

Nr. 375 Kirche und Gesellschaft

Manfred Spieker

Neue Herausforderungen der katholischen Soziallehre

„Caritas in Veritate“ verteidigt die Kultur des Lebens

Als Globalisierungsenzyklika war *Caritas in Veritate* (CIV) über eineinhalb Jahre hinweg angekündigt worden, als Globalisierungsenzyklika war sie erwartet worden und als Globalisierungsenzyklika wurde sie am 7. Juli 2009 der Öffentlichkeit präsentiert. Der Termin der Veröffentlichung einen Tag vor Beginn des G 8-Gipfels, der Konferenz der führenden Industriestaaten der Welt in Italien, verstärkte noch den Eindruck, es handle sich um das Lehrschreiben von Papst Benedikt XVI. zur Globalisierung. Dieser Eindruck ist nicht falsch, aber er ist nur die halbe Wahrheit. CIV ist weit mehr als eine Globalisierungsenzyklika. Sie ist die Enzyklika, die zeigt, dass die entscheidenden Weichenstellungen für die Gesellschaft der Zukunft nicht auf den Feldern der Ökonomie und der Politik vorgenommen werden, sondern im Bereich der Biomedizin. Sie ist die Sozialenzyklika, die die Bioethik in die Sozialethik integriert. Doch zunächst ist nach dem zu fragen, was die Enzyklika zur Globalisierung sagt, die ja auch schon ein Thema des Kompendiums sowie der Sozialenzykliken von Papst Johannes Paul II., vor allem von *Centesimus Annus* (1991) und von *Sollicitudo Rei Socialis* (1987), und nicht zuletzt der Lehrschreiben Papst Pauls VI. – seiner Enzyklika *Populorum Progressio* (1967) und seines Apostolischen Schreibens *Octogesima Adveniens* (1971) – war. Der 40. Jahrestag von *Populorum Progressio* war der Anlass für CIV.

Anthropologische und theologische Grundlagen der Globalisierung

In der sozialetischen Literatur finden sich im Hinblick auf die Bewertung der Globalisierung Ende der 1990er-Jahre extreme Differenzen. Wird sie auf der einen Seite als neuer Turmbau zu Babel verurteilt, so wird sie auf der anderen Seite als neues Pfingsten gepriesen, das der Menschheit eine neue Einheit und neuen Wohlstand schenken würde.¹ CIV ist demgegenüber nüchterner: Mit dem Kompendium der Soziallehre der Kirche und Papst Johannes Paul II. hält die Enzyklika fest: „Die Globalisierung (ist) a priori weder gut noch schlecht. Sie wird das sein, was die Menschen aus ihr machen“ (CIV 42; Kompendium 310). „Die Globalisierung gibt neuen Hoffnungen Nahrung, wirft jedoch auch beunruhigende Fragen auf“ (Kompendium 362). Benedikt XVI. verharret aber nicht in einer Haltung unbeteiligter Äquidistanz gegenüber den Chancen und Risiken der Globalisierung. Er fordert die Christen vielmehr auf, sich an der Gestaltung der Globalisierung zu beteiligen, und er begründet diese Aufforderung – durchaus neue Akzente setzend – nicht politisch oder sozialetisch, sondern anthropologisch und theologisch. Die Vorstellung einer Welt ohne Entwicklung drücke „Misstrauen gegenüber dem Menschen und gegenüber Gott aus“ (CIV 14). Der Mensch sei zur Entwicklung berufen

(CIV 16). Von seiner Natur aus sei er „in dynamischer Weise auf die eigene Entwicklung ausgerichtet. Dabei handelt es sich nicht um eine von natürlichen Mechanismen gewährleistete Entwicklung, denn jeder von uns weiß, dass er imstande ist, freie und verantwortungsvolle Entscheidungen zu treffen“ (CIV 68). Im Übrigen sei es „ein schwerer Irrtum, die menschlichen Fähigkeiten zur Kontrolle von Auswüchsen in der Entwicklung gering zu schätzen oder sogar zu ignorieren, dass der Mensch konstitutiv dem ‚Mehr-Sein‘ entgegenstrebt“ (CIV 14).

Der Mensch – zur Entwicklung verpflichtet

Benedikt XVI. greift eine Feststellung von Papst Paul VI. in *Populorum Progressio* auf, die auch unter Christen gelegentlich für Irritationen sorgt: Jeder sei „seines Glückes Schmied, seines Versagens Ursache, wie immer auch die Einflüsse sind, die auf ihn wirken“ (CIV 17/PP 15). Für Irritationen sorgt diese Feststellung, weil auch Christen manchmal dazu neigen, Menschen nur als Opfer von Systemen oder Strukturen der Sünde zu betrachten. Dass es solche Strukturen der Sünde sowohl in den Industrieländern als auch in den Entwicklungsländern gibt, daran lässt CIV keinen Zweifel (CIV 22). Afrika bietet eine Fülle von Beispielen für interne wie externe Entwicklungshemmnisse, die auch auf der Afrika-Synode 2009 angesprochen wurden. Papst Paul VI. sah selbst die „Hindernisse und Bedingtheiten“, die eine menschenwürdige Entwicklung hemmen können. Aber ungeachtet aller Hindernisse hält die Soziallehre der Kirche, halten Paul VI. und Benedikt XVI. am Subjektcharakter der Person fest, die, „mit Verstand und freiem Willen begabt“, für ihren Fortschritt ebenso verantwortlich ist wie für ihr Heil (PP 15), die zur Entwicklung berufen ist und ihres Glückes Schmied und ihres Versagens Ursache bleibt. „All dies gründet sich ... auf die Sicht des Menschen als Person, das heißt als aktives Subjekt, das gemeinsam mit der Gemeinschaft, der es angehört, für seinen eigenen Wachstumsprozess verantwortlich ist“ (Kompendium 133). Die Person ist deshalb nicht nur zur Entwicklung berufen, sondern zur Entwicklung verpflichtet. Das gilt dann ebenso für die Völker, die „die Baumeister ihres eigenen Fortschritts sind“ und deshalb „an erster Stelle die Last und Verantwortung dafür tragen“ müssen (PP 77; CIV 47). Das Subjekt der Entwicklung ist aber nicht der selbstherrliche Mensch der Aufklärung, der Prometheus, den Karl Marx als den „vornehmsten Heiligen und Märtyrer im philosophischen Kalender“ rühmte.² Das Subjekt der Entwicklung ist der Mensch, der sich selbst verschenkt. Manchmal sei, schreibt Benedikt XVI., „der moderne Mensch fälschlicherweise der Überzeugung, der einzige Urheber seiner selbst, seines Lebens und der

Gesellschaft zu sein“. Diese Überheblichkeit sei „eine Folge des egoistischen Sich-in-sich-selbst-Verschließens“ und rühre, „in Begriffen des Glaubens gesprochen, von der Ursünde her“ (CIV 34). Wir sind „nicht Ergebnis einer Selbsterzeugung ... Gegenüber dieser prometheischen Anmaßung müssen wir die Liebe zu einer Freiheit stärken, die nicht willkürlich ist, sondern durch die Anerkennung des ihr vorausgehenden Guten menschlicher geworden ist“ (CIV 68). Der Mensch sei „für das Geschenk geschaffen“ (CIV 34) und „immer imstande ..., anderen etwas zu geben“ (CIV 57). In dieser Anthropologie gründet das von CIV so sehr betonte Prinzip der Unentgeltlichkeit, dessen Relevanz Benedikt XVI. auch für die ökonomischen und sozialen Verhältnisse deutlich zu machen versucht. Mit diesem Prinzip der Unentgeltlichkeit will Benedikt XVI. nicht die für die ökonomischen und sozialen Beziehungen so zentralen Grundsätze der ausgleichenden, der austeilenden und der sozialen Gerechtigkeit in Frage stellen, sondern darauf hinweisen, dass für eine humane Entwicklung mehr notwendig ist als Gerechtigkeit. Dieses „Mehr“ heißt Vertrauen, Anerkennung, Erbarmen und Liebe. Die Liebe in der Wahrheit ist der Schlüssel für eine Entwicklung des ganzen Menschen, also für eine menschenwürdige Globalisierung. „Lieben ist schenken, dem anderen von dem geben, was ‚mein‘ ist; aber sie ist nie ohne die Gerechtigkeit, die mich dazu bewegt, dem anderen das zu geben, was ‚sein‘ ist, das, was ihm aufgrund seines Seins und seines Wirkens zukommt“ (CIV 6). Unentgeltlichkeit bedeutet in der von Benedikt XVI. rezipierten Denkschule „nicht einseitige Zuwendung ohne Gegenleistung, sondern eine persönliche Beziehung, die aus meiner unentgeltlichen Handlung Gegenseitigkeit in Form von Freundschaft entstehen lässt“.³

Mit der Betonung des Prinzips der Unentgeltlichkeit greift Benedikt XVI. einen Grundsatz auf, der auch im Kompendium mehrfach anklingt (47, 193, 196, 390, 583), und der sich wie ein roter Faden durch das Pontifikat Johannes Pauls II. zieht. George Weigel hat ihn in seiner großen Biographie Johannes Pauls II. sehr schön herausgearbeitet⁴: Nicht die Selbstverwirklichung, sondern die Selbsthingabe ist der Schlüssel zum Gelingen des menschlichen Lebens, die Selbsthingabe, die Johannes Paul II. in seinem ganzen Pontifikat vorgelebt hat, die in Jesu Menschwerdung und in seinem Tod am Kreuz gründet und von der das II. Vatikanische Konzil in *Gaudium et Spes* sagt, dass nur durch sie der Mensch sich selbst vollkommen finden kann (GS 24). Benedikt XVI. widmet dieser Grundwahrheit des Glaubens, die in der Fußwaschung Jesu beim Abendmahl einen weiteren bildhaften Ausdruck findet, seine erste Enzyklika *Deus Caritas est* vom 25. Dezember 2005.

Offenheit für Gott

Aus diesen anthropologischen und theologischen Grundlagen ergibt sich für das Verständnis der Globalisierung, dass eine menschenwürdige Entwicklung den ganzen Menschen und alle Menschen erfassen muss. Das wesentliche Kennzeichen der „wahren Entwicklung“ bestehe darin, schreibt Benedikt XVI. mit dem Kompendium und Paul VI., dass sie umfassend sei sowie den ganzen Menschen und die gesamte Menschheit im Auge habe (CIV 18; PP 14; Kompendium 82, 373, 446). „Wenn die Entwicklung nicht den ganzen Menschen und jeden Menschen betrifft, ist sie keine wahre Entwicklung. Das ist die zentrale Botschaft von *Populorum Progressio*, die heute und immer gilt“ (CIV 18). Eine Entwicklung, die den ganzen Menschen betrifft, heißt für Benedikt XVI. wie für seine Vorgänger, dass sie nicht nur die Beseitigung von Hunger, materieller Armut und endemischen Krankheiten sowie das Angebot von Bildungs- und Arbeitsmöglichkeiten enthalten muss, sondern auch offen ist für „eine transzendente Sicht der Person“ und damit für Gott (CIV 11). Paul VI. stützte sich auf Jacques Maritains „integralen Humanismus“⁵, einen Humanismus, der dem Menschen im Gegensatz zum in sich verschlossenen und deshalb unmenschlichen Humanismus ein Hinausschreiten über sich selbst ermöglicht (PP 42). Benedikt XVI. greift dies in seinem Schlussappell in CIV auf: „Nur ein für das Absolute offener Humanismus“ könne uns bei der Verwirklichung einer menschlichen Entwicklung leiten (CIV 78). Er verweist auf die „große Wahrheit“, die Paul VI. mit dem Konzil der Welt mitgeteilt habe, dass nämlich die Kirche selbst, wenn sie das Evangelium verkündet, die Eucharistie feiert und in der Liebe wirkt, die ganzheitliche Entwicklung des Menschen fördert (CIV 11). Die Verkündigung Christi ist „der erste und hauptsächlichste Entwicklungsfaktor“ (CIV 8).

Eine Entwicklung schließlich, die allen Völkern zugute kommt, bedeutet für Benedikt XVI. wie für Paul VI. ökonomisch die Integration der Völker in den Weltmarkt unter paritätischen Bedingungen, sozial die Entstehung gebildeter und solidarischer Gesellschaften und politisch die „Konsolidierung demokratischer Regime“ (CIV 21). Benedikt XVI. warnt aber vor einer Überschätzung von Institutionen und Strukturen. Im Laufe der Geschichte habe „man oft gemeint, die Schaffung von Institutionen genüge, um der Menschheit die Erfüllung ihres Rechts auf Entwicklung zu gewährleisten. Leider hat man in solche Institutionen ein übertriebenes Vertrauen gesetzt, so als könnten sie das ersehnte Ziel automatisch erlangen. In Wirklichkeit reichen die Institutionen allein nicht aus, denn die ganzheitliche Entwicklung des Menschen ist vor allem Berufung und verlangt

folglich von allen eine freie und solidarische Übernahme von Verantwortung“ (CIV 11).

Ökonomische, politische und soziale Aspekte der Globalisierung

Die sozialetischen Erörterungen zur Globalisierung, ihren ökonomischen, politischen und sozialen Aspekten, beginnt Benedikt XVI. mit einer Feststellung voller Optimismus und Zuversicht: Es treffe zu, „dass die Entwicklung ein positiver Faktor war und weiterhin ist, der Milliarden von Menschen aus dem Elend befreit und in letzter Zeit vielen Ländern die Möglichkeit gegeben hat, wirksame Partner in der internationalen Politik zu werden“ (CIV 21). Zwar folgt sogleich eine Aufzählung dramatischer Probleme, die die Globalisierung belasten, aber die Enzyklika verliert darüber nie den Blick für die Chancen und die positiven Resultate der Globalisierung. So habe die Globalisierung auch dazu geführt, dass ganze Regionen der Erde aus der Unterentwicklung herausgetreten seien (CIV 33) und dass „eine noch nie da gewesene große Neuverteilung des Reichtums“ in weltweitem Maßstab möglich geworden sei (CIV 42).

Ökonomische Aspekte

Die ökonomische Vernetzung der Welt ist gegenüber der Zeit Pauls VI. wesentlich intensiver geworden – nicht nur die des Handels, sondern auch die der Produktion und des Finanzmarktes. Dies habe, stellt Benedikt XVI. fest, zu einer großen Zunahme des weltweiten Reichtums, aber auch zu neuen Ungleichheiten sowohl zwischen den Staaten als auch innerhalb der Staaten und zugleich zu einer Begrenzung der politischen Regelungskompetenz der einzelnen Staaten geführt (CIV 22). Von der Integration der Entwicklungsländer in den Weltmarkt unter paritätischen Bedingungen ist die ökonomische Globalisierung noch weit entfernt. Diskriminierende Abschottungen der Industrieländer gegenüber Entwicklungsländern, desaströse Spekulationen auf dem globalen Finanzmarkt, die Ausbeutung der natürlichen Ressourcen der Erde, unkontrollierte Migrationsströme und neue Formen von Kolonialismus und Abhängigkeit von alten und neuen Hegemonialländern kennzeichnen die Wirtschafts- und Finanzkrise der Welt in den Jahren 2008/09 (CIV 22).

Zur Lösung oder wenigstens Milderung der Probleme ruft Benedikt XVI. einen zentralen Grundsatz der Soziallehre der Kirche in Erinnerung: Die Soziallehre habe immer bekräftigt, „dass die Gerechtigkeit alle Phasen der Wirtschaftstätigkeit betrifft ... Die Beschaffung von Ressourcen, die Finanzierung, die Produktion, der Konsum und alle übrigen Phasen haben

unvermeidbar moralische Folgen. So hat jede wirtschaftliche Entscheidung eine moralische Konsequenz ... Das Wirtschaftsleben braucht ohne Zweifel Verträge, um den Tausch von einander entsprechenden Werten zu regeln. Ebenso sind jedoch gerechte Gesetze, von der Politik geleitete Mechanismen zur Umverteilung und darüber hinaus Werke, die vom Geist des Schenkens geprägt sind, nötig“ (CIV 37). Die Wirtschaft braucht für ihr korrektes Funktionieren die Ethik (CIV 45), wie Benedikt in seiner Rede vor den Vertretern von Politik und Gesellschaft Großbritanniens in Westminster Hall am 17. September 2010 noch einmal unterstrichen hat.

Was den Finanzmarkt betrifft, dessen von der amerikanischen Hypothekenblase und der amerikanischen Notenbankpolitik verursachte Krise der Anfang der Weltwirtschaftskrise 2008/09 war, so fordert Benedikt XVI. einerseits eine Erneuerung der Strukturen mit dem Ziel, den instrumentalen Charakter des Finanzmarktes für die Realwirtschaft deutlich werden zu lassen, andererseits eine Reform der Einstellungen der Investmentbanker. „Die Finanzmakler müssen die ... ethische Grundlage ihrer Tätigkeit wieder entdecken, um nicht jene hoch entwickelten Instrumente zu missbrauchen, die dazu dienen können, die Sparer zu betrügen“ (CIV 65). In der Beschreibung der krisenhaften Entwicklung des globalen Finanzmarktes war das Kompendium präziser als CIV und – bedenkt man das Erscheinungsjahr 2004 – geradezu prophetisch: „Die Entwicklung des Finanzwesens, dessen Transaktionen den Umfang der realen Transaktionen schon längst hinter sich gelassen haben, läuft Gefahr, einer immer stärker auf sich selbst bezogenen Logik zu folgen, die nicht mehr auf dem Boden der wirtschaftlichen Realität steht. Eine Finanzwirtschaft, die zum Selbstzweck wird, ist dazu bestimmt, ihren Zielsetzungen zu widersprechen, weil sie sich von ihren eigenen Wurzeln und dem eigentlichen Grund ihres Bestehens, das heißt von ihrer ursprünglichen und wesentlichen Aufgabe löst, der realen Wirtschaft und damit letztlich der Entwicklung der menschlichen Personen und Gemeinschaften zu dienen“ (Kompendium 368; 369).

Zur Lösung oder wenigstens Milderung der ökonomischen Probleme der Globalisierung fordert Benedikt XVI. auch eine tief greifende Veränderung im Verständnis des Unternehmens. Er macht sich den Stakeholder-Ansatz zu eigen, dem gemäß „die Führung des Unternehmens nicht allein auf die Interessen der Eigentümer achten darf, sondern auch auf die von allen anderen Personenkategorien eingehen muss, die zum Leben des Unternehmens beitragen: die Arbeitnehmer, die Kunden, die Zulieferer der verschiedenen Produktionselemente, die entsprechende Gemeinde“ (CIV 40). Er räumt neben den gewinnorientierten Privatunternehmen auch staat-

lichen Unternehmen sowie unternehmerischen Mischformen eine Rolle bei der Implementierung des Prinzips der Unentgeltlichkeit in der Wirtschaft ein. Die unternehmerischen Mischformen, die von der Idee der Wirtschaft der Gemeinschaft der Fokolar-Bewegung inspiriert zu sein scheinen⁶, sollen „den Gewinn zwar nicht ausschließen, aber über die Logik des Äquivalenzprinzips und des Gewinns als Selbstzweck hinausgehen“ (CIV 38, 39).

Der Markt ist dem Menschen dienlich

Von zentraler Bedeutung für jede wirtschaftliche Entwicklung und damit auch für die ökonomische Globalisierung bleibt der Markt, dem Benedikt XVI. wie schon das Kompendium und Johannes Paul II. grundlegende Aussagen widmet. Die positiven Würdigungen von Markt und Wettbewerb in der Soziallehre der Kirche sind noch sehr jung. Sie sind die neuen Wege von *Centesimus Annus* (43, 40), die im Kompendium aufgegriffen werden (347 und 348). Benedikt XVI. stellt zwar fest, dass es den Markt in seiner „Reinform“ nicht gibt, dass er seine Gestalt vielmehr „durch die kulturellen Gegebenheiten“ erhält (CIV 36). Er hängt also von Voraussetzungen ab, die er selbst nicht schaffen kann. Das entspricht exakt den Konzepten der Väter der Sozialen Marktwirtschaft, die nach dem Zweiten Weltkrieg aus einem christlichen Geist heraus das Wirtschaftssystem in Deutschland grundlegend und mit Erfolg reformiert haben. Aber Benedikt XVI. würdigt die Funktion des Marktes wie schon Johannes Paul II. mit Recht überaus positiv: Der Markt sei „an sich nicht ein Ort der Unterdrückung des Armen durch den Reichen und darf daher auch nicht dazu werden“. Die Gesellschaft müsse „sich nicht vor dem Markt schützen, als ob seine Entwicklung ipso facto zur Zerstörung wahrhaft menschlicher Beziehungen führen würde“ (CIV 36). Der Markt sei, „wenn gegenseitiges und allgemeines Vertrauen herrscht, die wirtschaftliche Institution, die die Begegnung zwischen den Menschen ermöglicht, welche als Wirtschaftstreibende ihre Beziehungen durch einen Vertrag regeln und die gegeneinander aufrechenbaren Güter und Dienstleistungen austauschen, um ihre Bedürfnisse zu befriedigen“ (CIV 35).

Politische und soziale Aspekte

Das zentrale politische Problem in CIV ist die Regelungskompetenz des Staates. Benedikt XVI. spricht wiederholt über diese Kompetenz, die dem Staat um des Gemeinwohles willen zusteht. Er erörtert die Beschränkungen, die sie durch die Globalisierung erfahren hat, und er fragt nach den

neuen Formen, die sie um der Regelung dieser Globalisierung willen erhalten müsse. Er rühmt mit Recht die Enzyklika *Rerum Novarum*, mit der Papst Leo XIII. 1891 den „damals sicher fortschrittlichen Gedanken“ präsentierte, „dass der Fortbestand der gesellschaftlichen Ordnung ... eines umverteilenden Eingreifens des Staates bedarf“ (CIV 39). Noch zur Zeit Pauls VI. seien die Staaten relativ autonom gewesen. Mittels ihrer Regelungskompetenz hätten sie „die Prioritäten der Wirtschaft festsetzen“ können (CIV 24). Die Globalisierung habe jedoch zu Einschränkungen der staatlichen Souveränität und damit zu einem Kompetenzverlust der Regierungen und Parlamente geführt. Die große Krise der Jahre 2008/09 habe dann die Notwendigkeit deutlich werden lassen, die Rolle des Staates neu zu bestimmen (CIV 24).

Was Benedikt XVI. zu dieser Neubestimmung der Rolle des Staates bei der Gestaltung der Globalisierung anbietet, wirft jedoch eine Reihe von Fragen auf. Die Feststellung, die Weltwirtschaftskrise habe dazu geführt, dass der Staat „viele seiner Kompetenzen wiedererlangt“ habe (CIV 41), lässt offen, an welche Kompetenzen hier gedacht ist. Zu staatlichen Interventionen hat bereits Papst Johannes XXIII. in *Mater et Magistra* 1961 das Notwendige gesagt. Der Staat müsse dafür sorgen, dass der „Raum der Privatinitiative der einzelnen Bürger nicht nur nicht eingeschränkt, sondern vielmehr ausgeweitet“ werde (MM 55), und wenn er einmal selbst stellvertretend wirtschaftliche Unternehmungen in Angriff nehme, müsse er dafür sorgen, sie „sobald als möglich privaten Händen zur Weiterführung“ zu überlassen (MM 152). Johannes Paul II. hat in *Centesimus Annus* diese staatliche „Vertretungsfunktion“ im Hinblick auf die postkommunistischen Transformationsprozesse ebenfalls bejaht, aber zugleich betont, dass sie ein zeitlich begrenzter Ausnahmefall sein müsse, andernfalls sie „sowohl für die wirtschaftliche wie für bürgerliche Freiheit schädlich“ wäre (CA 48).

Muss die engere Zusammenarbeit, zu der die Globalisierung die Staaten zwingt (CIV 41, 42), zu einer Weltregierung führen? Benedikt XVI. greift diese alte Forderung der katholischen Soziallehre auf, die schon Johannes XXIII. (PT 137), Paul VI. (PP 78) und das Kompendium (441) erhoben. „Um die Weltwirtschaft zu steuern, die von der Krise betroffenen Wirtschaften zu sanieren, einer Verschlimmerung der Krise und sich daraus ergebenden Ungleichgewichten vorzubeugen, um eine geeignete vollständige Abrüstung zu verwirklichen, die Sicherheit und den Frieden zu nähren, den Umweltschutz zu gewährleisten und die Migrationsströme zu regulieren“ sei eine „echte politische Weltautorität ... dringend nötig“ (CIV 67). Wirft schon der Aufgabenkatalog, der dieser Weltautorität zu-

geordnet wird, eine Reihe von Fragen auf - zum Beispiel die Frage, wie die Steuerung der Weltwirtschaft mit der Marktwirtschaft zu vereinbaren ist - so erheben sich weitere Fragen im Hinblick auf die Struktur dieser Weltautorität selbst. Sie soll einerseits „echt“ sein, also entscheidungs- und durchsetzungsfähig, andererseits aber soll sie „auf subsidiäre und polyarchische Art und Weise organisiert“ sein (CIV 57). Wie ist das vereinbar? Das auch in CIV mehrfach bestätigte Subsidiaritätsprinzip verlangt ja den Vorrang der kleineren Gemeinwesen vor den nächst höheren (QA 79). Im Hinblick auf die Weltautorität bedeutet dies, dass eine solche Autorität im zweiten Glied zu verbleiben hat – im Dienst der an der Front stehenden Subjekte, der Bürger, der Kommunen, der Staaten und der Staatenverbindungen. Und der etwas fremde und in der Soziallehre der Kirche bisher nicht vorkommende Begriff „polyarchisch“ bedeutet, dass die Weltautorität auf eine Vielzahl von Entscheidungszentren verteilt sein soll. Was bleibt dann aber von einer „echten politischen Weltautorität“? Benedikt hat in *Deus Caritas est* selbst schon eine gewisse Distanz zur Weltautorität erkennen lassen, als er feststellte: „Nicht den alles regelnden und beherrschenden Staat brauchen wir, sondern den Staat, der entsprechend dem Subsidiaritätsprinzip großzügig die Initiativen anerkennt und unterstützt...“ (DCE 28).

Benedikts Forderung nach einer Ausweitung staatlicher Kompetenz hat jedoch noch einen anderen Aspekt, dem gerade im Kontext Afrikas eine große Bedeutung zukommt. Mit der Tradition der katholischen Soziallehre fordert Benedikt „die Festigung der Verfassungs-, Rechts- und Verwaltungssysteme in den Ländern, die sich dieser Güter noch nicht vollkommen erfreuen“ (CIV 41). Ein funktionierender Rechtsstaat ist in der Tat ein „Schlüssel“ der Entwicklung, ein Rechtsstaat, der die Menschenrechte gewährleistet, demokratische Partizipation ermöglicht und Korruption bekämpft. (CIV 41). Schon Johannes Paul II. hatte in *Sollicitudo Rei Socialis* die Bedeutung rechtstaatlicher, demokratischer und korruptionsfreier Strukturen für die Entwicklung unterstrichen. Manche Entwicklungsländer bräuchten, so schrieb er, „die Reform einiger ungerechter Strukturen, insbesondere der eigenen politischen Institutionen, um korrupte, diktatorische und autoritäre Regime durch demokratische Ordnungen der Mitbeteiligung zu ersetzen. Das ist ein Prozess, von dem wir wünschen, dass er sich ausbreite und verstärke; denn die ‚Gesundheit‘ einer politischen Gemeinschaft – insofern sie sich ausdrückt in der freien und verantwortlichen Teilnahme aller Bürger am öffentlichen Leben, in der Rechtssicherheit sowie in der Achtung und Förderung der Menschenrechte – ist die notwendige Bedingung und sichere Garantie der Entwicklung

jedes Menschen und aller Menschen“ (SRS 44). Diese Worte haben auch 23 Jahre später nichts von ihrer Aktualität verloren.

Nicht nur den Entwicklungsländern, sondern allen Staaten gilt eine Forderung Benedikts, die seit Leo XIII. im Mittelpunkt der katholischen Soziallehre steht: die Forderung, die Menschenrechte zu beachten, die im Naturrecht gründen und die Legitimitätsbasis für jede staatliche Autorität sind. Diese Rechte sind unverfügbar. Ihre Geltung verdanken sie nicht parlamentarischen Mehrheiten, sondern der „Grammatik“, die Gott der Natur des Menschen eingeschrieben hat (CIV 48). Jede politische Autorität hat deshalb das Recht auf individuelle und institutionelle Religionsfreiheit zu achten (CIV 29 und 55) sowie Ehe und Familie zu respektieren, und zwar die Ehe zwischen einem Mann und einer Frau. Die Gesellschaft hat „keine Verfügungsgewalt über die eheliche Verbindung“, das heißt keine Definitionshoheit über die Ehe (Kompendium 216), die sich viele Parlamente und Gerichte westlicher Staaten in diesen Jahren unter dem Vorwand der Antidiskriminierung anmaßen. Jeder Gesetzgeber hat das Recht auf Leben von der Empfängnis bis zum natürlichen Tod zu respektieren. „Die Offenheit für das Leben steht im Zentrum der wahren Entwicklung“ (CIV 28). Benedikt XVI. kritisiert die „lebensfeindlichen Gesetzgebungen“, die in den reichen westlichen Ländern schon sehr verbreitet sind und dazu beigetragen haben, „eine geburtenfeindliche Mentalität zu lancieren, die man häufig auch auf andere Staaten zu übertragen sucht, als stelle sie einen kulturellen Fortschritt dar“ (CIV 28). Besonders aktiv ist auf diesem Gebiet der United Nations Population Fund (UNFPA), der mit Unterstützung von Planned Parenthood, der größten Abtreibungsorganisation der Erde, diese geburtenfeindliche Mentalität weltweit zu verbreiten sucht. Benedikt XVI. widmet diesem Kampf zwischen einer Kultur des Todes und einer Kultur des Lebens wie schon Johannes Paul II. große Aufmerksamkeit. Schon als Präfekt der Glaubenskongregation hat er Johannes Paul II. in diesem Einsatz für die Kultur des Lebens unterstützt – nicht zuletzt in den bitteren Auseinandersetzungen um die Schwangerschaftskonfliktberatung in Deutschland.⁷

Weit mehr als eine Globalisierungszyklika

Die wahre Entwicklung der Welt, die „ganzheitliche Entwicklung des Menschen in der Liebe und in der Wahrheit“ entscheidet sich nicht auf dem Feld der Steuerung der Globalisierung oder der Regulierung des Finanzmarktes. Sie entscheidet sich auf dem Feld der Biomedizin. Das ist das Neue an CIV. Die dramatische Alternative zwischen einer Kultur des

Lebens und einer Kultur des Todes verändert auch die Agenda der Soziallehre der Kirche. Sie muss erkennen, dass die Ethik des Lebens, genauer die Ethik des Lebensschutzes zu ihren Kernaufgaben gehört. Eine Gesellschaft, die die Missachtung des Lebensrechtes duldet oder gar legalisiert, wie das in vielen Ländern nicht nur der westlichen Welt seit Anfang der 1970er-Jahre des vergangenen Jahrhunderts der Fall ist, kann keinen dauerhaften Bestand haben. Die Verteidigung des Lebensrechtes muss deshalb für die Soziallehre der Kirche die zentrale Konsequenz ihres Bemühens um eine humane Entwicklung sein.

Damit tut sich die Christliche Gesellschaftslehre in manchen Ländern, nicht zuletzt in den deutschsprachigen, noch sehr schwer. „Die Kirche betont mit Nachdruck den Zusammenhang zwischen der Ethik des Lebens und der Sozialethik“, schreibt Benedikt XVI. und zitiert *Evangelium Vitae*, „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 verschiedensten Formen von Missachtung und Verletzung des menschlichen Lebens akzeptiert oder duldet, vor allem, wenn es sich um schwaches oder ausgegrenztes Leben handelt“ (CIV 15). Benedikt ruft die leider auch innerhalb der Kirche weithin tabuisierte Enzyklika *Humanae Vitae* von Paul VI. in Erinnerung und würdigt sie als die erste Enzyklika, die diesen Zusammenhang aufgezeigt hat (CIV 15). Er greift den Appell auf, den schon Johannes Paul II. an den Anfang seiner Enzyklika *Evangelium Vitae* stellte: Die Soziallehre der Kirche nehme sich vor allem jener Menschen an, die keine Stimme haben. Am Ende des 19. Jahrhunderts seien dies die Arbeiter gewesen, derer sich Leo XIII. in *Rerum Novarum* angenommen habe. Am Ende des 20. Jahrhunderts seien dies die ungeborenen Kinder (EV 5).

Evangelium Vitae ist deshalb eine zentrale Sozialenzyklika. Als solche wird sie aber weithin nicht wahrgenommen. Sie gilt als wichtiges päpstliches Lehrschreiben für die Moraltheologie. Dies ist angesichts der gesellschaftlichen und politischen Veränderungen seit den 1970er-Jahren des 20. Jahrhunderts eine Verkürzung. Sie ist eine Sozialenzyklika, fehlt aber in fast allen Sammlungen der Sozialenzykliken. Auch das Kompendium ignoriert sie leider in seiner kurzen Übersicht „von ‚*Rerum Novarum*‘ bis heute“, die bei *Centesimus Annus* endet (Kompendium 89 – 103). Benedikts Mahnung, die Sozialethik mit der Ethik des Lebensschutzes zu verbinden, zieht sich wie ein roter Faden durch CIV. Das Thema der Achtung vor dem Leben könne heute „in keiner Weise von den Fragen bezüglich der Entwicklung der Völker getrennt werden“. Es verpflichte, „die Begrif-

fe von Armut und Unterentwicklung auf die Fragen auszudehnen, die mit der Annahme des Lebens verbunden sind“ (CIV 28). Benedikt weist darauf hin, dass „die moralisch verantwortungsvolle Offenheit für das Leben ... ein sozialer und wirtschaftlicher Reichtum (ist)“, dass es „unkorrekt“ sei, „in der Bevölkerungszunahme die Hauptursache der Unterentwicklung zu sehen“, und er fordert dazu auf, „den jungen Generationen wieder die Schönheit der Familie und der Ehe vor Augen zu stellen sowie die Übereinstimmung dieser Einrichtungen mit den tiefsten Bedürfnissen des Herzens und der Würde des Menschen“ (CIV 44).

Sorge um die Kultur des Lebens

Bei der Erörterung der Probleme der Ökologie spricht Benedikt XVI. erneut über den Zusammenhang zwischen der Sozialethik und der Ethik des Lebensschutzes. Er kritisiert „einen neuen Pantheismus“ in der Ökologie-Debatte, der die Natur für wichtiger hält als die menschliche Person (CIV 48), um dann festzustellen: „Wenn das Recht auf Leben und auf einen natürlichen Tod nicht respektiert wird, wenn Empfängnis, Schwangerschaft und Geburt des Menschen auf künstlichem Weg erfolgen, wenn Embryonen für die Forschung geopfert werden, verschwindet schließlich der Begriff Humanökologie und mit ihm der Begriff der Umweltökologie aus dem allgemeinen Bewusstsein“ (CIV 51). Benedikts Sorge um die Kultur des Lebens kulminiert mit eindringlichen Worten in den Ziffern 74 und 75 von CIV. „Der wichtigste und entscheidende Bereich der kulturellen Auseinandersetzung zwischen dem Absolutheitsanspruch der Technik und der moralischen Verantwortung des Menschen ist heute die Biomedizin, 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 Welt stehe „vor einem entscheidenden Entweder-Oder“ (CIV 74). Die soziale Frage sei „in radikaler Weise zu einer anthropologischen Frage geworden ..., insofern sie die Möglichkeit selbst beinhaltet, das Leben, das von den Biotechnologien immer mehr in die Hände des Menschen gelegt wird, nicht nur zu verstehen, sondern zu manipulieren“. In der Förderung von In-Vitro-Fertilisation, Embryonenforschung, Möglichkeiten des Klonens und der Hybridisierung des Menschen finde der Absolutheitsanspruch der Technik seinen massivsten Ausdruck. Die beunruhigenden Szenarien für die Zukunft des Menschen und die neuen mächtigen Instrumente, die der „Kultur des Todes“ zur Verfügung stehen, könne man nicht bagatellisieren. „Zur

verbreiteten tragischen Plage der Abtreibung könnte in Zukunft – aber insgeheim bereits jetzt schon in nuce vorhanden – eine systematische eugenische Geburtenplanung hinzukommen“ und auf der anderen Seite wird „einer mens ethanastica der Weg bereitet“ (CIV 75).

Schon das Kompendium wies darauf hin, dass die Methoden der assistierten Reproduktion zu einer „totalen Herrschaft des Reproduzierenden über das reproduzierte Individuum“ führen (Kompendium 236). Die Fortschreibung von *Donum Vitae*, der Instruktion der Glaubenskongregation über die Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben und die Würde der Fortpflanzung vom 10. März 1987, die Instruktion *Dignitas Personae* (DP) über einige Fragen der Bioethik vom 8. September 2008, geht in der Herausarbeitung der sozialetischen Probleme der assistierten Reproduktion einen Schritt weiter. Sie zeigt, dass diese Form der Reproduktion, insbesondere die von einer eugenischen Mentalität gesteuerte Gentherapie, die ontologische Gleichheit der Menschen zerstört. Die einen werden zu Produzenten der anderen. Die Reproduktionsingenieure werden zu Herren ihrer Geschöpfe. Damit wird die Symmetrie der Beziehungen in der Gesellschaft zerstört, worauf aus einer säkularen Perspektive auch schon Jürgen Habermas und Francis Fukuyama hingewiesen haben.⁸ Die Nutzung von „verwaisten“ Embryonen für die Forschung, die Medizin oder die Pharmazie lässt auch die Frage aufkommen, ob die Embryonen, die keine Chance mehr auf einen Transfer in eine Gebärmutter haben, wie ein Eigentum der Reproduktionsmediziner behandelt werden können, ob sie mit anderen Worten als die Sklaven des 21. Jahrhunderts gelten. Die gentechnologischen Träume von der Optimierung des Menschen führen zur Herrschaft einiger über die Freiheit vieler. Sie schaden dem Gemeinwohl (DP 27) und gefährden die Zukunft der Demokratie. Die „schöne neue Welt“ (Aldous Huxley) zu vermeiden, ist die Herausforderung des 21. Jahrhunderts, der sich die Soziallehre der Kirche stellen muss. Die Frage drängt sich auf, ob die Kirche nicht auf allen Ebenen auch Pro-Life-Kommissionen errichten soll. Der Episkopat der USA hat hier Vorbildliches geleistet. Die Pro-Life-Committees der US-Bischöfskonferenz wie auch der meisten Diözesen sind mit ihrer Arbeit zu Säulen der Lebensrechtsbewegung geworden.⁹

Die Soziallehre verleiht der christlichen Religion seit *Rerum Novarum* das „Statut des Bürgerrechts“ in der Gesellschaft (CIV 56; CA 5). Nicht zuletzt durch sie übt der Glaube seine korrigierende Funktion gegenüber der Vernunft aus. Die Soziallehre ist „Verkündigung der Wahrheit der Liebe Christi in der Gesellschaft“ (CIV 5). Dem christlichen Glauben dieses Recht der Präsenz in der Gesellschaft zu verweigern, verhindern, so Bene-

dikt, eine wahre Entwicklung. „Wenn die Kirche die unbedingte Achtung vor dem Recht auf Leben jedes unschuldigen Menschen – von der Empfängnis bis zu seinem natürlichen Tod – 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“ (EV 101). Benedikt XVI. hat der Soziallehre mit CIV den Weg gewiesen, auf dem sie ihren Beitrag zur Verteidigung eines humanen Staates leisten muss.

Anmerkungen

- 1 Vgl. dazu Manfred Spieker, Die ethischen Herausforderungen der Globalisierung. Orientierungen der Christlichen Gesellschaftslehre, in: Die Neue Ordnung, 55. Jg. (2001), S. 4 ff.
- 2 Karl Marx, Vorrede zur Dissertation, in: Karl Marx/Friedrich Engels, Werke, Ergänzungsband, Teil 1, Berlin 1973, S. 263.
- 3 Martin Schlag, Katholische Soziallehre in Kontinuität? Wirtschaftsethische Anmerkungen zu „*Caritas in Veritate*“, in: Die Neue Ordnung, 64. Jg. (2010), S. 90 f.
- 4 George Weigel, Zeuge der Hoffnung. Johannes Paul II. Eine Biographie, Paderborn 2002. Ders., The Beginning and the End. Pope John Paul II – The Victory of Freedom, the Last Years, the Legacy, New York 2010.
- 5 Jacques Maritain, Christlicher Humanismus (1936), Heidelberg 1950.
- 6 Vgl. Stefano Zamagni, Reciprocity, Civil Economy, Common Good, in: Pursuing the common good: how solidarity and subsidiarity can work together, proceedings of the 14th Plenary Session of the Pontifical Academy of Social Sciences, Vatican City 2008, S. 467 ff.
- 7 Vgl. Manfred Spieker, Kirche und Abtreibung in Deutschland. Ursache und Verlauf eines Konfliktes, 2. erw. Aufl., Paderborn 2008.
- 8 Jürgen Habermas, Die Zukunft der menschlichen Natur, Frankfurt 2001; Francis Fukuyama, Das Ende des Menschen, Stuttgart 2002.
- 9 Vgl. Manfred Spieker, Katholische Kirche und Pro-Life-Bewegung in den USA, in: Zeitschrift für Lebensrecht, 15. Jg. (2006), S. 110 ff.

Zur Person des Verfassers

Dr. phil. Manfred Spieker ist Professor emeritus für Christliche Sozialwissenschaften an der Universität Osnabrück.