

Erwartungen an die katholische Soziallehre unter Papst Benedikt XVI. Joseph Ratzinger

Peter Koslowski

Erwartungen an einen neugewählten Papst zu formulieren, hat naturgemäss etwas Unbescheidenes, aber auch etwas Faszinierendes. Was kann man von dem neuen Papst aus Deutschland, dem ersten seit 500 Jahren, wie die Deutschen sagen, und dem ersten seit tausend Jahren wie die Niederländer sagen, weil sie Hadrian von Utrecht nicht als deutschen Papst anerkennen, in bezug auf seine Verkündigung in sozialen Fragen erwarten? Die Erwartungsbildung betrifft hier zweierlei, einmal die Erwartung, was er wohl unter Berücksichtigung von dem, was er bisher in seinen Büchern gesagt hat, und unter Berücksichtigung der Aussagen seiner Vorgänger sagen wird, und zweitens die Erwartung, was er aus der Sicht eines Philosophen und Ökonomen sagen sollte, zu welchen Themen er sich äussern sollte.

Erwartungen an das Verhältnis der katholischen Soziallehre zur Marktwirtschaft

Papst Benedikt XVI. ist kein Sozialethiker, sondern dogmatischer oder systematischer Theologe. Die Fragen der Sozialethik werden für ihn fremder sein als Fragen der systematischen Theologie. In einem Beitrag „Marktwirtschaft und Kirche“¹ von 1985 hat er jedoch – auch mit Rückgriff auf Veröffentlichungen des Verfassers – einen neuen Ansatz wirtschaftsethischen Ansatz zur Soziallehre vorgelegt, der weniger von der Ordnungstheorie der Wirtschaft, als von einer individualethischen und mikroökonomischen Perspektive seinen Ausgang nimmt.

Da der neue Papst auch in der Sozialverkündigung bemüht sein wird, sich in die Tradition seiner Vorgänger zu stellen, ist es sinnvoll, sich die Tradition der Sozialverkündigung der katholischen Kirche anzusehen, was durch den Blick auf drei grosse Enzykliken zu sozialen Fragen geschehen soll. Wenn man die Tradition der Enzykliken zu sozialen Fragen betrachtet, die mit der Enzyklika *Rerum Novarum* Leos XIII. im Jahre 1891 beginnt, wird deutlich, dass die besten Enzykliken jene waren, die auf einen zentralen Konflikt ihrer Zeit antworteten. *Rerum Novarum* antwortete auf die soziale Frage des 19. Jahrhundert, die Verarmung der Arbeiterschaft, mit einer doppelten Antwort: Gegen Tendenzen, den Arbeitern das Recht, Assoziationen zu bilden, nicht zuzustehen, stellt der Papst fest, dass die Arbeiter das Recht haben, Assoziationen oder Gewerkschaften zu bilden. Auf Tendenzen im Gefolge des Sozialismus und Kommunismus, das Eigentumsrecht anzugreifen, antwortet der Papst, dass das Eigentumsrecht strikt einzuhalten ist.

Vierzig Jahre später veröffentlicht Papst Pius XI. zum vierzigjährigen Jubiläum von *Rerum Novarum* die Enzyklika *Quadragesimo Anno*. Ihr zentraler, man möchte sagen epochaler, geistesgeschichtlicher Beitrag ist die Formulierung des Subsidiaritätsprinzips, das es zwar bereits in Vorformen seit Aristoteles gab, das jedoch noch nie so vollständig und klar formuliert worden war. Die Formulierung von *Quadragesimo Anno* lautet in Kurzfassung: „So ist es ein Unrecht und zugleich ein schwerer Schaden und

¹ In englischer Übersetzung „Market Economy and the Church“ im Internet unter <http://www.acton.org/publicat/occasionalpapers/ratzinger.html>.

eine Störung der rechten Ordnung, das auf eine grössere und höhere Gemeinschaft zu übertragen, was von kleineren und niedrigeren Gemeinschaften erreicht und geleistet werden kann.“²

Ein Vertreter der katholischen Soziallehre, Ernst Leuninger, meint, das Thema dieser Enzyklika sei „soziale Gerechtigkeit“ gewesen. Zweifellos geht es in ihr auch um den gerechten, vor allem familiengerechten, Verdienst für die Arbeit und um Leitprinzipien der „gerechten Zuteilung“. Die Enzyklika fordert, eine Verteilung auszuschliessen, in der eine Klasse die andere von der Teilhabe an den Gewinnen ausschliesst. Sie stellt fest, dass sich viele zu Unrecht auf das Wort des Apostels Paulus berufen „Wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen“ (2 Thess 3,10). Dieses Wort beziehe sich nur auf jene, die arbeiten können, aber nicht wollen, nicht auf jene, die nicht arbeiten können. Es beinhaltet auch nicht, wie die Sozialisten annehmen, die Auffassung, dass nur Arbeit, nicht aber Disposition und Besitz von Kapital Anspruch auf Einkünfte begründe. „Dass die Arbeit aber den einzigen Rechtsanspruch darstellte, Lebensunterhalt oder Einkünfte zu empfangen, lehrt der Apostel keineswegs.“ (Denzinger 3732) Bereits hier wird der „Zentrumscharakter“, die politische Mitte, der katholischen Soziallehre sichtbar: gegen Auffassungen, dass Sozialpolitik unnötig sei, vertritt sie die Notwendigkeit der sozialen Unterstützung der Schwachen, gegen die sozialistische These, dass nur Erwerbsarbeit Einkommensansprüche begründe, vertritt sie das Recht, aus Disposition und Kapitalbesitz Einkommen zu beziehen.

Die Enzyklika verwendet nun in der Tat den Begriff der sozialen Gerechtigkeit (*justitia socialis*). Er bedeute, dass der Reichtum der Gesellschaft so zugeteilt wird, dass der gemeinsame Nutzen aller oder das Gemeinwohl der gesamten Gesellschaft unversehrte gewahrt und keine Klasse von der Teilhabe an den Gewinnen ausgeschlossen wird. Er besagt nicht, dass jeder, der das Gefühl hat, er bekomme nicht genug, mehr Transfereinkommen durch die Beschwörung der sozialen Gerechtigkeit vor allem vom Staat und seinen Wohltaten einfordern kann, wie dies in den letzten Jahrzehnten in Deutschland üblich war.

Die soziale Gerechtigkeit ist ein Differenzpunkt zwischen der Theorie des Liberalismus und der katholischen Soziallehre. Friedrich von Hayek hat gegen diesen Begriff eingewendet, dass er überhaupt keinen Inhalt habe und ein Wieselwort sei. Eine Erwartung an die katholische Soziallehre unter dem neuen Papst ist, dass sie den Begriff der sozialen Gerechtigkeit weiter klärt und die Ansprüche, die aus ihm abgeleitet werden, begrenzt, weil dieser Begriff zur Ursache unbegrenzter Ansprüche an den Wohlfahrtsstaat und das Vehikel seiner ständigen Ausdehnung geworden ist. Es muss wieder deutlich werden, dass Gerechtigkeit, wie Thomas von Aquin sagte, die Tugend des Austauschs zwischen Menschen ist, nicht die Tugend der Forderung des Einzelnen auf Wohlfahrtsleistungen an den Staat. Man kann aus der Sicht der Ethik fragen, ob Transferleistungen überhaupt eine Forderung der Gerechtigkeit und nicht mehr vielmehr eine solche der Barmherzigkeit sind, auf die man nicht in der selben Weise Anspruch hat wie auf Gerechtigkeit. Gegen Hayek ist geltend zu machen, dass die Frage nach der Gerechtigkeit der Gesamtverteilung des Volkseinkommens nicht völlig unsinnig und inhaltsleer ist, wenn bestimmte Klassen oder Gruppen systematisch von der Teilnahme am Reichtum der Gesellschaft ausgeschlossen werden.

² Heinrich Denzinger: *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Compendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, Lateinisch-Deutsch*, hrsg. von Peter Hünemann, Freiburg, Basel, Wien (Herder) 40. Aufl. 2005, Ziffer 3728 (=Denzinger).

Das Subsidiaritätsprinzip antwortete auf die Tendenzen der Zeit um 1930, politische und ökonomische Macht zu zentralisieren und alle subsidiären Gemeinschaften auszuhöhlen. Diese Tendenzen traten sowohl im kommunistischen wie faschistischen und später nationalsozialistischen Arbeitsstaat zu Tage. Sie betrafen den Bolschewismus wie den Faschismus und Nationalsozialismus. Eine gute Einführung und ein Beispiel für den Zentralismus des Arbeitsstaates auf der Linken im Sowjetbolschewismus und auf der Rechten im Nationalsozialismus und Nationalbolschewismus ist Ernst Jüngers Buch *Der Arbeiter* von 1932, das die Idee seiner Zeit vom totalen Arbeitsstaat und die Tendenz des Zeitalters zum Zentralismus zum Ausdruck bringt. Den Tendenzen zum totalitären Zentralismus tritt *Quadragesimo Anno* mit der Formulierung des Subsidiaritätsprinzips entgegen.

Die Sozialenzyklika, die Papst Johannes Paul II. zum 100. Jubiläum von *Rerum Novarum* veröffentlicht, erscheint 1991 unter dem Titel *Centesimus Annus*. Sie wird von vielen, vor allem von amerikanischen Sozialwissenschaftlern, als Zuwendung zur freien Marktwirtschaft gedeutet. Sieht man genauer hin, so ist *Centesimus Annus* nicht so revolutionär, wie einige annehmen. Bereits *Quadragesimo Anno* weist dem Markt eine wichtige Rolle zu, zieht ihm aber auch Grenzen. „Obwohl der freie Wettbewerb (*liberum certamen*), solange er in bestimmten Grenzen gehalten wird, berechtigt und sicherlich nützlich ist, kann er die Wirtschaft (*res oeconomica*) nicht völlig leiten.“ (Denzinger 3741) *Quadragesimo Anno* verwendet für Wirtschaft die lateinische Bildung *res oeconomica*, eine Analogiebildung zur *res publica*, dem Staat.

Centesimus Annus nimmt dieses „ja, aber“ fast sinngleich wieder auf: „Sowohl was die einzelnen Nationen als auch was die internationalen Beziehungen betrifft, scheint der freie Markt (*liberum commercium*) der wirksamste Weg zu sein, die Ressourcen anzulegen und die Bedürfnisse erfolgreich zu befriedigen. Das gilt allerdings nur für jene Bedürfnisse, die „bezahlbar“ sind (*ad solvendum sunt*), die eine Kaufkraft haben (*pondus emptionis habent*)... Es gibt aber gewisse menschliche Forderungen, die keinen Bezug zum Markt haben. Gewichtige Pflicht der Liebe und Gerechtigkeit ist es zu verhindern, dass die fundamentalen menschlichen Bedürfnisse unbefriedigt bleiben.“ (Denzinger 4902) Weiter unten in der Enzyklika heisst es, dass die Marktmechanismen (*viae rationesque mercatus*) viele Hilfen mit sich bringen. Sie helfen, die Ressourcen besser zu nutzen und den Warenaustausch zu fördern.

Die Enzyklika *Centesimus Annus* bringt eine neue Wertschätzung der Subjektivität und Freiheit in der Wirtschaft. Der Markt schätze „das Wollen und die Ziele der menschlichen Person am höchsten, die sich im Vertrag mit dem Wollen und den Zielen einer anderen Person treffen.“ (Denzinger 4907) Doch schon im nächsten Satz wird auf die Gefahren dieser Freisetzung der Subjektivität im Markt warnend hingewiesen: „Dennoch bringen sie (die *viae rationesque mercatus*) die Gefahren einer ‚Vergötzung‘ (*idolatria*) des Marktes mit sich, der nicht weiss, dass es Güter gibt, die ihrer Natur nach weder blosse Waren (*simplices merces*) sind noch sein können.“ (Denzinger 4907) Wenn man bedenkt, dass „Idolatrie“ gegen das erste Gebot der Gottesliebe verstösst und damit nach katholischer Lehre ein schwerer Verstoss ist, wird die Bejahung des freien Marktes doch stark eingeschränkt. Das Besitz- und Genussstreben sind nach *Centesimus Annus* gefährdet, zu ungezügelter Begierden und Antrieben (*cupiditates et impetus*) zu werden, welche die Zügelung der menschlichen Begierden, ihre Unterwerfung unter die Wahrheit insgesamt und daher die Freiheit des Menschen in Frage stellen. (Denzinger 4908)

Centesimus Annus fragt: „Können wir behaupten, dass nach dem Zusammenbruch des Kommunismus der Kapitalismus das siegreiche Gesellschaftssystem sei und dass sich an ihm die Anstrengungen der Nationen

ausrichten müssten...?“ Die Enzyklika antwortet sich selbst: „Die Antwort ist natürlich kompliziert.“³ Sie unterscheidet zwei Bedeutungen von Kapitalismus: „Wenn unter ‚Kapitalismus‘ ein Wirtschaftssystem verstanden wird, das das besondere und positive Gewicht des Unternehmens, des Marktes, des Privateigentums und der daraus folgenden Verantwortung für die Produktionsmittel, der freien Möglichkeit des Menschen, sich im Bereich der Wirtschaft zu betätigen, anerkennt, ist die Antwort sicher positiv, auch wenn es vielleicht treffender wäre, von ‚Unternehmenswirtschaft‘ (*oeconomia administrationis*), ‚Marktwirtschaft‘ (*oeconomia mercatus*) oder einfach ‚freier Wirtschaft‘ (*oeconomia libera*) zu sprechen.“ Das bekannte „Ja, aber“ folgt auf den Fuss: „Wenn aber unter ‚Kapitalismus‘ ein System verstanden wird, in dem die Freiheit auf dem Gebiet der Wirtschaft nicht in einen festen politischen Zusammenhang wie in eine stabile Form eingeschlossen wird, ... dann ist die Antwort ebenso entschieden negativ.“ (Denzinger 4909)

Obgleich das „Ja, aber“ gegenüber dem freien Markt auch in *Centesimus Annus* bleibt, bringt sie doch eine neue Würdigung des Kapitalismus und eine Abkehr vom Gedanken des Dritten Weges jenseits von Kapitalismus und Sozialismus, welcher der katholischen Soziallehre lange eigen war. Es findet sich in *Centesimus Annus* auch eine bemerkenswerte Kritik am „Wohlfahrtsstaat“, der interessanterweise *civitas commodorum* (wörtlich: Staat der Vorteile und Privilegien), aber auch „Fürsorgestaat“ (*civitas auxiliariis*) genannt wird. Der Wohlfahrtsstaat verstößt gegen das Subsidiaritätsprinzip, weil hier die übergeordnete Gesellschaft (der Staat) in eine untergeordnete eingreift und diese „der ihr eigenen Pflichten entledigt“. Vielmehr müsse man die Gesellschaft von untergeordnetem Rang in Notlagen unterstützen und ihr ihre Aufgaben belassen. (Denzinger 4912) Dies sei auch notwendig, um die Bande der Beziehungen zwischen den Altersgruppen zu stärken.

Centesimus Annus enthält eine neue Betonung der Bedeutung der unternehmerischen Freiheit und Initiative. Nach Robert A. Sirico hat Papst Johannes Paul II. mit den Enzykliken *Centesimus Annus* und *Sollicitudo Rei Socialis* das Recht der wirtschaftlichen Initiative in die Theologie eingeführt: „It is the particular contribution of John Paul II to have introduced the ‚right of economic initiative‘ into the theological vocabulary.“⁴ Schon in der Enzyklika *Sollicitudo Rei Socialis* von 1987 schreibt der verstorbene Papst: „Man muß außerdem hervorheben, daß in der heutigen Welt unter den anderen Rechten oft auch das Recht auf unternehmerische Initiative unterdrückt wird. Und doch handelt es sich um ein wichtiges Recht nicht nur für den einzelnen, sondern auch für das Gemeinwohl.“ Er betont die negativen Auswirkungen, die eine Unterdrückung der unternehmerischen Initiative auf das Gemeinwohl und auf das richtige Verständnis von Gleichheit hat. „Die Erfahrung lehrt uns, daß die Leugnung eines solchen Rechtes oder seine Einschränkung im Namen einer angeblichen ‚Gleichheit‘ aller in der Gesellschaft tatsächlich den

3 Es ist unerfindlich, wie angesichts der Differenziertheit der päpstlichen Verlautbarungen zum Thema Kapitalismus Peter Bürger annehmen kann, dass diese den Kapitalismus stets verurteilt hätten und Joseph Ratzinger durch die bloße Nicht-Erwähnung des Terminus in seinem Buch *Werte in Zeiten des Umbruchs* bereits zu erkennen gebe, dass er diese Verurteilung nicht teile. Artikel in Web von Peter Bürger: „Joseph Ratzinger und die ‚neoliberale‘ Weltordnung“ vom 16.08.2005, <http://www.heise.de/tp/r4/artikel/20/20742/1.html>: „Anders als seine Vorgänger meidet er, wie etwa der Sammelband "Werte in Zeiten des Umbruchs" (2005) zeigt, konsequent das Wort "Kapitalismus".

4 Robert A. Sirico: „Papal Economics 101: Freedom and Truth“, in: *Religion and Liberty*, Summer 2005. Vol 15, p. 15.

Unternehmungsgeist, das heißt die Kreativität des Bürgers als eines aktiven Subjektes, lähmt oder sogar zerstört. Als Folge entsteht auf diese Weise nicht so sehr eine echte Gleichheit als vielmehr eine ‚Nivellierung nach unten‘.“ (*Sollicitudo Rei Socialis*, Nr. 15)

Sollicitudo Rei Socialis betont das Problem der Konzentration von wirtschaftlicher und politischer Macht bei einem einzigen Machttäger, die sich einstellt, wenn die unternehmerische Initiative und das Eigentum an Produktionsmittel vom politischen Machthaber eingeschränkt wird. „Anstelle von schöpferischer Eigeninitiative kommt es zu Passivität, Abhängigkeit und Unterwerfung unter den bürokratischen Apparat, der als einziges ‚verfügendes‘ und ‚entscheidendes‘ - wenn nicht sogar ‚besitzendes‘ - Organ der gesamten Güter und Produktionsmittel alle in eine Stellung fast völliger Abhängigkeit bringt, die der traditionellen Abhängigkeit des Arbeiterproletariers vom Kapitalismus gleicht. Das ruft ein Gefühl von Frustration oder Resignation hervor und bringt die Menschen dazu, sich aus dem Leben der Nation zurückzuziehen, indem viele zur Auswanderung gedrängt werden und ebenso eine Form von "innerer" Emigration gefördert wird.“ (*Sollicitudo Rei Socialis*, Nr. 15)

Das „Ja, aber“ der katholischen Lehre zur freien Marktwirtschaft gilt auch für die Rechtfertigung des Gewinns. Die katholische Soziallehre bejaht die Funktion des Gewinns als Erfolgsindikator und Kontrollgröße: „Die Kirche anerkennt die berechtigte Funktion des Gewinnes als Indikator für den guten Zustand und Betrieb des Unternehmens. Wenn ein Unternehmen mit Gewinn produziert, bedeutet das, daß die Produktionsfaktoren sachgemäß eingesetzt und die menschlichen Bedürfnisse gebührend erfüllt wurden.“ Das „Aber“ besteht in dem Hinweis, dass der Gewinn nicht der einzige Erfolgsmaßstab des Unternehmens ist. Weitere menschliche Erfolgsindikatoren müssen zu ihm treten. „Doch der Gewinn ist nicht das einzige Anzeichen für den Zustand des Unternehmens. Es ist durchaus möglich, daß die Wirtschaftsbilanz in Ordnung ist, aber zugleich die Menschen, die das kostbarste Vermögen des Unternehmens darstellen, gedemütigt und in ihrer Würde verletzt werden.... Der Gewinn ist ein Regulator des Unternehmens, aber nicht der einzige. Hinzu kommen andere menschliche und moralische Faktoren, die auf lange Sicht gesehen zumindest ebenso entscheidend sind für das Leben des Unternehmens.“

(*Centesimus Annus*, Nr. 35)

Joseph Ratzinger betont wie seine Vorgänger, dass die Wirtschaft kein deterministisches System ist, sondern auf die ethische und religiöse Fundierung der Normen des Markthandelns angewiesen ist. Es gibt keine Unabhängigkeit der Wirtschaft von der Ethik und Religion, sondern nur eine relative Autonomie des Kultursachbereichs Wirtschaft. Ratzinger zitiert Theodore Roosevelt und Rockefeller, die der Meinung waren, dass die Marktwirtschaft nur mit der Entwicklung des Protestantismus möglich sei und dass die USA daher in Lateinamerika den Protestantismus fördern sollten. Ratzinger zeigt, dass in dieser Ansicht nicht ein Determinismus der Wirtschaft auf die Religion wie im Marxismus vertreten, sondern umgekehrt angenommen werde, dass die Religion die wirtschaftlich Entwicklung determiniere.⁵ Er zitiert die Max Weber-These vom Ursprung des Geist des Kapitalismus aus der protestantischen Ethik nicht als Beweis der Überlegenheit des Protestantismus in der Entwicklung der Marktwirtschaft, sondern als Nachweis, dass nicht die Wirtschaft den Überbau determiniere, sondern die Marktwirtschaft Ethosformen voraussetze, die nicht ökonomisch begründet sind, sondern ihrerseits wiederum auf religiösen

⁵ Ratzinger, Market Economy and the Church, a.a.O.

Überzeugungen aufrufen.⁶ Aus der Bedeutung der religiösen Ethosformen für die Entwicklung folgt, dass ein Management ohne Ethos und ethische Fundierung unmöglich oder zumindest suboptimal ist. Die ethischen Voraussetzungen des Marktes und der freien Wirtschaft wiederlegen sowohl den Determinismusglauben bestimmter Formen des Liberalismus wie den Determinismusglauben des Marxismus, der allerdings in seinem deterministischen Charakter noch über den Liberalismus hinausgeht, weil er auch noch einen ökonomischen Determinismus der Geschichtsentwicklung in seiner Geschichtsphilosophie annehme. Weder das System des Egoismus noch das System der zentralen Lenkung nach vermeintlich moralischen, tatsächlich aber Zwang ausübenden Gesichtspunkten werden der Doppelnatur der Marktwirtschaft, ein Zusammenhang nach Gesetzen und zugleich die Koordination freier Wesen zu sein, gerecht.⁷ Aus diesem Grund sind auch die Bereiche der Kirche und der Wirtschaft nicht völlig getrennte Kultursachbereiche. Die sogenannte „Autonomie der Kultursachbereiche“ bedeutet nicht, dass Religion und Kirche keinen Einfluss auf die Wirtschaft und die Wirtschaft nur ihren eigenen Gesetzen folgen sollte. Vielmehr muss die Religion als ein wesentlicher Bestimmungsfaktor wirtschaftlichen Handelns und seines Ethos erkannt werden, wie nicht zuletzt die These von Max Weber⁸ über den Zusammenhang zwischen der protestantischen Ethik und dem Geist des Kapitalismus zeigt.

Zusammenfassend kann man festhalten, dass nach der katholischen Soziallehre die Freiheit des freien Marktes der Pflicht der Freiheit zu einem Leben in der Wahrheit unterworfen ist. Es gibt keinen Vorrang der Freiheit vor der Idee des richtigen Lebens oder Lebens in der Wahrheit, sondern eine Vervieseneheit der Subjektivität der menschlichen Freiheit auf die Objektivität der Wahrheit, wenn auch nicht einen einfachen Vorrang der Objektivität der Wahrheit vor der Subjektivität der menschlichen Freiheit. Auch unsere wirtschaftliche Freiheit ist stets durch Ethos- und Glaubensformen mitgeprägte Freiheit. Joseph Ratzinger teilt mit der Tradition der katholischen Soziallehre sowohl den Glauben an die Freiheit als auch die Skepsis ihr gegenüber. Er betont, dass die Freiheit auf das Leben in der Wahrheit und auf ihre Aussagen über den Menschen zielen muss. Den Vorrang der Freiheit vor der Wahrheit nennt er „Relativismus“, dem seine besondere Kritik gilt. Der Relativismus vertritt, im Gegensatz zum Wahrheitsanspruch der Religion, die Ansicht, dass alle Wahrheiten, auch diejenigen des Glaubens allein in der menschlichen Freiheit und Zustimmung ihren Geltungsgrund haben. Den Relativismus ist nach Ratzinger „in gewisser Weise geradezu die Religion des modernen Menschen geworden.“⁹

Katholisches und liberales Freiheitsverständnis kommen in der Wertschätzung der Freiheit und Persönlichkeit überein, differieren jedoch in der Sicht der Gefährdungen dieser Freiheit. Nach theologischer

⁶ Der Papst bezieht sich auf die Überlegungen in P. Koslowski, „Religion, Ökonomie, Ethik. Eine sozialtheoretische und ontologische Analyse ihres Zusammenhangs,“ in: *Die religiöse Dimension der Gesellschaft, Religion und ihre Theorien*, ed. P. Koslowski, Tübingen (Mohr Siebeck) 1985, S.76–96.

⁷ Ratzinger, *Market Economy and the Church*, a.a.O.

⁸ Ebenda.

⁹ Joseph Ratzinger Benedikt XVI.: *Glaube, Wahrheit, Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg (Herder) 4. Aufl. 2005, S. 69.

Auffassung ist die ursprüngliche Freiheit und das liberum arbitrium durch den Sündenfall verloren und nur durch göttliche Gnade dem Menschen wiederverliehen als ständig gefährdete Freiheit. Entsprechend kann auch die Marktwirtschaft nur eine solche sein, deren Freiheit durch den Staat und das Recht begrenzt ist. Josef Ratzinger lässt sich hinreißen, in einer Fussnote Erwin Chargaffs Einschätzung der freien Marktwirtschaft zu zitieren: „Wo ein jeder frei ist, dem anderen das Fell über die Ohren zu ziehen, also zum Beispiel in der freien Marktwirtschaft, bekommen wir die Marsyasgesellschaft, eine Gesellschaft von blutenden Leichen.“¹⁰ Nun soll man Zitate anderer Denker in Fussnoten nicht überbewerten. Das Zitat zeigt jedoch die Skepsis des Papstes gegenüber der Idee eines freien Marktes ohne religiöse Ethosformen. Die deterministische Theorie eines Marktes ohne Ethik und Religion ist das, was Ratzinger als relativistischen Liberalismus ablehnt. Den Liberalismus hat er immerhin in seiner letzten Predigt vor der Papstwahl zu den Irrtümern der Zeit gezählt. Er meint damit nicht die Marktwirtschaft, der im Vergleich zur Planwirtschaft auch seine Präferenz gilt, sondern eine Theorie der Marktwirtschaft, die im Sinne eines Wirtschaftsdeterminismus glaubt, eine freie Gesellschaft ohne Ethos nur als System des Egoismus, als „selfish system“, bauen zu können.

Damit ist auch eine Skepsis gegenüber dem Systemdenken in der Wirtschaft verbunden. Wirtschaftstheoretisch sind reine Systeme den gemischten Systeme deshalb vorzuziehen, weil sie gedanklich geschlossener und „reiner“ sind. In Wirklichkeit ist die Wirtschaft jedoch kein System wie etwa das Planetensystem, sondern ein Handlungszusammenhang, in den wirtschaftliche, ethische und religiöse Motive eingehen. Es kann daher nicht darum gehen, die Wirtschaftsordnung als System zu begründen. Vielmehr muss die Wirtschaft als Zusammenhang von Prinzipien, die für das Handeln gelten, begriffen werden. Das „Ja, aber“ zum Markt, das Ja zur Marktwirtschaft und das Aber des Dringens auf ein Ethos der Wirtschaft folgt aus dieser Idee der Wirtschaft als Handlungsordnung und wird auch unter Benedikt XVI. in der katholischen Soziallehre eine Konstante bleiben. Zentrale Aufgabe wird es für den Papst in der katholischen Soziallehre sein, diese aus der allzu engen Umklammerung durch den Politischen Katholizismus zu lösen. Ein Katholik kann nicht darauf festgelegt werden, Christdemokrat oder Anhänger einer bestimmten Soziallehre zu sein. Dies würde katholischen Integralismus bedeuten. Im Gegensatz zum Marxismus muss man als Katholik nicht eine Metaphysik, eine ökonomische Theorie, eine politische Theorie und eine Geschichtsphilosophie zugleich übernehmen. Die katholische Kirche hat stets eine Distanz zur Ontologisierung bestimmter politischer Verfassungen, seien sie die Demokratie oder Monarchie, und zur Ontologisierung von Wirtschaftsverfassungen gehalten. Wenig zielführend ist es, eine notwendige Nähe der katholischen Soziallehre und der Nachfolgeparteien des katholischen Zentrums zur Sozialdemokratie zu behaupten.¹¹ Die deutschen „Herz Jesu-Sozialisten“ vom linken Flügel der CDU oder von der christlichen Arbeitnehmerbewegung sind sicher eine Form, die das katholische politische Engagement annehmen kann, sie sind aber nicht die notwendige Konsequenz der katholischen Soziallehre.

10 Joseph Kardinal Ratzinger: „Europas Identität. Seine geistigen Grundlagen gestern, heute, morgen“, in: Joseph Kardinal Ratzinger: *Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen*, Freiburg (Herder) 2005, S. 83 Anm. 12.

11 Nach Ratzinger, Identität Europas, a.a.O., S. 82, „steht der demokratische Sozialismus der katholischen Soziallehre nahe“. Aufgrund des Personalismus der katholischen Soziallehre scheint sie mir dem Liberalismus näher zu stehen als dem demokratischen Sozialismus.

Die Soziallehre der katholischen Kirche wird sich zunehmend, dem Beispiel von Joseph Ratzingers Aufsatz „Marktwirtschaft und Kirche“ von 1985 folgend, den Einsichten der Markttheorie öffnen, aber auch der Einsicht, dass der Markt nicht nur vorpolitische und vorökonomische moralische Ressourcen verbraucht, sondern auch moralische Ressourcen in Form von Arbeitsethos und Vertragstreue aufbaut. Der Gesichtspunkt der Entstehung von Ethos im freien Marktverkehr von Menschen sollte verstärkt Aufmerksamkeit geschenkt werden.

Die neueste Verbindung der katholischen Soziallehre mit der autonomistischen und antinaturalistischen sowie teilweise totalitären Wahrheitstheorie Jürgen Habermas kann nur als opportunistischer Irrweg angesehen werden. Wenn Habermas zweimal modisch von „postsäkularer“ Gesellschaft spricht, werfen sich ihm deutsche Bischöfe bereits in die Arme und sehen ein neues Mittelalter heraufziehen. Es kommt schon auf den Inhalt dessen an, was vorpolitisch Geltung haben soll. Ein herrschaftsfreier Diskurs, wie ihn Habermas fordert, ist de facto noch relativistischer als das Naturrecht des Marktes, und er ist zugleich totalitär, weil er keine andere Wahrheitsquelle als den idealen Diskurs anerkennt. Wie mit dieser Wahrheitstheorie der religiöse Anspruch auf Wahrheit vereinbart werden soll, ist unerfindlich. Dass Ratzinger mit Habermas einen philosophischen Diskurs führt,¹² ist sehr zu begrüßen, aber daraus abzuleiten, dass der gegenwärtige deutsche Zentraldenker dadurch zum neuen Thomas von Aquin der katholischen Kirche avanciere, philosophisch und theologisch verfehlt.

Die Rolle des Westens und Europas in der Sicht des Papstes aus Südmitteleuropa

Mit Papst Benedikt XVI. ist ein europäischer Theologe Papst geworden, dessen biographischen und geistigen Wurzeln in dem liegen, was man Südmitteleuropa nennen kann. Auf den Papst aus Polen, aus Ostmitteleuropa, folgt ein Papst aus dem südlichen Deutschland, aus Südmitteleuropa. Man wird nicht fehlgehen, dem geographischen Ursprung des neuen Papstes wie bereits beim Ursprung des jüngst verstorbenen Papstes aus Polen theologische und politische Bedeutung zuzumessen jenseits des überbordenden, aber auch ein wenig ironischen Stolzes des „Wir sind Papst“ in Deutschland. Der neue Papst kommt aus einem Raum, der durch ein halbes Jahrtausend des Zusammenlebens von katholischer und protestantischer Konfession bestimmt ist. Dieses Zusammenleben von evangelischer und katholischer Konfession im selben Raum gilt vor allem für Süddeutschland, die Schweiz, Tschechien, das Elsass sowie die weiter nordwestlich gelegenen Gebiete des Rheinlands und der Niederlande. Es gilt mit wechselnden Übergewichten der einen oder der anderen Konfession in einzigartiger Weise für diese Weltgegend.¹³ Weder in Frankreich oder England gab es die rechtliche und faktische Gleichstellung der

¹² Ratzinger: „Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates“, in: Ratzinger, *Werte in Zeiten des Umbruchs*, a.a.O., S. 28-40.

¹³ Darauf weist auch Hans Maier: „Warum das Alte Reich ein Hort der Toleranz war. Der Augsburger Religionsfriede: Ein Anfang, kein Ende und eine europäische Pionierleistung“, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 17. September, Nr. 217, S. 47, hin. Maier schreibt, dass das Alte Reich eine zweipolige Ordnung hatte, „die in anderen Ländern kein Gegenstück hat.“ Maier geht nicht auf die Unterschiede ein, die in Bezug auf diese Frage noch einmal zwischen dem südlichen und dem nördlichen Teil des Reiches und zwischen Österreich und Süddeutschland bestanden. Norddeutschland und Österreich, die nördlichen und südöstlichen Territorien des Alten Reiches, waren konfessionell homogener als die südlichen.

drei Konfessionen des Katholizismus, des Luthertums und des Calvinismus in der gleichen Weise wie im Raum Südmittleuropas, dem damit in konfessionsgeschichtlicher Betrachtung innerhalb Europas und des Westens ein Sonderweg zukommt.

Für den neuen Papst selbst scheint diese Sonderstellung seiner Heimat noch keine Rolle zu spielen. Er spricht von einer „inneren Teilung Europas in germanisch-protestantische und lateinisch-katholische Welt.“¹⁴ Eine solche Aufteilung Europas würde seine Heimat Oberbayern merkwürdig ortlos werden lassen, da sie weder germanisch-portestantisch noch lateinisch-katholisch, sondern eben doch germanisch-katholisch ist, selbst wenn man ihr ein hohes Mass an cisalpinen (vom Norden gesehen) Latinität zugesteht. Auch ein Blick auf seine Schweizer Garde sollte den Papst davon überzeugen, dass nicht alle europäischen Katholiken Lateiner sind und zur Romanita' gehören. In der Ausgabe des *Paris Match* von Ende August 2005 wurde in einem Porträt des Papstes die französische Leserschaft über den deutschen Ursprung des Papstes damit hinweggetröstet, dass ein italienischer Kardinal bemerkte, der Papst habe schon in sein Zeit als Kurienkardinal gezeigt, dass er sehr lateinisch sei und er werde noch viele damit überraschen, dass er weit lateinischer sein werde als viele Lateiner.¹⁵

Die Herkunft des Papstes aus dem deutschen Katholizismus wird für ihn für die theologische Reflexion der Reformation innerhalb der katholischen Kirche bedeutsam werden, wenn er sich nicht nur als Ultramontaner (vom Norden her gesehen) und nicht nur als katholischer dogmatischer Theologe begreift, der er als Präfekt der Glaubenskongregation im Verhältnis zur Reformation und zu den Weltreligionen vielleicht sein musste. Vergleicht man etwa die von Joseph Ratzinger (mit)verfasste Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre *Dominus Iesus. Über die Einzigkeit und Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche* vom Jahre 2000¹⁶ in ihren Aussagen über das Gespräch mit den Weltreligionen mit seinem Buch *Glaube, Wahrheit, Toleranz*, so fällt es schwer zu glauben, dass sie vom selben Verfasser stammen. Die Erklärung *Dominus Iesus* gibt - bei allem Respekt vor der Einzigkeit des Christentums - keine Antwort auf eine sehr einfache Frage: Warum lässt Gott die anderen Weltreligionen zu? Eine ähnliche Frage stellt sich aus katholischer Sicht in Bezug auf die Reformation: Wenn Gott allmächtig ist, also die Konfessionsspaltung hätte vermeiden können, welchen Sinn hat dann die Konfessionsspaltung und das fünfhundertjährige Nebeneinander von Katholizismus und Protestantismus in Südmittleuropa, zu dem auch Bayern, also die Heimat des Papstes, gehört? Der französische katholische Philosoph Leon Bloy hat gesagt: „Alles, was geschieht, ist verehrungswürdig“. Der Kardinal Joseph Ratzinger als Grossinquisitor hätte diesen Satz wahrscheinlich als häresieverdächtig eingestuft, der Papst Joseph Ratzinger Benedikt XVI. wird in bezug auf die Reformation und die Weltreligionen eine neue Antwort darauf finden müssen, was sich im Protestantismus und in den Weltreligionen an Verehrungswürdigem findet. Diese Antwort wird auch die katholische Soziallehre und das Gespräch zwischen ihr und der evangelischen Sozialethik beeinflussen.

14 Ratzinger, Identität Europas, a.a.O., S. 75.

15 Vgl. Caroline Pigozzi: "J.m.j. à Cologne. Le baptême de Benoît XVI", in: *Paris Match*, Nr. 2936, 25.-31. August 2005.

16 Stein am Rhein (Christiana-Verlag) 2. Aufl. 2005.

Der deutschsprachige Raum weist einen einzigartigen Fundus an philosophischem und theologischem Sachverstand auf, der in den Sozialenzykliken *Rerum Novarum* und *Quadragesimo Anno* grossen Einfluss hatte. Der Österreicher Karl von Vogelsang hat wohl erstere, die deutschen Jesuiten Oswald von Nell-Breuning und Gustav Gundlach haben letztere stark beeinflusst. Dieser Fundus vor allem an Wissenskapital in der Soziallehre hängt mit der einzigartig starken Stellung der Theologie in den deutschsprachigen Universitäten zusammen. Sie bewirkt, dass die letzte Bastion, in der Deutsch noch eine führende Rolle als Wissenschaftssprache verteidigen, die Theologie, vor allem die protestantische Theologie, ist. Auch wenn man weiss, dass Joseph Ratzingers Meinung über die theologischen Fakultäten Deutschlands manchmal sehr kritisch ist, wird er als der Papst, der aus Deutschland kommt und selbst einmal „deutscher Professor“ war, nicht darauf verzichten, auf dieses Reservoir an Sachverstand zum Nutzen der Kirche zurückzugreifen. Benedikt XVI. hat den Beitrag der deutschen Kultur zur Weltkultur in Theologie und Philosophie bei seinem Deutschland-Besuch anlässlich des Weltjugendtages in Köln im August 2005 mit bewegenden Worten gewürdigt. „Die Entscheidung der frühen Kirche für die Philosophie“, ¹⁷ von der sein Buch *Einführung in das Christentum* spricht, wird auch für die Kirche unter seinem Pontifikat gelten, und es ist zu hoffen, dass sie sich für das öffnet, was im Deutschen Idealismus und vor allem bei Franz von Baader, dem wohl grössten katholischen Philosophen der Neuzeit, an Zukunftsweisendem für eine religiöse Philosophie findet.

Das Papsttum und die Führungsmacht

Joseph Ratzinger ist sich der Bedeutung der alten Idee von der Dualität von Imperium und Sacerdotium, Reich und Priestertum, politischem Amt und Priesteramt, sehr bewusst. In seinem Aufsatz über die Identität Europas schreibt er: „Im Anschluss an das Buch Daniel sah man das durch den christlichen Glauben erneuerte und verwandelte Römische Reich als das letzte und bleibende Reich der Weltgeschichte überhaupt an und definierte daher das sich konstituierende Völker- und Staatengebilde als das bleibende Sacrum Imperium Romanum.“ ¹⁸ Ratzinger stellt dar, wie das Sacrum Imperium des Mittelalters zerbrochen ist und die Nationen Europas an seine Stelle getreten sind. Die Idee der Trennung (und Kooperation) von politischer und geistlicher Macht bleibt jedoch ein Kernelement der Identität Europas und des Westens. Der Papst schreibt: „Papst Gelasius I. (492-496) hat die Sicht des Westens in seinem berühmten Brief an Kaiser Anastasius und noch deutlicher in seinem vierten Traktat formuliert, wo er der byzantinische Melchisedek-Typologie (der Einheit von Herrschertum/Imperium und Priestertum/Sacerdotium, Einfügung P.K.) gegenüber betont, dass die Einheit der Gewalten ausschliesslich bei Christus liege: „Dieser selbst hat nämlich wegen der menschlichen Schwäche (superbia!) für spätere Zeiten die beiden Ämter getrennt, damit sich niemand überhebe (c. 11).“

Die Führungsmacht, das Imperium, wenn auch vielleicht nicht das Sacrum Imperium, ist von Europa in einer *translatio imperii* auf die Vereinigten Staaten von Amerika übergegangen. Bereits zwei Jahre nach der

¹⁷ Josef Ratzinger: *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München (Kösel) 4. Aufl. 2005, S. 126ff.

¹⁸ Ratzinger, Identität Europas, a.a.O., S. 69.

Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten erklärte ein Bürger des Staates Virginia in seiner *Oration on American Independence* mit Blick auf seinen Kontinent völlig zutreffend: „What a substratum for empire! Compared with which, the foundation of the Macedonian, the Roman, and the British, sink into insignificance“.¹⁹ Deutschland hat sich schwer damit getan, diese *translatio imperii* zu erkennen und den Primat der USA anzuerkennen. Es hat in zwei, letztlich gegen die USA, verlorenen Weltkriegen teuer dafür bezahlt. Wenn nun ein Papst aus Deutschland, aus Alteuropa, der Führungsmacht aus der Neuen Welt gegenübersteht, mit ihr zusammenarbeiten und sie kritisieren wird, kann man gespannt sein, welche Synergien und Krisen sich hier ergeben werden.²⁰ Der verstorbene Papst Johannes Paul II. war einer der schärfsten Kritiker der These, dass der Irak-Krieg ein gerechter Krieg war. Die USA hatten aber just mit der Lehre vom gerechten Krieg diesen Krieg gerechtfertigt, und es scheint mir nicht so eindeutig, auch vom Standpunkt der traditionellen katholischen Lehre vom gerechten Krieg aus beurteilt, ob sie nicht Recht hatten. Die USA erkennen natürlich keine Jurisdiktionsgewalt des Heiligen Stuhles über ihre Politik an, und es ist nicht zu erwarten, dass ihr Präsident in dieser Frage wie weiland der Römisch-Deutsche Kaiser Heinrich IV. den Gang nach Canossa antreten wird.²¹

Der neuen Klärung der Lehre vom gerechten Krieg und der Frage, unter welchen Bedingungen ein kriegerischer Eingriff in ein Krisengebiet gerechtfertigt werden kann, wird in den nächsten Jahren Bedeutung zukommen. Der „Pazifismus“, den Papst Johannes Paul II. vertrat, bedarf, wenn er zu halten ist, einer tieferen Begründung. Die katholische Soziallehre sieht sich hier Aufgaben und Erwartungen gegenüber, die alte Lehre vom gerechten Krieg genauer zu fassen oder zu revidieren. Für die Frage, ob der Irak-Krieg gerechtfertigt war, ist die Frage, ob er ein gerechter Krieg war, entscheidend.

Papst Benedikt XVI. wird den USA und den amerikanischen Katholiken grosse Bedeutung zumessen. Er weist selbst daraufhin, dass „heute die katholische Kirche die grösste Religionsgemeinschaft in den Vereinigten Staaten bildet.“²² Er sieht ihre Bedeutung jedoch nicht nur in ihrer Zahl, sondern auch in der spezifisch amerikanischen Form des Verhältnisses, das das Verhältnis von Staat und Kirche angenommen hat, und erkennt schliesslich in einer kühnen Analogiebildung in den USA eine moderne Fortsetzung der gelasianischen Lehre. Er schreibt: „Man muss hinzunehmen..., dass sie (die amerikanische katholische Kirche) in ihrem Glaubensleben ganz entschieden zur katholischen Identität steht, dass aber die Katholiken hinsichtlich des Verhältnisses von Kirche und Politik die freikirchlichen Traditionen in dem Sinn aufgenommen haben, dass gerade eine nicht dem Staat verschmolzene Kirche die moralischen

¹⁹ David Ramsay: *An Oration on the Advantages of American Independence*, Charleston 1778, reprinted in: L. Brunhouse: *Transactions of the American Philosophical Society*, Vol. 55, no.4 (1965), Document 13, S. 106.

²⁰ Peter Bürger: „Joseph Ratzinger und die ‘neoliberale’ Weltordnung“, a.a.O., spricht bereits von einem "Benedikt-Bush-Tandem" und sieht das Verhältnis von Papsttum und Führungsmacht einseitig als Verhältnis unkritischer Unterstützung.

²¹ Von diesem Gang sagte bereits Bismarck, als er im Kulturkampf, in dem immerhin fast alle katholischen Bischöfe Deutschlands von ihm ins Gefängnis geworfen worden waren, unter Druck, auch von Seiten der Liberalen geriet, dass er, Bismarck, diesen Gang nicht antreten werde.

²² Ratzinger, Identität Europas, a.a.O., S. 81.

Grundlagen des Ganzen besser gewährleistet, so dass die Förderung des demokratischen Ideals als eine tief dem Glauben gemässe moralische Verpflichtung erscheint.“²³

Der Papst folgt mit dieser Heraushebung der amerikanischen Lösung des Verhältnisses von Staat und Kirche einer Ansicht, die bereits vom Führer der deutschen Zentrumspartei, Ludwig Windhorst, im Kulturkampf mit Bismarck erhoben wurde, dass nämlich Deutschland im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts zu den demokratischen Verhältnissen der USA und ihrem Verständnis von Religionsfreiheit übergehen sollte.²⁴ Der Papst kommt über die amerikanische Ausformung des Verhältnisses von Staat und Kirche zu dem Schluss: „Man kann in einer solchen Position mit gutem Recht eine zeitgemässe Fortsetzung des Modells von Papst Gelasius sehen.“²⁵

Der Papst sieht Europa in einer Krise. Es habe sein technisch-säkulares Lebensmuster weltweit durchgesetzt, während „die Wertewelt Europas, seine Kultur und sein Glaube, worauf seine Identität beruhten, am Ende und eigentlich schon abgetreten ist.“²⁶ Mit Alfred Toynbee sieht er die Ursache dieser Krise in Europas Säkularismus.²⁷ Aufgrund des geringeren Grades an Säkularismus seien die USA weniger stark in der Krise. „Freilich darf man sich nicht verbergen, dass auch in den Vereinigten Staaten die Auflösung des christlichen Erbes unablässig voranschreitet, während gleichzeitig die schnelle Zunahme des spanischen Elements und die Anwesenheit religiöser Traditionen aus aller Welt das Bild verändert.“²⁸

Der Papst bemerkt zurecht, dass Amerika und Europa aus zwei Gründen religiös auseinanderdriften, einmal weil Amerika weniger säkularisiert, und zweitens weil die Kultur Amerikas durch die Zunahme nichteuropäischer Einflüsse in den USA, wie chinesischer und indischer, von der Kultur Europas wegdriftet. Tendenzen unter amerikanischen Intellektuellen, die auf eine „Provinzialisierung Europas“²⁹, auf das Abkoppeln der Menschenrechts- und demokratischen Kultur vom Erbe Europas, sowie auf eine Enteuropäisierung der USA hinwirken, führen in den USA zu einem beständigen Bedeutungsverlust des europäischen Erbes. Der Papst ist sich dessen wohlbewusst. Es ist zu erwarten, dass sein Pontifikat auch bestimmt sein wird von der Idee, die USA und Europa zusammenzuhalten. Das Papsttum könnte in dieser für Europa und Nordamerika, aber ebenso für Südamerika wichtigen Aufgabe eine zentrale Rolle spielen. Es ist nicht im Interesse Europas, dass die USA Europa „provinzialisieren“ und für sich als nicht mehr so wichtig ansehen oder dass Europa, was ebenso bedrohlich ist, sich selbst „provinzialisieren“.

23 Ebenda, S. 82.

24 Hans Maier, a.a.O., weist darauf hin, dass das Toleranzprinzips des Augsburger Religionsfriede im Alten Reich lange vor den Vereinigten Staaten die Religionsfreiheit zumindest teilweise verwirklicht hatte.

25 Ratzinger, Identität Europas, a.a.O., S. 82.

26 Ebenda, S. 78.

27 Ebenda, S. 79.

28 Ebenda, S. 81.

29 Vgl etwa den Einfluss des Buches von Dipesh Chakrabarty: *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton (Princeton Univ. Press) 2000 (Princeton studies in culture, power, history).

Wenn man abschliessend die Frage stellt, welches die anfangs genannten zentralen Konflikte der Zeit oder, wie man mit einer Ausleihe beim Vokabular der Marxisten sagen könnte, „die Hauptwidersprüche der Zeit“ sind, auf welche die katholische Soziallehre in den nächsten Jahren eine Antwort geben sollte, so scheinen es folgende Fragen zu sein:

Erstens: Wie ist die Armut in grossen Teilen der Welt wirksam zu bekämpfen, ohne dass in die Rechte der Bevölkerungen der Ersten Welt ungerecht eingegriffen wird? Die katholische Kirche wird diese Frage nicht Pop-Sängern überlassen wollen und können. Dabei wird es auch darum gehen, Marktlösungen wie die Öffnung von Landwirtschaftsmärkten mit effektiven Starthilfen zu verbinden.

Zweitens: Wie kann die Technik, die vom neuen Papst leider weitgehend nur negativ gedeutet wird, in eine religiöse Perspektive hineingeholt werden? Da die moderne Technologie Leben und Fortschritt der Menschen immer mehr bestimmt, müssen Theologie und Kirche Deutungen der Technik finden, die über die bloss negative Bewertung hinausgehen.

Antworten auf diese zentralen Fragen werden von der katholischen Soziallehre erwartet, und man kann zuversichtlich sein, dass der neue Papst auf diese Erwartungen antworten wird.