

MANFRED SPIEKER · OSNABRÜCK

DER LEISE PROPHET

*Benedikt XVI. und die katholische Soziallehre**

Joseph Ratzinger – ein Prophet der Soziallehre? Das war nach seiner theologischen Karriere an den Universitäten Bonn, Münster, Tübingen und Regensburg nicht ohne weiteres zu erwarten. Fundamentaltheologie und Dogmatik, die Disziplinen, in denen er forschte und lehrte, lenkten ihn nicht automatisch zur katholischen Soziallehre. Und wenn er dann doch einmal einen Ausflug in diese Disziplin unternahm, bewegte er sich auf dünnem Eis. Mit seinem Aufsatz «Naturrecht, Evangelium und Ideologie in der katholischen Soziallehre» wagte er 1964 einen solchen Ausflug und erhielt prompt Beifall von der falschen Seite. Etwas falsch warf er der «sogenannten» katholischen Soziallehre vor, sich der Geschichtlichkeit weitgehend entzogen und unter «dem Pseudonym des Naturrechts» in abstrakten Formeln eine überzeitliche Sozialdogmatik formuliert zu haben.¹ Der Aufsatz zeigte eine deutliche Distanz zum Naturrecht, das für ihn damals offenkundig nur eine an die hierarchisch-ständische Welt des Mittelalters gebundene «Idee» war. Verteidiger der Befreiungstheologie zitieren diesen Aufsatz bis heute dankbar, um ihre Distanz zur katholischen Soziallehre zu rechtfertigen und die Kritik des späteren Präfekten der Glaubenskongregation an der Theologie der Befreiung zurückzuweisen. In einem Rückblick auf die Anfänge seines theologischen Weges in seinem 90. Lebensjahr gestand er: «Wir alle hatten, das war damals Mode, eine gewisse Verachtung für das 19. Jahrhundert [...] ich wollte aus dem klassischen Thomismus heraus, wobei mir Augustin ein Helfer und Führer war».²

Ein Präfekt der Glaubenskongregation wird kraft seines Amtes auch nicht unbedingt auf die katholische Soziallehre gelenkt. Seine Aufgabe ist die Verteidigung des Credo, die Prüfung dogmatischer und moraltheologischer Thesen und der Schutz der Glaubens- und Sittenlehre der katholischen Kirche. Für Politik, Wirtschaft und Gesellschaft, für Gerechtigkeit und

MANFRED SPIEKER, geb. 1943, em. Prof. für Christliche Sozialwissenschaften am Institut für Katholische Theologie der Universität Osnabrück.

Frieden hat die katholische Kirche ein eigenes «Ministerium», den Päpstlichen Rat *Justitia et Pax*. Genauer, sie hatte von 1967 bis 2016 einen solchen Rat.³ Zwei Auseinandersetzungen, um nicht zu sagen, zwei Schlachtfelder aber haben Joseph Ratzinger als Präfekten der Glaubenskongregation gezwungen, sich mit Fragen der Politik und des Gemeinwohls und somit auch mit der katholischen Soziallehre zu beschäftigen: die Kontroverse mit der Theologie der Befreiung um das christliche Verständnis der Befreiung und die Kontroverse mit dem deutschen Katholizismus um die Schwangerschaftskonfliktberatung. Diese Kontroversen berührten zugleich zentrale Fragen der Dogmatik und der Moraltheologie.

Die Theologie der Befreiung war in ihren prominentesten Vertretern, wie Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Jan Sobrino, Hugo Assmann u.a., eine Theologie, die das Verhältnis von christlichem Heil und politischer Geschichte neu zu definieren versuchte.⁴ Sie interpretierte das Evangelium als Auftrag zur politischen Revolution, zum Klassenkampf und zur Errichtung einer sozialistischen Gesellschaft.⁵ Sie beanspruchte, alle theologischen Disziplinen zu erneuern. Sie verstehe sich, so Joseph Ratzingers Kritik 1984, als eine neue Hermeneutik des christlichen Glaubens, die alle Formen kirchlichen Lebens verändere: die kirchliche Verfassung, die Liturgie, die Katechese und die moralische Option.⁶ Die Orthopraxie ersetze die Orthodoxie. Die Theologie der Befreiung verschmelze die Hoffnung auf das Reich Gottes mit der politischen Aktion und der sozialistischen Utopie.⁷

Die Auseinandersetzung mit der Befreiungstheologie, der er wegen ihres Einsatzes für arme und marginalisierte Teile einer Gesellschaft wiederholt einen «Kern an Wahrheit» zubilligte,⁸ zwang Joseph Ratzinger zu einem neuen Blick auf die katholische Soziallehre. Deren «Realismus» zeige sich darin, «dass sie kein irdisches Paradies, keine unumkehrbar und endgültig positive Gesellschaft innerhalb dieser Geschichte verheißt». Ihre Aufgabe sei es, «Modelle bestmöglicher Gestaltung der menschlichen Dinge in einer gegebenen geschichtlichen Situation» zu entwickeln und gegen den Mythos der Revolution den «Weg der Reformen, der selbst gewaltsamen Widerstand in Extremsituationen nicht gänzlich ausschließt», zu suchen. Sie sei die wissenschaftliche Entfaltung von grundlegenden sittlichen Imperativen für den Aufbau der menschlichen Gesellschaft, «die aus den unverlierbaren Grundlagen des Glaubens und seinen wachsenden Erfahrungen mit der Praxis der Geschichte resultieren».⁹ Dem Freiheitsbegriff der Theologie der Befreiung, dessen geheimer Maßstab die Anarchie sei, setze die katholische Soziallehre eine Vision entgegen, «nach der geordnete Bindungen der eigentliche Schutz der Freiheit» sind, Bindungen, «die dem Menschen gemäß sind».¹⁰ Die Frage nach dem, was dem Menschen gemäß ist, führt zum Naturrecht. Ratzinger mied noch den Begriff, bewegte sich aber schon auf seinem Boden. Das gilt auch für die beiden Instruktionen der Glaubens-

kongregation zur Befreiungstheologie, die unter seiner Leitung erarbeitet wurden. Darin werden der Befreiungstheologie «unkritische Anleihen bei der marxistischen Ideologie» und ein «Rückgriff auf die Thesen einer vom Rationalismus geprägten biblischen Hermeneutik» vorgeworfen.¹¹ Dem wird die katholische Soziallehre entgegengehalten, deren moralische Forderungen auf das Evangelium und die menschliche Natur zurückgreifen. Dies sei ein «Erbe, das allen Menschen gehört».¹²

In der Kontroverse um die Schwangerschaftskonfliktberatung ging es um das moraltheologische Problem der unerlaubten Mitwirkung an einer bösen Tat, in moraltheologischer Terminologie um die «cooperatio formalis». Ist die Ausstellung eines Beratungsscheins ein Mittel, um das Leben des ungeborenen Kindes zu retten, also eine gute Tat, wie die Verteidiger des Scheins behaupteten, oder ist sie eine Mitwirkung an der Tötung des Kindes, also sittlich verwerflich, wie die Kritiker des Scheins dem entgegenhielten? Zu den Verteidigern des Scheins gehörten die Mehrheit der deutschen Bischöfe, allen voran der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Karl Lehmann, die Mehrheit des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, der katholischen Verbände und der katholischen Medien. Zu den Kritikern gehörten die Minderheit der deutschen Bischöfe, insbesondere Johannes Dyba, eine Minderheit der deutschen Katholiken und vor allem Joseph Ratzinger und Papst Johannes Paul II. Die Verteidiger des Scheins sahen in dem in § 219 StGB geregelten Beratungskonzept ein Mittel, um der Schwangeren in einer Konfliktlage eine Hilfe anzubieten, Ja zu ihrem Kind zu sagen. Sie beriefen sich auf § 219, Abs. 1: «Die Beratung dient dem Schutz des ungeborenen Lebens». Die Kritiker verwiesen auf § 218a, Abs. 1 StGB, der die Tötung eines ungeborenen Kindes in den ersten drei Monaten der Schwangerschaft nicht nur straflos stellt, sondern durch den Tatbestandsausschluss zur Nichtabtreibung erklärt, wenn die Schwangere den Beratungsschein vorlegt. Der Schein ist mithin für den abtreibenden Arzt eine Lizenz zum Töten. Er verwandelt den Straftatbestand der Tötung eines unschuldigen Kindes in eine medizinische Dienstleistung.

Ein Brief von Papst Johannes Paul II. an Bischof Karl Lehmann vom 20. Oktober 1999, der von Kardinal Angelo Sodano unterzeichnet wurde, dem Vernehmen und der Argumentation nach aber vom Präfekten der Glaubenskongregation geschrieben wurde, beendete den Konflikt um den Beratungsschein nach vier quälend langen Jahren. Weil das deutsche Strafrecht «in unentwirrbarer Weise Ja und Nein verknotet, den Lebensschutz durch die Beratung über den Nachweis der Beratung zugleich zum Mittel der Verfügung über menschliches Leben macht, kann die Kirche [...] nicht mitwirken». Durch die Ausstellung des Scheins würden die Beratungsstellen der Kirche in den Vollzug des Gesetzes verwickelt. Damit mache sich die Kirche «zum Mitträger des Gesetzes». Diese Kooperation verdunkle die

Klarheit und Entschiedenheit ihres Zeugnisses für das Leben. Dies sei «mit ihrem moralischen Auftrag und ihrer Botschaft unvereinbar». Die Kirche dürfe sich bei der Verkündigung ihrer Botschaft und bei ihrem Einsatz für das Leben auch nicht auf den Zwang des Strafgesetzbuches und die Attraktion des Scheins stützen.¹³

Joseph Ratzinger erkannte im Konflikt um den Beratungsschein im Gegensatz zur Mehrheit der deutschen Bischöfe das in der Beratungsregelung enthaltene strukturethische Problem, das Johannes Paul II. schon in seiner Enzyklika «Evangelium Vitae» erörtert hatte. Danach liegt eine Mitwirkung an einer bösen Tat nicht nur dann vor, wenn die Tat aufgrund ihres Wesens oder der Intention des Mitwirkenden böse ist, sondern auch dann, wenn der rechtliche Kontext die Tat in eine solche *cooperatio formalis* verwandelt.¹⁴ Im Brief von Papst Johannes Paul II. wird deshalb eigens darauf hingewiesen, dass die in der Moraltheologie weithin übliche «individualethische» Interpretation der Lehre von der *cooperatio formalis* in der Kontroverse um den Beratungsschein nicht weiterhelfe. Die Tatsache, dass Joseph Ratzinger und Papst Johannes Paul II. das strukturethische Problem der deutschen Beratungsregelung eher erkannten als große Teile des deutschen Katholizismus, war schon erstaunlich, zeichnete sich der deutsche Katholizismus doch seit Bismarcks Kulturkampf gegen die katholische Kirche im 19. Jahrhundert durch seine Sensibilität für Freiheit sichernde Institutionen und Rechtsordnungen aus.

Die Kontroverse um die Schwangerschaftskonfliktberatung war, so scheint es, für Joseph Ratzinger ein Propädeutikum für den Beitrag, den er als Papst Benedikt XVI. zur Entwicklung der katholischen Soziallehre leistete. Dieser Beitrag liegt in der Verbindung der Sozialethik mit der Ethik des Lebens zu einer «Ökologie des Menschen», die Johannes Paul II. mit seiner Enzyklika «Evangelium Vitae» 1995 schon eingeleitet hatte.¹⁵ Nach der Legalisierung der Abtreibung in vielen Staaten des Westens in den 70er Jahren war der Schutz des ungeborenen Lebens nicht nur ein moraltheologisches, sondern ein eminent sozialetisches Thema.¹⁶ Die Kirche müsse deshalb, so Benedikt 2009 in «Caritas in Veritate», «mit Nachdruck diesen Zusammenhang zwischen der Ethik des Lebens und der Sozialethik» betonen, «denn sie weiß: Unmöglich kann eine Gesellschaft gesicherte Grundlagen haben, die – während sie Werte wie Würde der Person, Gerechtigkeit und Frieden geltend macht – sich von Grund auf widerspricht, wenn sie die verschiedenen Formen von Missachtung und Verletzung des menschlichen Lebens akzeptiert oder duldet, vor allem, wenn es sich um schwaches oder ausgegrenztes Leben handelt».¹⁷

Ausgangspunkt sowohl der Sozialethik als auch der Ethik des Lebens ist die Frage nach dem Menschen. Diese Frage lenkte Joseph Ratzinger zurück zum Naturrecht. Er mied nicht länger den Begriff, obgleich er in

seinem Gespräch mit Jürgen Habermas 2004 in der Katholischen Akademie in München noch erklärt hatte, dass er sich nicht auf das Naturrecht stützen wolle, da dieses Instrument «leider stumpf geworden sei».¹⁸ In seiner ersten Enzyklika «Deus Caritas Est» über die christliche Liebe erörtert er 2005 ausführlich die soziale Dimension der Liebe, die Caritas. Als Antwort auf die Frage nach den gerechten Strukturen einer Gesellschaft habe die Kirche im 19. Jahrhundert die katholische Soziallehre entwickelt, die «weit über die Kirche hinaus Orientierungen bietet» und «von der Vernunft und vom Naturrecht her» argumentiert, «das heißt von dem aus, was allen Menschen wesensgemäß ist».¹⁹ Diese Fähigkeit, im Gespräch mit der säkularen Gesellschaft und mit anderen Religionen die Grundlagen für eine Verständigung über die ethischen Prinzipien des Rechts zu suchen, gestand er dem Naturrecht auch schon in seiner Diskussion mit Jürgen Habermas zu.²⁰ Aber wenn es um die gerechten Strukturen einer Gesellschaft oder die internationale Friedensordnung geht, ist es nicht damit getan, sich der ethischen Prinzipien des Rechts zu vergewissern. Sie müssen in immer neuen historischen Situationen zur Geltung gebracht werden. Dass die Soziallehre der Kirche deshalb nie zu Ende gedacht ist, dokumentiert die Geschichte der Sozialenzykliken seit *Rerum Novarum* 1891.²¹ Benedikt XVI. unterstreicht diese Herausforderung in seiner Enzyklika über die Hoffnung «*Spes Salvi*» und auch im ersten Band seiner Jesus-Trilogie: «Das immer neue Ringen um die rechten Ordnungen der menschlichen Dinge ist jeder Generation auferlegt; es ist nie einfach zu Ende gebracht».²² Deshalb müsse auch «die Christenheit immer wieder [...] eine ›christliche Soziallehre‹ neu ausarbeiten.»²³

In seiner Rede im Deutschen Bundestag am 22. September 2011 beklagte er, dass der Gedanke des Naturrechts nach den «dramatischen Umbrüchen» des letzten halben Jahrhunderts «als eine katholische Sonderlehre» gelte, über die außerhalb des katholischen Raums kaum noch diskutiert werde, «so dass man sich schon beinahe schämt, das Wort überhaupt zu erwähnen». Er widmete diese Rede der Frage nach den Grundlagen des freiheitlichen Rechtsstaates, die weder im Mehrheitsprinzip noch in einem göttlichen Offenbarungsrecht zu finden seien. Das Christentum habe «stattdessen auf die Natur und die Vernunft als die wahren Rechtsquellen verwiesen». Es habe sich «auf die Seite der Philosophie gestellt, Vernunft und Natur in ihrem Zueinander als die für alle gültige Rechtsordnung anerkannt».²⁴ Wenn in den Texten Benedikts XVI. von Natur die Rede ist, ist also nicht in erster Linie die den Menschen umgebende Natur gemeint. Der Begriff hat vielmehr immer eine anthropologische Konnotation. Es geht um die Person. Sie sei das Herzstück der gesamten Sozialordnung und, so Benedikt XVI. mit Thomas von Aquin, «das Vollkommenste in der Natur».²⁵ Schon Johannes XXIII. hatte 1963 in «*Pacem in Terris*» unterstrichen: «Jedem menschlichen Zusammenleben, das gut geordnet und fruchtbar sein

soll, muss das Prinzip zugrunde liegen, dass jeder Mensch seinem Wesen nach Person ist. Er hat eine Natur, die mit Vernunft und Willensfreiheit ausgestattet ist; er hat aus sich Rechte und Pflichten, die unmittelbar und gleichzeitig aus seiner Natur hervorgehen.»²⁶ Benedikt XVI. überträgt diese Feststellung, wie schon Johannes Paul II. in «Centesimus Annus»²⁷, auf die Ökologie. Wenn die Kirche ihre Verantwortung für die Schöpfung wahrnehme, «muss sie nicht nur die Erde, das Wasser und die Luft als Gaben der Schöpfung verteidigen, die allen gehören. Sie muss vor allem den Menschen gegen seine Selbstzerstörung schützen».²⁸ In seiner Rede im Deutschen Bundestag erinnerte er an das Auftreten der ökologischen Bewegung in den 70er Jahren, die deutlich gemacht habe, dass in unserem Umgang mit der Natur etwas nicht stimme, die aber einen wichtigen Punkt übersehen habe, dass es auch eine «Ökologie des Menschen» gibt: «Auch der Mensch hat eine Natur, die er achten muss und die er nicht beliebig manipulieren kann. Der Mensch ist nicht nur sich selbst machende Freiheit. Der Mensch macht sich nicht selbst. Er ist Geist und Wille, aber er ist auch Natur, und sein Wille ist dann recht, wenn er auf die Natur achtet, sie hört und sich annimmt als der, der er ist und der sich nicht selbst gemacht hat».²⁹ Wenn der Mensch in die Natur eingreift, habe er die «Grammatik» zu beachten, die die Natur in sich trägt und die für die Kultur und für die gesellschaftliche Ordnung «einen normativen Charakter» hat.³⁰ Diese «Grammatik» zu erkennen, ist die Aufgabe der Vernunft. In allen Kulturen gebe es «ethische Übereinstimmungen, die Ausdruck derselben menschlichen, vom Schöpfer gewollten Natur sind» und von der ethischen Weisheit der Menschheit «Naturrecht» genannt werden. Die Zustimmung zu einem solchen «universalen Sittengesetz», das in die Herzen der Menschen eingeschrieben sei, ist «die Voraussetzung für jede konstruktive soziale Zusammenarbeit».³¹

An diese «Grammatik» der menschlichen Natur zu erinnern, ist die gemeinsame Aufgabe der Sozialethik und der Ethik des Lebens. Benedikt XVI. fordert dazu auf, diese Aufgabe wahrzunehmen und auch über die Konsequenzen zu sprechen, die eine Missachtung dieser «Grammatik» nach sich zieht. Er spricht über diese Konsequenzen aber nicht laut, nicht in einer eigenen Enzyklika, sondern eher leise und versteckt in seiner Enzyklika «Caritas in Veritate», die weltweit als seine «Globalisierungsenzyklika» gilt. In der Tat ist in dieser Enzyklika ausführlich von den anthropologischen und theologischen Grundlagen der Globalisierung sowie von deren ökonomischen, sozialen und politischen Aspekten die Rede, und doch ist sie weit mehr als eine Globalisierungsenzyklika.³² Dies wird jedoch in der überwiegenden Mehrheit der sozialetischen Kommentare ignoriert. Caritas in Veritate ist das Dokument, das der katholischen Soziallehre den Weg zur Ethik des Lebens weist. Die Zukunft der Menschheit entscheidet sich weniger in der Globalisierung, so Benedikt XVI., als vielmehr in der Biomedizin. «Der

wichtigste und entscheidende Bereich der kulturellen Auseinandersetzung zwischen dem Absolutheitsanspruch der Technik und der moralischen Verantwortung des Menschen ist heute die Bioethik, wo auf radikale Weise die Möglichkeit einer ganzheitlichen menschlichen Entwicklung selbst auf dem Spiel steht. Es handelt sich um einen äußerst heiklen und entscheidenden Bereich, in dem mit dramatischer Kraft die fundamentale Frage auftaucht, ob sich der Mensch selbst hervorgebracht hat oder ob er von Gott abhängt. Die wissenschaftlichen Entdeckungen auf diesem Gebiet und die Möglichkeiten technischer Eingriffe scheinen so weit vorangekommen zu sein, dass sie uns vor die Wahl zwischen zwei Arten der Rationalität stellen: die auf die Transzendenz hin offene Vernunft oder die in der Immanenz eingeschlossene Vernunft. Man steht also vor einem entscheidenden Entweder-Oder». ³³

Benedikt XVI. warnt vor der Gefahr, dass der Mensch glaubt, den Menschen machen zu können. Bereits nach der Entschlüsselung des genetischen Codes des Menschen sprach er von dieser Gefahr. Wenn der Mensch «nicht mehr aus dem Geheimnis der Liebe heraus, über den letztlich ja doch geheimnisvollen Vorgang der Lebenszeugung und der Geburt» entstehe, sondern «industriell als Produkt», ist er von anderen Menschen gemacht und entwürdigt. ³⁴ Die unter seiner Leitung erarbeitete Instruktion der Glaubenskongregation «Donum Vitae» über die Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben und die Würde der Fortpflanzung vom 10. März 1987 unterstrich, «dass die Zeugung einer menschlichen Person als Frucht des spezifisch ehelichen Aktes der Liebe zwischen den Eheleuten angestrebt werden muss» ³⁵ und dass das Kind ein Recht hat, «die Frucht des spezifischen Aktes der ehelichen Hingabe seiner Eltern zu sein und [...] vom ersten Augenblick seiner Empfängnis an als Person geachtet zu werden». ³⁶ Die katholische Kirche lehne deshalb die In-Vitro-Fertilisation ab, die «der Würde und der Gleichheit, die Eltern und Kindern gemeinsam sein muss, widerspricht». ³⁷

Die «prometheische Anmaßung», sein eigener und einziger Hervorbringer zu sein, hat erhebliche Konsequenzen für das Selbstverständnis des Menschen, die Beziehungen zu seinen Mitmenschen und die Gesellschaft. Sie bereitet der Eugenik ebenso den Weg wie der Euthanasie. Die soziale Frage sei deshalb «in radikaler Weise zu einer anthropologischen Frage geworden, insofern sie die Möglichkeit [...] beinhaltet, das Leben, das von der Biotechnologie immer mehr in die Hände des Menschen gelegt wird, nicht nur zu verstehen, sondern auch zu manipulieren». In der In-Vitro-Fertilisation, der Embryonenforschung, im Klonen und in der Hybridisierung des Menschen finde «der Absolutheitsanspruch der Technik seinen massivsten Ausdruck». Sie seien neue mächtige Instrumente der Kultur des Todes. Neben die tragische Plage der Abtreibung treten eine «systematische eugenische Geburtenplanung und die «mens euthanasica». ³⁸ Die pro-

metheische Anmaßung, die sich weigert, die Grammatik der menschlichen Natur anzunehmen, hat auch Konsequenzen für das Selbstverständnis des Menschen als geschlechtliches Wesen. Joseph Ratzinger hat schon Mitte der 90er Jahre auf diese Konsequenzen hingewiesen. Er sprach damals von einer «feministischen Ideologie». Sie zielt nicht nur auf die Befreiung von Rollenzuweisungen, sondern von der biologischen Bedingtheit des Menschen. Es dürfe «keine Aussage der ‹Natur› mehr geben; der Mensch soll sich beliebig modellieren können, der Mensch soll frei sein von allen Vorgaben seines Wesens [...] Dahinter steht ein Aufruhr des Menschen gegen die Grenzen, die er als biologisches Wesen in sich selber trägt. Es handelt sich letztlich um einen Aufstand gegen unsere Geschöpflichkeit. Der Mensch soll sein eigener Schöpfer sein – eine moderne Neuauflage des uralten Versuchs, selber Gott – wie Gott – zu sein».³⁹

Bei seinem letzten Weihnachtsempfang für das Kardinalskollegium wenige Wochen vor seinem Rücktritt befasste sich Benedikt XVI. am 21. Dezember 2012 ausführlich mit dem Thema Gender. «Die tiefe Unwahrheit dieser Theorie» liege darin, dass sie leugnet, dass der Mensch «eine von seiner Leibhaftigkeit vorgegebene Natur hat». Die im Umgang mit der Umwelt so oft beklagte Manipulation der Natur werde in ihr «zum Grundentscheid des Menschen im Umgang mit sich selber [...] Wenn es aber die von der Schöpfung kommende Dualität von Mann und Frau nicht gibt, dann gibt es auch die Familie als von der Schöpfung vorgegebene Wirklichkeit nicht mehr». Das Kind werde dann aus einem eigenen Rechtssubjekt zu einem Objekt, das man sich beschaffen kann. Wo aber «die Freiheit des Machens zur Freiheit des Sich-selbst-Machens wird, wird notwendigerweise der Schöpfer selbst geleugnet und damit am Ende auch der Mensch als göttliche Schöpfung, als Ebenbild Gottes im Eigentlichen seines Seins entwürdigt».⁴⁰

Die prometheische Anmaßung der Biomedizin, den Menschen im Labor zu erzeugen und genetisch zu optimieren, hat erhebliche Konsequenzen für die Gesellschaft, die gleichermaßen die Ethik des Lebens, die katholische Soziallehre und die säkularen Rechts- und Sozialwissenschaften herausfordern. Wer soll entscheiden, was eine Optimierung des Menschen ist? Demokratisch gewählte Parlamente, Regierungen, Forschungsorganisationen, UN-Gremien oder Ethikräte? Diese Frage ist in einer freiheitlichen Gesellschaft nicht zu beantworten. Sie entzieht sich Mehrheitsentscheidungen. Absehbar aber ist, dass diese prometheische Anmaßung zu einer Zwei-Klassen-Gesellschaft führt, in der den gezeugten Geschöpfen die gemachten Produkte gegenüberstehen. Dies verletzt die Würde des Menschen, die an die ontologische Gleichheit der Personen gebunden ist. Schon «Donum Vitae» hatte darauf hingewiesen, dass die In-Vitro-Fertilisation der Gleichheit widerspricht, die Eltern und Kindern gemeinsam sein muss. Eine zweite

Instruktion der Glaubenskongregation zu Fragen der Bioethik unterstrich 2008 erneut die Verletzung der Gleichheit, die Eltern und Kindern in der Weise der Zeugung gemeinsam sein muss.⁴¹

Die durch die Biotechnologie ermöglichte Zwei-Klassen-Gesellschaft wird nicht nur von der katholischen Kirche problematisiert, sondern auch von den Sozialwissenschaften. Für Jürgen Habermas schlägt die Naturbeherrschung durch die humangenetischen Eingriffe «in einen Akt der Selbstbemächtigung um, der unser gattungsethisches Selbstverständnis verändert» und die «intuitive Unterscheidung zwischen Gewachsenem und Gemachtem, Subjektivem und Objektivem» verwirrt.⁴² Weder kann von den Gemachten eine Zustimmung zu den biotechnischen Interventionen vorausgesetzt werden noch ist die «Symmetrie der Beziehungen» gewährleistet, an die die Menschenwürde und eine freiheitliche Gesellschaft gebunden sind. Für Habermas bedeutet allerdings erst die Präimplantationsdiagnostik den Akt der Selbstbemächtigung, noch nicht die In-Vitro-Fertilisation. Für Clemens Kauffmann desavouiert «die biotechnologische Kolonisierung der Natur das vertragstheoretische Legitimationsmodell des liberalen Staates»⁴³ und für Robert Spaemann und Walter Schweidler dekonstruieren die biomedizinischen Handlungsmöglichkeiten «die Differenz zwischen Person und Sache»,⁴⁴ mithin die Grundlagen der Menschenwürde und der rechtsstaatlichen Ordnung.

Eine Gesellschaft, in der die strukturelle Gleichheit ihrer Mitglieder aufgehoben wird, weil den natürlich gezeugten Subjekten die produzierten Objekte gegenüberstehen, zerstört die Symmetrie der Beziehungen, selbst wenn die Rechtsordnung die produzierten Objekte wie Subjekte behandelt. Die prometheische Anmaßung, die Reproduktion der Gesellschaft in die eigenen Hände zu nehmen, geht Hand in Hand mit dem Anspruch, die Kriterien der Reproduktion zu bestimmen, mithin über lebenswert und nicht lebenswert zu entscheiden. Eine solche Gesellschaft tendiert zu einem totalitären Regiment, das die Bedingungen der Reproduktion vorschreibt und in dem die natürliche Reproduktion den Vorwurf der Verantwortungslosigkeit riskiert. Die Entwicklungen in den Biowissenschaften sind jedoch nicht unumkehrbar. Sie rechtsstaatlich und menschenwürdig zu regeln, ist die Aufgabe der Biopolitik, mithin auch eine Aufgabe der katholischen Soziallehre.⁴⁵ Johannes Paul II. und Benedikt XVI. haben die Gefahr dieses totalitären Regiments erkannt. Sie sind ihr, sei es gelegen oder ungelegen, entgegen getreten in der Überzeugung: «Wenn die Kirche die unbedingte Achtung vor dem Recht auf Leben jedes unschuldigen Menschen [...] zu einer der Säulen erklärt, auf die sich jede bürgerliche Gesellschaft stützt, will sie lediglich einen humanen Staat fördern. Einen Staat, der die Verteidigung der Grundrechte der menschlichen Person, besonders der schwächsten, als vorrangige Pflicht anerkennt».⁴⁶ Eine katholische Soziallehre, die dieser

Gefahr entgegen treten und den Stimmlosen eine Stimme geben will, muss sich mit der Ethik des Lebens zu einer Ökologie des Menschen verbinden.

ANMERKUNGEN

* Dieser Beitrag ist Papst em. Benedikt XVI. zum 90. Geburtstag gewidmet.

¹ Joseph RATZINGER, *Naturrecht, Evangelium und Ideologie in der katholischen Soziallehre. Katholische Erwägungen zum Thema*, in: Klaus von BISMARCK – Walter DIRKS (Hg.), *Christlicher Glaube und Ideologie*, Stuttgart 1964, 29.

² BENEDIKT XVI., *Letzte Gespräche. Mit Peter Seewald*, München 2016, 101.

³ Nach einer fruchtbaren Tätigkeit von einem halben Jahrhundert wurde der Päpstliche Rat *Justitia et Pax* am 1. Januar 2017 in das neue Dikasterium für die integrale Entwicklung des Menschen überführt. Ob es sinnvoll war, ihn mit *Cor Unum* und den päpstlichen Räten für die Migranten-seelsorge und die Pastoral im Krankendienst zusammen zu legen, muss sich erst noch erweisen. Das *Motu Proprio* von Papst Franziskus *Humanam Progressionem* vom 17.8.2016 hat offenkundig nur die Pastoral im Auge und blendet die eher sozialetischen Aufgaben von *Justitia et Pax* aus.

⁴ Schon Mitte der 70er Jahre kritisierte die Internationale Theologenkommission in ihrer Erklärung «Zum Verhältnis zwischen menschlichem Wohl und christlichem Heil» die Vermischung von Welt- und Heilsgeschichte in der Theologie der Befreiung. Vgl. Karl LEHMANN (Hg.), *Theologie der Befreiung*, Einsiedeln 1977, 173ff.

⁵ Gustavo GUTIÉRREZ, *Theologie der Befreiung*, München – Mainz 1973, 232; Leonardo BOFF, *Aus dem Tal der Tränen ins Gelobte Land. Der Weg der Kirche mit den Unterdrückten*, Düsseldorf 1982, 85. Weitere Nachweise bei Manfred SPIEKER, *Das Problem der Revolution im Dialog zwischen Christen und Marxisten*, in: Winfried BECKER – Hans MAIER – Manfred SPIEKER, *Revolution-Demokratie-Kirche*, Paderborn 1975, 49ff. und DERS., *Politik und Ökonomie in der Theologie der Befreiung*, in: Rupert HOFMANN (Hg.), *Gottesreich und Revolution*, Münster 1987, 93ff.

⁶ Joseph RATZINGER, *Die Theologie der Befreiung. Voraussetzungen, Probleme und Herausforderungen*, in: *Die Neue Ordnung* 38 (1984) 286f.

⁷ Joseph RATZINGER, *Politik und Erlösung. Zum Verhältnis von Glaube, Rationalität und Irrationalem in der sogenannten Theologie der Befreiung*, Opladen 1986, 19.

⁸ RATZINGER, *Theologie der Befreiung* (s. Anm. 6), 286; DERS., *Freiheit und Befreiung. Die anthropologische Vision der Instruktion Libertatis Conscientia*, in: *IKaZ* 15 (1986) 413.

⁹ RATZINGER, *Freiheit und Befreiung* (s. Anm. 8), 421f; DERS., *Politik und Erlösung* (s. Anm. 7), 23.

¹⁰ RATZINGER, *Freiheit und Befreiung* (s. Anm. 8), 413f.

¹¹ KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, *Instruktion über einige Aspekte der «Theologie der Befreiung» Libertatis Nuntius vom 6.8.1984*, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 57, VI/10.

¹² KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, *Instruktion über die christliche Freiheit und die Befreiung Libertatis Conscientia vom 22.3.1986*, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 70, 65.

¹³ Der Brief ist abgedruckt in: Manfred SPIEKER, *Kirche und Abtreibung in Deutschland. Ursachen und Verlauf eines Konflikts*, Paderborn 2008, 176ff.

¹⁴ JOHANNES PAUL II., *Evangelium Vitae* (1995), 74.

¹⁵ In den Sammlungen sozialetischer Enzykliken wird *Evangelium Vitae* nach wie vor nicht beachtet. Selbst im Überblick über die Geschichte der Sozialenzykliken im Kompendium der Soziallehre der Kirche des Päpstlichen Rates *Justitia et Pax* von 2004 (deutsch: Freiburg 2006) fehlt sie.

¹⁶ Die Internationale Vereinigung für christliche Soziallehre veranstaltete deshalb am 15. und 16.9.2006 zusammen mit dem Päpstlichen Rat *Justitia et Pax* in Rom eine Konferenz zum Thema «La protection de la vie: mission de l'enseignement social chrétien». Vgl. Manfred SPIEKER, *Der*

Schutz des menschlichen Lebens als Aufgabe der katholischen Soziallehre, in: Die Neue Ordnung 61 (2007) 164ff; DERS., *Sozialethische Fragen des Lebensschutzes*, in: Anton RAUSCHER (Hg.), *Handbuch der katholischen Soziallehre*, Berlin 2008, 361ff.

¹⁷ BENEDIKT XVI., *Caritas in Veritate* (2009), 15 unter Verweis auf *Evangelium Vitae*, 101.

¹⁸ Joseph RATZINGER, *Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*, in: Jürgen HABERMAS – Joseph RATZINGER, *Dialektik der Säkularisierung*, Freiburg 2005, 50.

¹⁹ BENEDIKT XVI., *Deus Caritas Est* (2005), 27 und 28.

²⁰ RATZINGER, *Was die Welt zusammenhält* (s. Anm. 18), 50.

²¹ Manfred SPIEKER, *Freedom and its Limits, 1891-2015. How does Catholic Social Doctrine react to New Challenges?*, in: *Journal of Markets and Morality*, vol. 19/2 (Fall 2016) 419ff.

²² BENEDIKT XVI., *Spes Salvi* (2007), 25.

²³ Joseph RATZINGER – BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth*, Bd. 1, Freiburg 2007, 160.

²⁴ BENEDIKT XVI., *Ansprache im Deutschen Bundestag*, in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 189, 33f.

²⁵ BENEDIKT XVI., *Ansprache an die Päpstlichen Akademien der Wissenschaften und der Sozialwissenschaften am 21.11.2005*, in: *Osservatore Romano* (deutschsprachige Wochenausgabe) vom 2.12.2005.

²⁶ JOHANNES XXIII., *Pacem in Terris* (1963), 9.

²⁷ JOHANNES PAUL II., *Centesimus Annus* (1991), 38.

²⁸ BENEDIKT XVI., *Caritas in Veritate*, 51.

²⁹ BENEDIKT XVI., *Ansprache im Deutschen Bundestag* (s. Anm. 24), 37.

³⁰ BENEDIKT XVI., *Caritas in Veritate*, 48.

³¹ BENEDIKT XVI., *Caritas in Veritate*, 59.

³² Manfred SPIEKER, *Kontinuität und Erneuerung der katholischen Soziallehre im «Kompendium» und in der Enzyklika «Caritas in Veritate»*, in: Jörg ALTHAMMER (Hg.), *Caritas in Veritate. Katholische Soziallehre im Zeitalter der Globalisierung*, Berlin 2013, 199ff.

³³ BENEDIKT XVI., *Caritas in Veritate*, 74

³⁴ Joseph Kardinal RATZINGER, *Gott und die Welt. Glauben und Leben in unserer Zeit. Ein Gespräch mit Peter Seewald*, Stuttgart – München 2000, 115.

³⁵ KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, *Instruktion Donum Vitae vom 10.3.1987*, in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 74, 25.

³⁶ Ebd., 30.

³⁷ Ebd., 27.

³⁸ BENEDIKT XVI., *Caritas in Veritate*, 75.

³⁹ Joseph Kardinal RATZINGER, *Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende. Ein Gespräch mit Peter Seewald*, Stuttgart 1996, 141f.

⁴⁰ BENEDIKT XVI., *Ansprache beim Weihnachtsempfang für das Kardinalskollegium und die Mitglieder der Römischen Kurie am 21.12.2012*, in: *L'Osservatore Romano* (deutsch) vom 4.1.2013, 7.

⁴¹ KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, *Instruktion Dignitas Personae über einige Fragen der Bioethik vom 8.9.2008*, in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 183, Ziffer 17.

⁴² Jürgen HABERMAS, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt 2001, 85.

⁴³ Clemens KAUFFMANN, *Einleitung*, in: DERS. – Hans-Jörg SIGWART (Hg.), *Biopolitik im liberalen Staat*, Baden-Baden 2011, 11.

⁴⁴ Robert SPAEMANN, *Wann beginnt der Mensch Person zu sein?*, in: Manfred SPIEKER (Hg.), *Biopolitik. Probleme des Lebensschutzes in der Demokratie*, Paderborn 2009, 39ff; Walter SCHWEIDLER, *Biomedizinische Forschung und die biopolitische Agenda aus der Sicht der Bioethik*, in: KAUFFMANN – SIGWART, *Biopolitik* (s. Anm. 43), 19.

⁴⁵ Manfred SPIEKER, *Biowissenschaftlicher Fortschritt, gesellschaftlicher Wandel und Bioethik*, in: Norbert ARNOLD (Hg.), *Biowissenschaften und Lebensschutz. Wissenschaft und Kirche im Dialog*, Freiburg 2015, 40ff.

⁴⁶ JOHANNES PAUL II., *Evangelium Vitae*, 101.

ABSTRACT

The Quiet Prophet: Benedict XVI. and Catholic Social Teaching. Neither his theological career nor his work as Prefect of the Congregation for the Doctrine of the Faith placed Joseph Ratzinger in any great proximity to Catholic social teaching. However, the controversies surrounding liberation theology and the provision of abortion counselling did draw his attention to the Church's social teaching, with the latter serving as a preparatory foundation for the contribution made by Pope Benedict XVI to Catholic social teaching, namely the linking of Catholic social doctrine to an ethics of life - within an integral human ecology. The encyclical *Caritas in Veritate* is a prophetic document in which Benedict quietly and subtly calls for this connection to be made in his discussion of globalization. It is not globalization but Promethean assumptions in biomedicine and society that pose the threat to humanity that needs to be addressed by Catholic social doctrine and the ethics of life.

Keywords: Catholic social teaching – ethics of life – gender – genetic engineering