

welchen Gefühlen ehrlicher Wertschätzung und Brüderlichkeit diese Botschaft geschrieben wurde; dieselben Gefühle, die, von meiner Seite, während des „Ad-Limina“-Besuches die Begegnungen inspirierten und anregten.

Wenn ich mir jene Begegnungen ins Gedächtnis zurückrufe, besonders das Treffen vom 13. bis 15. März mit einigen von Ihnen, kommt mir spontan der Gedanke, jetzt mit Ihnen eine neue und tiefere Form der Kollegialität gefunden zu haben. Nach diesem „Ad-Limina“-Besuch kennen der Papst und seine Mitarbeiter die Realitäten besser, die die Kirche in Brasilien und ihre Bischöfe darstellen. Sie hoffen, sich ebenfalls mehr und besser verständlich gemacht zu haben.

Ich wünsche mir, in ständigem Kontakt mit Ihnen zu bleiben und „in vinculo fraternitatis“ an allen wichtigen und herausfordernden Aufgaben im Rahmen Ihres Hirtenamtes teilzuhaben; den Kontakt zu pflegen, besonders wenn diese Aufgaben mehr und mehr auf Ihren Schultern lasten.

Ich bitte Sie, für mich zu beten, vor allem in der Eucharistie, damit der Name „*servus servorum Dei*“, den der Hl. Gregor der Große dem päpstlichen Amt gegeben hat, in mir zur Wahrheit werde. In der Person von Kardinal Gantin will ich mit Ihnen zu Füßen von „Nossa Senhora Aparecida“ versammelt sein. Daß wir alle eins sein mögen in der Nähe der Mutter des obersten Priesters Jesus Christus, vor dem Bild der Apostel, deren Nachfolger wir sind, versammelt mit Maria in Erwartung der Gaben des Geistes der Wahrheit und der Liebe. Möge dieser Geist Sie zu wachsamem Hirten der kirchlichen Gemeinden machen und zu Dienern des Heils für die gesamte Menschengemeinschaft in Brasilien.

Am Schluß dieser Botschaft und als Zusammenfassung

des denkwürdigen „Ad-Limina“-Besuches bleibt mir nur, liebe Brüder im Bischofsamt, Ihnen den Apostolischen Segen zu übermitteln, was ich mit Freuden tue, das Unterpfeiler des göttlichen Segens, den ich auf Sie und Ihr Amt herabflehe. Geben Sie ihn Ihrerseits an die ganze Kirche in Brasilien weiter, an die sich diese Botschaft auch richtet: an die Priester, Mitarbeiter der Bischöfe; an die ständigen Diakone, die in so großer Zahl aufopfernd in verschiedenen Ihrer Diözesen arbeiten; an die Seminaristen im entscheidenden Augenblick ihres Weges zum Priesteramt; an alle Ordensleute, ob sie sich nun dem Gebet, dem Schweigen oder der Buße verpflichtet haben, im Bildungswesen tätig sind oder sich dem Dienst an den Kranken und Armen oder einem der vielfältigen Werke der Evangelisierung verschrieben haben; an die Laien, die sich in den Bewegungen und Vereinigungen engagieren, in den kirchlichen Basisgemeinden, in den außerordentlichen Ämtern und den verschiedensten Diensten der Kirche; an die Laien, die sich als Söhne und Töchter der Kirche und im Namen ihres Glaubens in den weltlichen Aufgaben engagieren; an die Laien, die aus irgendeinem Grund wenig Anteil nehmen, damit sie angeregt werden, ihren Platz in der Kirche und in der Welt einzunehmen; an die, die sich von der Kirche entfernt haben, damit sie zurückfinden zu ihrem christlichen und katholischen Leben; an die, die zweifeln und den rechten Weg suchen, damit es ihnen nicht an Licht und Kraft mangle; an die Jugendlichen und die Kinder, von denen es in Ihrem Land so viele gibt und die unsere Sorge und Hilfe so sehr verdienen, weil sie die Hoffnung und die Zukunft dieser Nation und der Kirche sind und weil sie mit so vielen Problemen und Gefahren zu kämpfen haben; an alle schließlich, besonders an die Armen, an die, die leiden und weinen, damit Gott alles in allen sei.

Die Verantwortung des Glaubens angesichts erfahrener Ungerechtigkeit

Zum Verhältnis von katholischer Soziallehre und Theologie der Befreiung

Der nachfolgende Text ist die überarbeitete Fassung eines Referates, das der Limburger Bischof Franz Kamphaus im Dezember letzten Jahres in Essen auf einem Kolloquium von lateinamerikanischen und bundesdeutschen Bischöfen und Theologen hielt. Er setzt darin auch seine kritische Auseinandersetzung mit der Theologie der Befreiung fort, wie sie bereits in einem früheren Beitrag ihren Niederschlag fand (vgl. HK, April 1985, 171–177). Im Rahmen einer Reise durch mehrere lateinamerikanische Länder hatte Bischof Kamphaus unlängst Gelegenheit, den Dialog mit Befreiungstheologen vor Ort fortzusetzen (vgl. ds. Heft, S. 297).

In der „Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der ‚Theologie der Befreiung‘“

(„*Libertatis nuntius*“, vgl. HK, Oktober 1984, 464–475) heißt es: „Eine der Voraussetzungen für die notwendige theologische Erneuerung ist es, die *kirchliche Soziallehre* wieder zu betonen. Diese Lehre ist ganz und gar nicht abgeschlossen. Im Gegenteil, sie ist offen für alle neuen Fragen, die im Laufe der Zeit auftauchen. In dieser Hinsicht ist der Beitrag der Theologen und Denker der Dritten Welt zur Reflexion der Kirche heute unerlässlich“ (XI 12). In ähnlicher Weise äußert sich die Kongregation in ihrer jüngsten Instruktion „über die christliche Freiheit und die Befreiung“ („*Libertatis conscientia*“, vgl. HK, Mai 1986, 227–244) im Zusammenhang mit einer Verhältnisbestimmung von soteriologischer und sozial-ethischer Dimension von Befreiung (Nr. 71, 72).

Die kirchliche Soziallehre als eine der Voraussetzungen für die notwendige theologische Erneuerung begreifen ist für Kirche und Theologie eine Herausforderung. Soweit ich sehe, laufen viele Linien in der Auseinandersetzung um die Theologie der Befreiung auf die Frage zu: Wie verhalten sich katholische Soziallehre und Theologie der Befreiung zueinander? Die katholische Soziallehre kann auf eine über hundertjährige Tradition zurückblicken. Die Theologie der Befreiung ist jung. Aber die Entstehungsgründe scheinen so unterschiedlich nicht zu sein.

I. Gemeinsamkeiten

Die katholische Soziallehre ist von ihrem Ursprung her eine Antwort der Kirche auf die Strukturveränderungen im Prozeß der industriellen Revolution. In ihr hat die Forderung nach „Gesinnungs- und Zuständereform“ Gestalt gewonnen. Im Rückgriff auf die Tradition versucht sie, sich der sozialen Herausforderung zu stellen. Schon bald (vgl. Bischof *Wilhelm Emanuel von Ketteler*) ist die „soziale Frage“ nicht mehr lediglich als Arbeiterernährungsfrage (Pauperismus) verstanden worden, sondern als Aufgabe der Integration der Arbeiter in die bürgerliche Gesellschaft, ihrer Beteiligung an den sozialen und wirtschaftlichen, an den politischen Entscheidungsprozessen. Die katholische Soziallehre hat diesen Prozeß gefördert und begleitet, sie ist durch diesen Prozeß geprägt.

Und die Theologie der Befreiung: „Das Neue an dieser Theologie“, so sagen die Brüder *Clodovis* und *Leonardo Boff*, „resultiert nicht aus ihr selbst, sondern aus der beispiellosen Neuartigkeit der ungeheuren geschichtlichen Problematik, mit der sie sich im Namen des Glaubens der Kirche auseinandersetzt: mit der Situation von Armut und Unterdrückung in der Welt und mit der ethischen und christlichen Forderung nach neuen Formen gesellschaftlicher Organisation.“ Sie betonen, „daß die Befreiungstheologie aus der Reflexion von Christen entstanden ist, die sich im Milieu des armen und einfachen Volkes engagieren“ (Fünf grundsätzliche Bemerkungen zur Darstellung von Kardinal Ratzinger, in: *Orientierung* 48 (1984), 100 u. 102). Die Publikationen der Befreiungstheologen stammen zunächst aus ihrem pastoralen Umfeld (Vorträge auf Pastorkonferenzen etc.) und sind von dorther weiter entwickelt.

Geht man in die Anfänge der katholischen Soziallehre in Deutschland zurück, dann stößt man auch hier auf Ansätze, die sie als Reflexion der pastoralen Situation und Praxis erkennen lassen. Eine Untersuchung über die frühen christlich-sozialen Vereine an Rhein und Ruhr hat das aufgezeigt (vgl. *Heribert Zingel*, *Vom Knappenverein zur Gewerkschaft. Weg und Entwicklung der christlichen Arbeiterbewegung im Ruhrgebiet in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts*. Diss. theol. Bochum 1983). Dort werden Phänomene sichtbar, die ähnlich heute in Lateinamerika in den Basisgemeinschaften wirksam sind. Vorgängig zu einem ausformulierten System entwickelt sich

katholische Soziallehre als Reflexion der katholisch-sozialen Bewegung. Es geht darum, die Verantwortung des Glaubens wahrzunehmen angesichts erfahrener Ungerechtigkeit.

Aufschlußreich ist auch folgende Gemeinsamkeit: In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts stehen vor allem im Ruhrgebiet nur allzuoft die „roten Kapläne“ im Mittelpunkt staatlicher, gesellschaftlicher und kirchlicher Kritik. Nicht wenige führende Repräsentanten katholisch-sozialen Denkens und Handelns sind – zumindest zeitweilig – von marxistischen und sozialistischen Ideen beeindruckt gewesen. So schreibt *Franz Prinz SJ* über das Referat, das Bischof Ketteler 1869 vor der Bischofskonferenz hielt: „Der Einfluß marxistischer Theorien ist darin unverkennbar.“ Und über *Franz Hitzes* Buch „Kapital und Arbeit und die Reorganisation der Gesellschaft“ (1880) sagt er: „In dem Werk sind marxistische Einflüsse in der Analyse der kapitalistischen Wirtschaft nicht zu verkennen.“ Die „christlich-sozialen Blätter“ (Organ der christlich-sozialen Vereine) sprechen seit 1866 „wiederholt und mit vollem Bewußtsein vom christlichen Sozialismus“ (vgl. *Franz Prinz SJ*, *Kirche und Arbeiterschaft – gestern – heute – morgen*, München 1974, S. 89–94). Im Reichstagswahlkampf 1878 hieß es in der Essener Zeitung: „Ob der Kandidat sich einen ‚unchristlichen‘ oder einen ‚christlichen‘ Sozialisten nennt, ist im Grunde gleichgültig; die eine Richtung ist für die bestehende Ordnung so gefährlich wie die andere, ja die der christlich-sozialen ist insofern noch gefährlicher, als sie sich in das Gewand der Religion hüllt“ (Jhg. 1878, Nr. 143).

II. Unterschiede

1. Größe und Grenzen der katholischen Soziallehre

Wenn die katholische Soziallehre zunächst durchaus von der unmittelbar vorgegebenen Situation geprägt ist, so hat sie doch schon sehr früh auf naturrechtliche Traditionen zurückgegriffen und sich dann im wesentlichen von ihnen bestimmen lassen. So liest man im Lexikon für Theologie und Kirche, sie umfasse „das Ganze der aus Naturrecht und Offenbarung gewonnenen Normen, die sich auf die Ordnung der Gesellschaft richten. Allerdings sind die Inhalte der katholischen Soziallehre weit überwiegend und zu einem so wesentlichen Teil dem Naturrecht entnommen, daß das System der katholischen Soziallehre allein sozialphilosophisch und ohne Bezug zur Offenbarung begründbar ist“ (*Franz Klüber*, in: *LThK*, Bd. IX, Sp. 917). Bei *Gustav Gundlach* ist zu lesen: „Was der christliche Glaube dazu beitragen kann, besteht in der wichtigen Aufgabe, den menschlichen Verstand vor Irrtum zu bewahren und in seinen natürlichen Möglichkeiten zu unterstützen. Aber naturrechtliche Erkenntnis bleibt immer als solche eine Erkenntnis der natürlichen Vernunft“ (*Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft I*, Köln 1964, S. 56).

Es ist zweifellos eine historische Leistung gewesen, im Rückgriff auf naturrechtliche Traditionen von der Gesinnungsreform und der caritativen Hilfe zu einer „Zuständereform“ zu kommen, die auch von denen akzeptiert werden kann, die sich nicht unter die „lex evangelii“ stellen. Die Erfahrung, daß Menschen im Industrialisierungsprozeß zu Objekten degradiert wurden, rief nach einer Antwort auf die Frage nach der Gerechtigkeit des Ganzen. Aber der Rückgriff auf ein eher statisches Ordnungsdenken, der großartige Versuch, den gesellschaftlichen Bereich als Kosmos zu betrachten, hat seine spezifischen Schwächen. Er vermochte der Situation des einzelnen Menschen und der Dynamik der geschichtlichen Entwicklung nicht genügend gerecht zu werden. Und die Offenbarung kam kaum zur Sprache.

Joseph Ratzinger hat im letzten Konzilsjahr grundlegende Anfragen an die herkömmliche katholische Soziallehre gestellt (Naturrecht, Evangelium und Ideologie in der katholischen Soziallehre, in: Klaus von Bismarck, Walter Dirks (Hg.), *Christlicher Glaube und Ideologie*, Stuttgart–Berlin–Mainz 1964, S. 24–30): Er wies darauf hin, – „daß es in ihr wohl auch so etwas wie ‚ideologische‘ Elemente gebe, das heißt, Gedankengänge, die nur scheinbar naturrechtlich oder theologisch sind, in Wirklichkeit aus einer als ‚natürlich‘ empfundenen *geschichtlichen* Sozialstruktur kommen, die so unter der Hand als normativ erklärt wird“ (a. a. O., S. 24), daß der Begriff der „reinen Natur“ überhaupt erst „Ergebnis eines theologischen Abstraktionsprozesses“ ist (S. 25), „daß christliche Soziallehre weder rein von den Tatsachen her noch rein vom Evangelium oder auch von der Glaubensüberlieferung her entwickelt werden kann, sondern als solche in einer Relation gründet: in der Hinordnung des Evangeliums auf die jeweiligen Sozialtatsachen. Soziallehre wird sie nur dadurch, daß sie von den Tatsachen her gedacht ist, christlich wird sie, indem sie den Maßstab des Evangeliums auf diese Tatsachen bezieht.“ (S. 28)

Ratzinger resümiert als eigentliche Schwäche der katholischen Soziallehre: „Sie hat sich diesem Faktum der Geschichtlichkeit weitgehend entzogen und in abstrakten Formeln eine überzeitliche Sozialdogmatik zu formulieren versucht, die es so nicht geben kann. Nicht daß die besonderen Begebenheiten des Jahrhunderts mit einfließen, war ein Fehler, sondern daß beides – der Wertungsmaßstab des Evangeliums und die gegebenen Sozialtatsachen – unter das Pseudonym des Naturrechts zusammengezogen wurde und dadurch eine Vermengung von an sich berechtigten Elementen entstand, die es kaum noch gestattete, den einzelnen Komplexen den ihn zukommenden Platz zu belassen.“ (S. 29) Die katholische Soziallehre habe „die Gesamtheit der sozialen Phänomene unter der ‚regulativen Idee‘ des Evangeliums zu ordnen bzw. sie auf die Leitidee des Evangeliums zu beziehen in der Überzeugung, daß dies zugleich die wahrhaft ‚soziale Idee‘ ist.“ (S. 28)

Zweifellos hat in den hier angeschnittenen Fragen innerhalb der katholischen Soziallehre eine Entwicklung statt-

gefunden. Die Überschrift von *Quadragesimo anno* (1931) lautete noch: „Die gesellschaftliche Ordnung, ihre Wiederherstellung und ihre Vollendung nach dem Heilsplan der Frohbotschaft“. *Mater et magistra* (1961) formuliert ihr Thema sehr viel behutsamer: „Über die jüngsten Entwicklungen des gesellschaftlichen Lebens und seine Gestaltung im Lichte der christlichen Lehre“. Man spürt die Erkenntnis, daß es sich bei der modernen Gerechtigkeitsproblematik nicht um eine vorübergehende Störung einer vorgegebenen und gottgewollten Naturordnung in Staat und Gesellschaft handelt, sondern um eine gemeinsam zu lösende Gestaltungsaufgabe der Menschheit.

Der Prozeß, den die katholische Soziallehre zurückgelegt hat, wird auch bei folgender Gegenüberstellung deutlich: Gustav Gundlach bezeichnet die katholische Soziallehre als „die einheitliche Zusammenfassung aller aufgrund der christlichen Heilsordnung möglichen Erkenntnisse von den Ordnungsstrukturen der diesseitigen menschlichen Gesellschaft im Ganzen und in ihren Einzelbereichen als Norm der dem innerlich gesellschaftlichen Menschen dauernd und im Wandel der Geschichte erwachsenden Ordnungsaufgabe“ (Staatslexikon, Bd. VI, 1956⁶, Sp. 914). Papst Johannes Paul II. sagt von ihr in *Puebla*: „Sie entsteht im Lichte des Wortes Gottes und des authentischen Lehramtes wie auch der Gegenwart der Christen inmitten der wechselvollen Verhältnisse der Welt und in unmittelbarer Berührung mit den Herausforderungen, die sich daraus ergeben.“ (III, 7)

Die katholische Soziallehre in Deutschland hat besonders nach dem Konzil dieses Defizit deutlich gespürt. Die Forderung nach theologischer Argumentation und biblischer Begründung ist von ihren Vertretern allenthalben erhoben worden. *Gaudium et spes* hat immer wieder als Maßstab genannt: sub *Evangelii luce* (4), sub *lumine Christi* (10), sub *hoc lumine* (11), in *lumine huius revelationis* (13), sub *luce revelationis* (23), sub *lumine verbi divini* (44), sub *luce Evangelii* (46, 50, 63). Aber wo sind in der deutschen katholischen Soziallehre diese Postulate eingelöst worden? Damit bleibt die Frage bestehen, „auf welche innere Autorität sie sich stützt, mit welchem Recht sie ‚katholisch‘ oder ‚christlich‘ genannt werden kann, wieso es also der Kirche zukommt, sie als *ihre* Lehre hinzustellen“ (*Joseph Ratzinger*, a. a. O., S. 24). Könnte die Theologie der Befreiung bei der Arbeit an dieser Frage vielleicht einen Anstoß geben?

2. Ansatz und Grenzen der Theologie der Befreiung

Die Theologie der Befreiung stellt zweifellos einen Versuch dar, die Sozialtatsachen unter den Maßstab des Evangeliums zu stellen. Es fragt sich, wieweit der Versuch gelungen ist. Ihr geht es um die Vermittlung von historischer Praxis und Theologie. Gustavo Gutiérrez charakterisiert die Theologie der Befreiung als eine kritische Reflexion, die im Lichte des Glaubens bei der „historischen Praxis“ ansetzt. Das zentrale theologische

Problem besteht von daher nicht im Gegensatz Gottesglaube – intellektueller Atheismus, sondern im Gegensatz Gottesglaube – Götzendienst. Verabsolutierung von Macht und Gewalt, Kult des Geldes und des Konsums, die Ideologien eines liberalen Kapitalismus und eines marxistischen Kollektivismus werden als Götzendienst begriffen. In der Tradition prophetischer Rede bestehen die Befreiungstheologen darauf, daß der Name Gottes im Zusammenhang der realen Geschichte buchstabiert sein will. Das Bekenntnis zum wahren Gott des Lebens muß sich immer wieder in den konkreten Situationen gegenüber den Götzen des Todes bewähren. Das hat Konsequenzen:

– Menschliche Gesellschaft und Gottes Heil werden in eine „realsymbolische Beziehung“ gebracht. In den un gerechten Strukturen manifestiert sich Sünde; die Befreiung daraus ist ein Realsymbol der Erlösung.

– Es vollzieht sich eine „Verleiblichung“ theologischer Begriffe. Der Glaube bekommt Hand und Fuß. Die irdische Materialität und die konkreten gesellschaftlichen Realitäten werden zum Vorzeichen vor der Klammer der theologischen Aussagen. Heil, Gnade, Sünde, Menschwerdung, Kreuz, Auferstehung, Umkehr, Nachfolge, Kirche werden mit der realgeschichtlichen Situation der Armen zusammengedacht. Die Bindung an die Leiblichkeit und Gesellschaftlichkeit soll die theologischen Aussagen von einer Spiritualisierung befreien, die sie entweder ins konfliktentobene Jenseits der Geschichte oder in den von gesellschaftlichen Konflikten weithin abgetrennten Freiraum der privaten Innerlichkeit entrückt.

Dieser theologische Ansatz kommt nicht von ungefähr. Er steht im Zusammenhang mit der durch das Konzil ausgelösten gesamt kirchlichen Entwicklung, mit der pastoralen und gesellschaftlichen Situation in Lateinamerika und mit übergreifenden Entwicklungen in der Theologie:

– Die gesamt kirchliche Entwicklung: Konzil (Lumen gentium, Gaudium et spes); Wahrnehmung der Zeichen der Zeit; Option für die Armen. Sozial-Enzykliken: Mater et magistra; Populorum progressio, Evangelii nuntiandi.

– Die Situation in Lateinamerika: Armut, Mißachtung der Menschenrechte, Pastoral der Befreiung, Medellín, Puebla.

– Entwicklungen in der Theologie; politische Theologie: Überwindung einer „idealistischen Hermeneutik“, die die Vermittlung des Glaubens auf das Verstehen reduziert (Glauben und Verstehen); statt dessen: Glauben und Handeln, Bedeutung des gesellschaftlichen Kontextes auch für das kirchliche Reden und Handeln.

In dem Bemühen, dualistischen Tendenzen in der herkömmlichen Theologie zu begegnen, entgehen manche Befreiungstheologen nicht der Gefahr monistischer Tendenzen. „Man sagt, Gott sei Geschichte geworden. Man fügt hinzu, es gebe nur eine Geschichte, in der nicht mehr zwischen Heils- und Profangeschichte unterschieden werden darf. Die Unterscheidung aufrechterhalten

hieß, in einen ‚Dualismus‘ zu fallen. Dergleichen Aussagen zeugen von einem historizistischen Immanentismus. Dadurch ist man bestrebt, das Reich Gottes und sein Werden mit der menschlichen Befreiungsbewegung zu identifizieren und aus der Geschichte das Subjekt ihrer eigenen Entwicklung als Prozeß der Selbsterlösung des Menschen durch den Klassenkampf zu machen ... In dieser Richtung gehen manche so weit, Gott selbst mit der Geschichte zu identifizieren und den Glauben als ‚Treue zur Geschichte‘ zu definieren“ (Instruktion „Libertatis nuntius“, IX 3f.).

Den Namen Gottes im Zusammenhang der realen Geschichte buchstabieren, so lautet das Postulat der Theologie der Befreiung. Wie sollen wir ihn seit der Menschwerdung Gottes anders buchstabieren, wie anders als durch Jesus Christus. Freilich so, daß er nicht in Geschichte, in Politik, in unserem Handeln aufgeht. Das „unvermischt und ungetrennt“ des Konzils von Chalcedon, das Grundmodell jeglicher Glaubensreflexion darstellt und für die Unterscheidung und Zuordnung von Gott und Mensch grundlegend bleibt, ist die maßgebende Ortsangabe für theologische Reflexion und christliche Praxis. Nur so ist zu wahren, worauf die Instruktion nachdrücklich hinweist: „Die Transzendenz und die Ungeschuldetheit der Befreiung in Jesus Christus, der wahrer Gott und wahrer Mensch ist; die Souveränität seiner Gnade, die wahre Natur der Heilmittel, besonders der Kirche und der Sakramente“ (a. a. O., IX 17). Das Reich Gottes ist nicht unser Werk.

Der Glaube hängt am „Voraus“ Gottes. Gott ist allen menschlichen Plänen und Bemühungen voraus. Weil er uns „freit“, können wir freier werden und andere befreien. Wer das „Voraus“ Gottes vergißt (das Evangelium), gerät unter das Gesetz eines neuen Aktivismus und Moralismus. Er steigert sich schließlich in einen „Gotteskomplex“ hinein, als könnte oder müßte der Mensch die Sache Gottes gleichsam erst herstellen. Dann will er schließlich paradisische Zustände schaffen und landet in der Hölle des Totalitarismus. Gerät die Politik ins Zentrum des Glaubens, dann endet die Kirche in einem politischen Messianismus, der für die Politik und für den Glauben selbst gleichermaßen verheerende Folgen hat. Man darf die Ethik nicht zur Dogmatik machen. Deshalb ist die katholische Soziallehre neu in ihrer Bedeutung und an ihrem Ort zu sehen. Sie bietet Kriterien, Weisungen und Perspektiven, die sich aus dem Evangelium, aus der Tradition der Kirche und aus der ethischen Reflexion für die Gestaltung gesellschaftlicher Verhältnisse ergeben. Sie ist, wie die deutsche Sozialgeschichte zeigt, nicht ein für allemal fix und fertig. Sie wird mit davon geprägt, ob sie (in einem freiheitlichen sozialen Rechtsstaat) von einem relativen Systemgleichgewicht der Gesellschaft ausgeht oder von einer Situation, in der die große Mehrzahl der Menschen in unmenschlichen Verhältnissen lebt. Von daher ist es ein Gebot der Stunde, die Soziallehre im Gespräch mit den Theologen der Befreiung weiterzuentwickeln und zu präzisieren.

Hier gibt die Instruktion „*Libertatis conscientia*“ wichtige Anregungen (vgl. Nr. 76–91).

Wenn die Instruktion „*Libertatis nuntius*“ sagt, daß „die Erfahrung derer, die direkt in der Evangelisierung und der Förderung der Armen und Unterdrückten arbeiten, für die Lehr- und Pastoralreflexion der Kirche notwendig“ ist (XI 13), dann sind doch auch bei uns daraus Konsequenzen zu ziehen. Wären nicht die theologische Reflexion christlich-sozialer Praxis und die theologische Begründung sowie die biblischen Perspektiven zentrale Aufgaben der katholischen Soziallehre? Wenn wir mit Recht immer wieder betonen, daß Kritik an bestimmten Formen der Befreiungstheologie nicht Ablehnung der dahinterstehenden Bewegung bedeutet, wenn wir das Recht in Anspruch nehmen, einzelne Theologen zu kritisieren und damit nicht die ganze Theologie der Befreiung zu verurteilen – welche Ansätze und Anregungen der Theologie der Befreiung werden in der katholischen Soziallehre bei uns in Deutschland aufgegriffen? Was heißt zum Beispiel „Option für die Armen“ in einem reichen Land wie dem unsrigen?

III. Gegenwärtige Herausforderungen

Papst Johannes Paul II. sagt in *Laborem exercens*: „Will man die Gerechtigkeit in den verschiedenen Teilen der Welt, in den verschiedenen Ländern und in den Beziehungen zwischen ihnen verwirklichen, bedarf es immer neuer Bewegungen von Solidarität der Arbeitenden und mit den Arbeitenden. Diese Solidarität muß dort zur Stelle sein, wo es die soziale Herabwürdigung des Subjekts der Arbeit, die Ausbeutung der Arbeitnehmer und die wachsenden Zonen von Elend und sogar Hunger erfordern. Die Kirche setzt sich in diesem Anliegen kraftvoll ein, weil sie es als ihre Sendung und als ihren Dienst, als Prüfstein ihrer Treue zu Christus betrachtet, um so wirklich die ‚Kirche der Armen‘ zu sein.“ (8) Fördert und reflektiert die katholische Soziallehre in Deutschland heute solche „Bewegungen der Solidarität der Arbeitenden und mit den Arbeitenden“, der Armen und mit den Armen, die, wie es gleich anschließend heißt, „in verschiedenem Gewande auftreten“? Wie können wir als Kirche in Deutschland Kirche der Armen sein? Es ist wichtig, daß der Dialog über die Theologie der Befreiung geführt wird zwischen Bischöfen und Theologen. Müßte aber die katholische Soziallehre ihn nicht mehr noch führen innerhalb der „Bewegungen der Solidarität der Arbeitenden und mit den Arbeitenden“, der Armen und mit den Armen? Müßte sie nicht auch heute Reflexion, theologische Reflexion solcher Bewegungen sein, sie fördern, begleiten, unterstützen und verteidigen?

Viel schwerer noch wird es sein, die in der *Sozialethik* zur Debatte stehenden Fragen einer Lösung zuzuführen. Können wir den Entwicklungsländern und den Schwellenländern guten Gewissens unseren bisherigen Weg empfehlen? Oswald von Nell-Breuning warnt z. B. eindringlich davor, die bisher unbestreitbar erfolgreich betriebene Wachstumspolitik weiter zu betreiben: „Ein

solches Vor-sich-Herschieben einer nicht länger auf-schiebbaren Entscheidung läßt sich weder gegenüber dem eigenen Volk noch gegenüber der vielmalen zahlreicheren Bevölkerung der unterentwickelten Länder und schon gar nicht gegenüber den nachfolgenden Generationen verantworten, denen wir eine bewohnbare Erde zu hinterlassen haben. Was wir an Bremsweg noch vor uns haben, dürfen wir auf keinen Fall durch unschlüssiges Zögern verspielen“ (Worauf es mir ankommt, Freiburg 1983, S. 21 f.). Dabei wissen wir nicht, wie wir hierzulande ohne Wirtschaftswachstum die Massenarbeitslosigkeit beseitigen können noch wie wir unsere Verteilungskonflikte lösen und den Sozialstaat aufrecht erhalten können. Und doch hat uns schon 1971 die Römische Bischofssynode gemahnt: „Unerfindlich ist, wie die reichen Völker es rechtfertigen wollen, ihren Zugriff auf die Güter der Erde noch weiter zu steigern, wenn das zur Folge hat, daß entweder die anderen Völker niemals über ihre elende Notlage hinaus kommen oder gar die physischen Grundlagen des Lebens auf der Erde Gefahr laufen, zerstört zu werden. Die jetzt schon Reichen müssen sich mit einer materiell weniger anspruchsvollen Lebenshaltung bescheiden und weniger verschwenderisch mit den Dingen der Umwelt umgehen, um nicht jenes Erbgut zu zerstören, das sie sich mit der ganzen übrigen Menschheit nach strenger Gerechtigkeit zu teilen haben“ (*De iustitia in mundo* 11).

Wer aber kann diese *Ethik der Selbstbeschränkung* durchsetzen, wer eine neue „asketische Weltkultur“ (Carl Friedrich von Weizsäcker) schaffen? Von uns wird „eine entscheidende Veränderung unserer Lebensmuster, eine drastische Wandlung unserer wirtschaftlichen und sozialen Lebensprioritäten verlangt, und dies alles voraussichtlich noch innerhalb eines so kurzen Zeitraums, daß ein langsamer, konfliktfreier Lern- und Anpassungsvorgang kaum zu erwarten ist. Es werden uns neue Orientierungen unserer Interessen und Leistungsziele, aber auch neue Formen der Selbstbescheidung, gewissermaßen der kollektiven Aszese abverlangt ... Wer wird die damit geforderte folgenreiche Wandlung unseres Bewußtseins und unserer Lebenspraxis in Gang setzen und nachhaltig motivieren?“ (Beschuß der Würzburger Synode ‚Unsere Hoffnung‘ IV 4.)

Die gegenwärtige dramatische Zuspitzung der Verschuldungskrise macht die weltweite Dimension von Tag zu Tag deutlicher und die Umkehrunfähigkeit augenscheinlicher. Johannes XXIII. und mehr noch Paul VI. hatten den Ausgleich des wirtschaftlichen und sozialen Gefälles zwischen den Völkern „die soziale Frage unserer Zeit“ genannt. Zur Bewältigung dieser Aufgaben, zur geforderten folgenreichen Wandlung unseres Bewußtseins, unserer Lebenspraxis und unserer Politik brauchen wir die ganze Kraft unserer kirchlichen Tradition und unseres gelebten konkreten Glaubens. Dem muß ein noch zu schaffender Dialog auch als theologische Reflexion einer noch zu schaffenden wirklichen Solidarität der Arbeitenden und mit den Arbeitenden, der Armen und mit den Armen dienen.

Franz Kamphaus