

„DEUS CARITAS EST“ UND DIE LIEBESTÄTIGKEIT DER KIRCHE

PAUL JOSEF CORDES

Benedikt XVI. begann im Jahr seiner Wahl zum Papst die offizielle Lehrtätigkeit mit der Enzyklika *Deus caritas est* (25.12.05). Der Text fand weltweit ein unerwartet positives Echo. Zeitungen und elektronische Medien gaben ihm breiten Raum und viele zustimmende Kommentare. Sogar die *New York Times* – nicht eben ein Steigbügelhalter der katholischen Kirche – hieß sie gut und widmete ihr einen *Frontpage*-Artikel. Naturgemäß gibt gerade die erste Unterweisung des Nachfolgers Petri eine Grundorientierung an für seinen Dienst, ist gleichsam seine Regierungserklärung. So hat Benedikts Enzyklika etwa den Rang, wie er für Papst Paul VI. in *Ecclesiam suam* (1964) oder für Johannes Paul II. in *Redemptor hominis* (1979) gesehen wird.

Der Papst stellt einen, wenn nicht den zentralen Satz der neutestamentlichen Offenbarung in die Mitte seiner Botschaft „Gott ist die Liebe“. Er greift gleichzeitig die große Sensibilität der Zeitgenossen für die Not der Menschen auf.

In der sog. Ersten Welt ist die Sorge um den bedürftigen Mitmenschen gleichsam ein Element der Alltagskultur. In den USA etwa wurden für 2004 die freiwilligen Spenden für wohltätige Zwecke auf 248,52 Milliarden \$ geschätzt (Angaben des „Living Institute“). Allenthalben tritt man mit philanthropischen Großtaten in die Öffentlichkeit – etwa Bill Gates oder die „Buffet Foundation“ – auch weil die Wohltaten an der Menschheit beliebt machen. Benefiz-Veranstaltungen und Galadiner verhelfen Wirtschaftsleuten und Künstlern zu einem guten Namen.

Die Nächstenliebe hat eine lange Geschichte

Seit der Gründung der Kirche nahmen sich ihre Glieder der Notleidenden an. Es war der Gottessohn selbst, der die Liebe zum Hauptgebot für

das Verhalten der Seinen erklärte und sie bezeugte. Die junge Kirche sieht ihn als den barmherzigen Samariter des Gleichnisses, der sich überall und aller Formen der Verwundung und Ausbeutung annimmt. In der Apostelgeschichte heißt es von ihm: „Er zog umher, tat Gutes und heilte alle, die in der Gewalt des Teufels waren“ (10,38). Das ist Jesu unverwechselbare Personenbeschreibung. Die junge Christengemeinde machte sich Jesu Auftrag zu eigen. Vielerorts berichtet das Neue Testament über die konkreten Formen geistiger und materieller Zuwendung. Nachneutestamentliche Schriften lassen erkennen, wie diese Praxis fortgeführt wurde.

Durch die Jahrhunderte hin haben Männer und Frauen dieses Erbe des Herrn bewahrt und gelebt. Wir nennen sie die Heiligen. Sie wurden nicht mit einer Gloriole geboren. Ihre Faszination rührt aus der Tatsache, dass sich ihr Leben in bewundernswerter, selbstloser Liebe zum Nächsten verzehrte. Zu denen, die zur Ehre der Altäre erhoben wurden, kommen manche Gründerinnen und Gründer der Frauen- und Männerorden, die sich von Gottes Liebe zu erstaunlichem Eifer hinreißen ließen und Gleichgesinnte um sich sammelten.

In der geschichtlichen Entwicklung der jüngeren kirchlichen Sorge für die Armen erscheint nun etwas Neues: Im 19. Jahrhundert hatten – nicht zuletzt wegen der Industrialisierung – Not und Elend ein solches Ausmaß angenommen, dass sie nur durch die Forderung gerechterer Gesellschaftsstrukturen relativierbar erschienen. Der Papst gesteht in seiner Enzyklika ein, dass die Kirche als Institution die soziale Frage erst allmählich aufgriff (vgl. Nr. 26 ff.). 1891 veröffentlichte dann Papst Leo XIII. die Enzyklika *Rerum novarum* als Basis-Dokument der kirchlichen Soziallehre. Die nachfolgenden Päpste vervollständigten sie durch ihre Lehrschreiben bis hin zu Papst Johannes Paul II., der uns die Enzykliken *Laborem exercens* (1981), *Sollicitudo rei socialis* (1987) und *Centesimus annus* (1991) hinterlassen hat.

An alle drei genannten Weisungen erinnert der Papst und versichert neu den Auftrag der Politik für das Gemeinwohl. Auf diese Weise hebt er hervor, dass nicht nur der Kirche die Nächstenliebe aufgetragen ist. Christen drängen auch auf Gerechtigkeit, indem sie an den Staat appellieren, eine gerechte Ordnung in der Gesellschaft aufzubauen. Darum stellt Benedikt die belangvolle Frage: „Was ist Gerechtigkeit?“, und entwickelt Gedanken über das Zueinander von Vernunft und Glaube, die ihm – wie etwa sein Hamburger Gespräch mit dem Philosophen Jürgen Habermas im Januar 2004 zeigt – offenbar sehr teuer sind.

Damit Vernunft bei der Bestimmung des rechten Tuns zutreffend urteile, müsse sie immer wieder gereinigt werden; das Obsiegen von Interessen

könnte sie betören. Politisches Urteil brauche also die Religion; Gerechtigkeit und Vernunft bedürften zu ihrer Läuterung des Glaubens. Dieser weise nicht nur weit über den Bereich der Vernunft hinaus. Er sei zugleich „eine reinigende Kraft für die Vernunft selbst“. Er befreie sie durch die Einbeziehung des Gedankens an Gott von ihren Verblendungen. Glaube „hilft ihr deshalb, besser sie selbst zu sein. Er ermöglicht der Vernunft, ihr eigenes Werk besser zu tun und das ihr eigene besser zu sehen“ (Nr. 28).

Das Stichwort „Glaube“ provoziert im Kontext humanitären Helfens so viele Fragen, dass es hier nicht angemessen behandelt werden kann. Dennoch ist der Christ beim Nachdenken über Liebe und Gerechtigkeit wenigstens zu einer begrenzten Thematisierung der Religion genötigt. Begonnen sei mit einem Aspekt, der eher der Theologie der Caritas zuzuordnen ist.

Kann Nächstenliebe der Religion entsagen?

In der langen Geschichte menschlichen Helfens vollzog sich seit der Neuzeit eine folgenreiche Weichenstellung: Der Ausdruck „Solidarität“ ersetzte für viele den der „Nächstenliebe“.

Klares Profil gab dem Begriff *solidarité* erstmals Pierre Lerou († 1871), der ihn von den französischen Philosophen Auguste Comte († 1857) übernahm. In seinem großen Werk „*De l'Humanité – Über die Menschheit*“ entwickelt er in seinem IV. Buch die „gegenseitige Solidarität der Menschen“. Sie muss die christliche Liebe substituieren, damit die Menschheit das Christentum hinter sich lassen kann: „Das Christentum ist die größte Religion der Vergangenheit; aber es gibt etwas Größeres als das Christentum: die Menschheit“. Die Überwindung der christlichen Liebe sei nötig, da diese selbst gescheitert sei – in der Praxis, wie es evident sei; aber noch klarer in der Theorie, wenn man das Durcheinander und die Gegnerschaft der drei verschiedenen Gegenstände beachte, die nach christlichem Gebot zu lieben sind: Gott – der Nächste – das Ich. „Drei Begriffe so durch Addition und Bündelung zusammenzuziehen, bedeutet nicht, sie zu begründen oder sie zu vereinigen. So hat sich die christliche Theologie geirrt“. Die Geschichte des Christentums sei die Geschichte von Bemühen und Scheitern beim Versuch, „diese drei Dinge zu harmonisieren“.

Es ist nun nach Lerou die neue Philosophie, die die Widersprüche des Christentums hinter sich lässt und die wahre Formel der Nächstenliebe oder die der gegenseitigen Solidarität bildet. Gott entfällt für die liebende Hinwendung zum Nächsten. Dreigliedrigkeit verdeutlicht sich zur Bipolarität. Solidarität kann also schließlich in die Tat umgesetzt werden: „Mit

dem Prinzip der gegenseitigen Solidarität ist die gegenwärtige Gesellschaft befähigt, Nächstenliebe zu organisieren; denn Nächstenliebe ist im Grunde Selbstsucht. So hat die Gesellschaft von heute endlich ein religiöses Prinzip. Die Kirche kann aufhören zu bestehen“.

Aus solchen Wurzeln wächst dann die nicht-christliche Bedeutungsgeschichte der Solidarität. Als politischer Begriff verbreitet sich etwa in Deutschland Solidarität im Anschluss an Ferdinand Lassalle († 1864) und Friedrich Engels († 1895) mit dessen Erfahrung der „Pariser Kommune“. Solidarität meint als sozialistische Vokabel dann die Verpflichtung aller gegenüber allen. Solidarität bekommt in der Arbeiter- und Gewerkschaftsbewegung höchste Popularität. Sie gilt als „der höchste Kultur- und Moralbegriff; ihn voll zu verwirklichen, das ist die Aufgabe des Sozialismus“ (Wilhelm Liebknecht, † 1900). Dabei behält der Begriff seine kämpferische und anti-christliche Stosskraft. Kurt Eisner († 1919) etwa formuliert: „Nein, nichts mehr von Liebe, Mitleid und Barmherzigkeit. Das kalte, stahlharte Wort Solidarität aber ist in dem Ofen des wissenschaftlichen Denkens geglüht“.

Der Begriff Solidarität wurde im vergangenen Jahrhundert durch Personen und Ereignisse für die Kirche salonfähig gemacht, gleichsam getauft – begonnen beim französischen Dichter Charles Péguy über den Theologen Hans Urs von Balthasar sowie die polnische Solidarnosc; und wir wundern uns nicht mehr, wenn er in den Sozialenzykliken Johannes Pauls II. oder im „Katechismus der katholischen Kirche“ einen festen Platz hat. Er hat fraglos der Gesellschaft ein gerütteltes Maß an Philanthropie eingebracht. Er fordert die Christen heraus, ihre Rede von der Liebe realiter in die gute Tat am Menschen umzusetzen – wie sie der genannte Charles Péguy nicht ohne Sarkasmus gegen die Frommen einklagt, wenn er schreibt: „Weil sie nicht des Menschen sind, glauben sie Gottes zu sein. Weil sie niemand lieben, glauben sie Gott zu lieben“ (Nota coniuncta, Wien 1956, 167).

Andererseits ist freilich auch der Mutterboden der Solidarität im Auge zu behalten. Der Begriff sowie sein geistiges Umfeld, die in die Kirche getragen wurden, bleiben mit den Konnotationen des Ursprungs behaftet. Darum verbietet es sich trotz aller Schützenhilfe, die er kirchlicher Verkündigung leisten mag, ihn naiv zu umarmen oder die christliche Rede von der Liebe gar durch die der Solidarität zu ersetzen. Hinwendung zum bedürftigen Nächsten und die Sorge um ihn schliesse dann alle transzendenten Faktoren des Helfens aus. Der Mensch würde verkürzt auf ein „intelligentes Tier“ – um einen Ausdruck von Max Scheler aufzunehmen. Leider scheinen gelegentlich auch kirchliche Hilfswerke und nationale Caritas-Organisationen diesem Irrtum anzuhängen.

Religion und Gerechtigkeit bedingen sich

Auch der Begriff Gerechtigkeit steht in fundamentaler Beziehung zur Religion. Der Heilige Vater spricht diese Interdependenz an. Er weist der Religion die Aufgabe zu, die „ethische Erblindung durch das Obsiegen des Interesses und der Macht“ (28a) zu verhindern. Ich möchte dieser Aussage hinsichtlich der Soziallehre noch ein wenig nachgehen – einmal wegen der Erfahrungen, die wir in *Cor unum* machen. Und nicht zuletzt, weil die Kirche in diesem Fall gleichsam unter Schmerzen daran erinnert wird, daß vor allem den Armen das Evangelium gilt.

Die kirchliche Soziallehre kommt nicht zum Tragen, ohne Einfluß zu nehmen auf Recht und Gesetz. Sie avisiert das staatliche Feld und die Ordnung der Gesellschaft; damit sich ihre Ziele verwirklichen, inspiriert sie politische Macht.

Die Enzyklika vermerkt, daß Macht ambivalent ist; dass sie durch die Kraft der Religion gereinigt werden muss. Sie kann nicht als solche schon wie ein „bonum“ gelten. Romano Guardini bezeichnet sie nach den Erfahrungen zweier Weltkriege „als Möglichkeit zum Guten und Positiven wie Gefahr zum Bösen und Zerstörenden“ (Die Macht, Würzburg 1952, 20). Max Weber warnte schon 1918 vor der Möglichkeit, dass Politik und Macht pervertiert werden: „Auch die alten Christen wussten sehr genau, dass die Welt von Dämonen regiert wird, und dass, wer mit Politik, das heißt: mit Macht und Gewaltsamkeit als Mittel, sich einlässt, mit diabolischen Mächten einen Pakt schließt“ (Gesammelte politische Schriften, 3. Aufl. 1971, 347).

So mag die Macht auch einem wohlmeinenden Humanisten, der aber die Religion verachtet, bei der Durchsetzung der Gerechtigkeit eine Falle stellen. Er braucht sich nur für eine der vielen Formen des Marxismus zu begeistern. Dann ist ihm – wie Sie wissen – die menschliche Geschichte nur eine Geschichte von Klassenkämpfen; die Regierenden des Staates sind das Werkzeug der jeweils Herrschenden zur Unterdrückung der gegnerischen Klasse. Religion ist auszuschalten, denn sie dient als Opium des Volkes nur dem Niederhalten des Widerstands. „Die Liebeswerke“, so referiert die Enzyklika diese Ideologie, gälten dann als „die Art und Weise, wie die Besitzenden sich an der Herstellung der Gerechtigkeit vorbeidrücken, ihr Gewissen beruhigten, ihre eigene Stellung festhielten, und die Armen um ihr Recht betrügen würden“ (26) – Fortschreitende Verelendung hingegen erreicht die Zusammenballung von Macht, zur gewaltsamen Revolution und zur Diktatur des Proletariats.

Natürlich wird man nach seinem totalen Scheitern heute nur wenige lupenreine Repräsentanten des Marxismus finden. Aber sein subtiler Sti-

mulus ist noch wirksam – selbst innerhalb der Kirche: Katholische Hilfsagenturen gedulden sich dann nicht mit schrittweiser Überwindung der Not, sondern sympathisieren mit ihrer raschen Bewältigung durch den politischen Handstreich. Nicht von ungefähr interveniert Papst Benedikt eindeutig: „...dass es nicht Auftrag der Kirche ist“, die Soziallehre politisch durchzusetzen. Auch wenn sie im Ringen um Gerechtigkeit nicht abseits bleiben könne und dürfe, „so kann und darf sie (dennoch) ...den politischen Kampf nicht an sich reißen“ (28a). Solche päpstliche Weisungen haben ihren „Sitz im Leben“. Denn auch die Befreiungstheologen des letzten Jahrhunderts sind nicht ohne Enkel – wie es das kürzliche Monitum der Glaubenskongregation für Pater Jon Sobrino S.J. vom 26.11.2006 oder der *Libertatis nuntius (Instructio de quibusdam rationibus „Theologiae Liberationis“)* vom 6. August 1984 wieder erkennen ließen. Auch unser Rat sieht sich gelegentlich gezwungen, in dieser Frage Position zu beziehen.

Etwa gegenüber CIDSE (Coopération internationale pour le développement et la solidarité)

Vielleicht kennen Sie nicht einmal den Namen. Es handelt sich um den Zusammenschluß von 15 katholischen Entwicklungs-Organisationen, die Lobbying und Bewusstseinsbildung – wie die Erziehung zur „Spiritualität des Konflikts“ – auf ihre Fahnen geschrieben hat. Sie wird finanziert von nationalen Fastenopfer-Kollekten.

Bei globalen politischen Konferenzen tritt sie als kirchliche *Pressure Group* auf. Sie wurde vorstellig auf dem sog. „Weltsozialforum“ in Nairobi (2007). Sie plant auch – zusammen mit der Caritas Internationalis – *A joint campaign of international catholic development organisations for the G8 summit 2007* in Heiligendamm (Deutschland).

So geboten es nun erscheint, kirchliche Liebe und Gerechtigkeit durch Religion und Glaube vor Verfälschung zu schützen, so falsch wäre es andererseits, ihre Herausforderung durch säkularistischen Humanismus und religionsfeindlichen Marxismus einfach zu verwünschen. Bedrohliche Prüfungen der Kirche können gelegentlich die „krummen Zeilen“ sein, auf denen Gott „gerade“ schreibt. Jedenfalls wertet die Geschichtsbetrachtung „Erinnerung und Identität“ (Augsburg 2005) Papst Johannes Pauls II., eines furchtlosen Propheten, eine leidvolle Phase jüngster Christenverfolgung überraschend positiv. Er schreibt zum Kommunismus: „Der Gedanke, der sich aufdrängte, war, dass dieses Übel in irgendeiner Weise wohl nötig sein müsse für die Welt und die Menschen... Im Endeffekt kommt man auf die-

se Weise dazu, unter dem Antrieb durch das Böse einem noch größeren Guten zum Sein zu verhelfen“ (30). Über Religion und Glaube hinaus sind es offenbar auch schmerzhaftes Lehren der Vergangenheit, mit denen der Herr der Geschichte unser Verständnis von Liebe und Gerechtigkeit läutert.

Liebe ist die Wurzel auch der Gerechtigkeit

Die christliche Soziallehre versucht ihre Ziele durch das Aufrichten der Gerechtigkeit zu verwirklichen. Sie kann demnach nicht alles Bestehende einfach umarmen, sondern ist gegebenenfalls auch zur Trennung vom andern genötigt, zur Geschiedenheit vom Partner; ihr Mittel muß die Abgrenzung sein. Wenn die Liebe sagt, was dir gehört, soll auch mir gehören, so sagt die Gerechtigkeit: Dir das Deine und mir das Meine. Dennoch kann die Gerechtigkeit nicht Bildung und Aufstellung von Gegnerschaft fördern. Denn es ist die Liebe, aus der auch die Gerechtigkeit erwächst. So sagt St. Augustin über die Liebe: „*Ex hoc praecepto nascuntur officia societatis humanae* – aus dem Gebot der Liebe erwachsen alle gesellschaftlichen Pflichten“ (De more eccles cath. 26, 49): Liebe muß noch Elend lindern, wenn die Gerechtigkeit schon ausgeschöpft ist. Und Papst Benedikt schreibt in seiner Enzyklika: „Es gibt keine gerechte Staatsordnung, die den Dienst der Liebe überflüssig machen könnte. Wer die Liebe abschaffen will, ist dabei, den Menschen abzuschaffen“ (Nr. 28b).

Die Enzyklika, die uns heute morgen beschäftigt, ist das erste päpstliche Lehrschreiben überhaupt zum Thema Liebe. Schon Papst Johannes Paul II. wollte gegen Ende seines Lebens zur Liebestätigkeit der Kirche Stellung nehmen. Er hatte mich mit einem Entwurf beauftragt. Da seine Krankheit ihn hinderte, sich mit dem erarbeiteten Text auch nur zu befassen, kam es nicht zu einer Veröffentlichung. Kardinal Ratzinger kannte meine Vorarbeiten und entschloß sich nach seiner Wahl zum Papst, seine erste Enzyklika über die Gottes – und Nächstenliebe zu schreiben. Er gab ihr aber ein völlig eigenes Gesicht und begann mit dem Paukenschlag, dass alle Liebe aus Gott stammt: „Deus caritas est“. Dadurch hebt er schon im Aufbau des Schreibens die Grundaussage der Offenbarung hervor, dass nämlich selbstlose Liebe zwischen Menschen erst aus dem Geist gelingt, den Gott für uns bereit hält. Er weist machtvoll die früher gegenüber den Begriffen „Solidarität“ und „Marxismus“ angemahnte Verkürzung zurück; ohne Religion und ohne Gott weder Nächstenliebe noch Gerechtigkeit! Die Zentralaussage der ersten Enzyklika dieses Papstes ist die theozentrische Verankerung allen Wohlwollens zwischen Menschen.

Ich brauche und kann den Inhalt der Enzyklika hier nicht referieren. Es fehlte mir ohnehin die Gabe ihrer faszinierenden Sprache. Glücklicherweise hat Papst Benedikt aber selbst eine eigene Zusammenfassung seiner Grundgedanken vorgetragen. Er tat es bei ihrer Veröffentlichung in Rom gegenüber etwa 250 Verantwortliche für die kirchlichen Hilfswerke. Ich möchte wenigstens den Anfang seiner Ansprache noch vorlesen – gleichsam als Appetit-Happen für eine eigene Lektüre, die Ihnen allen das Internet ermöglichen kann.

„Die kosmische Reise, in die Dante in seiner *Göttlichen Komödie* den Leser miteinbeziehen will, endet vor dem ewigen Licht, das Gott selbst ist, vor jenem Licht, das zugleich *‘die Liebe ist, die auch die Sonne bewegt und die anderen Sterne’* (Par. XXXIII, V. 145). Licht und Liebe sind ein und dasselbe. Sie sind die uranfängliche schöpferische Macht, die das Universum bewegt. Auch wenn diese Worte aus Dantes Paradies das Denken des Aristoteles durchscheinen lassen, der im Eros jene Macht sah, die die Welt bewegt, so nimmt dennoch Dantes Blick etwas völlig Neues wahr, was für den griechischen Philosophen noch unvorstellbar war. Nicht nur, daß sich ihm das ewige Licht in drei Kreisen offenbart, an die er sich mit jenen uns bekannten eindringlichen Versen wendet: *‘Du ewig Licht ruhst in dir selbst allein, verstehst, erkennst dich, bist erkannt, verstanden in dir und lächelst dir in Liebe zu’* (Par. XXXIII, V. 124-126). Tatsächlich noch überwältigender als diese Offenbarung Gottes als trinitarischer Kreis der Erkenntnis und der Liebe ist die Wahrnehmung eines menschlichen Antlitzes – das Antlitz Jesu Christi –, das sich Dante in dem zentralen Kreis des Lichtes zeigt. Gott, unendliches Licht, dessen unermeßliches Geheimnis der griechische Philosoph erahnt hatte, dieser Gott hat ein menschliches Antlitz und – so dürfen wir hinzufügen – ein menschliches Herz. In dieser Vision Dantes zeigt sich zum einen die Kontinuität zwischen dem christlichen Glauben an Gott und der von der Vernunft und von der Welt der Religionen entwickelten Suche; gleichzeitig jedoch kommt auch die Neuheit zum Vorschein, die jede menschliche Suche übertrifft – die Neuheit, die allein Gott uns offenbaren konnte: die Neuheit einer Liebe, die Gott dazu veranlaßt hat, ein menschliches Antlitz, ja Fleisch und Blut, das ganze menschliche Sein anzunehmen. Der göttliche Eros ist nicht nur eine uranfängliche kosmische Kraft. Er ist Liebe, die den Menschen geschaffen hat und sich zu ihm hinunterbeugt, wie sich der barmherzige Samariter zu dem verwundeten und beraubten Mann hinuntergebeugt hat, der am Wegrand der Straße von Jerusalem nach Jericho lag (...).

Ich wollte versuchen, für unsere Zeit und für unser Dasein etwas von dem zum Ausdruck zu bringen, was Dante in seiner Vision so wagemutig

zusammengefaßt hat. Er erzählt von der *‘Sehkraft’*, die sich *‘mehrte’*, während er schaute und die ihn innerlich verwandelte (V. 112-114). Genau darum geht es: Daß der Glaube zu einem schauenden Begreifen wird, das uns verwandelt. Ich wollte die zentrale Stellung des Glaubens an Gott – an jenen Gott, der ein menschliches Antlitz und ein menschliches Herz angenommen hat – hervorheben. Der Glaube ist keine Theorie, die man sich zu eigen machen oder auch zurückstellen kann. Er ist etwas sehr Konkretes: Er ist das Kriterium, das über unseren Lebensstil entscheidet (...)“ (23.1.2006).