

CLEMENS SEDMAK

»Die Würde des Menschen ist unantastbar«

Zur Anwendung der
Katholischen Soziallehre

VERLAG FRIEDRICH PUSTET

CLEMENS SEDMAK **»Die Würde
des Menschen
ist unantastbar«**

Zur Anwendung der
Katholischen Soziallehre

VERLAG FRIEDRICH PUSTET
REGENSBURG

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

eISBN 978-3-7917-7108-3 (pdf)

© 2017 by Verlag Friedrich Pustet, Regensburg

Umschlaggestaltung: Martin Veicht, Regensburg

eBook-Produktion: Friedrich Pustet, Regensburg

Diese Publikation ist auch als Printprodukt erhältlich:

ISBN 978-3-7917-2774-5

Weitere Titel unseres Programms finden Sie unter
www.verlag-pustet.de

*H.H. Bischof Dr. h. c. Maximilian Aichern OSB,
dem „Sozialbischof“ Österreichs,
anlässlich seines 85. Geburtstags
in Dankbarkeit und mit Hochachtung zugeeignet*

Inhalt

Vorwort	9
1 Menschenwürde in tiefer Praxis	11
Die tiefe Praxis der Menschenwürde.....	11
Tiefe Praxis der Menschenwürde und die Kraft des Arguments	13
Nachdenken über Menschenwürde	16
Gleichheit und Individualität.....	21
Die „Anwendung“ der Soziallehre in den vielen Formen menschlicher Praxis.....	25
Von der Wahrnehmung zur Spiritualität.....	29
2 Zum therapeutischen Status der Soziallehre	33
Ein Beispiel für eine sozialetische Lesart einer Perikope	33
Soziallehre als Botschaft sozialer Heilung	38
Zur Evangeliengrundlage der Soziallehre: Lukas 10	41
Zum Gebrauch der Evangelien in Sozialenzykliken.....	43
Die therapeutische Funktion der Soziallehre.....	52
Die transformative Anwendung.....	58
Ein Beispiel: Pedro Arrupes Antwort auf die Not von Menschen auf der Flucht.....	61
3 Ist die Soziallehre eine Sozialtheorie?	64
Die Soziallehre der Kirche – eine Theorie?.....	64
Der Beitrag der Soziallehre zu einer Theorie des Politischen.....	66
Die Soziallehre und der Gerechtigkeitsdiskurs	79
Der einzigartige Beitrag der kirchlichen Soziallehre zur sozialetischen Diskussion	87
Das Besondere als Beitrag wie als Grenze.....	93
4 Das Porträtieren von Prinzipien	97
Zur Aneignung von Prinzipien.....	97
Zum Porträtieren von Prinzipien.....	102
Ein Porträt des Gemeinwohlprinzips.....	105
Ein Porträt des Solidaritätsprinzips.....	114
5 Aneignungsweisen	126
„Anwenden“	129
Herausforderungen in der Anwendung der Katholischen Soziallehre.....	133

Lesen und Zitieren.....	139
Katholische Soziallehre und theologische Urteilskraft	144
Zur Anwendung des Subsidiaritätsprinzips.....	147
Betteln im öffentlichen Raum und die Soziallehre der Kirche	154
6 Der Blick auf soziale Realitäten	164
Lokale epistemische Gerechtigkeit.....	164
Mikrotheorien	167
Eine Mikrotheorie über Kinderarmut.....	169
Fenster in soziale Wirklichkeiten.....	174
Schlussbemerkung	189
7 Rohes Denken	190
Denken unter nicht-idealen Bedingungen	191
Beispiel: Steuergerechtigkeit.....	193
Beispiel: Gerechter Lohn.....	199
Noch ein Wort über rohes Denken.....	212
8 Experimente mit der Wahrheit.....	216
Selbstexperimente	216
Beispiel: Selbstexperiment mit dem eigenen Lebensstil	219
Beispiel: Selbstexperimente auf der Basis von „Laudato si“	225
Rückbezug auf die Soziallehre	240
9 Soziallehre als „Regula“:	
Zur persönlichen Aneignung der Sozialtradition	241
Erzbischof Oscar Romero	243
Arbeit mit und Arbeit an der Soziallehre der Kirche	245
Kriterien und Prinzipien und Rechte.....	248
Romeross „Stil“	251
Soziallehre als Fremdsprache	266
10 Zur Spiritualität der Soziallehre:	
Subsidiarität als geistliches Prinzip	267
Vorbemerkungen zu Wachstum.....	269
Subsidiaritätsprinzip und inneres Wachstum	271
Schlussbemerkung: Die Spiritualität des Sozialen	284
Epilog: Zwerge in riesenhaften Rüstungen	286
Abkürzungs- und Literaturverzeichnis	288

Vorwort

Wenn ich die Macht hätte, meine eigene Biographie zu ordnen, würde ich mir nur ein einziges publiziertes Buch im Laufe meines Lebens erlauben; dieses Buch müsste anonym publiziert werden. Dazu ist es einerseits zu spät, anderseits zu früh. Das vorliegende Buch ist ein Zwischenergebnis. Es ist Ausdruck einer Suche nach gelebtem Christentum („Nachfolge“, deswegen auch die Frage nach einer „Theorie der Anwendung“) und Resultat einer gewissen Unsicherheit, was es denn eigentlich mit der Soziallehre der Kirche an jenen Orten der Welt auf sich hat, zu denen Papst Franziskus die Kirche lotsen möchte, als „verbeulte Kirche“.

Zugegeben, die zur Anwendung gebrachte Soziallehre der Kirche läuft Gefahr, „verbeult“ zu werden, weil sich begriffliche Klarheiten und die saubere Ordnung von Prinzipien nicht so durchsetzen lassen, wie es das *ordo*-Denken der Soziallehre vorsehen würde. Verbeult ist auch die Entstehungsgeschichte des Buches, das ohne die schier unerschöpfliche Geduld von Doktor Rudolf Zwank wohl kaum zu einem Abschluss gekommen wäre. Dafür danke ich herzlich.

Mit Papst Franziskus hat die Katholische Soziallehre (KSL) in ihrer öffentlich wahrgenommenen Bedeutung für die Praxis der katholischen Kirche an Gewicht gewonnen; *Evangelii gaudium* als gewichtiger Ausdruck seiner Kernanliegen bezieht sich an markanten Stellen auf die Katholische Soziallehre¹; man könnte wohl soweit gehen zu sagen, dass die apostolische Exhortation *Evangelii gaudium* ohne Grundinhalte der Soziallehre nicht hätte formuliert werden können. Gleichzeitig sehen wir, wie die Achtung vor der Würde jedes einzelnen Menschen in Zeiten von Krisen, Konflikten, Klimakatastrophen und Migration unter Druck gerät. Was bedeutet es, an der Unantastbarkeit der menschlichen Würde festzuhalten?

Das Projekt in diesem Buch ist eine „rohe Reflexion“ auf die Frage, was es denn bedeutet, die Katholische Soziallehre anzuwenden. Ich versuche, den Status der Soziallehre zwischen „Sozialtheorie“ und „Spiritualität“ klarer zu fassen, um die Frage „Was wird denn bei der Anwendung der Soziallehre eigentlich angewandt?“ besser beantworten zu können; ich gehe der Frage nach dem Subjekt der Anwendung nach, indem ich die Frage

1 Um nur einige Beispiele zu nennen: EG 178 bezieht sich auf KSK 52, EG 181 bezieht sich auf PP 14, EG 192 auf MM 3, EG 182 auf KSK 9, EG 183 auf KSK 12, EG 190 auf KSK 157, EG 219 auf PP 76, EG 190 auf PP 65, EG 196 auf CA 41, EG 205 auf CV 2, EG 240 auf KSK 168, etc.

nach der Aneignung der Soziallehre (wer? wie?) stelle; ich wende mich der Frage zu, was es eigentlich bedeutet, die Soziallehre *anzuwenden* – wie wird man einem bestimmten lokalen Kontext gerecht? Dieses Vorgehen versuche ich mit entsprechenden Beispielen konkret zu halten.

Die Grundaussage des Buches lautet wohl, dass die Soziallehre die soziale Dimension des Auftrags ausdrückt, am Reich Gottes, das nahe ist, zu bauen. Leitend für diesen Gedanken ist der allerletzte Soziallehretext, den Erzbischof Oskar Romero wenige Minuten vor seiner Ermordung in seiner Predigt am 24. März 1980 verlesen hatte: „Zwar werden wir gemahnt, dass es dem Menschen nichts nützt, wenn er die ganze Welt gewinnt, sich selbst jedoch ins Verderben bringt ... dennoch darf die Erwartung der neuen Erde die Sorge für die Gestaltung dieser Erde nicht abschwächen, auf der uns der wachsende Leib der neuen Menschenfamilie eine umriss-hafte Vorstellung von der künftigen Welt geben kann, sondern muss sie im Gegenteil ermutigen“ (*Gaudium et spes*, 39).

Die Soziallehre lebt von ihrer Anwendung, so wie der Diskurs über die Menschenwürde von „doing dignity“ gespeist wird. Das Grundanliegen der Soziallehre, das sich nur in der Anwendung „zeigen“ kann, ist die Erneuerung des Antlitzes der Erde, wie es in Psalm 104,30 heißt. Das Buch würde ich gerne für mich als Teil eines größeren Projektes verstehen, das sich diese Erneuerung zu Herzen nimmt.

Salzburg und South Bend/Indiana im Sommer 2017

1 Menschenwürde in tiefer Praxis

„Wer von uns hat darüber und über Geschehen wie diese geweint? Wer hat geweint über den Tod dieser Brüder und Schwestern? Wer hat geweint um diese Menschen, die im Boot waren? Um die jungen Mütter, die ihre Kinder mit sich trugen? Um diese Männer, die sich nach etwas sehnten, um ihre Familien unterhalten zu können?“

Mit diesen Worten predigte Papst Franziskus am 8. Juli 2013 anlässlich seines Besuchs auf der von Flüchtlingstragödien geprägten Insel Lampedusa. Damit schließt er an eine Tradition an, die die Bitte um die Gabe der Tränen an den Anfang des geistlichen Lebens stellt. Den Anfang des Gebets soll nach einer bedeutenden Schrift aus dem 4. Jahrhundert die Bitte um die Gabe der Tränen machen, um die Roheit der Seele zu beruhigen und Vergebung von Gott zu erlangen.²

Das Bild der Tränen führt uns in jenen Raum im Haus der Menschenwürde, den das philosophische Argument nicht aufschließen kann; auch die sorgende Geschäftigkeit hat keinen Schlüssel zu diesem Ort, der verborgen ist wie das Innere des Menschen. Dieser Raum ist nicht in einer Sprache von Gerechtigkeit, von Rechten und Pflichten, zu ermessen, sondern in einer Sprache, die man als mystische Sprache bezeichnen kann. Das Gleichnis, die Erzählung, das Gedicht oder das Gebet haben ein Gewicht in diesem Raum, den das Argument oder der kohärente Diskurs nicht haben. Dieses Gewicht wiederum hängt mit dem langen Atem zusammen, den das braucht, was ich die *tiefe Praxis der Menschenwürde* nennen möchte.

Die tiefe Praxis der Menschenwürde

Der Begriff der tiefen Praxis wurde von Dan Coyle geprägt.³ „Tiefe Praxis“ bedeutet Praxis unter erschwerten Bedingungen. Coyle ist der Frage nachgegangen, warum es denn in Brasilien so viele hochbegabte Fußballer gäbe; seine Antwort: Wer gelernt hat, unter widrigen Umständen eine Pra-

2 Diese einflussreiche Weisung findet sich in einem Text mit dem Titel „153 Kapitel über das Gebet“ (oder „De oratione“ oder „Das Gebet“), der lange Nilos, dem Asketen zugeschrieben worden war, nun aber Evagrius Ponticus als Autor anerkennt – siehe Philokalie der heiligen Väter der Nüchternheit. Herausgegeben vom Verlag „Der Christliche Osten“ (Schriftleitung G. Hohmann). Fünf Bände. Band 1. Würzburg 2007, Abschnitt 5.

3 D. Coyle, *The Talent Code*. New York 2009, Teil I.

xis einzuüben, also auf unebenem Boden mit einem Fetzenball zu spielen, der kann um so besser auf schönem Platz mit gutem Ball spielen; dieses Einüben unter widrigen Umständen nennt Coyle „tiefe Praxis“; sie schließt ein Moment der Adversität (Erfahrung von Widerstand), ein Moment der Intensität (eine Erfahrung mit Einsatz und Anstrengung) und ein Moment der Bindung (eine Erfahrung, die Ausdauer verlangt) ein. Analog könnten wir sagen, dass es eine Form der tiefen Praxis von Menschenwürde ist, wenn Menschenwürde unter widrigen Umständen aufrecht erhalten wird. Widrige Umstände der Menschenwürde zeigen sich in Situationen der Gefangenschaft: Ingrid Betancourt beispielsweise setzte sich während ihrer mehr als sechs Jahre dauernden Entführung für eine Kultur der Menschenwürde ein, etwa dadurch, dass sie eine Schweigeminute für einen auf der Flucht getöteten Mitgefangenen einforderte.⁴ Widrige Umstände zeigen sich im Umgang mit aggressiven demenzkranken Menschen; widrige Umstände zeigen sich in der Herausforderung, mit nicht enden wollenden Strömen von Notreisenden umzugehen.

Die „tiefe Praxis“ hängt an der Person in ihrer Einzigartigkeit. Während es charakteristisch für ein Argument ist, in dem Sinne überpersönlich zu sein, dass das sprechende Subjekt austauschbar ist und es keinen Unterschied machen dürfte, welches Subjekt das Argument vorbringt, so kann diese Austauschbarkeit für die Begründung und Erhaltung tiefer Praxis nicht vorgebracht werden. „Tiefe Praxis“ kann, weil sie eine gewaltige Bindungsstärke voraussetzt, die die Hindernisse überwinden lässt, nur mit dem Einsatz der ganzen Person, die hier „persönliches Handeln“ einbringt (eine Form des Tuns, die die Person ähnlich wie „persönliches Wissen“ zum Ausdruck bringt), gelingen. Tiefe Praxis kann nicht von einem überpersönlichen Standpunkt aus in einer Weise begründet werden, wonach im Grunde genommen alle Menschen zu ähnlichen Entscheidungen kommen müssten. Man könnte sich hier am Begriff der „unbewohnten Subjekte“ versuchen, die nur als Speicher von Entscheidungs- und Begründungsprozessen dienen, die auch in einem anderen Medium ablaufen könnten. Dies kann soweit führen, dass man sich bei vernünftigen Entscheidungen fragen kann, wie sie denn „persönliche Entscheidungen“ sein können, wo sie doch von einem überpersönlichen Standpunkt aus getroffen wurden.

Die tiefe Praxis der Menschenwürde ist dort gefragt, wo das Argument nicht durchdringt. Im Gegenteil: Es mag nach bestimmten Standards sogar „plausibler“ sein (einleuchtend nach minimalen Hintergrundannah-

4 Ingrid Betancourt, *Kein Schweigen, das nicht endet. Sechs Jahre in der Gewalt der Guerilla*. München 2010, 630.

men), sich gegen eine tiefe Praxis der Menschenwürde, die am „Ja“ zum menschlichen Leben auch unter widrigen Umständen festhält, zu stellen. „Common sense“ wie auch kulturelle Plausibilitäten mögen manchmal einer leichteren, an Widrigkeiten reduzierten Praxis das Wort reden. Jeffrey Sectors Entscheidung im Jahr 2015, nach Diagnose eines inoperablen Wirbelsäulentumors seinem Leben, 54jährig, in einer einschlägigen Einrichtung in der Schweiz ein Ende zu setzen, ist gut argumentierbar mit Blick auf die Belastung, die er seiner Familie ersparen wollte, mit Blick auf Kosten und den Aufwand für das Gesundheitssystem, mit Blick auf die Beschämung und die Qual steigender Hilflosigkeit, die er verständlicherweise nicht erleben wollte.⁵ Es lässt sich sogar, wie es eine Kommentatorin, Alison Phillips, unternommen hat, argumentieren, dass Spector Liebe zum Leben gezeigt hat und damit eine „pro-life“-Haltung, weil er diese Entscheidung aus Liebe zum Leben traf und nach einem letzten gemeinsamen, das Leben zelebrierenden Mahl mit seiner Familie seinen letzten Gang antrat. Ich will dieser Geschichte kein Argument entgegensetzen, sondern kann nur eine Erzählung (eine „Gegenerzählung“, wenn man so will) anbieten: die Erzählung von der Seelenformung, die jenseits der Handlungsfähigkeit geschieht, die Erzählung von Beispielhaftigkeit und Zeugnis mit Wirkungen und Wirkmächtigkeit, die Erzählung von dem, was man „das Ganze“ des Lebens nennen könnte.

Tiefe Praxis der Menschenwürde und die Kraft des Arguments

Das sind keine Argumente und ist auch nicht dazu gedacht, dass man „überzeugen“ könnte; die Situation erinnert an den Status der sogenannten „Gottesbeweise“, die weniger argumentativ etwas „sagen“, um Nichtgläubige zum Glauben zu bringen als vielmehr „zeigen“ wollen, dass man gleichzeitig ein gläubiger und ein vernünftiger Mensch sein kann. Der Begriff der Menschenwürde und die tiefe Praxis dieser Würde, die am Respekt vor dieser Würde auch unter widrigen Umständen, wie wir sie auch im Umgang mit Schwerverbrechern vorfinden, „zeigen“ auf eine Lebensform: Diese Lebensform ist dazu geeignet, Menschen die Überzeugung nahezubringen, dass sie nicht als „Kosten-“ oder „Aufwandverursacher“, aber auch nicht in erster Linie als „Anspruchhalter“ gesehen werden, sondern als Personen mit personaler Würde, die mit der zur Verantwortung verpflichtenden Selbstachtung einhergeht.

5 Siehe Alison Phillips' Kommentar im *Daily Mirror* vom 27. 5. 2015.

Die tiefe Praxis der Menschenwürde beginnt gewissermaßen dort, wo das Argument endet. Das Leben von Issa Grace aus South Bend, Indiana, kann schwer mit Argumenten erfasst werden. Issa wurde mit Trisomie 18 geboren, hatte nach ärztlicher Ansicht nur wenige Stunden zu leben und war dann doch neun Monate als viertes Kind ihrer Eltern auf der Welt bei ihrer Familie. Ihre Fragilität brachte es mit sich, dass sie jeden einzelnen Tag ihres Lebens zwischen Leben und Tod schwebte und 24 Stunden gehalten werden musste, weil sie nicht flach liegen konnte. Ein wachsender Kreis von Mitfühlenden und Mittragenden bildete sich heraus, viele wechselten sich darin ab, das Baby zu halten. Ein enormer Aufwand! Issas Eltern und Geschwister schrieben in der Todesanzeige: „She guided us and taught us gently all the way“; Issas Mutter bezeichnete ihre Tochter als das größte Geschenk, das sie je erhalten hatte und das sie sich nie hätte erträumen können. In einem Nachruf stand zu lesen: „Ihre Reise war kurz, aber ihr Leben war voll von Bedeutung und Sinn und hat uns alle in Weisen geprägt, die sich erst in ihrer Abwesenheit offenbaren werden.“

Issa verlangte ihrer Familie eine tiefe Praxis der Menschenwürde ab. Diese tiefe Praxis hat mit Haltungen und dem Stil des Handelns zu tun, sie betont das, was man das „Lebenswie“ nennen könnte. Mir ist noch ein Satz eines Pflegers im Ohr, der bei einem Gespräch über Menschenwürde und Pflege gemeint hat: „Wer einen pflegebedürftigen Menschen wäscht, wie man ein Auto wäscht, hat ihn nicht gewaschen.“ Das ist eine Frage des „Lebenswie.“ Darunter möchte ich Folgendes verstehen: Es gibt einen „propositionalen Aspekt“ am menschlichen Leben, in dem es um das „Was“ von Lebensprojekten und Lebensplänen geht. Dieser Aspekt wird mit Fragen wie „Was machst du?“, „Was willst du?“, „Was meinst du?“, „Was hast du erlebt?“ ausgedrückt. Neben diesem Aspekt kann man einen „qualitativen Aspekt“ am menschlichen Leben unterscheiden – hier geht es um folgende Fragen: „Wie sagst du etwas?“, „Wie willst du etwas?“, „Wie meinst du etwas?“, „Wie hast du etwas erlebt?“

Ein Beispiel: Inge Jens deutet in ihrer Autobiographie, in der sie auch von der Demenz ihres Mannes Walter erzählt⁶, die Dynamik an, durch die das *Wie* zusehends den Vorrang vor dem *Was* einnimmt. Sie schreibt: „Es gab doch immerhin Augenblicke, in denen er sich freute, wenn ich auf ihn einging, seine Einwürfe und Pläne ernst nahm und versuchte, ‚etwas aus ihnen zu machen‘. Nur: was, und, vor allem: wozu?“ – und weiter: „Doch war das wirklich so wichtig? Genügte es nicht, ihm das Gefühl zu geben,

6 I. Jens, Unvollständige Erinnerungen. Reinbek ³2009.

dass er etwas geschafft hatte?⁷ Weniger das Was des Geschehenen als das Wie der Erfahrung scheint hier eine Rolle zu spielen. Der Weltbezug von Walter Jens wird weniger von propositionalen Gehalten und Inhalten als von Modi und Qualitäten bestimmt: „Wir wagten es wieder, vertraute Freunde zu den Mahlzeiten einzuladen, denn wir haben den Eindruck, dass ihn ‚Tischgespräche‘ erfreuen. Dabei ist es für das Wohlbefinden nicht nötig, das Wort ständig an ihn zu richten. Es genügt, ihn anzuschauen und so in die Unterhaltung einzubeziehen. Er versteht zwar nicht, was gesagt wird, er kann auch keinen komplexen Handlungsablauf oder Zusammenhang verfolgen. Er orientiert sich nicht an dem, was, sondern daran, wie etwas gesprochen wird. Die Satzmelodie, der phonetische Duktus und die gestische Zuwendung entscheiden, ob er sich zugehörig oder ausgeschlossen fühlt.“⁸ Oder noch deutlicher: „Wenn es mir gelingt, mich auf seinen Sprachrhythmus einzustellen, ist die Logik Nebensache.“⁹ Die „Lebensmelodie“, wenn man es so ausdrücken kann, rückt in den Vordergrund. Walter Jens „genießt die Melodie der Sprache auch ohne ‚Sinn‘.“¹⁰ Was heißt in diesem Zusammenhang „Sinn“? – Wohl die Vergewisserung, Teil einer bewegten Ordnung zu sein, Teil eines Spiels zu sein, an dem man (auf je eigene Weise aber eben doch) Teil hat. Selbsthaftigkeit wird dann über indirekte Bezüge, über das „Wie“, über die Melodie des Lebens vergewissert. Dies wird auch am Schluss von Inge Jens’ Betrachtungen deutlich. Sie besucht mit Walter Jens ein Konzert – ein Unterfangen mit unsicherem Ausgang – Walter Jens’ Teilhabe ist unspektakulär, nicht auszuweisen: „Erst als auch das Nachspiel vorbei war und das Publikum zu applaudieren begann, nahm er wieder von uns Notiz: ‚Was machen die?‘ Und ehe er zugewandt und freundlich die vielen Menschen begrüßte, die ihm die Hand drücken wollten, sagte er nach einem tiefen Seufzer: ‚Das war wunderbar.“¹¹ Dieser Satz drückt ein „Ja“ zum Leben, zum „Wie“ des Lebens aus, das nicht leichtfertig in oberflächlichen Begriffen von Lebensqualität begriffen werden kann.

In solchen Situationen erhöhten und umfassenden Pflegebedarfs wird die Kraft des Arguments oder die Verbindlichkeit von Ansprüchen und Verpflichtungen nicht ausreichen, um das zu tun, was man „doing dignity“ nennen könnte. Ohne diese „Würdepraxis“ freilich verkümmert der Begriff der Menschenwürde, denn er muss von Beispielen genährt werden,

7 Ebd., 290–291.

8 Ebd., 296–297.

9 Ebd., 298.

10 Ebd., 304.

11 Ebd., 308.

wie eine Topfpflanze gegossen werden muss. Die These dieses Buches lautet, dass die Katholische Soziallehre zu tiefer Praxis der Menschenwürde verpflichtet und gerade deswegen entstanden ist, um Herausforderungen und Hindernisse der tiefen Praxis der Menschenwürde zu adressieren.

Die Würde des Menschen bleibt auch unter widrigen Umständen unantastbar: „Die gesamte Soziallehre geht von dem Grundsatz aus, dass die Würde des Menschen unantastbar ist“ (KSK 109, i. O. kursiv; vgl. MM 219f.). Das kann auch so verstanden werden, dass alle Prinzipien und Überzeugungen, die im Text- und Ideencorpus der Soziallehre vertreten werden, um den Zentralpunkt der Menschenwürde angeordnet sind und Licht auf die Auslegung dieses Begriffs werfen. Die Menschenwürde bildet auch das Fundament der Beziehung zwischen Kirche und Welt (GS 40). Die Würde ist das Kostbarste, was der Mensch besitzt (KSK 552). Der Beitrag der Kirche zur politischen Ordnung „ist die Sicht von der Würde der Person“ (CA 47). Am Respekt vor der Würde des Menschen unter den widrigen Umständen, die der Evangelist Matthäus im 25. Kapitel anführt, wird individuelles wie kollektives Verhalten gemessen werden. Die Orientierung an der Menschenwürde ist der erste Bezugspunkt für die Behandlung sozialetischer Fragen; für die Frage nach der wachsenden Bevölkerung und dem Ernährungsdruck hält *Mater et magistra* etwa explizit fest: „Deswegen verdient bei der Behandlung dieser Frage alles das den ersten Platz, was der Würde des Menschen im allgemeinen und dem Leben eines jeden einzelnen dient. Das geht über alles“ (MM 192). Der Menschenwürdebegriff hat hier eine dreifache Funktion: Erstens als Grundposition, zweitens als Zielpunkt, drittens als Kriterium.

Nachdenken über Menschenwürde

Man kann den Texten der Soziallehre nicht immer zu Unrecht den Vorwurf machen, dass in den Formulierungen mitunter idealistische oder auch naive Vorstellungen von der Organisation menschlicher Praxis gemacht werden. Etwa in Aussagen über das Familienleben oder die harmonische Vereinbarkeit von Gemeinwohlkonzeptionen auf unterschiedlichen sozialen Ebenen. Dieses Buch will bei allem Respekt vor Idealismus und der Bedeutung von Idealvorstellungen kein romantisches naives Bild von „tiefer Praxis der Menschenwürde“ vorstellen. Die tiefe Praxis der Menschenwürde ist vor allem dort relevant, wo wir es mit besonders verwundbaren Menschen zu tun haben, mit Menschen, die physisch, sozial oder auch moralisch – das Beispiel von Schwerverbrechern – verwund-

bar oder auch verwundet sind. Marion Coutts hatte die Pflegeverantwortung ihres schwer erkrankten Ehemannes übernommen und schilderte die Herausforderungen des Alltags mit den ernüchternden Worten: „I am a saint, I tell you, in what is expected of me here. It is a monstrous evil this sainthood.“¹² Tiefe Praxis kann das Vorletzte, das Letzte und mehr als das abfordern. Man kann sich mit guten Gründen auf den Standpunkt stellen, dass die Praxis, die tiefe Praxis der Menschenwürde, nämlich die „Caritas“ den eigentlichen Hintergrund der Soziallehre bildet, weswegen Caritas von Nell-Breuning als „Ahnfrau“ der Soziallehre bezeichnet wurde.¹³

In einer Situation moralischer Überforderung zeigt sich die „Tiefe“ des Begriffs der Menschenwürde und seiner Praxis. In einem bewegenden, auf Erfahrungen basierenden, aber romanhaft geschriebenen Text *The Optician of Lampedusa* schildert Emma Jane Kirby die verstörende Erfahrung eines Einwohners von Lampedusa, der bei einem feiertäglichen Bootsausflug auf Massen von im Wasser um ihr Leben kämpfenden Flüchtlingen trifft: „There are too many of them. Too many of them and I don't know how to do this.“¹⁴ Die Texte der Soziallehre bereiten nicht auf solche Situationen vor, die uns mit tragischen Entscheidungen und tragischem Wissen konfrontieren. Was machst du, wenn „zuviel“ von dir verlangt wird? Was tust du, wenn es „zu viele“ sind, die einen Anspruch an dein Handeln stellen? Wie lebst du, wenn dies ein permanenter Zustand ist?

Wir müssen uns mit Antworten im Fragment abfinden, aber gleichzeitig den „Stachel im Fleisch“ zulassen. Die in bestimmten Situationen – vor allem denjenigen, die kein moralisches Glück gestatten – geforderte tiefe Praxis der Menschenwürde bleibt offen, wie eine offene Wunde. Die Praxis bleibt offen, mit offenen Fragen, mit offenen Forderungen angesichts eines unbezahlbaren moralischen Aufwands, ausgebliebenen Tröstungen.

Dabei ist es auch keinesfalls klar – und verlangt nach dem unabdingbaren moralischen Urteil –, wann die Verpflichtung auf die Achtung der Menschenwürde verraten wurde. Dies ist im Einzelfall keineswegs eindeutig. Hier ist der Versuchung, allgemeine Urteile auf der Basis eines Prinzipienrigorismus zu fällen, Einhalt zu gebieten.¹⁵ Ich gebe ein Beispiel:

12 M. Coutts, *The Iceberg. A Memoir*. New York 2014, 59.

13 O. v. Nell-Breuning, Soziale Sicherheit? Zu Grundfragen der Sozialordnung aus christlicher Verantwortung. Freiburg i. Br. 1979, 252.

14 E. J. Kirby, *The Optician of Lampedusa*. London 2016, 2.

15 Diese Versuchung, der etwa auch *Amoris laetitia* entgegentritt, ist in den Bemühungen, die Soziallehre mit ihren Prinzipien (und der aus der Moralthologie entlehnten Sprache von intrinsischem *malum*) anzuwenden, nicht fremd, wie Kenneth Himes treffend bemerkt hat: „In various ways the claims of universality are too easily made

Maud Deckmar beschreibt in einem Buch ihre Erfahrung mit der Erziehung ihres Sohnes Fred, der auf dem Autismus-Spektrum diagnostiziert wurde: Damit beschreibt sie eine Erfahrung, die „tiefe Praxis der Menschenwürde“ verlangt. Für unser Thema sind vor allem zwei Situationen, die sie schildert, von Bedeutung:

„Once, my mother had looked after Fred for a night, and I came to the farm to pick him up. She had tied one end of a long rope around his tummy and the other end round the trunk of a big tree. She had a lot to do, hanging laundry and couldn't stop doing all the chores around the place. The first thing I saw was my little four-year-old. My baby. A captive. Tied down with a rope. He was pulling at the rope that restrained him. I saw red. He wasn't an idiot whom you had to tie down as if in a strait-jacket. I was used to not showing my anger and quietly went over to the tree and turned him loose.“¹⁶ Her mother inquired whether she was upset: „Yes, I damn well am, I said indignantly. Do you have any idea how awful it seems, his being tied up like that?“ And the mother's reaction: „Yes, she answered quietly. But it was the only way for me to do anything but watch over him, and I don't honestly think it harmed him one little bit.“¹⁷ A year passed. During the next summer Maud and her husband went out for a picnic on Midsummer's Eve. The parents took turns to save the food, the garbage, the stereo, the china from their son Fred who would destroy everything he would get hold of. He would run towards the main street, he would throw out food. Maud recounts: „I had packed everything with love and care, including napkins, a small Swedish flag and table cloth. All of no use. Why did I even try to make things nice and keep up a semblance of a festive mood? A dark rage came over me again. Fuck! He got hold of an egg and smashed it in his hand, threw himself over the rest of the food to find something else to smash. I helped him, threw an egg at a tree. It smashed. I didn't give a damn. His father said calmly:

- I've got a 30 foot rope in the car ...

- Get it! I said.“¹⁸

in Catholic social teaching“ (K. Himes, Introduction. In: K. Himes, ed., *Modern Catholic Social Teaching. Commentaries and Interpretations*. Washington/DC 2004, 1–6, 5). Lokaler Kontext und besonderer Fall sind mit den allgemeinen Prinzipien in einer Art „Überlegungsgleichgewicht“ zusammen zu bringen.

16 M. Deckmar, *My son Fred: living with Autism*. London 2005, 33.

17 Ebd.

18 Ebd.; 33–34.

Die Situationen schildern verschiedene Formen und Ebenen von Verwundbarkeit, unter anderem auch die Verwundbarkeit von Familiensystemen. Ein Kind mit Autismus aufzuziehen verlangt – neben aller notwendigen Unterstützung zur Stärkung der Familienresilienz – starke Überzeugungen, Ausdauer und das, was Thomas von Aquin „fortitudo“ genannt hat, das Festhalten am Guten unter widrigen Umständen. Deckmar beschreibt in diesen Situationen keine institutionellen Praktiken, also keinen effizienz-beflissenen Kontext einer Einrichtung, die diese Maßnahmen routinemäßig anwenden würde; sie beschreibt Situationen, die Teil einer langen Geschichte und eines komplexen Alltags sind, „gewachsen“ und nicht „konstruiert“. Die Geschichte hinter den Situationen schließt „teure“, also mit großem Aufwand realisierte Selbstverpflichtungen („commitments“) ein und kann deswegen nicht aus der Perspektive billiger Entrüstung (verstanden als moralische Indigniertheit ohne gelebte Opfer) gelesen werden.

Dieses Beispiel kann für das Verständnis von tiefer Praxis wenigstens die folgenden Überlegungen motivieren: (1) Es gibt keinen „Standardbegriff“ von tiefer Praxis der Menschenwürde, der es erlauben würde, einen einheitlichen Maßstab anzulegen; hier ist Urteilskraft unabdingbar, wie sie auch die Anwendung der Soziallehre verlangt; (2) das Verständnis von Menschenwürde-Praxis wird immer wieder neu herausgefordert, ja auch durchbrochen; (3) das Beispiel zeigt die Bedeutung des „Wie“ in der tiefen Praxis der Menschenwürde auf; eine moralische Beschreibung der Situation, die nur das „Was“ des Tuns thematisierte, würde zu kurz greifen; (4) eine bestimmte Menschenwürde-Praxis kann andere Formen von Praxis verändern, wie das Beispiel zeigt. Praxis der Menschenwürde wirkt sich auf Wahrnehmung wie auch auf Gestaltung menschlicher Praktiken aus: „if we focus on caring relationships and the relationships between power and caring practices, such as bringing up children and caring for the sick, a radically different set of social arrangements will ensue.“¹⁹ Oder auch: Tiefe Praxis der Menschenwürde führt zu einer Weise, die Welt zu sehen. Hier erreichen wir die Ebene der Wahrnehmung, die tiefer liegt als die Ebene des Arguments oder auch nur die Ebene dessen, was artikuliert werden kann.

Die tiefe Praxis der Menschenwürde ist Ausdruck einer Weise, die Welt zu sehen, selbstverständlich zu sehen, ohne großen kognitiven Aufwand zu sehen und zu tun; sie zeigt sich im Umgang mit besonders verwundbaren Menschen, vor allem auch im Umgang mit Alltag und mit fundamen-

19 S. D. Edwards, Three versions of the ethics of care. *Nursing Philosophy* 10 (2009), 231–240, 233.

talenen menschlichen Vollzügen (Essen, Trinken, Ausscheiden, Waschen, Schlafen); es könnte hilfreich sein, von Extrembeispielen wie „Zwergenweitwurf“ oder „Folter“ Abstand zu nehmen und sich auch Fragen von Körperlichkeit und Macht in alltäglichen Praktiken zuzuwenden.²⁰ Die Soziallehre mit ihrer theologischen Grundlegung in der Menschwerdung Gottes kann so verstanden werden, dass nicht nur die großen Fragen und Situationen, sondern auch die kleinen Kontexte des Alltags von besonderem ethischem Gewicht sind, ähnlich wie es doch bemerkenswert ist, dass wir aus den Evangelien so gut wie nichts (Mk 6,3 als eine Ausnahme) über die Jahre des Adoleszenten und jungen erwachsenen Jesus von Nazaret erfahren. Hier zeigt sich die Inkarnation wohl nicht im Modus des Wunders, der Heilung, der Predigt, des Konflikt, sondern: des Alltags. In diesem Sinne kann die Frage gestellt werden: Was bedeutet es, die Würde von Menschen im Alltag zu respektieren; was heißt „tiefe Praxis der Menschenwürde“ im Alltäglichen?

Der Alltag ist ein wichtiger Gradmesser für ethische wie auch spirituelle Überzeugungen und Praktiken; Alltagstauglichkeit ist ein Kriterium nach dem Ermessen christlichen Denkens, das die Menschwerdung Gottes und die im Alltag verborgenen Jahre Jesu ernst nimmt. Diese Frage nach dem Zusammenhang von Menschenwürde und dem Unspektakulären kann der Diskussion um Menschenwürde etwas von der unerreichbaren Solemnität nehmen, die der Diskurs mitunter an sich hat. Menschenwürde wird mit großen anthropologischen Eckdaten verbunden, etwa mit der Notwendigkeit, sich Halt im Leben erarbeiten zu müssen. Pico della Mirandola hat im 15. Jahrhundert die Würde des Menschen an seiner Nichtfixiertheit festgemacht – er lässt in seiner *Oratio de hominis dignitate* („Rede über die Würde des Menschen“) den Schöpfer zu Adam sagen: „Wir haben dir keinen festen Wohnsitz gegeben, Adam, kein eigenes Aussehen noch irgendeine besondere Gabe, damit du den Wohnsitz, das Aussehen und die Gaben, die du selbst dir ausersiehst, entsprechend deinem Wunsch und Entschluß habest und besitzt. Die Natur der übrigen Geschöpfe ist fest bestimmt und wird innerhalb von uns vorgeschriebener Gesetze begrenzt. Du sollst dir deine ohne jede Einschränkung und Enge, nach deinem Ermessen, dem ich dich anvertraut habe, selber bestimmen“.²¹ Damit ist

20 „Power is a particularly important value in shaping dignity outcomes. More than wealth, dispositions of power have perhaps the greatest impacts of any value dimension on dignity-relevant dynamics“ (D. J. Mattson, Susan G. Clark, Human dignity in concept and practice. *Policy Sciences* 44,4 [2011] 303–319, 315).

21 Pico della Mirandola, *Oratio de Hominis Dignitate* (Über die Würde des Menschen), übers. v. N. Baumgarten. Hg. A. Buck. Hamburg 1990, 5.

deutlich gesagt, dass die Würde des Menschen gerade darin besteht, dass der Mensch als solcher – wie wohl auch die einzelne Person – keinen fixen Platz im Universum hat und „Einzigartigkeit“ eine zentrale Kategorie zur Bestimmung des Menschseins ist. Das ist erhebend (aber auch gewichtig und deswegen belastend). Die Solemnität der großen Werte kann erdrücken. Das macht das Nachdenken über Menschenwürde nicht leichter.

Gleichheit und Individualität

Auf theoretischer Ebene gibt es weitere „feierliche Probleme“, etwa das Paradox: Die Anerkennung der Einzigartigkeit von Menschen (damit: die Anerkennung der Ungleichheit) ist Grundlage für die Anerkennung der fundamentalen Gleichheit der Menschen. Wieder anders gesagt: Wenn wir anerkennen, dass die Einzigartigkeit von Menschen auf je gleiche Weise zustande kommt, haben wir einen Anhaltspunkt gefunden, „tiefer liegende Gleichheit“ bei Anerkennung der Differenzen zwischen Menschen und der Einzigartigkeit eines bestimmten Menschen zu identifizieren. Der rechte Umgang mit Ungleichheit wird seit den Anfängen der griechischen Philosophie als Merkmal von Gerechtigkeit gesehen. Der Begriff der Menschenwürde kann nicht vom Begriff der Gleichheit getrennt werden; die Frage nach der Verhandlung von „Gleichheit an Würde“, „würdebedingende und würdebedingte Individualität“, „Ungleichheit im Äußeren“ und „Ungleichheit aufgrund der Einzigartigkeit der besonderen Person“ haben von Anfang an den Diskurs geprägt – damit ergibt sich auch ein nahtloser Zusammenhang zwischen den Diskursen über Menschenwürde und über Solidarität, aber es zeigen sich auch gewichtige Spannungen, die in gewichtiger Begrifflichkeit artikuliert werden, vor allem in der Frage nach der Begründung der Menschenwürde: Wie kann ich die sichtbare Ungleichheit der Menschen mit der unsichtbaren Gleichheit der Menschenwürde vereinbaren?

Anton De Baets hat deswegen den Begriff der Menschenwürde als „Begriff mit kurzen Beinen“ bezeichnet.²² Der Menschenwürdebegriff ist, so gesehen, ein Koloss auf tönernen Füßen. Ein „Koloss“ deswegen, weil der

22 A. De Baets, A Successful Utopia: The Doctrine of Human Dignity. *Histoirein: A Review of the Past and Other Stories* 7 (2007) 71–85. De Baets vergleicht die Aufgabe der Menschenwürde mit dem äthiopischen Kaiser Haile Selassie, der aufgrund seiner kurzen Beine einen Kissendiener brauchte, der blitzschnell ein Kissen unter die Beine des Kaisers schob, sobald sich dieser auf den Thron gesetzt hatte, damit die Beine nicht, eines Kaisers unwürdig, in der Luft baumelten.

mächtige Menschenrechtsdiskurs vom Würdediskurs abhängt, „auf tönernen Füßen“, weil in der Charta der Vereinten Nationen vom Oktober 1945 eine Unterscheidung von „Person“ und „Persönlichkeit“ nachhallt²³ und weil in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte vom 10. Dezember 1948 keine Begründung festgehalten wurde und die geltende Formulierung lediglich eine verschämte Andeutung auf eine der Aufklärungsphilosophie Kants nahestehende Denkkungsart bietet, heißt es doch im Artikel 1 der Menschenrechtserklärung, die in der Präambel von der „unveräußerlichen Würde“ spricht: „Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geiste der Brüderlichkeit begegnen.“ – Es war das Verdienst René Cassins, der wesentlich an der Textierung beteiligt war, diese Formulierung als ersten Artikel und nicht als Präambel-Teil zu platzieren; Begründungsvorschläge (Menschenwürde aufgrund göttlicher Ebenbildlichkeit, aufgrund von Natur, aufgrund von Vernunft- und Gewissensbegabung) wurden in den zur endgültigen Formulierung führenden Diskussionen der Arbeitsgruppe, des Drafting Committee, der Menschenrechtskommission und der Vollversammlung aufgeweicht, bis zur derzeitigen Formulierung, die eine Begründung andeutet („mit Vernunft und Gewissen begabt“), ohne diese aber explizit auf den Tisch zu legen.²⁴

Die Soziallehre kann auf diese Fragen nach Begründung, Gleichheit und Einzigartigkeit klare Antworten geben: Die theologische Begründung der Gottebenbildlichkeit bedeutet eine universale, den Gleichheitsgedanken fundierende Aussage. Das Fundament der Menschenwürde ist dann keine soziale Zuschreibung, sondern eine Frage der Ontologie der menschlichen Person. Die Textgrundlage (Gen 1,26f.) begründet Menschenwürde durch „the image and likeness of the Divine with which each human being is

23 Ein Formulierungsvorschlag stammte vom südafrikanischen Apartheid-Architekten Jan Christiaan Smuts, der unter „Persönlichkeit“ den kultivierten Menschen verstand und deswegen keine Probleme hatte, Achtung vor der Menschenwürde der Persönlichkeit und ein Apartheidregime zu rechtfertigen; in der offiziellen deutschen Fassung der Präambel der Charta (englisch: „We the Peoples of the United Nations determined ... to reaffirm faith in fundamental human rights, in the dignity and worth of the human person, in the equal rights of men and women and of nations large and small ...“) heißt es nach wie vor: „unseren Glauben an die Grundrechte des Menschen, an Wert und Würde der menschlichen Persönlichkeit ... erneut zu bekräftigen“; vgl. P. Tiedemann, Würde der Person oder Würde der Persönlichkeit? *Kritische Justiz* 40 (2007) 83–89.

24 Vgl. H.-M. Kivistö, The Concept of ‚Human Dignity‘ in the Post-War Human Rights Discourse. *Res Publica: Revista de Filosofía Política* 27 (2012) 99–108.

endowed“.²⁵ Die Soziallehre hat immer wieder auf die Menschenwürde als Grundstein verwiesen: „*Gott ist der Garant der wahren Entwicklung des Menschen*, denn da er ihn nach seinem Bild geschaffen hat, begründet er auch seine transzendente Würde und nährt sein Grundverlangen, „mehr zu sein“ (CV 29). Hinweise auf die Würde des Menschen aufgrund seiner Gottesebenbildlichkeit finden sich auch in RN 32; GS 12; SRS 47; CA 22; CV 45. Damit wird auch die Gleichheit der Menschen grundgelegt (PT 132).

Die Soziallehre offeriert einen zweiten Begründungsstrang: Die Würde des Menschen wird auch aus der Verbundenheit mit Christus begründet (MM 259), aus der Erlösung durch Christus (PT 10). Die Begründung der Menschenwürde durch die Menschwerdung Gottes erfolgt nach dem Prinzip der „Teilhabe“, hat sich doch Christus „in seiner Menschwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt“²⁶. Auch diese Begründung fundiert den Gleichheitsgedanken: Selbst wenn die äußeren Unterschiede gravierend scheinen, ist an der Gleichheit der Menschen als „Christusebenbildlichkeit“ festzuhalten.

Selbstredend sind dies religiöse Begründung der Menschenwürde, die als religiöse auch in der Kritik stehen²⁷, aber von der theologisch fun-

25 J. Hanvey, *Dignity, Person and Imago Trinitatis*. In: C. McCrudden, ed., *Understanding Human Dignity*. Oxford 2013, 209–228, hier 216 – Hanvey bezieht sich auf das Konzilsdokument *Gaudium et spes*, 12–19. Die Begründung von der Ebenbildlichkeit her ist auch ethisch bedeutungsvoll: „Not only is the human person summoned to honour and reverence the *imago Dei* manifest in the whole person (body and soul). Anyone who destroys or degrades another human being is also dishonouring or committing sacrilege against God“ (Hanvey, ebd).

26 *Gaudium et spes* 22; siehe auch die Enzyklika *Rerum novarum* 21, die Bezug nimmt auf Röm 8,17.

27 Michael Rosen spricht sich gegen religiöse Begründungen aus, weil sie ein Weltbild und eine damit verbundene soziale Ordnung mit entsprechenden Machtansprüchen zementieren würden (M. Rosen, *Dignity: Its History and Meaning*. Cambridge, MA 2012); Michael Ignatieff warnt vor den religiösen Unter- oder Obertönen des Begriffs, die die Gefahr der Idolatrie bieten würden; Avishai Margalit warnt vor einer „vertikalen Begründung der Menschenwürde“, die auf eine Vergöttlichung des Menschen abzielt. Die religiöse Antwort auf die Frage nach der Menschenwürde, so Margalit, lautet im Grunde genommen, dass Menschen als solche Achtung nicht verdienen; der Grund für die Würde von Menschen und für die Achtung vor der Würde von Menschen liegt darin, dass sie von Gott geschaffen und geheiligt werden. „Die Frage, was an menschlichen Wesen so großartig ist, dass sie verdienen, moralisch geachtet zu werden, ist demnach so zu beantworten, dass die Menschen selbst gar nichts Großartiges an sich haben. Gott ist groß“ (A. Margalit, *Menschenwürde zwischen Kitsch und Vergötterung*. In: O. Neumaier et al. [Hgg.], *Gerechtigkeit. Auf dem Weg zu einem Gleichgewicht*. Frankfurt a.M. 2005, 13–32, 14). Dieses Moment der Vergötterung sieht Margalit auch in Kants Begründung der Menschenwürde: „In Kants System

dierten Soziallehre wird man hier keine größeren Bewegungen erwarten dürfen, zumal auch Kritiker zugeben müssen, dass diese Begründungen mit Kohärenzanspruch auftreten und innerhalb des christlichen Rahmens Plausibilität beanspruchen können. Neben einer primär religiösen Begründung der Menschenwürde findet sich auch der anderorts bekannte (bereits bei Cicero anzutreffende)²⁸ Hinweis auf die Vernünftigkeit des Menschen; dieses Motiv wird bereits in der ersten Sozialzyklika explizit angesprochen: „Was den Menschen adelt und ihn zu der ihm eigenen Würde erhebt, das ist der vernünftige Geist; dieser verleiht ihm seinen Charakter als Mensch und trennt ihn seiner ganzen Wesenheit nach vom Tiere. Eben weil er aber mit Vernunft ausgestattet ist, sind ihm irdische Güter nicht zum bloßen Gebrauche anheimgegeben, wie dem Tiere, sondern er hat persönliches Besitzrecht, Besitzrecht nicht bloß auf Dinge, die beim Gebrauche verzehrt werden, sondern auch auf solche, welche in und nach dem Gebrauche bestehen bleiben“ (RN 5). *Pacem in terris* 35 stellt einen Konnex zwischen Würde und Verantwortung her; *Pacem in terris* 48 eine Verbindung zu Freiheit, *Gaudium et spes* 15 eine Beziehung zu Vernunft und Einsicht.²⁹

Diese Antworten sind verdienstvoll und klar; aber, um Wittgenstein zu zitieren, es kann auch gezeigt werden, wie wenig damit getan ist, dass diese Begründungsfragen (wie auch immer wichtig!) geklärt sind; was bedeutet es, die Menschenwürde „in der Praxis“ anzuerkennen? Damit sind wir bei der Kernfrage dieses Buches: Was bedeutet es, die Soziallehre anzuwenden?

sind Menschen das funktionale Äquivalent zum Gesetzgeber im religiösen System. Nicht Menschen sind es, die wir achten sollen, sondern die Menschheit in uns und anderen“ (ebd., 14). Margalit spricht sich gegen solche Vergöttlichung aus und dafür, den Menschen als Menschen und um seines Menschseins willen zu achten.

28 Dieses Motiv der Vernünftigkeit, die den Menschen vom Tier unterscheidet, erinnert an Ciceros berühmten Hinweis auf die Menschenwürde – „wie sehr die Natur des Menschen das Vieh und die übrigen Tiere übertrifft; jene empfinden nichts als Vergnügen, und auf dieses stürzen sie sich mit aller Kraft, der Geist des Menschen aber wächst durch Lernen und Denken, er erforscht immer irgendetwas, handelt oder lässt sich durch die Freude am Sehen und Hören leiten ... Daraus ersieht man, dass körperliches Vergnügen der erhabenen Stellung des Menschen nicht genug würdig ist und verschmäht und zurückgewiesen werden muss ... wenn wir bedenken wollen, eine wie überlegene Stellung und Würde in unserem Wesen liegt“ (Cicero, Vom pflichtgemäßen Handeln I, 105–106).

29 „Doch zu diesem Verantwortungsbewußtsein kommt der Mensch kaum, wenn die Lebensbedingungen ihn nicht zu einer Erfahrung seiner Würde und zur Erfüllung seiner Berufung durch die Hingabe seiner selbst für Gott und den Nächsten kommen lassen. Die menschliche Freiheit ist oft eingeschränkt, wenn der Mensch in äußerster Armut lebt, wie sie umgekehrt verkommt, wenn der Mensch es sich im Leben zu bequem macht und sich in einer ‚einsamen Selbstherrlichkeit‘ verschanzt“ (GS 31).

Die „Anwendung“ der Soziallehre in den vielen Formen menschlicher Praxis

Die Frage nach tiefer Praxis von Menschenwürde wird dort besonders dringlich, wo wir es mit einem herausfordernden Alltag zu tun haben, der von Schmerz und Abhängigkeit gekennzeichnet ist. Mit Blick auf das Lebensende von Jeffrey Spector können wir uns fragen: Was heißt „unerträglicher Schmerz“? Welche Form von Abhängigkeit scheint inakzeptabel? Warum hadern wir mit der Vereinbarkeit von Menschenwürde und Hilflosigkeit? Wie eng sind Menschenwürde und „Kontrolle über das eigene Leben“ verbunden? Diesen „offenen Fragen“ begegnet die Soziallehre als „Gefüge von offenen Sätzen“ (Wallraff). Die besondere Herausforderung besteht nun darin, diese offenen Sätze in strukturierte Praktiken zu übersetzen. Oder anders gesagt: Was lehrt die Soziallehre im konkreten Fall?

Diese Herausforderungen hinsichtlich der Übersetzung von abstrakten allgemeinen Formulierungen und Prinzipien in Praktiken und Alltag will dieses Buch artikulieren; dabei wird die Soziallehre so verstanden, dass es in der „Übersetzung“ der Texte nicht in erster Linie und schon gar nicht allein um das Auffinden weiterer Sätze geht, sondern um Einstellungen und Gewohnheiten, Handlungen und Lebensformen. Der Begriff der Menschenwürde ist ein Fenster in eine Lebensform, die sich auch auf der Ebene der Wahrnehmung auswirkt. Der Begriff der Menschenwürde ermöglicht eine bestimmte Formung der Vorstellungskraft, damit auch der Wahrnehmung – und legt die Möglichkeit einer Lebensform zugrunde. Peter Bieri hat diesen Vorschlag entfaltet, Menschenwürde als Lebensform, als eine Art, wahrzunehmen und zu leben und zu urteilen, anzusehen; diese Lebensform zeigt sich in verschiedenen Formen und lässt Menschenwürde als Selbständigkeit, als Begegnung, als Achtung vor Intimität, als Wahrhaftigkeit, als Selbstachtung, als moralische Integrität, als Sinn für das Wichtige, als Anerkennung der Endlichkeit“ verstehen.³⁰

Die Rede von der Ebenbildlichkeit Gottes begründet die Idee, dass der Mensch ein unausschöpfbares Mysterium darstellt. Menschenwürde ist Ausdruck der Überzeugung, dass Menschsein nicht bis ins Letzte analysiert und vermessen werden kann. Der Mensch wird damit zu etwas Heiligem; dies trifft auf alle Menschen zu, unabhängig von religiöser Ausrichtung oder äußerem Erscheinungsbild. Daraus ergibt sich auch eine bestimmte Wahrnehmung. In Coetzees Roman *Warten auf die Barbaren* gibt es eine Szene, die diesen Gedanken auf den Punkt bringt – Gefangene werden

30 P. Bieri, Eine Art zu leben. München 2013.

zum Gaudium der umstehenden Menge malträtiert, bis jemand einen Vorschlaghammer bringt; der Protagonist schreit auf: „Nicht damit! ... Wir sind das Wunderwerk der Schöpfung! ... Seht diese *Menschen* an ... Menschen!“³¹ Mit anderen Worten: Aus dem Umstand, dass jemand ein Mensch ist, folgt Gewichtiges, Gravierendes, Unaufkündbares. Hier steht vieles auf dem Spiel. Und was auf dem Spiel steht, „zeigt sich“, zeigt sich in Praktiken, zeigt sich vor allem dort, wo tiefe Praxis der Menschenwürde gefragt ist.

Die Soziallehre macht durchaus Aussagen über die Würde des Menschen, die den „Barwert“ von Begriff und Diskurs deutlich machen: Menschen haben die Verantwortung, zum Gemeinwohl beizutragen (in diesem Zusammenhang kann man an den Begriff der kontributiven Gerechtigkeit denken³²), sie haben Partizipationsrechte, da im Rahmen der Soziallehre anzuerkennen ist, „daß mit der Würde der menschlichen Person das Recht verknüpft ist, am öffentlichen Leben aktiv teilzunehmen und zum Gemeinwohl beizutragen“ (PT 26; vgl. PT 73). Die Würde des Menschen bringt auch die Verpflichtung zu persönlichem Wachstum (PP 16) und zu Tugendformung mit sich (RN 20), sodass gefolgert werden kann, dass ein Aspekt des Politischen die Bereitstellung von Bedingungen für tugendhaftes Leben ist (vgl. MM 179).

Die Soziallehre erinnert an vielen Stellen daran, dass es menschenwürde-respektierende Lebens- und Arbeitsbedingungen gibt und solche, die diese Eigenschaft nicht aufweisen (siehe QA 83, 101; MM 21; OA 10). Deutlich wird dies in einem Abschnitt von *Gaudium et spes*: „Gleichzeitig wächst auch das Bewusstsein der erhabenen Würde, die der menschlichen Person zukommt, da sie die ganze Dingwelt überragt und Träger allgemeingültiger sowie unverletzlicher Rechte und Pflichten ist. Es muss also alles dem Menschen zugänglich gemacht werden, was er für ein wirklich menschliches Leben braucht, wie Nahrung, Kleidung und Wohnung, sodann das Recht auf eine freie Wahl des Lebensstandes und auf Familiengründung, auf Erziehung, Arbeit, guten Ruf, Ehre und auf gezielte Information; ferner das Recht zum Handeln nach der rechten Norm seines Gewissens, das Recht auf Schutz seiner privaten Sphäre und auf die rechte Freiheit auch in religiösen Dingen. Die gesellschaftliche Ordnung und ihre Entwicklung müssen sich dauernd am Wohl der Personen orientieren;

31 J. M. Coetzee, Warten auf die Barbaren. Frankfurt a. M. 2003, 198.

32 Vgl. P. Gombert, How to Make Opportunity Equal: Race and Contributive Justice. Oxford 2006; zu dem im Begriff „contributive justice“ ausgedrückten Gedanken vgl. MM 151, PT 20, PT 34, OA 22.

denn die Ordnung der Dinge muss der Ordnung der Personen dienstbar werden und nicht umgekehrt“ (GS 26; vgl. GS 29). – Beispiele für solche Verletzungen der Menschenwürde in der Lebensform werden in GS 27 genannt (willkürliche Verhaftung, Prostitution, Sklaverei, Menschenhandel, unwürdige Arbeitsbedingungen).³³

Die Soziallehre kann so verstanden werden, dass sie dazu aufruft, sensibel zu sein gegenüber „Situationen, die die Würde des Menschen verletzen“ (PP 9); das kann vor allem auch bedeuten, sensibel zu sein gegenüber Eintrittsstellen für Demütigung; *Centesimus annus*³⁵ deutet einen Zusammenhang zwischen Verletzung der Menschenwürde und Demütigung an: „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“ (CA 35). Die sich aus dieser Sensibilität ergebende Verpflichtung auf eine tiefe Praxis der Menschenwürde hat ihren Preis: „es ist lästig, wenn man von der Würde der Schwachen spricht“ (EG 203).³⁴ Die Soziallehre bietet hier eine besondere Begründungstiefe, die zu einer besonderen Wahrnehmungstiefe führt – das hat mit der Glaubensperspektive zu tun, die es ermöglicht, „die Situationen des Leidens menschlich zu leben, damit sich der Mensch nicht verliert und seine Würde und Berufung vergisst“ (CA 59).

Das Projekt dieses Buches ist die Sondierung der „Anwendung“ und „Umsetzung“ der Soziallehre. Fragen der Anwendung sind einigermaßen ungeklärt. Ein Beispiel: Am 3. April 1978 fand ein Treffen der Katholischen Bischofskonferenz von El Salvador statt; die Konfliktlinien zwischen Erzbischof Oscar Romero und seinen Bischofskollegen waren offensichtlich; es ging unter anderem um die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Politik in der von Romero geführten Erzdiözese. Romero hält in seinem Tagebuch fest, dass er den Mitbrüdern im bischöflichen Amt nahe bringen wollte, dass sich seine pastorale Arbeit an den Dokumenten des Zweiten Vatikanums, an den jüngsten Enzykliken und an Medellín orientierte, worauf Weihbischof Revelo den Kommentar abgab, dass sich

33 Deutlich auch in PP 30: „Es gibt ganz sicher Situationen, deren Ungerechtigkeit zum Himmel schreit. Wenn ganze Völker, die am Mangel des Notwendigsten leiden, unter fremder Herrschaft gehindert werden, irgend etwas aus eigener Initiative zu unternehmen, zu höherer Bildung aufzusteigen, am sozialen und politischen Leben teilzunehmen, dann ist die Versuchung groß, solches gegen die menschliche Würde verstoßende Unrecht mit Gewalt zu beseitigen.“

34 Vgl. EG 207; siehe auch OA 15 für den Einsatz für die Würde der Armen.

Romero „in der Anwendung“ der Dokumente („en la aplicación de esos documentos“) geirrt haben könnte, weswegen er ihm nicht folge.³⁵

Hier werden zumindest zwei Dinge deutlich: Erstens wird die Brisanz einer Unterscheidung erhellt, nämlich der Unterscheidung zwischen „normativem Text“ auf der einen Seite und „Anwendung“ auf der anderen; die Aussage Revelos scheint anzudeuten, dass man in der Akzeptanz eines normativen Textes „als normativ“ übereinstimmen könne, ohne aber im Konsens hinsichtlich der Anwendung zu sein. Zweitens zeigt diese Episode, dass Konflikte über Anwendungsfragen normative Implikationen haben (können), in diesem Fall die Gefolgsverweigerung des Weihbischofs.

Diese beiden Aspekte bilden Hintergrund und Kernanliegen dieses Buches. Hier wird die Frage verhandelt: Was bedeutet es, die Katholische Soziallehre anzuwenden? Oder auch: Wie lässt sich die Anwendung der Katholischen Soziallehre in einer Theorie fassen? Selbst wenn außer Streit steht, dass Anker und Zentrum der Soziallehre die Anerkennung der Würde des Menschen ist, bleibt diese Frage bestehen. Was bedeutet es, die Katholische Soziallehre anzuwenden?

Diese Frage ist nicht bloß eine akademische Frage, wie gerade auch das Beispiel Oscar Romeros zeigt. Weniger als zwei Wochen vor seinem Tod hatte Romero unter der Schirmherrschaft des Nuntius einen Konflikt mit Bischofskollegen in Ayagualo auszutragen. Wiederum wies Romero auf die explosive Kraft der Anwendung von Evangelium und Soziallehre hin – er habe das Verlangen danach, treu zum Evangelium und zur Lehre der Kirche zu stehen, aber eben dies werde konflikthaft, wenn es nicht bloß um theoretische Anerkennung ginge, sondern darum, die Botschaft auch zu leben („Por mi parte, expresé que era mi afán de fidelidad del Evangelio y a la doctrina de la Iglesia, la cual siempre resulta conflictiva cuando se le aprueba, no sólo en teoría, sino cuando se trata de vivir“).³⁶ Diese Erfahrung des späteren Märtyrers verschärft die Frage: Was bedeutet es, die Katholische Soziallehre, der Romero tief verbunden war, anzuwenden?

35 „Según Mons. Revelo yo puedo equivocarme en la aplicación de esos documentos y que, por tanto, no había obligación de estar de acuerdo con esta línea“ (Oscar Romero, Su diario. San Salvador: Arzobispado de San Salvador. O. J., p. 8).

36 Ebd., 424 (12. 3. 1980):

Von der Wahrnehmung zur Spiritualität

In der eingangs zitierten Predigt stellt Papst Franziskus die beiden Fragen „Adam, wo bist du?“ und „Wo ist dein Bruder?“ als Leitfragen; diese Fragen bringen uns zu Werten wie Orientierung und Solidarität; neben diese Fragen stellt Franziskus aber auch die Frage „Haben wir geweint?“ Damit wird eine Dimension angedeutet, die Theorien sozialer Gerechtigkeit nur dann berücksichtigen können, wenn sie spirituelle Aspekte einbeziehen.

In einem 1996 erschienenen Dokument über Welthunger des Päpstlichen Rates „Cor Unum“ findet sich eine lange Analyse der Welthungerproblematik; dieses Dokument „World Hunger – A Challenge For All“ geht auf die wirtschaftlichen, sozio-kulturellen und politischen Ursachen des Welthungers ein und kommt dann auf die ethischen Herausforderungen zu sprechen. Am Ende des Dokuments wird die Frage gestellt, was einzelne Menschen gegen den Welthunger tun können. Die Antwort: Fasten, Teilen, Beten.

Diese Antwort lässt tief blicken – sie mahnt den Zusammenhang zwischen Sozialethik mit ihren politischen Dimensionen und der Individualethik mit ihren Fragen der persönlichen Lebensgestaltung ein. Der einzelne Mensch kann durch sein Fasten nicht nur Zeichen der Solidarität setzen, sondern auch die Grundlage für Einfühlungsvermögen und Handlungsmotivation schaffen, etwas gegen den Welthunger zu tun. Der einzelne Mensch kann durch sein Teilen einen kleinen Beitrag leisten, der aber – wenn sich die vielen diesem Anliegen anschließen – eine ungeheure Wirkung erzielen kann. Der einzelne Mensch schließlich kann durch sein Beten die größte Kraft, die Kraft Gottes, erleben. Dieser Glaube an die Kraft des Einzelnen, der sich auch auf die Kraft Gottes stützen kann, ist entscheidend für die Grundlinien der Katholischen Soziallehre. „Viel vermag das inständige Gebet eines gerechten Menschen“, heißt es im Jakobusbrief (Jak 5,16). Mit dieser Mahnung an die Kraft des Gebets, die sich immer wieder in den Kerntexten der Katholischen Soziallehre findet (etwa PT 171 oder SRS 47), wird ein Zweifaches über den Zusammenhang zwischen „Innen“ und „Außen“ gesagt: Erstens: Das Innere eines Menschen, das nach Charles Taylors einflussreicher Analyse „Quellen des Selbst“ Signatur des neuzeitlichen Menschen ist, der sich als Wesen mit Komplexität und Tiefe versteht, wirkt nach Außen und zeigt sich in den Werken eines Menschen; und zweitens: Das Gebet eines Menschen, der ja im Beten nicht in sich hineingekrümmt ist, hat eine politische Dimension, kann politische Kraft entfalten und von innen heraus das Antlitz der Erde erneuern.

Die Soziallehre geht also von einer engen Verknüpfung zwischen „Innen“ und „Außen“ und auch zwischen „Personalität“ und „Kollektivität“

aus. Dazu ein Beispiel: Im Abschnitt 19 der Enzyklika *Populorum progressio* (PP) findet sich der programmatische Satz „Sowohl die Völker als auch die einzelnen, die von der Habsucht infiziert sind, offenbaren deutlich eine moralische Unterentwicklung“. Hier wird die Kategorie der „Habsucht“ („avaritia“), die natürlich ihren ursprünglichen Ort in der Rede von einzelnen Menschen und deren Charakterstrukturen hat, auf Kollektive übertragen. Diese Bewegung ist typisch für die Soziallehre, die damit auch einen inneren Zusammenhang zwischen struktureller Reform und „Bekehrung des Herzens“ herzustellen vermag. Daraus ergibt sich eine „Ganzheitlichkeit“ im Zugang zu den brennenden sozialen und ökonomischen Fragen der Zeit. Nicht von ungefähr ist in *Populorum progressio* die Rede von der Notwendigkeit einer umfassenden Entwicklung (PP 14). Hier gilt ein Prinzip der Universalität und ein Prinzip der Totalität: Allseitige Entwicklung des Einzelmenschen muss Hand in Hand gehen mit der Entwicklung der gesamten Menschheit (PP 43). Ein umfassender Entwicklungsbegriff verlangt nach einem Humanismus im Vollsinn, der die Entwicklung des ganzen Menschen vor Augen hat (PP 42) – hier bedarf es auch einer Offenheit hin auf das Transzendente. Damit ist neben dem Zusammenhang von „Innen“ und „Außen“ und dem Zusammenhang zwischen „Individualethik“ und „Sozialethik“ auch ein Zusammenhang von „Immanenz“ und „Transzendenz“ ausgedrückt. Aus diesem Grund unterscheidet sich die Katholische Soziallehre auch von philosophischen Entwürfen, von verschiedenen Ethiken – und kann auf ein Vokabular zurückgreifen, das nicht nur „argumentative Entscheidungen“, sondern auch „geistliches Abwägen“ kennt.

In diesem Sinne ist die Soziallehre nicht eine weitere ethische Theorie, sondern eine Einladung zu einer geistlich begründeten Lebensform. Aus diesem Grund wird es auch nicht ausreichen, „einfache Antworten“ auf die Frage nach dem guten Leben zu geben. Hier ist stets die *Suche nach einer dritten Antwort* aufgetragen, einer Antwort, die nur unter Einsatz des Tiefsten der eigenen Persönlichkeit gegeben werden kann; die „erste Antwort“ ist die Zurückweisung der Soziallehre als irrelevant; die „zweite Antwort“ ist eine bequeme Antwort, die wenig abfordert; die dritte Antwort erst nimmt die Soziallehre als „Stachel im Fleisch“ ernst. Die Versuchung, sich vor einer tiefen Praxis der Menschenwürde zu drücken, ist groß.

Auf die Frage „Kann man reich sein und ein/e Christ/in?“ hat Klemens von Alexandrien die diskursbestimmende Antwort gegeben: Ja, solange die Einstellung zum Vermögen entsprechend ist. Dies kann durch „ein wenig Teilen“ ausgedrückt werden. Das ist als „zweite Antwort“ in dieser Frage weitgehend prägend geworden. Aber kann man es sich tatsächlich