche Tatsachenurteile. Die Prämisse grundsätzlicher Art nimmt in der »klassischen« katholischen Soziallehre meist die Form eines sozialphilosophischen Prinzips an, wengleich auch sozialtheologische Prämissen (insbesondere im Sinne einer theologischen Anthropologie) keineswegs ausgeschlossen werden. Man argumentiert aber in aller Regel mit der (freilich nicht ungeschichtlich verstandenen) »Natur des Menschen« und der »Natur der Sache«. Erkenntnisinstrument ist somit die »natürliche menschliche Vernunft«. Insofern sind die gewonnenen Einsichten, wie es Johannes XXIII. einmal formulierte, auch »für alle annehmbar«<sup>6</sup>. Als »christlich« oder »katholisch« sind die Aussagen der katholischen Soziallehre nur insoweit zu kennzeichnen, als ihre durch die Vernunft ermittelten Erkenntnisse »unter dem Licht des Evangeliums«<sup>7</sup> und aufgrund ihrer kirchlichen Tradierung und Vorlegung eine höhere Gewißheit erlangen, als dies bei offenbarungstheologisch nicht »gestützten« Einsichten der Fall wäre. – Dabei bleibt allerdings zweierlei offen: zum einen die Frage, ob sich das Naturrechtsdenken mit seiner Kernaussage von der unveräußerlichen Würde des Menschen und den daraus abgeleiteten Rechten und Pflichten überhaupt ohne das Faktum der biblisch-christlichen Offenbarung so hätte entwickeln können, ob man also nicht eher von einem »Naturrecht post Christum natum«<sup>8</sup> reden müsse. – Zum anderen ist mit N. Monzel zu fragen, ob nicht die Offenbarung einen »inhaltlichen Überschuß an sozial bedeutsamen Wertbestimmungen und Zielsetzungen« ermögliche, die das »natürliche

---

3 Vgl. die im Anschluß an G. Gundlach formulierte Definition bei J. Höffner, *Christliche Gesellschaftslehre* (Studienausgabe). Köln 1975, S. 21.

4 Vgl. O. v. Nell-Breuning, *Wie sozial ist die Kirche?* Düsseldorf 1979, S. 20.

5 Zur näheren Explikation der Erkenntnistheorie der katholischen Soziallehre vgl.: L. Roos, *Steht die katholische Soziallehre über den Gesellschaftssystemen?* In: *Christliche Soziallehre unter verschiedenen Gesellschaftssystemen*, hrsg. von A. Rauscher (Mönchengladbacher Gespräche 1). Köln 1980, S. 11-37.

6 Johannes XXIII., Enzyklika »Mater et magistra«, 220.

7 Vaticanum II, Pastoralkonstitution »Gaudium et spes«, 63, 5.

8 M. Theunissen, *Das Denken im Widerstreit von Glaube und Vernunft*. In: »Herder-Korrespondenz« 30 (1976), S. 449-456.

Begreifen« übersteigen und die somit im strengen Sinn als sozialtheologisch zu kennzeichnen wären.<sup>9</sup> Diese Aussagen lägen dann im Bereich dessen, was wir oben »politische« (oder »soziale«) »Theologie« genannt haben.

## II. ZUR GESCHICHTE DER POLITISCHEN THEOLOGIEN

Warum aber verhalten sich sowohl die kirchliche Sozialverkündigung wie auch die meisten Vertreter der wissenschaftlichen christlichen Gesellschaftslehre (zumindest in Deutschland) heute gegenüber dem Genus der Befreiungstheologie als den heute besonders aktuellen Versionen politischer Theologie – O. von Nell-Breuning nannte sie einmal »Genitiv-Theologien«<sup>10</sup> – so zurückhaltend? – Die Antwort lautet kurz: Weil sich die (moderne) katholische Soziallehre historisch als Resultat eines mühsamen Befreiungsprozesses von einer theologischen Überformung des Politischen bzw. Gesellschaftlichen entwickelt hat, und weil sie deswegen gegenüber der Gefahr eines neuen »Integralismus von links«, wie er sich in manchen Versionen der Befreiungstheologie ankündigt, besonders hellhörig ist. Dies wird später noch näher zu begründen sein. Zunächst aber ist zu fragen: Von welcher Art »politischer Theologie« mußte sich die christliche Gesellschaftslehre geschichtlich emanzipieren? Die Antwort setzt einen, wenn auch nur grob skizzierten, Blick in die Geschichte der politischen Theologien voraus:

Soweit sich die neutestamentlich auszumachenden Anfänge und Ansätze frühchristlichen Weltverhaltens rekonstruieren lassen<sup>11</sup>, fällt besonders eine sozialtheologische Grundentscheidung auf: Jesus läßt sich auf die politisch-theokratischen Messiasvorstellungen seiner jüdischen Umwelt ebensowenig ein wie auf die damit konkurrierende »antike« politische Theologie des römischen Kaiserstaates, wie die »Schlüsselstelle« Mt 22, 15-22 deutlich macht. In beiden Fällen wäre eine Bejahung der entsprechenden zeitgenössischen Vorstellungen auf eine – wenn auch unterschiedlich begründete und ausgeprägte – direkte Theologisierung politischer Institutionen (des römischen Kaiserkults) oder Verhaltensweisen (z. B. des messianischen Befreiungskampfes gegen die Römerherrschaft) hinausgelaufen.<sup>12</sup> Diese Grundentscheidung Jesu wurde von der jungen Kirche durch fast drei Jahrhunderte zum Teil

9 Vgl. N. Monzel, Solidarität und Selbstverantwortung, Beiträge zur christlichen Soziallehre. München 1959, S. 18.

10 Vgl. O. v. Nell-Breuning, Neues Interesse. In: Katholische Soziallehre heute. Beiträge aus dem Rheinischen Merkur. Koblenz 1976, S. 150.

11 Vgl. dazu das grundlegende Werk von H. Merklein, Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu. Würzburg 1978; ferner die für unser Thema äußerst aufschlußreiche kleine Schrift von B. Welte, Über das Wesen und den rechten Gebrauch der Macht. Freiburg 1960.

12 Zur »antiken« politischen Theologie vgl. H. Maier, Kritik der politischen Theologie. Einsiedeln 1970, S. 16-19.

härtester Christenverfolgung konsequent durchgehalten, allerdings mit einer folgenschweren Ausnahme, in der wir die ersten Entwürfe christlich begründeter politischer Theologien zu sehen haben: Um die Mitte des dritten Jahrhunderts versuchten einige christliche Apologeten, so vor allem Origenes in seiner Apologie gegen Celsus, den römischen Intellektuellen die theologische Überzeugung nahezubringen, die Römer würden im Fall der Annahme des christlichen Glaubens den »Sieg über ihre Feinde gewinnen oder überhaupt keine Feinde mehr zu bekämpfen haben«<sup>13</sup>. Mit dem gleichen theologischen Argument verheißt der kleinasiatische Apologet Melito von Sardes dem Kaiser Marc Aurel den Bestand seiner Dynastie<sup>14</sup> und Tertullian dem römischen Imperium Dauer »bis zum Ende der Tage«<sup>15</sup>. Nach der »konstantinischen Wende« sind es Eusebius in seinem »Leben Konstantins« und in der Zeit der arianischen Wirren einige byzantinische »Hofbischöfe«, die den christlich (bzw. arianisch) gewordenen Kaisern theologische Argumente eines neuen christlich-kaiserlichen »Gottesgnadentums« liefern<sup>16</sup>. In der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts kristallisiert sich als nun mehr »klassische« Gestalt christlich-politischer Theologie die Idee heraus (in Theodosius einerseits, Ambrosius bzw. Damasus I. andererseits personifiziert): »Der Stellvertreter des Apostelfürsten . . . und der Kaiser als »Stellvertreter des allmächtigen Gottes« . . . sollten sich zusammenfinden in der einen Aufgabe: Imperium und Kirche gegenseitig an sich großwerden zu lassen.«<sup>17</sup> Ein Jahrhundert später wird dann in der »Zwei-Gewalten-Lehre« Gelasius' I. (492-496) diese Theologie auf eine Formel gebracht, mit der »alle Tore des kommenden Mittelalters«<sup>18</sup> aufgestoßen werden. Damit war nämlich aus der personalistischen augustinischen (neuplatonisch inspirierten) Theologie, wonach das Leibliche dem Geistigen, das Zeitliche dem Ewigen und folglich auch der christliche Kaiser dem ewigen Heil seiner Untertanen zu dienen habe, eine theologisch legitimierte politische Institutionenlehre geworden. Alle mittelalterlich-neuzeitlichen (in unserer heutigen Sprechweise »alten«) politischen Theologien lassen sich als staatskirchliche (cäsaropapistische) oder kirchenstaatliche (hierokratische) Variationen dieses Themas interpretieren. Solche »politische Theologie«, geschichtlich verkörpert im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation, hat faszinierende politische und religiöse Leistungen hervorgebracht wie etwa die Kaiseridee Karls des Großen oder die Missionierung des Ostens auf dem Höhepunkt des ottonischen Reichskirchensystems. Auf ihr Konto gehen aber auch theologisch zugelassene Ketzerverfolgungen (erstmalig begründet in dem augustinischen »compelle intrare«) und theologisch geforderte Kreuzzüge (»Gott will es!«). In

13 H. Rahner, Kirche und Staat im frühen Christentum. München 1961, S. 69.

14 Vgl. ebd., S. 33f.

15 Ebd., S. 34.

17 Ebd., S. 106.

16 Vgl. ebd., S. 75-95 passim.

18 Ebd., S. 227.

diese Reihe gehören die »Dictatus Papae« Gregors VII. (1075) mit ihrer extensiven Auslegung der »potestas directa ratione peccati« durch die Kirche und die – wegen der maßlosen Übersteigerung ihres hierokratischen Anspruchs und dem inzwischen (gegenüber Canossa!) eingetretenen Wandel des Bewußtseins nicht mehr ernst genommenen – Bulle »Unam sanctam« Bonifaz' VIII. (1302) mit ihrer abstrusen »Zwei-Schwerter-Lehre«. Solche politische Theologie konnte gerade dann die engagiertesten Christen begeistern, wenn sich Heilige – wie z. B. das heilige Kaiserpaar Heinrich II. (1002-1024) und Kunigunde oder der heilige Kreuzzugsprediger Bernhard von Clairvaux – ihrer bedienten. Damit wird solche Theologie aber nicht richtiger, sondern – bis auf den heutigen Tag – eher gefährlicher. So war es dann auch kein Zufall, daß sich der beginnende Sozialkatholizismus des 19. Jahrhunderts angesichts der Konsequenzen des individualistischen Liberalismus und von der verklärenden Sicht des Mittelalters durch die Romantik zusätzlich motiviert, in seinen Reformentwürfen zunächst – und in der Vogelsang-Schule noch sehr lange – an der – wiederum mit Hilfe »politischer Theologien« glänzend legitimierten<sup>19</sup> – mittelalterlichen Ständegesellschaft orientierte. Es scheint uns nun sehr reizvoll zu sein, den historischen Ablösungsprozeß des mitteleuropäischen Sozialkatholizismus im 19. Jahrhundert von den politischen und sozialen Theologien des Mittelalters, dessen Kehrseite das Entstehen der modernen (philosophisch-naturrechtlich und sozialwissenschaftlich argumentierenden) christlichen Gesellschaftslehre bedeutet, im Kontext der Diskussion um die heutigen »Befreiungstheologien« darzustellen.

### III. »THEOLOGIE DER BEFREIUNG« UND »KATHOLISCH-SOZIALE BEWEGUNG«

#### 1. Die Situation damals und die Befreiungstheologie heute

Man kann den gesellschaftskritischen und sozialgestalterischen Aufbruch der Kirche Lateinamerikas, wie er seit der Konferenz von Medellín (1968) weltweit sichtbar wurde und wie er im »Dokument der III. Generalkonferenz des Lateinamerikanischen Episkopats in Puebla« (1979) seinen theologisch bisher dichtesten Ausdruck fand<sup>20</sup>, gut vergleichen mit dem Entstehen der Katholisch-

19 Vgl. dazu N. Monzel, Die katholische Kirche in der Sozialgeschichte. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. München/Wien 1980, S. 53-59.

20 Ohne hier auf die Fülle der zu den Befreiungstheologien erschienenen Veröffentlichungen eingehen zu können, sei auf folgende, eine fundierte Orientierung ermöglichende Schriften hingewiesen: A. Garcia Rubio, Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung (I). In dieser Zeitschrift 2/73, S. 400-423; R. Vekemans, Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung (II). In dieser Zeitschrift 2/73, S. 434-448; K. Lehmann mit H. Schürmann, O. González de Cardedal und H. U. von Balthasar (Internationale Theologenkommission), Theologie der Befreiung. Einsiedeln 1977; H. Schöpfer/E. L. Stehle, Kontinent der Hoffnung. Beiträge und Berichte zu Puebla. München/Mainz 1979; J. Alliende L., Puebla. Die Bedeutung der Konferenz für die Zukunft der lateinamerikanischen Völker. In dieser Zeitschrift 2/80, S. 253ff.

sozialen Bewegung in Mitteleuropa an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert. Zugleich macht eine solche Synopse etwas deutlich vom Verhältnis von Lehre und Leben, von Theorie und Praxis im Entstehungsprozeß katholischer Soziallehre. Dies wiederum scheint mir ein entscheidender Zugang zu sein, um das heutige Verhältnis von katholischer Soziallehre und den Ansätzen politischer Theologien bzw. Befreiungstheologien besser zu begreifen.

Die Kirche war im Kontext der geistesgeschichtlichen Entwicklungen des 18. und 19. Jahrhunderts und ihrer politisch-gesellschaftlichen Konsequenzen (Aufklärung, Rationalismus, Französische Revolution, Säkularisation) mehr und mehr in die Isolation und damit in eine gesellschaftliche Standortlosigkeit geraten. Gesellschaftlich standortlos war aber auch die seit der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts allmählich anwachsende Industriearbeiterschaft, denn für sie war im Schema der überkommenen mittelalterlich-neuzeitlichen Ständegesellschaft kein Platz vorgesehen. Mit der in der katholischen Erneuerungsbewegung des 19. Jahrhunderts und weltkirchlich mit dem Pontifikat Leos XIII. beginnenden »systematischen Erneuerung der kirchlichen Soziallehren« (Cl. Bauer) wird eine gegenläufige Bewegung eingeleitet mit der Tendenz einer Rückwendung der Kirche zur werdenden Industriegesellschaft und ihren ungelösten Problemen. Katalysatoren dieser Rückwende sind einerseits der Kirchenkampf des Liberalismus, andererseits die »soziale Frage«. Schon in der Märzrevolution (1848), vor allem aber nach der Reichsgründung (1871) und der Aufhebung der Sozialistengesetze (1890), verbanden sich in Deutschland in den Bestrebungen des werdenden politischen Katholizismus der Kampf für die Freiheit der Kirche von staatskirchlicher Bevormundung und Unterdrückung mit der sozialen Formierung der (kirchlich orientierten) Arbeiterschaft in der »Katholisch-sozialen Bewegung«. Ausgangspunkt des politischen wie des sozialen Katholizismus im 19. Jahrhundert war – in heutiger Terminologie – eine Theologie der Befreiung: Aus theologischen Gründen postulierte man die Freiheit der Kirche vom weltanschaulichen Neo-Absolutismus des damaligen Staates. Und hinsichtlich der Arbeiterproblematik wurde das 1869 vor der Fuldaer Bischofskonferenz ausgesprochene Wort Ketteler wegweisend: »Die soziale Frage berührt das depositum fidei.«<sup>21</sup> Diese *theologischen* Impulse waren es, die – zusätzlich mobilisiert durch die Enzyklika »Rerum novarum« (1891) – zur gesellschaftlichen Formierung des deutschen Katholizismus (Parallelen zeigen sich insbesondere in Belgien und den Niederlanden, zum Teil auch in Frankreich) im »Volkverein für das katholische Deutschland«, im Zentrum, in katholischen Arbeitervereinen und (christlichen) Gewerkschaften führten.<sup>22</sup>

---

21 W. E. von Ketteler, Sozialcaritative Fürsorge der Kirche für die Arbeiterschaft. Abgedruckt in: Texte zur katholischen Soziallehre II, 1, hrsg. vom Bundesverband der KAB Deutschlands. Kvelaer 1976, S. 229.

22 Vgl. dazu weiterführend: A. Rauscher/L. Roos, Die soziale Verantwortung der Kirche. Wege und Erfahrungen von Ketteler bis heute. Köln <sup>2</sup>1979, S. 63-85.

Die Analogie zur heutigen Situation in Lateinamerika drängt sich – bei aller Unterschiedlichkeit der Sachlage – geradezu auf: In Lateinamerika gab es – grob gesprochen – vor der Konferenz von Medellín – keinen durchgreifenden Versuch, die Probleme einer werdenden Industriegesellschaft hinsichtlich ihrer politischen und ökonomischen Strukturen mit Hilfe einer ins Gewicht fallenden christlich-sozialen Bewegung und einer dazu notwendigen katholischen Sozialethik (Wirtschaftsethik, politische Ethik) anzugehen. Die Gründe dafür (sofern sie überhaupt leicht zu finden wären) können hier nicht weiter erörtert werden. Ähnliches gilt ja für die romanischen Länder (mit Einschränkung für Frankreich) insgesamt.<sup>23</sup> Im Gegensatz zur europäischen Situation des 19. Jahrhunderts war aber die lateinamerikanische Kirche deswegen keineswegs gesellschaftlich standortlos geworden, sondern konnte – darin den protestantischen Kirchen im wilhelminischen Deutschland nicht unähnlich – als ein integrierender Bestandteil, ja zum Teil sogar als die entscheidende Stütze des (neo-feudalen) »Systems« angesehen werden. Die Konferenz von Medellín (1968) hat – als Frucht einer bereits bei der ersten Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischofskonferenzen in Rio (1955) einsetzenden Bewusstseinsveränderung, die vor allem während des Konzils (1962-1965) mächtig vorangetrieben wurde – für die lateinamerikanische Kirche jene Wende grundgelegt, wie sie etwa durch die Fuldaer Bischofskonferenz von 1869 (Ketteler!) und die Enzyklika »Rerum novarum« Leos XIII. (1891) für die Kirche in Deutschland bzw. in den Industrieländern Europas eingeleitet wurde. »Theologie der Befreiung« wird zum Zentralbegriff und Leitwort dieser Umkehrbewegung. Die Leidenschaft, mit der dieses Wort aufgegriffen und verbreitet wird, hat wohl zwei Ursachen: zum einen erweist sich der politische und soziale »Status quo«, genauer die quasi-feudale Gesellschaftsordnung in einer Reihe wichtiger lateinamerikanischer Staaten angesichts des fortgeschrittenen ökonomischen und kulturellen Entwicklungsstandes dieser Länder mehr und mehr als explosiv anachronistisch. Zum anderen spürt die Kirche in diesen »katholischen« Ländern eine historische Mitschuld an dieser Situation und einen eminenten Nachholbedarf an politisch-gesellschaftlicher Konsequenz christlichen Glaubens oder besser: christlichen Lebens. Gerade deshalb verstehen sich die Impulse, die sich mit dem Leitwort »Theologie der Befreiung« verbinden, primär in Richtung auf eine neue, »andere« Praxis der Kirche. Theologisch geht es bei der »Befreiung« grundlegend um ein »Umdenken«, das die gesamte Theologie und die Praxis der Kirche erfassen soll. Als Grundrichtung dieser *Metanoia* läßt sich formulieren: Von einer Kirche der Mit-Privilegierten zu einer Kirche der Armen! Die lateinamerikani-

23 Vgl. dazu die interessante Hypothese von W. Weber. In: Christliche Ethik zwischen Anpassung und Widerstand (Reihe: Kirche und Gesellschaft, hrsg. von der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach Nr. 43). Köln 1977, S. 10-12; und dieses Heft, S. 122ff.

sche Kirche will und soll sich auf die befreiende Kraft des Evangeliums besinnen und sich an die Spitze einer Befreiungsbewegung stellen, die alle Dimensionen des menschlichen Lebens umfaßt: die religiöse, die soziokulturelle, die ökonomische, die politische Sphäre. – Hier wird also grundsätzlich nichts anderes ausgesagt, als daß die in Jesus Christus geschenkte Befreiung den *ganzen* Menschen betrifft und darum für *alle* gesellschaftlichen Verhältnisse zu *jeder* Zeit bedeutsam ist. Insofern ist jede christliche Theologie eine Theologie der Befreiung. Die Frage ist nur: wovon, wozu und mit welchen Mitteln befreit werden soll und was Theologie als solche dazu beitragen kann.

## 2. Die Befreiungstheologie damals und die Situation heute

An dieser Stelle kann es nun äußerst hilfreich sein zurückzufragen, welche Probleme die im Kontext des Kirchenkampfes und der sozialen Frage des 19. Jahrhunderts entstandene »Theologie der Befreiung« zu lösen hatte und wie ihr dies gelang. Dem zeitgenössischen Denken des 19. Jahrhunderts muß die damalige soziale Frage ähnlich undurchschaubar vorgekommen sein wie uns heute etwa das Problem der Überwindung des (Neo-) Kolonialismus oder der Ingangsetzung einer neuen, »gerechten« Weltwirtschaftsordnung. Man hatte für die damalige Frage – ähnlich wie wir heute auf die genannten – keine abrufbare Antwort bereit, sofern man nicht ein Anhänger der beiden großen Ideologien des frühen bzw. des späten 19. Jahrhunderts (des Liberalismus oder des Marxismus) war.

Was lag in dieser Situation für den Katholizismus näher, als sich auf die – durch die Brille der Romantik verklärte – »heile Welt« des Mittelalters zu besinnen und die Lösung von einer kompromißlos antikapitalistischen Ständegesellschaft zu erhoffen? Und was war – zumindest für den Glaubenden – plausibler, als die Letztursache aller gesellschaftlichen Übel im Abfall vom Christentum zu suchen? Und beide Antworten wurden auch tatsächlich gegeben und eingehend theologisch begründet, wobei die Begründungen sogar weithin zutrafen: denn die mittelalterlich-neuzeitliche Ständegesellschaft kannte tatsächlich mehr »eingebaute« Solidarität, war also »strukturell« solidarischer, als die liberale Gesellschaft atomisierter Individuen. Und hätte man alle Gebote des Christentums beachtet, wäre sicher sozial und politisch vieles nicht so schlimm gekommen. Aber dessenungeachtet wurden der »Medioevalismus« (Cl. Bauer) und der »Integralismus« zu entscheidenden Hemmnissen für eine sach- und zeitgerechte Beurteilung der sozioökonomischen Probleme durch den frühen Sozialkatholizismus. Wir beobachten bei den damals »medioevalistisch« und »integralistisch« argumentierenden »Theologien der Befreiung« Grenzüberschreitungen, welche die – wie wir heute sagen – »richtige Autonomie« der Kultursachbereiche nicht genügend ernst genommen haben. Es ist das bleibende Verdienst eines Bischof Ketteler und vor allem eines Georg von Hertling in seiner Auseinandersetzung mit dem jungen Franz



Hitze<sup>24</sup>, daß dem Sozialkatholizismus dank der Wiederentdeckung und Weiterführung des thomistischen Naturrechtsdenkens die Abgrenzung zwischen sozialer *Theologie* einerseits und der *Sozialphilosophie* bzw. den *Sozialwissenschaften* andererseits gelang und damit das Entstehen einer modernen katholischen Soziallehre in die Wege geleitet werden konnte<sup>25</sup>. So wurde der Weg der *Unterscheidung*, wie ihn Albertus Magnus und Thomas von Aquin bereits begangen hatten, im Blick auf die Lösung der »sozialen Frage« freigelegt: die Unterscheidung z. B. zwischen den Mängeln und den zutreffenden Einsichten der liberalen Theorie, zwischen der einer Ständegesellschaft zugrundeliegenden Idee der Solidarität und deren Verwirklichung unter ganz anderen gesellschaftlichen Voraussetzungen; zwischen einem kollektivistischen »Staatssozialismus« und einer an der Menschenwürde orientierten staatlichen Sozialpolitik; vor allem aber zwischen dem, was *theologisch* zu fordern und zu begründen und dem, was Sache *anderer* Wissenschaften war. Dieser Klärungsprozeß verlief nicht ohne Kämpfe und Spannungen, wie etwa der »Gewerkschaftsstreit« zwischen 1900 und 1912 (Integralismus!) und die sich z. T. bis nach »Quadragesimo anno« hinziehenden Auseinandersetzungen mit universalistischen und ständestaatlichen Ideen innerhalb des Katholizismus zeigen. Wie erfolgreich die damaligen Diskussionen letzten Endes waren, sieht man daran, daß sich als ihr Ergebnis und als Folge eines trotz aller Mißverständnisse fruchtbaren Ringens mit den liberalen wie den sozialdemokratischen Ideen allmählich die Konturen jenes »dritten Weges« herausbildeten, der bis heute als einzig sinnvolle Alternative zwischen »Kapitalismus« und »Totalitarismus« übriggeblieben ist. Allerdings wurde auch mit zunehmender sozialphilosophischer und sozialwissenschaftlicher Konsolidierung der katholischen Soziallehre eine berechtigte Frage in den Hintergrund gedrängt: Läßt sich vielleicht *theologisch* nicht doch mehr im Hinblick auf den Beitrag der Kirche zu einer menschenwürdigen Gesellschaft ausmachen, als dies die »klassische« katholische Soziallehre mit ihren Erkenntnismethoden auszudrücken vermag? – Damit stehen wir vor der »neuen politischen Theologie«.

#### IV. HEUTIGE PROBLEME ZWISCHEN POLITISCHEN THEOLOGIEN UND KATHOLISCHER SOZIALLEHRE

##### 1. Zur »neuen« politischen Theologie von J. B. Metz

Zur Unterscheidung von den bisher erwähnten »alten« politischen Theologien (insbesondere des Altertums und des Mittelalters – ausgeklammert wurden die

24 Vgl. dazu Cl. Bauer, Georg von Hertlings Beitrag zum Werden der katholischen Soziallehre. In: »Civitas« 15 (1977), S. 11-20.

25 Der Papst spricht in seiner neuesten Enzyklika von der »Katholischen Soziallehre, die sich im Lauf der letzten hundert Jahre machtvoll entwickelt hat« (*Dives in misericordia* 12, 2).

im Kontext reformatorischer Theologie entstanden) können die von J. B. Metz am Ende der sechziger Jahre vorgelegten<sup>26</sup> und in den folgenden Jahren mehrfach vertieften und korrigierten<sup>27</sup> Entwürfe als »neue« politische Theologie bezeichnet werden. Ohne hier in eine eingehende Diskussion über dieses Konzept eintreten zu können<sup>28</sup>, seien im Kontext unserer Überlegungen drei Anmerkungen dazu gemacht:

a) Will man J. B. Metz gerecht werden, muß man seine »politische Theologie« in ihrer »kairologischen« Intention verstehen. Metz begreift seinen Entwurf als Korrektur einer – wie er meint – allzu privatistischen Interpretation des Christus-Ereignisses in den »heute vorherrschenden Formen der transzendentalen, existentialen und personalistischen Theologie«<sup>29</sup>. Dabei spielt wohl die geistesgeschichtliche Situation, wie sie durch das Jahr 1968 markiert wird, eine auslösende Rolle: Mit dem Ende der Nachkriegszeit war das »Herkömmliche Konzept« (J. K. Galbraith) politisch, ökonomisch, aber auch philosophisch (Frankfurter Schule!) in eine Krise geraten. Zur selben Zeit war die Kirche stark mit ihren inneren Problemen beschäftigt. Der kirchlichen Sozialverkündigung war trotz der Pastorkonstitution (1965), der Enzyklika »Populorum progressio« (1967) und des Apostolischen Schreibens »Octogesima adveniens« (1971) mit ihren beachtlichen zeitkritischen Einzelaussagen die Tragweite des Umbruchs nicht voll bewußt geworden. In dieses »Vakuum« hinein, um jenem theologischen Defizit hinsichtlich der gesellschaftlichen Verantwortung der Kirche zu steuern, das ihm gerade im Kontext der von der »Frankfurter Schule« aufgeworfenen Fragen besonders drohend erschien, formulierte Metz seine »Politische Theologie«. Gleichzeitig lenkte er damit die Aufmerksamkeit auf die Frage, ob sich aus der christlichen Botschaft nicht ein »Mehr« bzw. andere Formen der politisch-gesellschaftlichen Konkretion ergeben, als man sie bisher innerhalb der kirchlichen Sozialverkündigung bzw. der christlichen Gesellschaftslehre bedachte. Darauf aufmerksam gemacht zu haben, kann wohl als das bleibende Verdienst der »neuen politischen Theologie« angesehen werden.

26 Der erste, in weiteren Kreisen bekannt gewordene Entwurf findet sich in: J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt*. Mainz/München 1968, S. 99-116.

27 Vgl. K. Lehmann, *Wandlungen der neuen »politischen Theologie«*. In dieser Zeitschrift 2/73, S. 385-399 (Lehmann spricht hier von einer »überraschenden Wende« und »erheblicher Selbstkorrektur« – S. 389f.); ders., *Emanzipation und Leid. Wandlungen der neuen »politischen Theologie«* (II). In dieser Zeitschrift 3/74, S. 42-55.

28 Vgl. dazu die erste Runde der Diskussion in H. Peukert (Hrsg.), *Diskussion zur »politischen Theologie«*. Mainz/München 1969, sowie H. Maier, *Kritik der politischen Theologie*. Einsiedeln 1970; ferner die nach einigen Jahren der Diskussion und der »Wandlungen« (s. o.) erarbeitete Dissertation von G. Bauer, *Christliche Hoffnung und menschlicher Fortschritt. Die politische Theologie von J. B. Metz als theologische Begründung gesellschaftlicher Verantwortung der Christen*. Mainz 1976; sowie V. Spülbeck, *Neomarxismus und Theologie. Gesellschaftskritik in Kritischer Theorie und Politischer Theologie*. Freiburg 1977.

29 Vgl. J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt*. Mainz/München 1968, S. 101.

b) Die Probleme, die sich für die katholische Soziallehre mit dieser neuen politischen Theologie ergeben, beziehen sich zum einen auf die »Reichweite« der politischen Theologie im Hinblick auf die gesellschaftliche Diakonie der Kirche. Metz bestreitet zwar nicht, daß die »Umsetzung« der Einsichten und Impulse einer politischen Theologie in konkretes politisches Handeln nur durch die Vermittlung einer politischen Ethik geleistet werden kann. Manche seiner Veröffentlichungen legen aber – ich drücke mich vorsichtig aus – das Mißverständnis nahe, als genüge der entsprechende »messianische« Schwung, die »Radikalität« der »Nachfolge«, um endlich die komplexen und sozialen Weltprobleme zum Besseren zu verändern; solches Mißverständnis ist fast nicht mehr zu vermeiden, wenn es gleichzeitig heißt: »Rein politische und ökonomische Überbrückungsstrategien sind nicht erkennbar oder erweisen sich als unzulänglich. Nur schwer verdecken sie die allem Anschein nach unausgleichbaren Interessen.«<sup>30</sup> Man muß Metz theologisch darin zustimmen, daß es nicht unsere Sache sei, die »Zumutungen der Liebe« zu »definieren«<sup>31</sup>, denn sie sind im Evangelium bereits definiert. Es wäre aber hilfreich, wenn gleichzeitig gesagt würde, daß das Evangelium keine hinreichenden Rezepte zur sachgerechten Lösung politischer und ökonomischer Probleme enthält, und daß gerade die heute anstehenden, ethisch schwer zu durchleuchtenden Handlungsalternativen am allerwenigsten, wie es D. A. Seeber unlängst formulierte, einen »Vorrang der Gesinnung vor dem Ethos der Sachwahrheit«<sup>32</sup> vertragen. Diese »Sachwahrheit« im Hinblick auf kirchlich und christlich verantwortetes politisches Handeln »aufzubereiten«, ist aber die durch keine politische Theologie zu ersetzende Aufgabe der katholischen Soziallehre. Umgekehrt wäre es eine Verkürzung ihrer Möglichkeiten, wenn diese Soziallehre auf ihre theologischen Theorieelemente verzichten und sich etwa einer möglichen Bereicherung bzw. Ergänzung durch die Einsichten einer politischen Theologie verschließen wollte.

c) Schließlich gab und gibt es zwischen J. B. Metz und Vertretern der christlichen Gesellschaftslehre Meinungsverschiedenheiten hinsichtlich der sozialwissenschaftlichen bzw. sozialetischen Tatsachenurteile und Theorieelemente, die – mehr oder weniger ausdrücklich – in den Entwürfen seiner politischen Theologie mitschwingen oder doch für deren Umsetzung in politisches Handeln unverzichtbar sind. Diese im einzelnen zu behandeln, ist hier nicht der Ort. Ich möchte jedoch wenigstens – im Sinne einer Anfrage – auf *ein* Problem aufmerksam machen: In letzter Zeit wird bei Metz der Begriff und die Sache der »bürgerlichen« Gesellschaft bzw. einer »bürgerlichen

30 Ders., *Messianische oder bürgerliche Religion? Zur Krise der Kirche in der Bundesrepublik Deutschland*. In: »Concilium« 15 (1979), S. 312.

31 Ebd., S. 314.

32 D. A. Seeber, *Vakuum*. In: »Herder-Korrespondenz« 33 (1979), S. 487.

Religion« zunehmend Hauptgegenstand seiner Kritik<sup>33</sup>. Uns scheint eine der für eine menschenwürdige Zukunft der Welt wichtigsten Aufgaben darin zu bestehen, den jungen Völkern der »Dritten Welt« im Dialog mit deren eigenen sozialetischen Traditionen jene unverzichtbaren Erfahrungen zu vermitteln, aus denen in einem jahrtausendelangen Reifungsprozeß im Abendland die konkreten Bedingungen einer menschenwürdigen Gestaltung politischer und wirtschaftlicher Verhältnisse unter den Bedingungen einer hochentwickelten Gesellschaft zumindest theoretisch erkannt und dargestellt, wenn auch nicht immer – gerade gegenüber der Dritten Welt – konsequent verwirklicht worden sind. Diese Bedingungen sind geistesgeschichtlich untrennbar mit der theologischen Anthropologie des Christentums und seiner Sozialethik verbunden. Ihre geschichtlich-praktische Verwirklichung aber verdanken sie entscheidend der »bürgerlichen« Gesellschaft.<sup>34</sup> Darauf hat soeben wieder der Kölner Rechtsphilosoph M. Kriele deutlich hingewiesen, interessanterweise mit einer scharfen Kritik an bestimmten Versionen einer »Theologie der Befreiung«.<sup>35</sup> Sozialethisch verantwortbare Modelle gesellschaftlicher Ordnungen müssen real existierend oder zumindest – nach bisherigen Erfahrungen – real möglich erscheinen. Die »bürgerliche« Gesellschaft – wie sie etwa verfassungsrechtlich durch die tragenden Prinzipien des Bonner Grundgesetzes repräsentiert wird – stellt bei aller Notwendigkeit, sie kritisierend zu verbessern, die bisher einzige geschichtliche Konkretion einer die Menschenwürde wahren politischen und gesellschaftlichen (auch wirtschaftlichen) Ordnung in der Geschichte der modernen Industriegesellschaften dar. Deshalb sollte man sie nicht pauschal, sondern nur im Detail kritisieren oder genau sagen, was man an ihre Stelle setzen möchte.

## 2. Zu den verschiedenen Versionen von »Befreiungstheologien«

Wir haben bereits oben Anliegen und Grundgestalt einer »Theologie der Befreiung« skizziert. Bei näherem Zusehen ist es jedoch nicht möglich, von der Theologie der Befreiung zu reden. Zwischen Medellín (1968) und Puebla (1979) hat sich eine Fülle unterschiedlicher theologisch-politischer oder politisch-theologischer Ideen und Entwürfe dieses Namens bedient.<sup>36</sup> Bei der Diskussion zwischen katholischer Soziallehre und den konkreten Befreiungstheologien

---

33 Vgl. neben dem unter 29) zitierten Aufsatz: J. B. Metz, *Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums*. München/Mainz 1980.

34 Vgl. dazu L. Roos, *Die Grundwerte der Demokratie und die Verantwortung der Christen*. In: *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften* 22 (1981) – im Druck.

35 M. Kriele, *Befreiung und politische Aufklärung. Plädoyer für die Würde des Menschen*. Freiburg 1980.

36 Vgl. dazu A. Zwiefelhofer. In: H. Schöpfer / E. L. Stehle (s. Anm. 20), S. 158, sowie neuerdings Cl. Bussmann, *Befreiung durch Jesus? Die Christologie der lateinamerikanischen Befreiungstheologie*. München 1980.

wird man zunächst deren – in ihren Varianten nicht voll zur Deckung zu bringende – unterschiedliche Versionen berücksichtigen müssen. Pauschale Urteile sind deswegen kaum möglich. Man wird weiter den emotionalen, durch die belastenden politischen und ökonomischen Verhältnisse in Lateinamerika bedingten Druck nicht übersehen dürfen, der auf den Theologen und Seelsorgern dort lastet, und wird von daher manche überspitzten Formulierungen »verstehen« müssen. Schließlich sollte man das Verdienst der Befreiungstheologien anerkennen (das sie mit der »neuen politischen Theologie« teilen), die Frage nach der »theologischen Präambel«<sup>37</sup> der christlichen Gesellschaftslehre neu gestellt und darauf manche originellen Antworten gefunden zu haben. Dessenungeachtet trennen sich jedoch die Wege der katholischen Soziallehre und der Befreiungstheologien zum einen dort, wo jene theologisch auf Positionen der »alten« politischen Theologien zurückfallen. Ein Beispiel dafür stellen jene Aussagen der Frankfurter Rede von Ernesto Cardenal dar, in denen er die drei zentralen biblischen Begriffe »Segnen«, »Umkehren« und »Nachfolgen« in einen direkten Zusammenhang mit einer bewaffneten Revolution bringt<sup>38</sup>. Hier zeigt sich exegetisch kaum ein Fortschritt seit der Bulle »Unam sanctam« Bonifaz' VIII. Zum anderen werden die Vertreter der katholischen Soziallehre dort widersprechen müssen, wo sich Theologen der »Befreiung« hinsichtlich der Gesellschaftsanalyse bzw. der Handlungsstrategien bestimmter sozialwissenschaftlich zweifelhafter »Optionen« bedienen. Dabei fällt besonders auf, daß man – nicht nur bei manchen lateinamerikanischen Befreiungstheologen, sondern auch in anderen Ländern der Dritten Welt – offensichtlich wenig darüber weiß und nachdenkt, daß sich im Raum der katholischen Soziallehre und der geschichtlichen Erfahrungen der mitteleuropäischen Industriestaaten bzw. der dort entstandenen christlich-sozialen Bewegungen ernsthafte Ansätze eines »Dritten Weges« zwischen einem liberalen »Kapitalismus« und den verschiedenen Varianten des »Totalitarismus« entwickelt haben, die es eher verdienten, in die eigenen »Optionen« aufgenommen zu werden als so mancherlei Versatzstücke marxistischer bzw. neomarxistischer Theorie.<sup>39</sup>

37 Vgl. dazu W. Weber, Ungerechte Strukturen in der Dritten Welt – Theologie der Befreiung (Manuskript eines Vortrags in der Politischen Akademie Eichholz) KNA-Informationsdienst Nr. 48 v. 27. 11. 80, 2702.

38 »Ich erbitte Hilfe für die Revolution«. Die Rede des nicaraguanischen Friedenspreisträgers des Deutschen Buchhandels, Ernesto Cardenal, in Frankfurt. In: »Frankfurter Allgemeine Zeitung« 13. 10. 80, Nr. 238, S. 11; – damit soll nicht behauptet werden, die von Cardenal gebrauchte bibeltheologische bzw. geschichtstheologische Argumentation sei »typisch« für die gesamte Befreiungstheologie, sondern nur: es gibt diese Art von Argumentation, und zwar nicht nur bei E. Cardenal; vgl. auch dieses Heft, S. 203.

39 Leider ist es an dieser Stelle nicht möglich, eine weiterführende Diskussion mit verschiedenen theologischen bzw. sozialwissenschaftlichen Thesen der verschiedenen Befreiungstheologien zu führen. Neben der bereits zitierten Literatur (vgl. Anm. 2, 20, 35, 36, 37) sei noch verwiesen auf die Veröffentlichungen des Studienkreises Kirche und Befreiung, hrsg. von F. Hengsbach und A.

### 3. Zur arbeitsteiligen Kooperation zwischen politischen Theologien und katholischer Soziallehre

Wir wollen abschließend versuchen, als Ergebnis unserer Überlegungen einen Weg zu skizzieren, auf dem politische Theologien und katholische Soziallehre arbeitsteilig miteinander kooperieren können, ohne ihre je eigene Gestalt aufzugeben. Für einen solchen Weg scheinen uns folgende Grundeinsichten wichtig zu sein:

a) Auch wenn wir alle Bedingungen einer gerechteren Gesellschaft unter jeweils gegebenen Umständen anthropologisch und sozialwissenschaftlich erforscht hätten, wir hätten damit möglicherweise noch keinen Schritt zu einer tatsächlichen Veränderung der Verhältnisse getan. Theologie der Befreiung könnte als Aufruf verstanden werden, endlich etwas zu tun und vor allem die latenten Möglichkeiten der Kirche auszuschöpfen, durch eine veränderte Praxis jene »Basisbewegung« zustande zu bringen, ohne die christliche Soziallehre nicht »leben« kann. Zugleich kommen aus solcher Praxis in aller Regel – auch dies zeigte sich bereits im 19. Jahrhundert etwa bei der Überwindung des Integralismus im deutschen Gewerkschaftsstreit – neue Anstöße zur Verfeinerung der sozialen Theorie. Insofern können die aus den Impulsen einer Theologie der Befreiung – besser: einer befreienden Evangelisierung freigesetzten gesellschaftsdiakonischen Potenzen der lateinamerikanischen Kirche – darin der christlich-sozialen Bewegung in Mitteleuropa an der Jahrhundertwende gleichend – neue Wege zur gesellschaftlichen »Befreiung« eröffnen. Es könnte also – und Ansätze dazu gibt es bereits – in Lateinamerika zu einer christlich-sozialen und christlich-politischen Bewegung kommen. Diese Bewegung – und das wäre eine weitere Aufgabe befreiender Evangelisierung – könnte schließlich viel besser, als dies in Europa am Beginn der Industriegesellschaft möglich war, neue theologisch-ekklesiologische Aspekte in einen solchen Aufbruch einbringen, Impulse, wie sie von der Pastoralkonstitution des Konzils, von »Evangelii nuntiandi«, vom Puebla-Dokument und den beiden bisherigen Enzykliken Johannes Pauls II. auszugehen vermögen. Damit könnten Anliegen und die theologisch legitimen Ansätze politischer Theologie bzw. der Befreiungstheologien voll aufgenommen werden.

b) Aufgabe der katholischen Sozialwissenschaftler wäre es, die theologischen Anstöße der genannten Dokumente der kirchlichen Sozialverkündigung, der politischen Theologie und der Befreiungstheologien hinsichtlich ihrer Konsequenzen für die politische (ökonomische, soziale) Ethik zu bedenken. Dabei käme es vor allem auf die Einsicht an, daß die vor uns liegenden Probleme nicht *nur* Probleme der »richtigen« ordnungspolitischen Ansätze, sondern immer auch Probleme des konsequenten *Handelns* darstellen. Nach Johannes XXIII.

schuldet die Kirche der Welt die »Gabe der sozialen Lehre« und die »Gabe der sozialen Tat« (vgl. *Mater et magistra* 6). Die Gabe der sozialen Tat verweist auf die Kirche selbst als gesellschaftliches Ferment jenes Befreiungsprozesses, der aus der Dynamik des Evangeliums kommt. Um dies an einem zentralen Beispiel zu verdeutlichen: Die theologische Grundaussage der Enzyklika »*Dives in misericordia*« lautet: »Der Vorrang und die Erhabenheit der Liebe gegenüber der Gerechtigkeit (das ist bezeichnend für die ganze Offenbarung) kommen gerade im Erbarmen zum Ausdruck« (4, 8). Dieser Satz scheint uns für die kirchliche Sozialverkündigung höchst bedeutsam. Genau dies hat vor vielen Jahren bereits N. Monzel ausgesprochen, als er die Liebe die »Sehbedingung der Gerechtigkeit« nannte.<sup>40</sup> Nach Johannes Paul II. besteht das »Programm« Jesu »in der Offenbarung der barmherzigen Liebe zu den Armen, den Leidenden und Gefangenen, zu den Blinden und Unterdrückten und den Sündern« (ebd. 8,2). Insofern könnte man, statt von einer »Theologie der Befreiung« zu reden (das Puebla-Dokument verwendet diesen Begriff übrigens an keiner Stelle, sondern spricht statt dessen von der »befreienden Evangelisierung«), den Kern christlicher Sozialtheologie mit dem Begriff »Theologie des Erbarmens« noch besser markieren. Damit würde man genau das festhalten, was die Enzyklika so formuliert: »In der endzeitlichen Vollendung wird sich das Erbarmen als Liebe offenbaren; in der Zeitlichkeit, in der menschlichen Geschichte, einer Geschichte von Sünde und Tod, muß sich die Liebe vor allem als Erbarmen offenbaren und vollziehen« (8,3). Kirche müßte also vor allem zu einer *Kirche des Erbarmens* werden und auf diesem Wege mit den *dadurch* vorgegebenen Mitteln der Befreiung des Menschen dienen. Dies hätte, wie Monzel ja aufzeigte, durchaus Konsequenzen auch für den politischen und ökonomischen Befreiungsprozeß. Darüber müßte die »klassische« katholische Soziallehre sicher noch mehr nachdenken. Sie zu diesem Nachdenken anzuregen ist und bleibt die legitime Aufgabe heutiger politischer Theologien. Nicht ihre Aufgabe aber ist es, unter Berufung auf *theologische* Prämissen politische oder ökonomische Ordnungssysteme oder Ordnungselemente (etwa Entwicklungstheorien oder Welthandelsstrategien) zu »verkünden«. Dazu bedarf es der Vermittlung einer im Dialog mit den Sozialwissenschaften (Sozialphilosophie, politische Wissenschaften, Wirtschaftswissenschaften) stehenden *Sozialethik*. Dafür hat die Kirche, worauf Johannes Paul II. gerade auf seiner Lateinamerikareise mehrfach pointiert hingewiesen hat, ein anderes Instrument, ihre Soziallehre und die ihr dienende (sie ermöglichende, begründende, weiterführende) christliche Sozialwissenschaft.<sup>41</sup>

40 N. Monzel, Die Sehbedingung der Gerechtigkeit. In: Solidarität und Selbstverantwortung. München 1959, S. 53-71.

41 Vgl. dazu: W. Weber, Papst Johannes Paul II. zur Soziallehre der Kirche. In: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 21 (1980), S. 11f.; – zum gleichen Ergebnis kommt auch O. v. Nell-Breuning in seinem unter Anm. 2 zitierten Aufsatz, wobei er sich ausdrücklich gegen die

c) Beides also ist notwendig, katholische Soziallehre und Sozial-Theologie, wenn die Kirche ihrem Auftrag, »die Welt menschlicher zu machen« (*Dives in misericordia* 14,7) nachkommen will. Beide Instrumente überschneiden einander wie zwei Kreise, die eine Teilfläche gemeinsam haben: katholische Soziallehre lebt nicht nur von Sozialphilosophie und den Ergebnissen der profanen Sozialwissenschaften, sondern zumindest von der theologischen »Absicherung« ihrer »naturrechtlichen« Postulate, m. E. aber auch von jenem theologischen »Überschuß«, den N. Monzel und andere<sup>42</sup>, nicht aber zuletzt der gegenwärtige Papst, festhalten. Umgekehrt bedürfen alle Ansätze einer politischen Theologie, sobald sie bis zu politischen bzw. ökonomischen oder sozialen Konsequenzen durchgezogen werden und nicht bei rein innerkirchlichen Folgerungen stehenbleiben wollen, der Vermittlung einer Sozialethik. Demnach behalten beide, katholische Soziallehre wie politische Theologie, ihren jeweiligen erkenntnistheoretischen Eigenbereich. Es gibt wohl keine bessere Zusammenfassung der so versuchten Synthese als den Satz der jüngsten Enzyklika: »Die Welt des Menschen kann nur dann immer menschlicher werden, wenn wir in den vielgestaltigen Bereich der zwischenmenschlichen und sozialen Beziehungen zugleich mit der Gerechtigkeit jene »erbarmende Liebe« hineinragen, welche die messianische Botschaft des Evangeliums ausmacht« (14, 7).

---

These von E.-W. Böckenförde (vgl. ebd.) wendet, der Papst habe mit seiner »politischen Theologie« eine »Um-Fundierung der christlichen Soziallehre« (vgl. Böckenförde a. a. O., Anm. 15) vorgenommen. Dieses fundamentale Mißverständnis, als ob es von nun an nur noch eine Sozialtheologie gäbe und die – naturrechtlich bzw. philosophisch argumentierende – katholische Soziallehre vom gegenwärtigen Papst aufgegeben worden sei, soll hier nur als solches bezeichnet werden, ohne daß wir hier den Raum hätten, darauf näher einzugehen; vgl. in diesem Heft O. Höffes Beitrag, S. 106 Anm.

42 Vgl. dazu noch: R. Henning, Christliche Gesellschaftslehre. In: Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert, hrsg. von H. Vorgrimler / R. Vander Gucht, Bd. 3. Freiburg 1970, S. 361-370; W. Weber, Der soziale Lehrauftrag der Kirche (Katholische Soziallehre in Text und Kommentar Heft 2). Köln 1975, S. 18-26.