

Wolfgang F. Ockenfels

**KLEINE KATHOLISCHE
SOZIALLEHRE**

Eine Einführung - nicht nur für Manager

BKU (Bund Katholischer Unternehmer) in Zusammenarbeit mit

Ordo socialis

Original (printed in German):

Wolfgang Ockenfels, OP

**KLEINE KATHOLISCHE SOZIALLEHRE. EINE EINFÜHRUNG –
NICHT NUR FÜR MANAGER**

Editor: Bund Katholischer Unternehmer in Zusammenarbeit mit ORDO SOCIALIS

Beiträge zur Gesellschaftspolitik, Nr. 31

Paulinus-Verlag, Trier, 4. korrigierte und erweiterte Auflage 1992

ISBN 3-7902-5002-3

Digitalization sponsored and organized by:

ORDO SOCIALIS

Academic Association for the Promotion of Christian Social Teaching

Wissenschaftliche Vereinigung zur Förderung der Christlichen Gesellschaftslehre e.V.

Head Office: Georgstr. 18 • 50676 Köln (Cologne) • Germany

Telephone: 0049 (0)221-27237-0

Telefax: 0049 (0)221-27237-27

E-mail: gf@ordosocialis.de • Internet: www.ordosocialis.de

Digitalized by Jochen Michels 2006, Layout by Dr. Clara E. Laeis

**The rights of publication and translation are reserved and can be granted upon request.
Please contact ORDO SOCIALIS.**

The printed edition of this book you can buy at: www.bku.de

ISBN 3-7902-5002-3

INHALT

ZUM GELEIT	5
VORWORT	6
1. MISSVERSTÄNDNISSE	7
Zum Spannungsverhältnis Kirche-Wirtschaft.....	7
Suche nach Sündenböcken?.....	7
Moralische Glaubwürdigkeit	7
Kirche und Moral.....	8
Distanz zur Kirche?	9
2. ALTE UND NEUE SOZIALE FRAGEN	11
Zur Geschichte der Katholischen Soziallehre	11
Christlicher Urkommunismus?.....	11
Hilfe für die Armen	12
Kolonialethik	12
Arbeiterfrage.....	13
Gültige Werterfahrungen.....	14
Kirche und Sozialismus	15
Neue soziale Probleme	16
3. NOTWENDIGKEITEN	17
Zur Legitimation der Katholischen Soziallehre	17
Bessere Bedingungen	17
Keine Selbsterlösung	18
Zwei Reiche	19
Bewährungsproben	19
4. ZUSTÄNDIGKEITEN.....	21
Zu den Grenzen der kirchlichen Kompetenz	21
Geborgte Kompetenz?	21
Werte und Hypothesen	22
Kompetenzverteilung.....	23
5. VERBINDLICHES SPRECHEN UND HANDELN	25
Zu den Autoren, Trägern und Adressaten der Katholischen Soziallehre.....	25
Arbeitsteilung	25
Katholische Soziallehre - made in USA	26
Politischer Klerikalismus?	27
Alle angesprochen	28
6. PRINZIPIELLE ORIENTIERUNGEN	29
Zu den normativen Inhalten der Katholischen Soziallehre.....	29
Glaubensgeheimnisse	29
Verheißungen des Gottesreiches	29

Bergpredigt als Norm?.....	30
Aus Glauben und Vernunft.....	30
Menschenbild.....	31
Menschenrechte	32
Grundwerte als Friedenswerte	33
Sozialprinzipien	34
Solidarität.....	34
Subsidiarität	35
Gemeinwohl und Gerechtigkeit.....	36
7. WIRTSCHAFTLICHES HANDELN	38
Zur Gestaltung der Wirtschaftsordnung.....	38
Abgrenzungen.....	38
Leitlinien für einen dritten Weg	38
Privatinitiative und Eigentum.....	39
Notwendigkeit und Grenzen des Marktes	41
Lohn und Gewinn	43
Arbeit und Arbeitslosigkeit	44
8. PRAKTISCHE BEWÄHRUNG	46
Zwischen Lehre und Leben	46
Glaube, Vernunft und Praxis	46
Wahrheit und Wirkung	46
Sehen, urteilen, handeln.....	47
Vermittlungsprobleme	48
9. SOZIALER KATHOLIZISMUS	50
Im Wandel der Werte und Strukturen	50
Sozialer und politischer Katholizismus	50
Aufbau im Nachkriegsdeutschland.....	51
Nachlassender Einfluss.....	51
Neue soziale Bewegungen.....	52
Grundwertediskussion und Wertewandel.....	52
Neue Aufgaben	53
10. ZUKUNFTSFRAGEN	55
Zur Verantwortung für den technischen Fortschritt.....	55
Angst als Gesellschaftsphänomen	55
Technik im Dienst des Menschen.....	55
Prinzipielle Orientierungen.....	56
Abwägung von Gütern und Schäden	57
Zukunft der Arbeitswelt.....	58
Gewerkschaften und Tarifautonomie	59
Ethische Akzeptanz	60

ZUM GELEIT

Die vom BKU-Vorstand aus Anlass seines 40jährigen Jubiläums angeregte „Kleine Katholische Soziallehre“ hat innerhalb kurzer Zeit drei Auflagen erfahren, sie ist inzwischen vergriffen. Diese „nicht nur für Manager“ geeignete Einführung hat den Vorzug, den Zugang zu einer sehr komplexen Thematik zu erleichtern, indem sie sich auf das Wesentliche beschränkt. Sie liefert einen gelungenen Überblick über höchst aktuelle und umstrittene sozioethische Fragen und setzt dabei einen Schwerpunkt auf die Wirtschaftsethik.

Inzwischen hat sich der Sozialismus weltweit als völlig ungeeignet erwiesen, soziale und ökonomische Fragen zu lösen. Sein Zusammenbruch hat einen gewaltigen Trümmerhaufen hinterlassen und eine große geistig-moralische Ratlosigkeit. Im Osten Deutschlands und Europas eröffnen sich der Katholischen Soziallehre neue Bewährungsfelder, dort stößt sie auch auf besonderes Interesse. Die für diese Ausgabe vorgenommenen Ergänzungen tragen diesem Umstand Rechnung. Die frühere Ausgabe dieses Büchleins wurde bereits ins Slowakische übersetzt. Weitere Übersetzungen der Neuausgabe sind in Vorbereitung.

Die Katholische Soziallehre, die im vergangenen Jahr mit der Enzyklika „Rerum novarum“ hundert Jahre alt wurde, hat durch den Geschichtsverlauf eine eindrucksvolle Bestätigung erfahren. Sie ist nicht statisch, sondern offen für neue Einsichten. Sie zeichnet sich dadurch aus, dass sie nicht nur Katholiken, sondern auch evangelische Christen und darüber hinaus „alle Menschen guten Willens“ anspricht. Viele Nicht-Christen zollen ihr Anerkennung, weil sie „undogmatisch“ argumentiert und die sittliche Vernunft anregt. Das bezeugt auch die neueste Enzyklika „Centesimus annus“, die in dieser Ausgabe berücksichtigt wird.

Cornelius G. Fetsch
Vorsitzender des BKU

VORWORT

In Wirtschaft und Politik haben Diskussionen über Moralfragen gegenwärtig Hochkonjunktur. Das deutet auf einen schwindenden Grundwertekonsens und auf ein Defizit an Glaubwürdigkeit hin. Die Verantwortlichen sind oft ratlos, wenn sie sich ethisch orientieren wollen und öffentlich legitimieren sollen.

Nach welchen Wertmaßstäben kann man sich im Zeitalter des „Wertewandels“ noch richten? Wie die Nachfrage, so wächst auch das Angebot verschiedenster moralischer Sinnentwürfe ins Unübersichtliche. Kommen wir zu einer Moral der Beliebigkeit? Sie wäre ein Widerspruch in sich.

Für Christen - und nicht nur für sie - bietet die Katholische Soziallehre eine bewährte Orientierung. Viele berufen sich auf sie, ohne ihre Quellen zu kennen und ihre Entwicklung wahrzunehmen. Der verschnörkelte Kurialstil mancher päpstlichen Rundschreiben erschwert das Verständnis. Die Dokumente der Katholischen Soziallehre und ihre gelehrten Abhandlungen sind sehr verzweigt und füllen Bibliotheken. Geboten ist eine „Reduktion der Komplexität“, die freilich die Gefahr der Verkürzung nie ganz vermeiden kann. Andererseits lässt sich die Katholische Soziallehre nicht auf ihre bekannten Sozialprinzipien - Solidarität, Subsidiarität, Gemeinwohl - reduzieren.

Zu diesem Büchlein wurde ich von Cornelius G. Fetsch, dem Vorsitzenden des Bundes Katholischer Unternehmer (BKU), angeregt. Es kann und soll nur einen praxisbezogenen Einstieg und Überblick vermitteln, einige Hintergründe beleuchten und das Verständnis erleichtern. Es präsentiert keine Sammlung von Zitaten, sondern interpretiert Zusammenhänge. Es liefert keine unfehlbaren Rezepte, sondern nur Hinweise, wie soziale Fragen bewertet und verantwortlich angegangen werden können. Es ist besonders jenen Unternehmern gewidmet, die noch Zeit zum Nachdenken haben, sowie den Menschen, die auf sie angewiesen sind.

Wolfgang Ockenfels

1. MISSVERSTÄNDNISSE

Zum Spannungsverhältnis Kirche-Wirtschaft

Nach einem tief verwurzelten Vorurteil betreiben nicht nur Politiker, sondern auch Unternehmer ein „schmutziges Geschäft“. Ein moralischer Unternehmer sei so etwas wie ein „hölzernes Eisen“, heißt es. Von leitenden Persönlichkeiten in der Wirtschaft erwartet man eher eine robuste, nicht von moralischen Skrupeln geplagte Wolfsnatur, die sich im Dschungelkampf des Wettbewerbs behaupten kann. In der Karikatur erscheint der Ellbogen als vorherrschendes Organ - oder man sieht den Unternehmer zigarrerauchend auf dem Sofa sitzen und Coupons schneiden.

Suche nach Sündenböcken?

Öffentliche Meinungsmacher berichten „kritisch“ und vor allem genüßlich über wirtschaftskriminelle Skandale. Der moralische Zeigefinger weist auf „typisch unternehmerische“ Laster hin. Da ist von Habsucht, Profitgier und Ausbeutung die Rede. Auch das Machtstreben gilt als eine besondere Untugend der Unternehmer, die nach Marktbeherrschung drängen, und deren Rücksichtslosigkeit die Solidarität zerstöre. Nicht den Arbeitnehmern und ihren Gewerkschaften, sondern vor allem den Unternehmern wird die moralische Devise entgegengehalten: Mehr Sein als Haben! Während die Kapitaleigner und Manager angeblich nur ihre eigenen Interessen im Blick haben, vermutet man bei den Vertretern der Arbeitnehmer schon eher einen höheren Sinn für soziale Gerechtigkeit und Gemeinwohl.

Gegenstand der moralisierenden Kritik ist hier vor allem das Verhalten einzelner Entscheidungsträger in der Wirtschaft, wobei die Sach-Gegebenheiten und Ordnungsbedingungen, unter denen Unternehmer zu entscheiden und zu handeln haben, weitgehend außer Acht gelassen werden. Zum sachfremden Moralisieren fühlen sich vor allem jene berufen, die sich rigoristisch auf eine religiös begründete Individual- und Gruppenmoral berufen. Gerade gewissen kirchlichen Kreisen dient diese Kritik als Vorwand, ihre Weltfremdheit und Wirtschaftsverdrossenheit zu pflegen, - oder als bequeme Ausrede, sich nicht mit der Übernahme unternehmerischer Verantwortung moralisch zu gefährden.

Überdies eignen sich Unternehmer vorzüglich als Sündenböcke für alle möglichen strukturellen Missstände. Nicht selten werden sie für die Arbeitslosigkeit, die Umweltverschmutzung und das Elend der Dritten Welt verantwortlich gemacht. Hinter diesen Vorwürfen wird meist eine Strukturkritik sichtbar, die in den Unternehmern keine verantwortlich handelnden Subjekte, sondern lediglich Repräsentanten eines Systems erblickt, Symbole der „Technokratie“ oder des „Kapitalismus“. Die moralische Unterscheidung zwischen gut und böse setzt hier nicht an Personen und ihren Handlungen an, sondern wird direkt auf bestimmte Strukturen übertragen, in denen das Böse (Kapitalismus) oder das Gute (Sozialismus) wohnt. Kirchliche Randgruppen, die sich auf marxistisch eingefärbte Varianten der „Theologie der Befreiung“ berufen, scheinen für diese ideologische Vereinfachung besonders anfällig zu sein, wenn sie den religiösen Dualismus von Himmel und Hölle auf die Erde projizieren.

Moralische Glaubwürdigkeit

So pharisäerhaft die moralisierende Kritik und so wirklichkeitsfremd die Systemkritik manchmal anmuten, die damit Angesprochenen können sie auch als positive Herausforderung begreifen. Nämlich als Chance, im Interesse ihrer eigenen Wertorientierung und Glaubwürdigkeit einmal darüber nachzudenken, worin der Sinn und Zweck ihres Tuns und Lassens besteht. Dickfellige, erfolgsorientierte Pragmatiker in Wirtschaft und Politik reagieren leider oft erst auf dramatisch

vorgetragene öffentliche Anklagen. Nur durch Provokationen lassen sie sich dazu bewegen, auch öffentlich Rechenschaft abzulegen über den sittlichen Wert ihrer Arbeit und der Ordnung, innerhalb derer sie handeln.

Andere hingegen sind zunächst sprachlos, wenn sie mit harten Fragen und beleidigenden Unterstellungen konfrontiert werden. Sie fühlen sich unverstanden, bunkern sich ein und warten auf bessere Zeiten. Oder sie reagieren mit einem trotzigem „Weitermachen!“ und hoffen, dass der Erfolg ihnen Recht geben werde. Aber auf diese Weise verliert man den Kampf um die öffentliche Glaubwürdigkeit und moralische Anerkennung. Der bloße Hinweis auf den Erfolg enthält noch keine moralische Rechtfertigung.

Erfolgssichere Unternehmer sind es nicht gewohnt, sich mit Sinnfragen des Wirtschaftens auseinanderzusetzen, weil sie einfach keine Zeit dafür finden. Sie sind in ihrem Studium auch nicht dazu angeleitet worden, und in der harten Schule der Praxis haben sie nur gelernt, sich auf das eigene Wertgefühl zu verlassen. Inzwischen jedoch hat sich auch an den Managerschulen und Universitäten herumgesprochen, wie bedeutsam die systematische Beschäftigung mit „business ethics“ ist. Hier und dort werden bereits wirtschaftsethische Studiengänge eingerichtet. Das Thema Moral ist längst kein Tabu mehr für die ökonomische Wissenschaft, seitdem man erkannt hat, dass auch die angeblich voraussetzungslosen und wertfreien Wissenschaften von Wertprämissen abhängen, die sie meist ungeprüft übernehmen und die sie selber mit ihren Methoden nicht begründen können.

Die Wirtschaft ist kein moralfreier Raum, sondern unterliegt, wie jeder andere menschliche Lebensbereich, ethischen Wertungen. Auch das wirtschaftliche Handeln ist ein verantwortliches Handeln von Menschen und entspringt nicht dem Mechanismus triebgesteuerter Automaten. Auch wenn sich gewisse Regelmäßigkeiten des faktischen Verhaltens empirisch nachweisen lassen, so ist es bei der ethischen Sinnfrage nicht damit getan, auf demoskopische Erhebungen und Statistiken zu verweisen. Es geht nicht um die Berechenbarkeit banaler Fakten, sondern um den normativen Anspruch und Ausweis dessen, was sein soll.

Hier ist also die Frage nach verbindlichen Orientierungen und verpflichtenden Maßstäben gestellt, von der aus wir die faktische Wirklichkeit zu beurteilen und zu gestalten haben. Diese ethischen Wertsetzungen, die der willkürlichen Beliebigkeit entzogen sein müssen, fließen auch in die Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung ein, die ihrerseits wieder das Verhalten der einzelnen prägt. So beruhen auch unser Grundgesetz und das Programm der Sozialen Marktwirtschaft auf einem Wertefundament, das für die jeweilige konkrete Wirklichkeit normativ zu sein beansprucht.

Kirche und Moral

Für die Begründung und Verbreitung moralischer Standards sind immer noch vor allem die Kirchen zuständig. Auch wenn es scheint, als hätten sich im Zuge der neuzeitlichen Säkularisierung die Medien als „Sinnproduzenten“ (Schelsky) und „moralische Anstalten“ immer mehr an die Stelle der Kirchen gesetzt. Wie und wodurch auch immer das faktische Verhalten normativ geprägt wird, den Kirchen kann man eine besondere Kompetenz in moralischen Fragen nicht absprechen.

Aus der öffentlichen Diskussion gewinnt man gelegentlich den Eindruck, als ob die Sexualmoral im Mittelpunkt des kirchlichen Interesses stehe. In dieser hochgespielten speziellen Moralfrage jedoch berufen sich die einzelnen Gläubigen lieber und leichter auf ihr höchstpersönlich eigenes Gewissen. Die kirchliche Norm gilt gegenwärtig zwischen dem Lehramt der Kirche und einigen Moralprofessoren, die in seinem Auftrag lehren, als umstritten, was nicht gerade zur Glaubwürdigkeit kirchlicher Stellungnahmen beiträgt.

Anders hingegen steht es um die Katholische Soziallehre, die sich international eines großen Zu-

spruchs erfreut und besonders hierzulande auch politisch wirksam geworden ist. In der Formulierung des Grundgesetzes, in der Konzeption der Sozialen Marktwirtschaft und zahlreichen sozialpolitischen Gesetzeswerken haben die sozialetischen Prinzipien der Katholischen Soziallehre Eingang gefunden. Und Politiker unterschiedlicher Parteien berufen sich bis heute gern auf die Orientierungen der Katholischen Soziallehre, manchmal auch in der Hoffnung auf den kirchlichen Segen.

Freilich haben die bundesdeutschen Unternehmer nur schwer einen Zugang zur kirchlichen Soziallehre gefunden. Die Gründe dafür sind vielfältig und haben sich geschichtlich verfestigt. Zum einen sind die Führungskräfte der Wirtschaft immer noch überwiegend den evangelischen Kirchen zuzuordnen, deren sozialetische Tradition relativ jung ist und mehr oder weniger zur Radikalität neigt. Zum anderen fühlen sich viele Unternehmer von den kirchlichen Forderungen überrollt und überfordert. Sie sehen sich von ihrer Kirche auf die Anklagebank versetzt und im Stich gelassen.

Distanz zur Kirche?

Auch katholischen Unternehmern ist der Zugang zu „ihrer“ Soziallehre nicht selten erschwert worden. Von abschreckender Wirkung sind hier - wie auch in den evangelischen Kirchen - nicht so sehr die „amtlichen“ Kirchenvertreter und ihre „offiziellen“ Stellungnahmen, sondern einzelne theologische Interpreten und kirchliche Gruppen, die die kirchliche Autorität für partikuläre Interessen beanspruchen und ideologisch verformen.

Natürlich gehören Kapitalgeber, Arbeitgeber und Manager nicht gerade zu den „Armen“ der Gesellschaft, für die sich die Kirche besonders einzusetzen hätte. Anders als die ausgebeuteten Proletarier des 19. Jahrhunderts kann man sie auch nicht als Klasse der sozial Entrechteten ansprechen. Wie die inzwischen arrivierten Arbeitnehmer, die von ihren Gewerkschaften geschützt werden, können sie ihre Interessen machtvoll selbst vertreten und brauchen dazu nicht den kirchlichen Beistand. Unternehmer erwarten auch nicht, dass sich die Kirche besonders um sie kümmere, und es wäre ihnen erst recht peinlich, wenn sie als „arme Sünder“ zum kirchlichen Betreuungsobjekt degradiert würden. Denn sie leben eher nach dem Motto: Hilf dir selbst, so hilft dir Gott!

Immer noch geistert in „linken“ kirchlichen Kreisen der angebliche Ausspruch des großen Arbeiterseelsorgers Joseph Cardijn herum, die Kirche habe „die Arbeiterschaft verloren“. Und das, so beteuert man treuherzig, sei ein „fortwährender Skandal“. Man beeilte sich, den Schaden wettzumachen - und ging in gebückter Demuthaltung auf „die Arbeiterschaft“ zu. Schuldbekennnisse zum sozialen Versagen der Kirche kamen in Mode. Gleichzeitig nahm man Abstand zu „denen da oben“, zu den Unternehmern, die für alle möglichen Fehlentwicklungen herhalten mußten. Dagegen erhielten die Gewerkschaften, auch wenn sie nur „mehr“ forderten, das Gütesiegel sozialer Gerechtigkeit. Hat sich nun dieser Positionswechsel, der namentlich in der evangelischen Kirche wirksam wurde, ausgezahlt? Oder sind nach den Arbeitern, die man nicht zurückgewinnen konnte, jetzt auch noch die Unternehmer davongelaufen?

Eine allzu simple Frage, die eine vorschnelle Antwort nahe legt, wenn die Voraussetzungen nicht geklärt sind. Wer ist eigentlich heute noch „Arbeiter“? Das Not leidende, hohlwangige Proletariat ist hierzulande nur noch ein museales Relikt. Worin besteht der Unterschied zwischen Unternehmer und Arbeitnehmer? Beide sind meist angestellt, beide arbeiten auch, wenngleich in verschiedenen Funktionen und Verantwortungsbereichen, nur: Die einen müssen immer mehr, die anderen wollen immer weniger arbeiten. Und beide können nicht das Kapital, das sie bereitstellen, „arbeiten“ lassen. Aber worin unterscheiden sie sich in ihrer Nähe und Distanz zur Kirche? Lassen sie sich überhaupt „strategisch“ an die Kirche binden - und was zeichnet diese Bindung aus? Ist es nicht vermessen, religiöse Haltungen quantitativ messen und sozialstrategisch hervorrufen zu wollen?

Wie auch immer der demoskopisch erhobene „Wertewandel“ zu bewerten ist: Nach neueren Meinungsumfragen hat die kirchliche Bindung der Unternehmer spürbar nachgelassen, die moralische Kompetenz der Kirche gilt bei ihnen nicht (mehr) viel. Die meisten Unternehmer geben zwar an, ihr Gewissen und ihr Handeln nach einer „christlichen Ethik“ auszurichten, doch die Soziallehre der Kirche ist ihnen fremd.

Man kann nicht behaupten, die Entfremdung zwischen Kirche und Wirtschaft sei nur auf mangelndes Interesse oder Wissen der Unternehmer zurückzuführen, das sich durch Bildungsanstrengungen leicht beheben ließe. Kirchliche Stellen haben oft genug ihr moralisches Konto sozialökonomisch überzogen und mangelnde Sachkompetenz mit Betroffenheitsattitüden zu kompensieren versucht. Kirchliche Gruppen haben oft genug den politökonomischen Streit um Arbeitslosigkeit, Umweltschutz und Dritte Welt unnötig verschärft, religiös aufgeladen, zur Glaubensfrage hochstilisiert und in den Gottesdienst hineingetragen. Sie haben damit eine gemeinsame sachlich-verantwortliche Suche nach tragfähigen Lösungen eher blockiert.

Manchmal hat es den öffentlichen Anschein, als sei „die“ Kirche nur eine soziale Weltverbesserungsinstanz, der das Jenseits abhanden gekommen ist. Dieser Schein trügt aber und entspricht nicht der Gesamtwirklichkeit der Kirche und ihren sozialetischen Ansprüchen. Wenn sich Unternehmer von ihrer Kirche distanzieren, werden sie dadurch weder frömmer noch klüger, sondern nur gleichgültiger. Sie verpassen die Chance, am überlieferten Glaubensgut und Erfahrungsschatz teilzuhaben. Überdies versäumen sie die Gelegenheit, am aktuellen Glaubensleben der Gemeinde aktiv teilzunehmen und es durch ihre Sachkenntnis zu befruchten. Allerdings können sie die katholische Kirche und ihre Soziallehre weder von außen noch von innen auf den „rechten“ Weg bringen. Das gilt umgekehrt auch für „linke“ Gewerkschaftsvertreter. Überhaupt ist die politische Unterscheidung zwischen „rechts“ und „links“, „Freund“ und „Feind“, „konservativ“ und „progressiv“ für die Kirche nicht maßgebend und stellt keine gültige Kategorie der Katholischen Soziallehre dar.

Der ethische Wahrheitsanspruch der Kirche in sozialen Fragen übersteigt die materiellen Interessen und ideologischen Machtansprüche bestimmter Gruppen; aber er ist nicht unfehlbar, sondern auf den Sachverstand dieser Gruppen angewiesen. Das sozialetisch Wünschbare drängt danach, konkretisiert und realisiert zu werden, stößt aber immer an die Grenzen der Machbarkeit. Schon deshalb ist die Mitwirkung des unternehmerischen Geistes für die Problemlösungskompetenz der Katholischen Soziallehre von bleibender Bedeutung.

2. ALTE UND NEUE SOZIALE FRAGEN

Zur Geschichte der Katholischen Soziallehre

Dem Christentum und der Kirche gegenüber hält sich hartnäckig das Vorurteil, sie hätten in den „sozialen Fragen“ der Geschichte versagt. So heißt es etwa, die Kirche habe es immer mit den Reichen und Mächtigen gehalten und die Armen verraten. Vor allem hatten die Marxisten ein verständliches Interesse an der stereotypen Reproduktion dieses Klischees, weil sie ein soziales Problemlösungsmonopol für sich in Anspruch nehmen. Aber auch innerhalb der Kirche regen sich befreiungstheologisch inspirierte Gruppen, welche die soziale Vergangenheit der „Amtskirche“ in dem Sinne bewältigen, dass sie ihr eine Art Kollektivschuld anhängen. Der mindeste Vorwurf gegenüber der Kirche lautet hier, ihre Soziallehre sei politisch wirkungslos geblieben. Deshalb müsse die Kirche ihre Soziallehre „von unten“, „von der Basis her“ neu aufbauen und mit sozialistischen Bewegungen ein historisches Bündnis eingehen.

Der große katholische Soziallehrer Oswald von Nell-Breuning, dem man nicht gerade einen Hang zum kirchlichen Triumphalismus nachsagen kann, hat einmal gesagt: „Die heute auf der Höhe des Lebens stehende Generation weiß von ... den großen Leistungen des sozialen Katholizismus ... so gut wie nichts.“ Dieser gravierende Mangel hat sich als Resignationsfaktor auf die Aktivitäten der kirchlichen Sozialbewegung lähmend ausgewirkt: Wer in der Vergangenheit versagt hat, von dem ist auch für die Zukunft nichts zu erwarten. Im eigenen Interesse müsste die Kirche mehr für die gerechte Aufarbeitung ihrer Sozialgeschichte tun. Denn Geschichte und Tradition haben nachhaltige Bedeutung für das Verständnis der Gegenwart und die Bewältigung der Zukunft.

Die Katholische Soziallehre ist nicht als fertiges System plötzlich vom Himmel gefallen, sondern hat sich geschichtlich entfaltet. Ihre Entstehungs- und Wirkungsgeschichte zu kennen ist notwendig für ihr richtiges Verständnis. Die Kirche spricht immer konkrete geschichtliche Situationen an, wenn sie orientierende Antworten auf jeweilige soziale Fragen gibt. Mit „sozialer Frage“ sind nicht erst jene gesellschaftlichen Strukturprobleme gemeint, die im Zusammenhang mit der Industrialisierung im vorigen Jahrhundert entstanden sind. „Soziale Fragen“ tauchen immer und überall dann auf, wenn im zwischenmenschlichen Bereich geistiges und materielles Elend entsteht. Solange es Menschen gibt, herrscht auch zwischenmenschliches Elend. Und solange es Kirche gibt, widmet sie sich sozialen Fragen.

Die Geschichte der Katholischen Soziallehre beginnt also nicht erst mit der „Arbeiterfrage“ des 19. Jahrhunderts, auf die die Enzyklika „Rerum novarum“ (1891) eine Antwort gab, sondern die Kirche hat sich von ihren Anfängen an in Lehre und Praxis um die sittliche Gestaltung des sozialen Lebens gekümmert: um die „soziale“ Frage von Armut, Reichtum und Sklaverei; um die „Wirtschaftsfrage“ von Eigentum, Zins und Wucher; um die „politische“ Frage von Krieg und Frieden und das Verhältnis Kirche-Staat. Solche Fragen und bestimmte Antworten darauf lassen sich bereits bis in die Heiligen Schriften des Alten und Neuen Testaments zurückverfolgen; vor allem auf diese Quellen beruft sich das kirchliche Lehramt.

Christlicher Urkommunismus?

In der Apostelgeschichte beispielsweise kann man nachlesen, dass einige sogenannte „Urgemeinden“ eine Art „kommunistisches“ Ideal verwirklichen wollten. Sie lebten in Gütergemeinschaften, kannten also kein Privateigentum, und waren „ein Herz und eine Seele“. Dieses Ideal einer besonders radikalen Nachfolge Jesu ist nur verständlich auf dem Hintergrund der damals herrschenden Naherwartung der unmittelbar bevorstehenden Wiederkunft Christi. Wer das Ende der Welt erwartet, dem fällt es nicht schwer, sich von seinem Besitz und Ballast zu trennen, alles den Armen zu

schenken.

Dieses Ideal wurde dann später von den Ordensgemeinschaften aufgegriffen, die es bis heute praktizieren. Dieses Modell einer kommunistischen Wirtschaftsordnung kann sich in kleinen, religiös aktiven Gemeinschaften, deren Mitglieder sich freiwillig dazu entschlossen haben, ganz gut bewähren. Die Kirche hat es aber nie auf die Gesamtgesellschaft übertragen.

Vielmehr erkannte die Kirche immer deutlicher, dass das Eigentum in privater Verfügung einen unentbehrlichen Ordnungsfaktor im Wirtschaftsleben einer Gesellschaft darstellt. Das Privateigentum wurde nicht nur deshalb legitimiert, weil man die erbsündenbedingte Habsucht des Menschen berücksichtigen musste, auch nicht nur, weil das siebte und zehnte der Zehn Gebote den Diebstahl und sogar das Begehren fremden Eigentums moralisch verbieten, sondern vor allem deshalb, weil man den positiven Ordnungssinn des Eigentums für eine verantwortliche und freiheitliche Wirtschaftsführung ausfindig machte. Im Gegensatz zum Marxismus, der alles Elend dieser Welt, jede menschliche Entfremdung dem Privateigentum anlastet, hat die Kirche auf die soziale Bindung des Eigentums gepocht. Denn mit der Abschaffung des Privateigentums sind keineswegs auch Armut und Elend verschwunden, sondern durch Kommunismus nur gleichmäßig verteilt.

Hilfe für die Armen

Die Kirche hatte es bis ins 18. Jahrhundert hinein mit einer statisch geordneten Gesellschaft zu tun, die durch Landwirtschaft und Handwerk geprägt war. Innerhalb dieser stabilen, sozial abgesicherten Ständeordnung, die als solche nicht in Frage gestellt wurde, ging es der Kirche zunächst einmal darum, ethisch verantwortbare Lebensbedingungen zu sichern. Dazu diente auch das so genannte „Zinsverbot“, das den Wucher mit Darlehen zur Beschaffung von Lebensmitteln unterbinden sollte. Unter den neuzeitlichen Bedingungen einer dynamischen Volks- und Geldwirtschaft verlor dieses Verbot seinen Sinn.

Das Elend aber, das sich außerhalb dieser festgefügtten und selbstverständlichen Ordnung ereignete, war Gegenstand christlicher Caritas und Fürsorge. Hier war die Kirche die Institution, die sich der Armen und Elenden annahm. Die Gründung caritativer Orden, Spitäler, Asyle etc. geschah zu einer Zeit, als es noch keinen Sozialstaat mit Versorgungsansprüchen gab. Damals gewann die christliche Nächstenliebe eine besonders glaubwürdige institutionelle Form. Die Kirche kümmerte sich damals vor allem um den „traditionellen Typ“ des Armen: um Hungernde und Kranke, um Obdachlose und Flüchtlinge, um die Opfer von Kriegen, Hungersnöten und Seuchen, um Witwen und Waisen. Diese „Randgruppen“ bildeten bis ins 19. Jahrhundert die vorrangige soziale Frage.

Mit der Auflösung der mittelalterlichen Ordnung kam es zu den ersten großen Strukturkrisen: im religiösen Bereich die Reformation, im wirtschaftlichen und sozialen Bereich die Bauernkriege. Diese Aufstände haben (im Nachhinein) gezeigt, dass es nicht damit getan ist, caritative Einzelhilfe zu leisten, sondern dass es darauf ankommt, die strukturellen Ursachen des Massenelends rechtzeitig zu erkennen und auszuräumen. Diese uns heute geläufige strukturelle Sicht der Sozialprobleme ist damals nicht nur der Kirche weitgehend versperrt geblieben.

Kolonialethik

Das 15. Jahrhundert, die Zeit der Entdeckungen und der Kolonisierung, warf viele brennende soziale Fragen auf, etwa die der Sklaverei und der „menschlichen Würde der Heiden“. In seiner Bulle „Dudum nostras“ von 1430 verurteilt Papst Eugen IV. die Sklaverei und stellt sie unter die Strafe der Exkommunikation. Er verbietet die Aussiedlung der Eingeborenen und proklamiert damit erstmalig das Recht auf Heimat. Papst Paul III. erklärt in seiner Bulle „Veritas ipsa“ von 1537, „dass die Indianer und alle übrigen Völker, die den Christen später noch bekannt werden, auch

wenn sie außerhalb des Glaubens leben, ihrer Freiheit und der Verfügungsgewalt über ihre Güter nicht beraubt werden dürfen, dass sie im Gegenteil Freiheit und Besitz in rechtmäßiger Unangefochtenheit benutzen, erwerben und sich dessen erfreuen dürfen, und dass sie nicht zu Sklaven gemacht werden dürfen und dass alles, was entgegen dem hier Gesagten geschehen mag, ungültig und nichtig ist“.

Was dann aber trotz aller beschwörenden Ermahnungen und Anordnungen der Kirche tatsächlich passiert ist, kann an Grausamkeit und Ungerechtigkeit kaum überboten werden. Die Ausrottung der Indianer in Amerika, die Versklavung der Neger und die Geschichte der Kolonien insgesamt gehören wohl zu den dunkelsten Kapiteln der Weltgeschichte. Nur kann man dieses Kapitel nicht auf das Schuldkonto der Kirche setzen und weder die so genannte „Amtskirche“ noch die Gemeinschaft der wirklich Glaubenden dafür verantwortlich machen. Die Kirche hätte auch gar nicht die Macht gehabt, das zu verhindern, was eingetreten ist und dessen Spätfolgen heute noch sichtbar sind. Auf diesem Hintergrund lassen sich auch einige radikale und revolutionäre Forderungen der lateinamerikanischen „Theologie der Befreiung“ erklären.

Arbeiterfrage

Die Lösung der sozialen Frage des 19. Jahrhunderts wurde freilich nicht revolutionär übers Knie gebrochen, sondern geschah auf dem Weg der Reformen, an denen die Kirche maßgeblich beteiligt war. Die damalige gesellschaftliche Situation in Europa lässt durchaus Ähnlichkeiten mit der gegenwärtigen Entwicklungsproblematik Lateinamerikas erkennen: Die sprunghaft einsetzende Industrialisierung und die mit ihr verbundene rein kapitalistische Wirtschaftsweise führten zu einer verstärkten Arbeitsteilung, zu einer strikten Trennung von Kapital und Arbeit sowie zu einer Behandlung des Faktors Arbeit als bloße Ware, die nach Angebot und Nachfrage gehandelt wurde. Damit verbunden war eine Völkerwanderung vom Land in die Stadt und ein rasantes Bevölkerungswachstum. Folge davon war eine geistige, soziale und ökonomische Entwurzelung breiter Bevölkerungsteile, das Auseinanderfallen der Großfamilien als „soziales Netz“ sowie die Verelendung und Proletarisierung der Massen in den Städten.

Die ersten, die diesen Prozeß zu Anfang des 19. Jahrhunderts in Deutschland kommen sahen und lange vor Karl Marx kritisierten, waren drei katholische Intellektuelle: Joseph Görres, Adam Müller und Franz von Baader. Diese Männer und ihre Kreise waren entschiedene Gegner des Liberalismus und vertraten das romantische Ideal einer berufsständischen Ordnung in Anlehnung an das Mittelalter. Aber nicht diese restaurative Lösung setzte sich durch, sondern die sozialpolitische Reform. Für diese Reformlinie stehen Namen wie Franz Josef Ritter von Büß, Adolf Kolping und vor allem Bischof Wilhelm Emmanuel von Ketteler. Diese christlichsozialen Persönlichkeiten waren keine Ausnahmeerscheinungen, sozusagen das „soziale Feigenblatt“ der Kirche. Sie gelten als Pioniere einer christlich-sozialen Massenbewegung, die über die Zentrumsparterie auch politisch wirksam wurde und sich als eigentliche Avantgarde herausstellte.

Dieser Bewegung ging es nicht darum, den überaus produktiven Kapitalismus abzuschaffen, sondern ihm die Giftzähne zu ziehen und ihn sozialpolitisch zu bändigen. Die sozialpolitischen Vorstellungen, wie sie besonders von Bischof Ketteler formuliert worden waren, sind dann auch vom päpstlichen Lehramt aufgegriffen worden. In der ersten Sozialzyklika „Rerum novarum“ von 1891 bestätigte Leo XIII. feierlich das, was der deutsche Sozialkatholizismus bereits Jahrzehnte zuvor gefordert und teilweise auch schon durchgesetzt hatte: erstens die Notwendigkeit staatlicher Sozialpolitik, zweitens die Verbürgung des Koalitionsrechtes (Gewerkschaften) und drittens die soziale Bindung des Privateigentums.

Dieses uns heute selbstverständlich erscheinende Programm wurde schrittweise und gegen große Widerstände realisiert. Es hat sich aber schneller durchgesetzt und vor allem besser bewährt als

alle Revolutionsversuche. Nicht die marxistische Revolution, sondern die sozialpolitische Reform hat die soziale Frage des 19. Jahrhunderts weitgehend gelöst. Diesen Lernprozess haben vor allem die Sozialdemokraten durchmachen müssen. Die marxistische Revolution ist auch nicht im 19., sondern im 20. Jahrhundert erfolgt, und zwar nicht in einem Industriestaat, sondern in einem unterentwickelten Agrarland wie Russland. Die Revolution von 1917 war auch nicht der Aufstand proletarischer Massen, sondern ein Putsch meuternder Soldaten, angeführt durch Intellektuelle.

Gültige Werterfahrungen

Wäre es nicht nahe liegend, wenn die lateinamerikanische Kirche aus den geschichtlichen Erfahrungen, die Europa im Umgang mit ähnlichen Problemen gemacht hat, lernen könnte? Vielleicht ließen sich dann überflüssige Umwege, historische Versäumnisse und gewaltsame Umbrüche leichter vermeiden. Der Dritten Welt ist dauerhaft nicht durch Almosen und Darlehen zu helfen, die abhängig machen. Hilfreicher auch als das technische ist das ordnungspolitische und sozialetische „know-how“, wie eine Gesellschaft rechtlich und ökonomisch auf die eigenen Beine kommt.

Leider ist die Katholische Soziallehre in Lateinamerika noch weitgehend unbekannt, so dass eine theologische Bewegung mit revolutionärem Pathos in dieses Vakuum eindringen konnte. Von Seiten einer „Theologie der Befreiung“, die selber ihren marxistisch-europäischen Ursprung nicht verleugnen kann, wird der Katholischen Soziallehre eine einseitig „eurozentrische“ Ausrichtung vorgeworfen, sie taue nichts für die Lösung der lateinamerikanischen Probleme.

Dabei stellt die Katholische Soziallehre nicht viel mehr dar als das Kontinuum lehramtlicher Aussagen zu sozialen Fragen, die überall in der Welt auftauchen können. Sie ist im Kern nicht mehr als eine kondensierte soziale Werterfahrung der Kirche über nationale Grenzen hinaus, eine soziale Wertorientierung, die sich auf die Heilige Schrift beruft und der allgemein menschlichen Vernunft zugänglich ist. Diesen für alle Kulturen und Geschichtsepochen verpflichtend bleibenden Kern der Katholischen Soziallehre herauszufiltern, bedeutet keine leichte theologische Arbeit.

Dass sich die sozialen Fragen wie die kirchlichen Antworten mit der Zeit geändert haben, ist nicht zu bestreiten. Die Katholische Soziallehre erweist sich nicht als ein geschlossenes Ganzes von gleich bleibender Gültigkeit, sondern als eine Lehrentwicklung, die auch Wandlungen, Akzentverlagerungen und Ergänzungen kennt. Änderungen hat es gegeben etwa in den Stellungnahmen zur Religions- und Pressefreiheit, zur Zins- und Eigentumsfrage und zum demokratischen Staatswesen. Päpstliche Dokumente zu sozialen Fragen dürfen nicht wie dogmatische Definitionen gelesen werden. Ihre konkreten Formulierungen sind nur in ihrem geschichtlichen Kontext zu erfassen, was jedoch keine bloße Relativierung bedeutet, da es möglich ist, aus der zeit- und geistesgeschichtlichen Einkleidung dieser Lehre den inneren gleich bleibenden Kern herauszuschälen.

Entscheidend bei der Interpretation und Anwendung lehramtlicher Aussagen ist es, die Substanz, das Prinzip zu erkennen - und zu unterscheiden von dem jeweiligen historischen Kontext, dem geistesgeschichtlichen Kolorit. Es zeigt sich nämlich, dass sich das kirchliche Lehramt in sozialen Fragen meist zu ganz bestimmten Zeitproblemen äußert und sich auf den jeweiligen konkreten Entwicklungsstand bezieht. Das harte Urteil der Kirche gegen den Liberalismus im vorigen Jahrhundert bezog sich auf den damals noch vorherrschenden quasi dogmatischen Weltanschauungscharakter, von dem sich die heutigen liberalen Strömungen weitgehend distanzieren. Ein anderes Beispiel ist die Eigentumsfrage. Hier haben die Päpste im Lauf der Jahrhunderte verschiedenen Eigentumsformen den Vorzug gegeben. Als Prinzip hat sich das Recht auf privates Eigentum in sozialer Bindung durchgehalten.

Übrigens: Wenn es nicht so etwas wie ein bleibendes, geschichts- und kulturübergreifendes Wahrheitskriterium gäbe, wäre es a priori sinnlos, der Kirche irgendein moralisches Versagen in der

Geschichte vorzuwerfen. Es ist überdies ziemlich einfach und billig, im Nachhinein altklug festzustellen, was alles versäumt worden ist -und was alles hätte geschehen müssen. Im Nachhinein sind wir immer klüger und mit Lösungsvorschlägen schnell bei der Hand.

Kirche und Sozialismus

Dem Sozialismus, der sich als Weltanschauung und Bewegung seit dem vorigen Jahrhundert verschiedenartig entwickelte, stand die Kirche von Anfang an äußerst reserviert bis ablehnend gegenüber. Während sich weltweit der Zusammenbruch des so genannten „realen“ Sozialismus ereignet, dürfte ein kurzer Rückblick auf die Sozialismuskritik der Katholischen Soziallehre angebracht sein. Diese geradezu prophetische Kritik setzte bereits gegen den utopischen Frühsozialismus ein, traf dann vor allem den marxistischen Sozialismus - und schwächte sich seit den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts gegenüber den sozialdemokratischen Bewegungen ab, nachdem diese erhebliche Revisionen vorgenommen hatten.

Gegen den damaligen Zeitgeist trat 1864 das kirchliche Lehramt mit dem „Syllabus“ auf, in dem Pius IX. nicht weniger als 80 Irrtümer aufzählt, darunter im 4. Paragraphen „Sozialismus, Kommunismus, geheime Gesellschaften“. Er verwirft dabei einen Sozialismus, der auf rationalistischer Grundlage aufgebaut ist und sich gegen die Familie und das Privateigentum wendet.

Deutlicher wird die Linie gegenüber dem Sozialismus von der Enzyklika „Quod Apostolici muneris“ (1878) von Leo XIII. abgesteckt, der freilich noch nicht den Marxismus im Blick hat, sondern einen anarchistischen, Moral und Ehe verneinenden, das Eigentumsrecht missachtenden, radikale Gleichheit fordernden Frühsozialismus, den er als „todbringende Seuche“ und auszurottende „Giftpflanze“ bezeichnet. Auch gegen einen „christlichen“ Sozialismus wendet sich der Papst: „Wenngleich aber die Sozialisten das Evangelium missbrauchen und es, um die Unbesonnenen leichter zu täuschen, in ihrem Sinne zu deuten pflegen, so ist doch zwischen ihren schlechten Grundsätzen und der so reinen Lehre Christi ein Unterschied, wie es keinen größeren gibt.“

Die programmatische Klärung, d.h. die doktrinär-marxistische Festlegung der Sozialdemokratie erlaubte es, den Gegner genauer „ins Visier“ zu nehmen. Die Kritik wurde systematischer und differenzierter. In „Rerum novarum“ (1891) verwirft Leo XIII. in längeren Passagen verschiedene Spielarten des Sozialismus, so etwa die marxistische These vom geschichtsnotwendigen Klassengegensatz sowie Staats- und agrarsozialistische Thesen. Demgegenüber unterstreicht er das Naturrecht des Privateigentums und der Koalitionsfreiheit, die Berechtigung des Arbeits- und Lohnvertrags und die Notwendigkeit staatlicher Sozialpolitik.

Während der bolschewistisch-atheistische Kommunismus vom kirchlichen Lehramt scharf gebrandmarkt wurde, fand der gemäßigte Sozialismus der westlichen Welt eine wesentlich mildere Beurteilung. So wies die Enzyklika „Quadragesimo anno“ (1931) darauf hin, dass die „Abmilderung des Klassenkampfes und der Eigentumsfeindlichkeit“ bei diesem Sozialismus unverkennbar sei, so dass man meinen könnte, er wende „sich wieder zurück zu Wahrheiten, die christliche Erbreisheit sind, oder tue jedenfalls einige Schritte darauf zu“. Dennoch erklärt Pius XI., dass auch dieser Sozialismus, „gleichviel, ob als Lehre, als geschichtliche Erscheinung oder als Bewegung“, mit der katholischen Lehre „immer unvereinbar“ bleibe, da er in der Gesellschaft „lediglich eine Nutzveranstaltung“ sehe und der gottgewollten „erhabenen Bestimmung sowohl des Menschen als der Gesellschaft“ gleichgültig gegenüberstehe, ganz abgesehen davon, dass er als „Bildungs- und Erziehungsbewegung“ den christlichen Grundsätzen offen widerspreche.

Diese Auffassung wurde von Johannes XXIII. in „Mater et magistra“ (1961) bestätigt. Damit wird freilich nicht alles, was sich als „Sozialismus“ bezeichnet, in Bausch und Bogen verworfen, sondern nur jener, welcher die genannten Kriterien erfüllt. Auf die Notwendigkeit, zwischen den ein-

zelen Typen und Elementen des Sozialismus zu unterscheiden, machte Paul VI. in „Octogesima adveniensi“ (1971) aufmerksam.

Vor allem der marxistische Sozialismus war mit dem pseudoreligiösen Anspruch angetreten, die Menschheit aus dem sozialen Elend zu erlösen. Er hat „real“ aber mehr soziale Probleme geschaffen als gelöst.

Neue soziale Probleme

Wie sehr sich die sozialen Problemfelder in unserem Jahrhundert verschoben haben, lässt sich sehr gut am Entwicklungsgang der päpstlichen Sozialzyklen ablesen: „Quadragesimo anno“ (1931) verlangt eine bessere Integration und Mitwirkung der Arbeiter im Wirtschaftsleben; gegenüber zentralistischen Tendenzen und Monopolen wird der subsidiäre Aufbau der Gesellschaft hervorgehoben. „Mater et magistra“ (1961) unterstreicht den Vorrang der Privatinitiative in der Wirtschaft und rückt die internationale Dimension der sozialen Fragen in den Vordergrund. „Pacem in terris“ (1963) klärt die Wertgrundlagen der gesellschaftlichen und politischen Friedensordnung. „Populorum progressio“ (1967) legt die Bedingungen für den Fortschritt der Entwicklungsländer dar und plädiert für eine internationale Solidarität.

Den neuen sozialen Problemen widmet sich „Octogesima adveniensi“ (1971) vor allem zugunsten jener, die an den Rand der Wohlstandsgesellschaft gedrängt werden, weil sie keine mächtigen Interessenverbände hinter sich haben. Dieser „apostolische Brief“ weist auch schon auf die ökologischen Grenzen des Wachstums hin, ein Thema, das dann in „Redemptor hominis“ (1979) vertieft wird.

Mit „Laborem exercens“ (1981) wird die Wandlung von der alten Arbeiterfrage zur neuen Arbeitsfrage besiegelt. Der Arbeitsbegriff wird „entgrenzt“, seine sozialetische und religiöse Werthaftigkeit hervorgehoben. Damit wird auch der kreative und innovatorische Charakter der Arbeit unterstrichen. Diese Linie wird weitergeführt in der Enzyklika „Sollicitudo rei socialis“ (1988), in der das internationale Entwicklungsproblem wieder aufgegriffen und auch unter dem Aspekt von Arbeit und Selbsthilfe abgehandelt wird. In diesem Zusammenhang wird - zum ersten Mal in dieser Ausführlichkeit - die Arbeit und Initiative der Unternehmer als unentbehrlich gewürdigt und als notwendig gefordert.

Im hundertsten Jubiläumsjahr von „Rerum novarum“ veröffentlichte Johannes Paul II. die Enzyklika „Centesimus annus“ (1991). Sie resümiert und würdigt die Lehre von „Rerum novarum“, die auch durch den Geschichtsverlauf eine eindrucksvolle Bestätigung erfahren hat. Das Jahr 1989 markiert das globale Versagen des „realen“ Sozialismus; den Gründen und Konsequenzen dieses Vorgangs wird ein eigenes Kapitel gewidmet. Das Privateigentumsrecht in sozialer Bindung wird erneut bestätigt. Die Vorzüge einer sozial geordneten Markt- und Wettbewerbswirtschaft werden deutlich hervorgehoben, besonders hinsichtlich der notwendigen Neuordnung in den sozialismusgeschädigten Ländern des Ostens sowie der Entwicklungsländer im Süden. Das Schwergewicht sozialetischer Aufmerksamkeit verlagert sich nach Süden und Osten, wo die Hauptbewährungsfelder liegen.

Wenn man vorschnell vom Versagen früherer Generationen spricht, wäre es interessant zu wissen, wie man in hundert Jahren über unsere Generation sprechen wird. Wie werden wir eigentlich mit den gegenwärtigen sozialen Problemen fertig, sehen wir sie überhaupt? Und worin begründen Christen ihre Pflicht, sie zu lösen?

3. NOTWENDIGKEITEN

Zur Legitimation der Katholischen Soziallehre

Was hat das Christentum überhaupt mit sozialen Fragen zu tun? Soll sich die Kirche nicht besser aus sozialen, ökonomischen und politischen Verwicklungen heraushalten? Bis heute gibt es - insbesondere bei den Liberalen - Stimmen, die der Kirche die Berechtigung bestreiten, zu diesen Fragen öffentlich Stellung zu nehmen, sie wollen die Kirche aus der Öffentlichkeit verdrängen. Die Kirche, so heißt es, gehöre in die Sakristei, ihre Aufgabe sei reine Privatsache. Andererseits wird der Kirche - besonders von Sozialisten - der Vorwurf gemacht, sie habe in den sozialen Fragen der Geschichte versagt. Sie sei erst dann ernst zu nehmen, wenn sie sich zu einer sozialen Emanzipationsbewegung mausere.

Je stärker sich die Kirche in „weltliche“ Dinge einmischt, desto mehr läuft sie Gefahr, in Machtkämpfe und Interessenkonflikte hineinzugeraten. Dies ist oft gar nicht zu vermeiden. Auch wenn sich die Kirche „neutral“ verhält, kann sie in solche Streitfälle hineingezogen werden. Die Frage ist: Soll sich die Kirche überhaupt an dem üblichen gesellschaftlichen Rollenspiel der Interessenverbände und politischen Parteien beteiligen, von dem sie nicht weiß, wer die Rollen verteilt - und welches Stück gespielt werden soll? Oder soll sie nicht vielmehr eine eigenständige Aufgabe erfüllen, gelegen oder ungelegen und auch auf die Gefahr hin, als Spielverderber zu gelten?

Das paulinische „Passt euch nicht dieser Welt an, sondern wandelt euch durch ein neues Denken“ deutet eher auf die zweite Möglichkeit hin. Nämlich auf die Aufgabe der Kirche, nicht nur die „Zeichen der Zeit“ aus dem Glauben zu deuten, sondern auch aktiv zu setzen. Demnach müsste die Kirche selber ein öffentliches Zeichen der Zeit und für die Zeit werden, deren Geist freilich nicht die heile Welt, sondern das Heil der Welt verheißt.

Bessere Bedingungen

Die Kirche ist nicht gesellschaftlich oder demokratisch, sondern religiös legitimiert. Als Gemeinschaft der Gläubigen hat die Kirche in der Gesellschaft - und sei sie auch noch so säkularisiert - das Evangelium vom Reich Gottes öffentlich zu verkündigen und darzustellen. Diese originäre Aufgabe kann sie allerdings nur dann wahrnehmen, wenn sie nicht von einem totalitären Regime daran gehindert wird, das den Anspruch erhebt, das endgültige Heil der Menschheit herbeizuführen. Unter politischen Umständen, die eine freie und öffentliche Religionsausübung nicht zulassen, muss die Kirche, um ihre ureigene Aufgabe erfüllen zu können, auch die politischen Bedingungen der Möglichkeit ihrer eigenen Wirksamkeit verbessern.

Es gibt aber auch ökonomische Bedingungen, die die kirchliche Verkündigung der frohen Botschaft behindern können. Auf dem Höhepunkt der Weltwirtschaftskrise (1931) schrieb Papst Pius XI. in seiner Enzyklika „Quadragesimo anno“: „Die gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse der Gegenwart können ohne Übertreibung als derartig bezeichnet werden, dass sie einer ungeheuer großen Zahl von Menschen es außerordentlich schwer machen, das eine Notwendige, ihr ewiges Heil zu wirken.“ Wenn also widrige Verhältnisse dazu führen können, die Menschen vom Glauben abzubringen und zu demoralisieren, dann können günstige Bedingungen, in denen die Menschenwürde geachtet wird, das Glaubensleben auch erleichtern. Das bedeutet allerdings nicht, dass die Verbesserung von gesellschaftlichen Strukturen heilsnotwendig wäre. Sonst könnte man sich nicht erklären, dass auch zu Zeiten der Kirchenverfolgung und des großen Elends viele Menschen zum Glauben finden.

Wenn soziale, ökonomische und politische Strukturen heilsrelevant, also nicht gleichgültig für das

Heilswirken sind, dann kann sich die Kirche nicht auf den privaten Bereich personaler Innerlichkeit und Moralität zurückziehen und darf ihre Aufgabe nicht nur in der Pflege von Liturgie, Gebet und Meditation sehen. Eine privatistische und pietistische Abkapselung ist auch mit dem Missionsauftrag der Christen nicht vereinbar, in alle Welt zu gehen.

Das soziale Engagement der Kirche kann gelegentlich aber auch Formen und Ausmaße annehmen, die den Eindruck entstehen lassen, als habe man es mit einem Partei- oder Gewerkschaftsersatz zu tun, und als sei die Kirche nur dazu da, das Gemeinwohl der Gesellschaft zu fördern. Freilich sind Situationen denkbar und (vor allem in Lateinamerika) auch real gegeben, in denen die Kirche gerade in Ermangelung sozialorientierter Parteien und freier Gewerkschaften „in die Bresche springen“ muss, um das Massenelend zurückzudrängen und einigermaßen menschliche und gerechte Verhältnisse herzustellen. Denn einem Verhungerten gegenüber kann man die frohe Botschaft nicht bloß predigen, und es wäre zynisch, ihn auf ein besseres Jenseits zu vertrösten. Ebenso menschenverachtend wäre es zu sagen: Not lehrt beten, also lassen wir es bei der Not.

Wenn besonders den Armen die Frohe Botschaft zu verkünden ist, kann es notwendig sein, zunächst einmal die Lage der Armen tatkräftig zu verbessern. Das ist im Übrigen schon vom christlichen Liebesgebot her gefordert. Die Gottes- und Nächstenliebe gehören unlösbar zusammen, und ein Glaube ohne „gute Werke“, also gelebte Moral, ist tot. Freilich erschöpft sich der Glaube nicht in Werkgerechtigkeit. Der Inhalt der christlichen Botschaft reicht unendlich weiter, als der Gläubige begreifen und „praktizieren“ kann.

Keine Selbsterlösung

Das uns verheißene Reich Gottes ist kein innerweltliches Zukunftsreich, das durch Politik und Gesellschaftsreform hergestellt oder verhindert werden könnte. Es ist nicht „von dieser Welt“. Vielmehr ist die Herrschaft Gottes, die mit Jesus Christus begonnen hat und mit seiner Wiederkunft vollendet wird, ein Geschenk der Gnade, das sich nicht politisch verfügbar machen lässt. An dieser geheimnisvollen Heilswirklichkeit kann der gläubige Christ mitwirken, indem er sich in „guten Werken“ der Liebe und Gerechtigkeit bewährt. Er kann sich aber nicht durch eine werkgerechte „Orthopraxis“ das Himmelreich erwerben.

Die Katholische Soziallehre schließt die Machbarkeit des „neuen Menschen“ und die Konstruktion eines irdischen Paradieses aus. Sie lässt sich leiten von der realistischen Einsicht in die Mangelhaftigkeit des konkreten Menschen und in die Vorläufigkeit seines Handelns. Aus christlicher Sicht ist der Mensch ein fehlbares Mängelwesen, das, von der Erbsündenverstrickung belastet, nicht in der Lage ist, die absolute Gerechtigkeit und das perfekte Glück auf Erden zu realisieren. Die Katholische Soziallehre leidet also nicht an jenem Münchhausen-Komplex der Selbsterlösung, wonach man sich am eigenen Schopf aus dem Sumpf herausziehen kann. Sie fordert nicht die totalitäre Einheit zwischen Theorie und Praxis, zwischen Anspruch und Wirklichkeit, sondern nimmt die bleibende Differenz zwischen beiden in Kauf. Sie erträgt die „eschatologische“ Differenz zwischen dem „Schon“ des Erlöstseins und dem „Noch nicht“ der vollendeten Erlösung - und leitet aus der Spannung zwischen der göttlichen Verheißung und ihrer endgültigen Erfüllung keinen politischrevolutionären Befreiungsauftrag ab.

Vertreter der politischen „Theologie der Befreiung“ neigen dazu, diese Spannung zur revolutionären Entladung zu bringen, in der Hoffnung, damit die Ankunft des Reiches Gottes beschleunigen zu können. Versuche dazu hat es in der Geschichte immer wieder gegeben, Joachim von Fiore und die Wiedertäufer von Münster zeugen davon. Auch die Gegenwart kennt befreiungstheologische Versuchungen, eine endgültige Heilsordnung revolutionär zu errichten. Die fundamentalistischen Revolutionäre wollen in ihrer Ungeduld zwar immer nur das Beste, gehen dabei aber für die Menschlichkeit über Leichen. Man wird an die Bemerkung des Philosophen Karl R. Popper erin-

ner: Jeder Versuch, den Himmel auf Erden zu verwirklichen, hat stets die Hölle hervorgebracht.

Zwei Reiche

Konstitutiv für die Katholische Soziallehre und auch für den christlich geprägten abendländischen Politikbegriff ist die Unterscheidung (nicht strikte Trennung) der „zwei Reiche“, des göttlichen und des weltlichen, sowie die Bescheidung des Politischen auf den weltlichen Bereich, der immer nur ein mangelhaftes Provisorium bleibt. Gerade weil sich christliche Hoffnung auf das politisch nicht machbare ewige „Heil der Welt“ bezieht und sich auch nicht mit der ökologisch-pazifistischen Vision einer „heilen Welt“ ersatzweise abspeisen lässt, kann sich christlich motivierte Politik darauf konzentrieren, die (staatliche) Gemeinwohlordnung verantwortlich zu gestalten.

Die Katholische Soziallehre ist aber nicht dazu da, irgendeinen gesellschaftlichen Status quo oder einen revolutionären Prozess dogmatisch zu legitimieren. Wenn die Kirche auch mehr für das ewige Heil als für das zeitliche Wohl des Menschen zuständig und beauftragt ist, so bedeutet das nicht, dass beide Dimensionen völlig zu trennen wären. Als Geschöpf Gottes stellt der Mensch eine Einheit von Geist, unsterblicher Seele und Leib dar. Die Kirche kann diese Einheit nicht auseinanderdividieren - und sich nur um die „Seelen“ kümmern in der Hoffnung auf das Reich Gottes. Diese Hoffnung ist übrigens nicht mit einer Resignation vereinbar, die jede Ungerechtigkeit duldet und tatenlos auf das Gottesreich wartet.

Bewährungsproben

Zum kirchlichen Verkündigungs- und Heilsauftrag gehört also der notwendige, wenn auch nicht hinreichende Aspekt der ethischen Bewährung, vor allem zu Gunsten der Armen. Der Eintritt in das Reich Gottes ist bekanntlich an bestimmte ethische Bedingungen geknüpft. Zum Beispiel haben es „die Reichen“, die sich ganz auf ihren Reichtum verlassen und nur an ihr eigenes Wohl denken, sehr schwer, in das Himmelreich zu kommen. Die kirchliche „Option für die Armen“ ist für Christen ein starkes Motiv, auch im Bereich des Sozialen und Politischen mitzuwirken, um das Leiden zu mindern. Freilich müssen wir zugeben, dass wir als Christen keine speziellen Patentrezepte zur strukturellen Lösung von Armut und Leid besitzen. Wir haben auch keinen Grund zu der Annahme, dass überhaupt ein gesellschaftlicher Zustand erreicht werden könnte, in dem es keine Armut und keinen Mangel mehr gibt.

Gerade in den westlichen Überflussgesellschaften zeigen sich immer neue Formen von Armut und Elend. Sie haben es vor allem mit Angst, Sinnverlust und Orientierungslosigkeit zu tun, die vielleicht auch mit dem Unvermögen der säkularisierten Gesellschaft zusammenhängen, moralische und sinnstiftende Verbindlichkeiten zu begründen und ein Klima des Vertrauens und der Hoffnung zu vermitteln. Auch in einem perfekten Wohlfahrts- und Sozialstaat ist das Seelenheil nicht in den Strukturen zu finden. Glaube, Hoffnung und Liebe lassen sich nicht gesamtgesellschaftlich institutionalisieren, auch nicht in einem „christlichen Staat“, sondern nur auf personaler Ebene erfahren. Auf dieser Ebene liegt wohl auch das Hauptbewährungsfeld der Kirche, der es primär um eine „Bekehrung der Herzen“ gehen muss.

Der kirchlich vermittelte Glaube und das entsprechende sittliche Verhalten sind vorrangig eine personale Angelegenheit. Sie setzen die Gnade, die Freiheit und das Gewissen des einzelnen voraus und dürfen deshalb nicht gesellschaftlich erzwungen werden, etwa durch politische Entscheidungen oder rechtliche Strukturen. Als soziales Wesen ist der Mensch aber auf die Gesellschaft, also auf das Beziehungsgeflecht zwischen den Menschen, naturgemäß ausgerichtet und angewiesen. Seine Werteinstellungen und Handlungen färben auf die gesellschaftlichen Strukturen und Institutionen ab, deren Träger er ist -und von denen er auch getragen und beeinflusst wird.

Das Evangelium enthält aber keine politischen Handlungsanweisungen zum Aufbau einer spezifisch „christlichen“ Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung. Mit der Bergpredigt lässt sich, wie Bismarck sagte, „kein Staat machen“. Ihr Geltungsbereich ist die Kirche, die zwar als „Kontrastgesellschaft“ gelten und als „Sauerteig“ wirken kann, sich jedoch nicht an die Stelle der Gesamtgesellschaft setzen darf.

Die Kirche hat deshalb in ihrer Soziallehre Ordnungsprinzipien und Wertkriterien entwickelt, die sowohl mit dem Glauben vereinbar als auch der allgemeinen Vernunft zugänglich sind. Davon wird noch zu sprechen sein. Die Katholische Soziallehre wendet sich an alle Menschen guten Willens und pocht nicht nur auf den Glaubensgehorsam kirchengebundener Christen. Die Kirche ist legitimiert und sogar verpflichtet, sich kritisch und konstruktiv zu grundlegenden Wertfragen der Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung zu äußern, ohne ein konkretes Modell dogmatisch vorzuschreiben. Die Frage nach den Grenzen kirchlicher Sachkompetenz ist damit nur aufgeworfen, aber noch nicht beantwortet.

4. ZUSTÄNDIGKEITEN

Zu den Grenzen der kirchlichen Kompetenz

Das kirchliche Lehramt ist nicht nur legitimiert, sondern auch dafür zuständig, die jeweiligen sozialen Fragen aus der Sicht des Glaubens und der Ethik einer Bewertung zu unterziehen. Die lehramtliche Katholische Soziallehre soll dazu dienen, das verantwortliche Handeln der Gläubigen innerhalb der gegebenen Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung zu orientieren und auch zur aktiven Gestaltung und Verbesserung dieser Ordnung anzuregen. Dabei beschränkt sich die Katholische Soziallehre nicht auf eine Schärfung der Gewissen oder auf eine Einschärfung abstrakter Prinzipien und Normen, die nur ständig zu wiederholen wären.

In ihrem wesentlichen Kern stellt die Katholische Soziallehre eine prinzipielle Entfaltung des christlichen Menschenbildes dar. Ihre bleibende Substanz, ihre Hauptprinzipien lassen sich schnell nennen: Solidarität, Subsidiarität, Gemeinwohl. Sie finden, wie Oswald von Nell-Breuning einmal bemerkte, Platz auf einem Fingernagel. Aber was bedeuten diese Abstraktionen inhaltlich für die Praxis? Wie kann man sie auf das gesellschaftliche Leben beziehen und anwenden? Welche konkreten Erfahrungen und institutionellen Vermittlungen sind dabei zu berücksichtigen? Welche Handlungsmotivationen und -kriterien sind aus dem Glauben zu schöpfen?

Auf diese Fragen sucht die Katholische Soziallehre Antworten zu geben, die der jeweiligen sozialen Herausforderung angemessen sind. Bei den Enzykliken handelt es sich um praxisbezogene rahmenhafte Orientierungen, welche die Richtung anzeigen, in der nach konkreten Lösungen zu suchen ist. Die technisch-instrumentellen Lösungen einzelner Sachprobleme liegen allerdings nicht in der Kompetenz des kirchlichen Amtes, sondern die Kirche überlässt diese Frage dem Sachverstand der Laien und Fachleute, die zu unterschiedlichen Urteilen über die Mittel und Wege kommen können, die zum selben Ziel führen. Viele Wege führen bekanntlich nach Rom.

Zwischen den allgemeinen Prinzipien und den konkreten Lösungen liegt ein langer und oft verschlungener Weg, den die Katholische Soziallehre in der realistischen Wahrnehmung, ethischen Bewertung und Bewältigung der Wirklichkeit zurücklegen muss. Die meisten Dokumente der Katholischen Soziallehre beginnen mit einer - wenigstens skizzenhaften - Beschreibung und Bewertung der Situation, in die sie jeweils hineinsprechen. Sie fragen nach den Wirkungen der sozio-ökonomischen Strukturen und gehen auch auf die Möglichkeit oder Notwendigkeit gesellschaftlicher Veränderungen ein.

Geborgte Kompetenz?

Um ihrer Wirksamkeit willen ist die Kirche auf eine zutreffende Analyse der jeweiligen Situation angewiesen. Die kirchlichen Verlautbarungen beanspruchen für sich keine besondere Kompetenz für wissenschaftliche Analysen, sondern sind hier auf die Ergebnisse der Fachwissenschaften angewiesen, um auf konkrete Situationen, auf die materiellen Vorgegebenheiten und gesellschaftlichen Konditionen menschlicher Existenz eingehen zu können.

Für ein sachgerechtes Eingehen auf soziale und politische Fragen ist die Berücksichtigung wissenschaftlicher Forschungsergebnisse notwendig. Die Frage, wie konkret und zutreffend sich das kirchliche Lehramt zu sozialen Problemen äußern kann, hängt freilich auch damit zusammen, wie zuverlässig und wirklichkeitsgetreu sozialwissenschaftliche Aussagen sein können. Die moralische Glaubwürdigkeit einer Kirche, die sich ganz auf eine geborgte wissenschaftliche Kompetenz verleiße, müsste aber in dem Maße Schaden nehmen, wie die Wissenschaften dem Irrtum unterworfen sind. Soziologen und Volkswirtschaftler räumen zunehmend ein, wie unvollkommen und proviso-

risch ihre Analysen und Therapievorschläge sind, wie unzutreffend vor allem ihre Prognosen sein können. Der Verheißungsglanz der Zukunfts- und Friedensforschung ist erloschen. In der Beurteilung des Charakters und der Stabilität sozialistischer Systeme bewiesen sie eine - nachträglich peinlich auffallende - Ahnungslosigkeit und Irrtumsanfalligkeit. Kaum ein Sozialwissenschaftler oder Ökonom war in der Lage, den sich abzeichnenden Zusammenbruch sozialistischer Systeme zu berechnen oder gar den notwendigen Übergang zu einer funktionstüchtigen Marktwirtschaft zu planen. In der Diskussion um Kernenergie und Umweltschutz gibt es auch unter Naturwissenschaftlern erhebliche Meinungsunterschiede, was zu großen Vertrauenseinbußen geführt hat. Immer deutlicher tritt der hypothetische Charakter wissenschaftlicher Aussagen hervor, die falsifizierbar sind und nur solange gelten, wie sie sich in der Praxis bewähren.

Gerade in den Sozialwissenschaften haben sich verschiedene Schulen herausgebildet, die sich gegenseitig widersprechen und bekämpfen. Ihre Tauglichkeit für die politische Praxis wird zunehmend bestritten. Vor einer unkritischen Übernahme soziologischer Theorien in Kirche und Theologie hat vor allem der Sozialethiker Wilhelm Weber gewarnt. Er weist nach, dass den großen soziologischen Theorien weltanschauliche Entwürfe zugrunde liegen, denen oft der Makel eines Religionsersatzes anhaftet. Und die Kirche, so Weber, sollte nicht auch noch ihren eigenen Ersatz beerben.

Werte und Hypothesen

So lassen sich oft auch in den Sozialwissenschaften, die sich als „rein analytisch“ und „vorurteilsfrei“ verstehen, bestimmte Wertvoraussetzungen nachweisen. Auch so genannte „positivistische“ oder empirische Sozialtheorien sind nicht frei von solchen Wertprämissen und enthalten etwa das Interesse, den Status quo zu stabilisieren. Der marxistischen Analyse dagegen liegt von vornherein ein revolutionäres Veranderungsinteresse zugrunde; sie enthält nicht nur Ursachenbewertungen (Eigentum und Kapitalismus als Grundübel), sondern ist überdies unlösbar mit einer bestimmten Therapie verbunden (revolutionärer Klassenkampf) und zielt auf eine Prognose des Geschichtsverlaufs ab (Sozialismus, Kommunismus, klassenlose Gesellschaft).

In der kritischen Auseinandersetzung der Katholischen Soziallehre mit der „Theologie der Befreiung“ spielen Vorbehalte gegen diese Art von „Analyse“ eine große Rolle. Während die Weltanschauung und der Wissenschaftscharakter des Marxismus von den Fachleuten im Westen und neuerdings auch im Osten zunehmend dementiert und demontiert werden, gibt es immer noch zurückgebliebene „fortschrittliche“ Theologen, die dieses untaugliche Instrumentarium in ihre „politische Theologie“ integrieren. Die Instruktion der römischen „Kongregation für die Glaubenslehre“ vom 6. August 1984 nennt drei Auswahlkriterien, nach denen die Verwendung einer Methode im kirchlich-theologischen Bereich erfolgen kann: 1. Sie muss einer kritischen Prüfung erkenntnistheoretischer Art unterzogen werden. 2. Sie hat für die Theologie nur instrumentalen Wert und muss nach theologischen Wahrheitskriterien überprüft werden. 3. Sie hat sich vor allem „von der zu beschreibenden Wirklichkeit belehren zu lassen, ohne vorgefaßte Ideen“. Dabei muss sie sich ihrer Begrenztheit bewusst bleiben, da sie nur Teilaspekte der Wirklichkeit erfasst und hypothetischen Charakters ist.

Darüber hinaus gilt für den Bereich der lehramtlichen Verkündigung: Je mehr sachwissenschaftliche Analysen übernommen werden, desto stärker gewinnt ihr Sprechen einen hypothetisch-falsifizierbaren Charakter, der einen Verbindlichkeitsschwund signalisiert, weil er auf einer geborgten und oft bestreitbaren Sachkompetenz aufbaut. Konditionale Aussagen mit einer „Wenn-dann“-Struktur sind in der Schlussfolgerung unverbindlich, wenn schon die Voraussetzung bestrittbar ist.

Andererseits - und hier zeigt sich ein echtes Dilemma - büßt die Kirche einen erheblichen Teil

ihrer Wirkungsmöglichkeiten ein, wenn sie auf den sozialwissenschaftlichen und auch naturwissenschaftlichen Zugang zur konkreten Wirklichkeit verzichtet. Zur Lösung dieses Dilemmas bietet sich ein pragmatischer Mittelweg an, auf dem sich die Kirche über ihre theologische Wissenschaft am allgemeinen wissenschaftlichen Dialog beteiligt. In diesem Dialog geht es, kurz gesagt, um ein doppeltes Programm: Dass nämlich die Kirche einerseits ihre Wertkriterien in den wissenschaftlichen Diskurs einführt - und dass sie sich andererseits jener empirischen Einzelwissenschaften vorsichtig bedient, deren Ergebnisse in der Praxis nachprüfbar sind und sich allgemein bewährt haben, die also weitgehend unbestritten sind und als einigermaßen gesichert angesehen werden können.

Freilich kann die Kirche nicht jetzt noch dem neuzeitlichen Fortschrittsmythos erliegen, als ob durch die modernen Wissenschaften im Laufe der Zeit alle Probleme lösbar, alle Zukunftsvorhaben planbar und durch Technik machbar seien. Am Beispiel der Gentechnologie wird gegenwärtig besonders deutlich, dass Fachwissenschaften nicht nur alte Probleme lösen, sondern auch gravierende neue hervorrufen können. Schon im wissenschaftlichen Experiment können Techniken in ihrer Anwendung inhuman sein, ohne dass man ihre weiteren Folgen abwarten müsste (zum Beispiel Experimente mit menschlichen Embryozellen). Das gilt auch für sozialwissenschaftliche Experimente mit gesellschaftlichen Gruppen, die durch bestimmte Sozialtechniken manipuliert und entpersonalisiert werden können. Gerade hier zeigt sich, dass die empirischen Sozialwissenschaften auf ethische Normen angewiesen sind, die sie nicht mit ihren eigenen Methoden begründen können. Hier kann sich dann auch die ethische Wertkompetenz der Kirche bewähren.

Kompetenzverteilung

Es gibt immer noch Gläubige, die mit allzu großen Erwartungen an das kirchliche Lehramt herantreten und in ihm eine universale soziale Problemlösungsinstanz erblicken. Als ob das Lehramt von Rom aus sämtliche Probleme in aller Welt überblicken und lösen könnte. Es wäre überfordert, die komplexen internationalen Zusammenhänge in den Griff zu bekommen und konkret zu sagen, wie im einzelnen die Armut in Brasilien zu beseitigen, die Arbeitslosigkeit in den Industriestaaten abzubauen und der Umweltschutz überall zu institutionalisieren sei. Und wenn es auch konkrete Maßnahmen vorschlagen würde, wäre damit noch nicht die Garantie der Realisierbarkeit gegeben.

Aus diesen Gründen gibt es auch in der Kirche eine Kompetenzverteilung nach dem Subsidiaritätsprinzip. Die ortskirchlichen Bischöfe und nationalen Bischofskonferenzen sind viel näher an den Brennpunkten und können viel sachkompetenter und deutlicher sprechen. In ihren „Hirtenworten“ können sie sich auch leichter mit detaillierten Vorschlägen vorwagen, als es die zurückhaltend formulierten päpstlichen Enzykliken tun.

Aber auch für diese Ebene der kirchlichen Sozialverkündigung gilt der Verzicht, konkrete Lösungen und Modelle autoritativ vorzuschreiben. Damit nimmt die Kirche Rücksicht auf die relative Autonomie der gesellschaftlichen Sachbereiche, die ihre eigenen Regelkreise haben. Sie akzeptiert die Pluralität der Gesellschaft, deren Gruppen auf verschiedenen Wegen ihre Werte verwirklichen können. Und sie respektiert die Säkularität des Staates, der nicht im Dienst einer bestimmten Religion zu stehen hat, sondern ethischen Werten verpflichtet ist, die konsensfähig sind.

Gesellschaftlich ernst genommen wird die Kirche nicht, wenn sie sich nur auf eine sentimentale „Kompetenz der Betroffenheit“ beruft, die Inflation von Solidaritätserklärungen verstärkt und das jugendbewegte Protestverhalten nachahmt. Die Katholische Soziallehre erschöpft sich nicht in rhetorischer Kritik und versteift sich nicht auf eine Abwehrhaltung, die in der bloßen Verneinung des Negativen eine Verbesserung der Lage gläubig erwartet. Vielmehr erweist sich ihre „Kompetenz der Verantwortung“ vor allem darin, dass sie sich konstruktiv und wertbewusst an der Gestaltung der Gesellschaft beteiligt. Gefragt ist dabei eine praktische Verbindung von Wert- und Sachkompetenz, die nur in einem Zusammenspiel von kirchlichem Amt, wissenschaftlicher

Vermittlung und praktischer Bewährung gelingen kann.

5. VERBINDLICHES SPRECHEN UND HANDELN

Zu den Autoren, Trägern und Adressaten der Katholischen Soziallehre

Der Begriff der Katholischen Soziallehre ist vielschichtig. Ihr richtiges Verständnis hängt vom authentischen Selbstverständnis der katholischen Kirche ab. Die Kirche versteht sich als hierarchisch gegliedertes Volk Gottes, als eine mystische Glaubensgemeinschaft, die vom kirchlichen Amt geordnet wird. Als lehramtliche Träger und verbindliche Autoren der Katholischen Soziallehre sind infolgedessen der Papst und die Bischöfe anzusprechen. Das „ordentliche“ Lehramt definiert also den Inhalt und die Grenzen der Katholischen Soziallehre. Allerdings erhebt es dabei nicht den Anspruch auf Unfehlbarkeit. Die Kirche kennt keine sozialen, politischen oder ökonomischen Dogmen. Soziale Fragen lassen sich nicht dogmatisch klären und ein für allemal festlegen.

Arbeitsteilung

Vielmehr ist das Lehramt auf den praktischen und theoretischen Sachverstand der Laien und Priester verwiesen, wenn es den Zugang zur sozialen Wirklichkeit sucht. Päpste und Bischöfe lassen sich meist fachlich beraten, bevor sie mit sozialen Verlautbarungen an die Öffentlichkeit treten.

So darf man hinter den Sozialzykliken einen Stab von „Ghostwritern“ vermuten. Schon die erste Sozialzyklika „Rerum novarum“ verdankte sich weitgehend den Beratungsergebnissen der „Union de Fribourg“, einer Vereinigung von Gelehrten und Praktikern. Von „Quadragesimo anno“ ist bekannt, dass sie überwiegend von den Sozialwissenschaftlern Gustav Gundlach und Oswald von Nell-Breuning verfasst wurde. Zu den Autoren und Trägern der Katholischen Soziallehre gehören indirekt also auch die theologischen Fachvertreter, die nicht nur die nachträgliche Systematisierung und kritische Reflexion besorgen, sondern auch an der inhaltlichen Entwicklung der lehramtlichen Sozialverkündigung oft maßgeblichen Anteil haben.

Ihrerseits sind diese Ebenen des Lehramtes und der Wissenschaft meist sehr eng mit einer dritten Ebene verbunden, nämlich mit der katholischen Sozialbewegung. Dazu zählen in der Bundesrepublik Deutschland vor allem die Katholische Arbeitnehmer-Bewegung (KAB), das Kolpingwerk, die Katholiken in Wirtschaft und Verwaltung (KKV) sowie der Bund Katholischer Unternehmer (BKU). Diesen kirchlichen Sozialverbänden und Gruppen ist mehr die praktischkonkrete Vermittlung der Katholischen Soziallehre in den gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Bereich aufgetragen. Dabei sind sie keineswegs bloß ausführende Organe, die die „Theorie“ in die „Praxis“ nur umzusetzen hätten. Auf dieser Ebene zeichnet sich eine breite Pluralität von Initiativen ab, die von unterschiedlichen Standorten, Interessen und Sachkompetenzen geprägt sind. Diese vielfältigen Aktionen bedürfen des objektivierenden Filters der wissenschaftlichen Ebene, um sich auf die Lehrentwicklung der Amtsebene auswirken zu können.

Diese Arbeitsteilung zwischen Amt, Wissenschaft und Bewegung bedeutet keine Einbahnstraße von „oben nach unten“ oder von „unten nach oben“. Vielmehr bilden die drei Ebenen einen dynamischen Zusammenhang. Sie sind voneinander abhängig und durchdringen sich gegenseitig. Wie variabel hier faktisch die Grenzen verlaufen, zeigt die Entstehungs- und Wirkungsgeschichte einer Enzyklika wie „Rerum novarum“. Nach kirchlichem Selbstverständnis sind aber allein der Papst und das Bischofskollegium legitimiert, verbindlich im Namen der Weltkirche zu sprechen, und zwar nicht nur in dogmatischen, sondern auch in sozialen Fragen, die den Glauben und die Sittlichkeit berühren. Weder einzelne Wissenschaftler und Verbände noch einzelne Bischöfe und Priester repräsentieren die Katholische Soziallehre schlechthin.

Es gibt also eine abgestufte Verbindlichkeit der Katholischen Soziallehre zwischen den Amtsträ-

gern und den Laien, zwischen der universalen Kirche und der Ortskirche. Damit kann der Kernbereich der Soziallehre leichter vor ideologischen Vereinseitigungen und partikulären Interessen geschützt werden. Natürlich strebt jede sozialorientierte Gruppe innerhalb der Kirche danach, die Autorität der Katholischen Soziallehre für sich in Anspruch zu nehmen. Andererseits ist die Katholische Soziallehre auf den Sachverstand dieser Gruppen angewiesen. In der Praxis kommt es freilich nicht nur auf den autoritativen Geltungsanspruch der Katholischen Soziallehre und die Gehorsamsbereitschaft der Gläubigen an, sondern vor allem auf die überzeugenden Argumente der Katholischen Soziallehre und die Mitwirkungsbereitschaft ihrer Adressaten.

Katholische Soziallehre - made in USA

In der Bundesrepublik Deutschland und in den meisten anderen Ortskirchen gelten bischöfliche Hirtenbriefe vor allem als pastorale Ermahnungen der Bischöfe (als Autoren) an Kirchenvolk und Öffentlichkeit (als Adressaten). Die einflussnehmenden Berater und Verbände bleiben meist verborgen. Die Diskussion über die veröffentlichten Stellungnahmen beschränkt sich meist auf die innerkirchliche Öffentlichkeit.

Ganz anders gehen seit einigen Jahren die US-amerikanischen Bischöfe vor. Das von ihnen 1986 verabschiedete Dokument über „Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle - Hirtenbrief über die Katholische Soziallehre und die amerikanische Wirtschaft“ hat mehr internationale Aufmerksamkeit und Resonanz gefunden als irgendeine andere bischöfliche Verlautbarung. Originell daran ist nicht so sehr die inhaltliche Konkretisierung der Katholischen Soziallehre aus amerikanischer Sicht, sondern die außergewöhnliche Vorgehensweise. Sie erinnert an eine ausgeklügelte Marketing-Strategie: Hier können die „Konsumenten“ über ihr nachgefragtes „Produkt“ mitbestimmen. Die Adressaten sind zugleich Mitautoren dessen, wonach sie sich auszurichten haben.

Die Beratung des Hirtenbriefs geriet zu einem groß angelegten Dialog zwischen Laien und Hierarchie, zwischen Kirche und Öffentlichkeit. Drei Entwürfe wurden ausführlich diskutiert. In zahlreichen Hearings, Symposien und Gutachten konnten sich die unterschiedlichsten Positionen und Argumente öffentlich artikulieren. Die Ergebnisse dieser Diskussion, die weit über die Landesgrenzen hinausging, wurden in den Entwürfen und schließlich in der Endfassung des Hirtenbriefs berücksichtigt.

Und das Ergebnis? Ein Kompendium der katholischen Wirtschaftsethik unter besonderer Berücksichtigung der aktuellen amerikanischen Wirtschaftspolitik. Ziemlich unproblematisch sind die vorgestellten ethischen Grundsätze, die sich allesamt in der katholisch-sozialen Lehrtradition wiederfinden: Menschenwürde, Solidarität, Gemeinwohl, Menschenrechte, Option für die Armen, Subsidiarität. Diese grundsätzlichen Forderungen können auf einen breiten Konsens bauen, nicht nur unter Katholiken.

Anders ist es mit einigen konkreten Maßnahmen, die die Bischöfe zusammen mit den Gegnern der damaligen „Reaganomics“ forderten: zum Beispiel Regierungsprogramme zur Schaffung neuer Arbeitsplätze. Der Forderungskatalog verrät ein starkes Vertrauen in den Staat, was wiederum verständlich wird, wenn man den sozialstaatlichen Nachholbedarf des amerikanischen Systems voraussetzt. Die Anregungen der Bischöfe zielen auf mehr soziale Marktwirtschaft, also auch auf das deutsche Modell mit seinen sozialpolitischen Ausprägungen.

Über die Zweckmäßigkeit der konkreten Forderungen lässt sich bis heute trefflich streiten, was auch die Bischöfe einräumen: „Wir wissen, dass einige unserer speziellen Empfehlungen umstritten sind. Als Bischöfe behaupten wir nicht, dass wir diese ausgewogenen Urteile mit derselben Autorität vortragen wie unsere Grundsatzklärungen. Aber wir fühlen uns verpflichtet, ein Beispiel dafür zu geben, wie Christen wirtschaftliche Sachverhalte konkret analysieren und Sachurtei-

le fällen können.“

Diese Aufgabe der konkreten Analyse und Gestaltung der sozialen Wirklichkeit im Licht der lehramtlichen Katholischen Soziallehre wird hierzulande vor allem von den katholischen Sozialverbänden wahrgenommen. Diese fehlen aber in den Vereinigten Staaten. Die Kirche dort hat bis heute keinen sozialen Verbandskatholizismus hervorgebracht, der ihr öffentliche Wirksamkeit und Anerkennung eingebracht hätte. Die Katholische Soziallehre war in Vergessenheit geraten. Das mag die Bischöfe dazu bewegt haben, sich in einem langwierigen Prozess der Konsultationen und Diskussionen sachkundig zu machen. Damit stellen sie eine lernende Kirche dar, die ohne klerikale Bevormundung bereit ist, auf den Sachverstand der Laien zu hören.

Verliert sie damit aber nicht den Charakter einer lehrenden Kirche? Leidet nicht die lehramtliche Autorität der Bischöfe, wenn sie nicht nur sinnstiftende Orientierungen, sondern auch konkrete politische Handlungsanleitungen geben, die sich schnell als falsch erweisen können? Die amerikanischen Bischöfe haben nicht bloß eine Diskussion moderiert und protokolliert, sondern entschieden, wer als Sachverständiger anzuhören und welcher Vorschlag zu übernehmen sei -in Übereinstimmung mit der Katholischen Soziallehre. Das setzt freilich nicht nur eine ethische, sondern auch eine ökonomisch-politische Kompetenz voraus. Da wird man fragen dürfen: Haben sich die Bischöfe damit nicht ein wenig überfordert? Die amerikanische Methode, die inzwischen erfolgreich auch in Österreich nachgeahmt wurde, lässt sich kaum auf alle Ortskirchen, geschweige denn auf die Weltkirchenebene übertragen.

Politischer Klerikalismus?

Den amerikanischen und deutschen Bischöfen lässt sich nicht der Vorwurf machen, sie strebten eine integralistische Vereinnahmung der Wirtschaft oder eine klerikale Bevormundung der Politik an. Die kirchliche Hierarchie bekennt sich vielmehr ausdrücklich dazu, die verantwortliche Selbstständigkeit der gesellschaftlichen Teilbereiche zu respektieren. Sie erkennt die „rechtmäßige Eigengesetzlichkeit der Kultur und vor allem der Wissenschaften“ an („Gaudium et spes“ Nr. 59). Sie schreibt der pluralistischen Gesellschaft nicht vor, wie sie auf einem angeblich einzig legitimen und gangbaren Weg die gebotenen Zielwerte realisieren kann. Und sie legt Wert darauf, dass der Staat „weltlich“ bleibt und sich nicht anmaßt, religiöse Heilserwartungen politisch zu erfüllen.

Ein Rückfall in den Fundamentalismus, der sich aber nicht auf die Katholische Soziallehre berufen kann, sondern eher der „Befreiungstheologie“ zuzurechnen ist, zeichnet sich in einigen kirchlichen Randbewegungen ab. Kennzeichnend dafür ist, dass ökonomische und politische Fragen zu dogmatischen Glaubensfragen hochstilisiert und in den Gottesdienst hineingezogen werden. Demonstrative Wallfahrten, Messfeiern und andere Gebetsveranstaltungen werden gelegentlich zugunsten einer Interessengruppe oder politischen Bewegung abgehalten. Geistliche in Amtstracht setzen ihre religiöse Autorität für zweifelhafte politische Ziele und Methoden ein - und damit auch aufs Spiel. Wenn aber die Liturgie einseitig politisiert wird, riskiert man, dass sie, die die Einheit der Kirche darstellen soll, zum Sprengsatz wird und den innerkirchlichen Frieden gefährdet.

Die „Politurgie“ ist eine Gefahr für den Glauben und die Politik. Notwendige und auch in der Kirche legitime politisch-ökonomische Kontroversen werden von der rationalen Argumentationsebene in den Bereich religiöser Bekenntnisse verlagert. Wenn die Liturgie zum Ort des politischen Streits wird, kann dieser religiös aufgeladen werden und Formen des Glaubenskrieges annehmen. In der Logik dieses Gedankens läge es dann, dass politisch und ökonomisch Andersdenkende ihre eigenen Gottesdienste veranstalten. Die vorgetragenen Texte, Gebete und Fürbitten bestätigen dann nur noch die eigene partikuläre Meinung oder geraten zur manipulativen Agitation.

Üblich und legitim ist die gottesdienstliche Aufnahme politisch-moralischer Themen, wenn es zum

Beispiel den Gemeinden auch um die Sicherung des Friedens, die Bewahrung der Schöpfung und um Arbeitsmöglichkeiten geht. Für diese Ziele lohnt es sich zu beten und zu arbeiten. Aber sind sie erreichbar auf dem Weg der einseitigen Abrüstung, der Abschaltung von Atomkraftwerken und der Bekämpfung einer Betriebsstillegung? Woher will man wissen, dass Gott für die 35-Stunden-Woche ist?

Missbraucht wird die Liturgie, der Zentralbereich des kirchlichen Lebens, wenn sie in den Dienst einseitiger Ideologien und konkreter Lösungsvorschläge gestellt wird, die einer bestimmten Parteimeinung oder einem partikulären Machtinteresse zugeordnet werden können. Im gottesdienstlichen Kontext würden solche Einseitigkeiten nicht aufgrund rationaler Sachargumente, sondern kraft „höherer Weihe“ zur Wirkung kommen. Die Religionskritik hat ein leichtes Spiel, den ideologischen Charakter dieser Glaubensäußerung zu entlarven. Die Richtigkeit und Überzeugungskraft eines konkreten Sacharguments muss auf eigenen Füßen stehen und darf keine Autoritätsanleihen bei einer Religion oder kirchlichen Institution machen, die das Sachproblem nicht eindeutig entscheidet.

Alle angesprochen

Bei manchen politischen Gottesdiensten hört man zwar den liturgischen Brustton der Glaubensüberzeugung heraus. Aber man spürt deutlich, dass hier ein Mangel an rationalen Argumenten kompensiert werden soll durch einen großen Aufwand an Frömmigkeit, Gesinnungstüchtigkeit und ängstlicher Betroffenheit. Auf dieser Ebene kann die Kirche freilich nicht in ein fruchtbares und überzeugendes Gespräch mit der Gesellschaft eintreten. Mit einer Gesellschaft, die um ihrer Freiheit willen die totalitäre Einheit von Glaube und Politik, von Kirche und Staat ablehnt, die aber auf die sinngebenden und friedensstiftenden Orientierungen der Kirche angewiesen bleibt.

Die Katholische Soziallehre hat es nicht mehr nur mit Adressaten zu tun, die der Kirche verbunden sind, sondern zunehmend mit Angehörigen anderer Konfessionen, mit Nichtgläubigen und Atheisten. Die päpstlichen Schreiben, früher fast ausschließlich an die Bischöfe und Könige gerichtet, die dem Heiligen Stuhl verbunden waren, erweitern seit Leo XIII. ihren Adressatenkreis und wenden sich letzten Endes „an alle Menschen guten Willens“. Schon deshalb appelliert die Katholische Soziallehre werbend auch an die sittliche Vernunftseinsicht aller Menschen - und nicht nur an den Glaubensgehorsam kirchengebundener Christen.

Gegenstand der Katholischen Soziallehre sind nicht der modellhafte Aufbau und die religiöse Ausrichtung kirchlicher Gemeinden, die als „Basisgemeinden“ oder „Kontrastgesellschaft“ die strukturelle Umgestaltung der „bürgerlichen“ Gesellschaft bewirken sollen. Die Kirche hat zwar als „Sauerteig“, als „Licht der Welt“ und „Stadt auf dem Berge“ ein glaubwürdiges Zeugnis für alle Menschen abzulegen. Dieser hohe Auftrag, der ohnehin nur mangelhaft erfüllt wird, kann aber nicht den Anspruch begründen, innerkirchliche Strukturen und Normen auf die Gesamtgesellschaft zu übertragen. Die Katholische Soziallehre bezweckt keine integralistische Verkirchlichung der Gesellschaft, sondern will -gemeinsam mit anderen Kräften - an der menschengerechten Gestaltung der Gesellschaft mitwirken.

6. PRINZIPIELLE ORIENTIERUNGEN

Zu den normativen Inhalten der Katholischen Soziallehre

Die Frage ist zunächst, ob die Glaubenswahrheiten der Kirche von sich aus einen inhaltlich neuen Beitrag zur Lösung der jeweiligen sozialen Fragen beisteuern können. Geben die dogmatischen Bestimmungen über die göttliche Dreifaltigkeit und Menschwerdung, über Auferstehung, Erlösung und Reich Gottes positive Auskünfte über die menschliche Weltverantwortung und -gestaltung? Enthalten sie eindeutige Aussagen zu den Problemen der Friedenssicherung, der Arbeitslosigkeit, der Umweltverschmutzung oder der Armut in der Dritten Welt? Weder die jeweiligen Themen noch die Problemlösungen, welche die Katholische Soziallehre zu behandeln hat, sind vom Credo vorgegeben.

Glaubensgeheimnisse

Es handelt sich um „Geheimnisse des Glaubens“, die das Handeln Gottes und nicht des Menschen bezeichnen. Aus ihnen lassen sich aber einige Vorbehalte herauslesen, zum Beispiel dass sich der Mensch nicht an die Stelle Gottes setzen darf, dass er sich nicht selbst erschaffen und erlösen kann und dass das Reich Gottes kein Menschenwerk ist. Gegenüber quasireligiösen Geltungsansprüchen einer absolutistischen und totalitären Politik kann die Katholische Soziallehre den kritischen Einwand geltend machen, dass außer Christus kein Mensch und neben der Kirche keine andere Institution einen endgültigen Heilsanspruch erheben kann. Das Verbot, politische Herrscher oder Herrschaftsformen zu verabsolutieren und damit in Konkurrenz zur absoluten Herrschaft Gottes treten zu lassen, findet sich in der Katholischen Soziallehre zum Beispiel in der Enzyklika „Mit brennender Sorge“ (1937) gegen den Nationalsozialismus.

Mit diesen Glaubensgeheimnissen ist das sozialetische Handeln der Gläubigen noch nicht positiv normiert, sondern nur negativ abgegrenzt. Durch das erlösende Heilshandeln Gottes am Menschen wird aber eine Antwort des Menschen provoziert. Der Glaube hat ein bestimmtes Handeln zur Folge. Der durch die Gnade erlöste Mensch ist im Glauben motiviert, seinerseits die Liebe Gottes weiterzugeben, indem er etwa für seine Mitmenschen, besonders die Armen, befreiend wirkt. Dabei sind göttliche Erlösung und menschliche Befreiung nicht identisch, sondern stehen nur in einem analogen Verhältnis zueinander: Wie Christus die Menschen von Schuld und Tod erlöst hat, so sollen die Erlösten diese Botschaft auch dadurch glaubwürdig verkünden, dass sie ihre Mitmenschen aus Not und Elend befreien.

Wenn vorrangig „den Armen“ das Himmelreich zugesprochen wird, hat sich die Kirche ihrer besonders anzunehmen. Damit ist noch nicht konkret gesagt, wer als Armer, was als Armut anzusehen - und wie die Armutsfrage strukturell zu bewältigen ist. Not, Elend und Armut sind Begriffe, deren Inhalte orts- und zeitgebunden, also wandelbar sind. Und der negative Begriff der Befreiung besagt lediglich eine Freiheit von etwas. Aber wozu, zu welcher Freiheit soll befreit werden? Die Befreiung von Ungerechtigkeit und Lieblosigkeit ergibt nur einen Sinn, wenn man ungefähr weiß, was Gerechtigkeit und Liebe positiv bedeuten.

Verheißungen des Gottesreiches

Ähnlich ungewiss steht es um die so genannten „eschatologischen“, also endzeitlichen Verheißungen. Wenn uns ein Reich der Gerechtigkeit, der Versöhnung und des Friedens verheißt ist, dann versteht es sich von selbst, dass die Gläubigen von dem, was sie sehnsüchtig erwarten dürfen, ja was „schon jetzt“ geheimnisvolle Wirklichkeit ist, ergriffen sind. Sie nehmen es dann selber in Angriff, auch wenn sie es nicht erfüllen können. Aber was sind die Maßstäbe der endgültigen

Herrschaft Gottes, lassen sie sich überhaupt erkennen und als sozialetische Normen gesellschaftlich durchsetzen?

Zum Beispiel der Frieden: Er ist mehr als nur die Abwesenheit von Krieg - und auf Erden dauernd gefährdet. Welche inhaltlichen Grundwerte müssen erfüllt werden, damit er dauerhaft gesichert werden kann? Was bedeutet in diesem Zusammenhang die endzeitliche Gerechtigkeit Gottes? Sie geht weit über menschliches Begreifen hinaus. Sie hat nichts mit der üblichen Leistungs- und Tauschgerechtigkeit zu tun, da ja auch jener Arbeiter im Weinberg, der viel weniger gearbeitet hat als die anderen, den gleichen Lohn erhält. Unser „natürliches“ Wertempfinden sträubt sich dagegen, und keiner käme auf die Idee, diese Art der Lohnfindung auf das Wirtschaftsleben zu übertragen, weil jeder Faulenzer dann den „vollen Lohnausgleich“ fordern würde.

Nicht weniger rätselhaft ist auch die Gerechtigkeitsvorstellung des Magnifikat: „Die Mächtigen stürzt Er vom Throne, und Er erhöht die Niedrigen.“ Wird diese Aussage über die endgültige Gerechtigkeit Gottes zum Prinzip menschlicher Politikgestaltung gemacht (wie es einige Befreiungstheologen tun), kommt es unweigerlich zu einer permanenten Revolution. Denn wenn alle, die „oben“ an der Macht sind, gestürzt werden, damit im Tauschverfahren die Niedrigen erhöht werden können, muss diese neue Elite sofort wieder nach „unten“ befördert werden. Es gäbe keine verlässliche Ordnung mehr, und unter diesem Chaos hätten vor allem die Armen zu leiden.

Bergpredigt als Norm?

Im Evangelium finden sich einige radikale und rücksichtslos klingende Forderungen Jesu, die sich nicht als soziale oder politische Ethik verstehen und auch keine allgemeingültige Gesetzesethik zu sein beanspruchen. Zu dieser „eschatologischen“ Ethik zählen beispielsweise die „evangelischen Räte“, also der Verzicht auf Ehe, Besitz und Macht, den jene nachfolgebereiten Jünger auf sich nehmen können, die dazu berufen sind. „Wer es fassen kann, der fasse es!“ Das gilt in ähnlicher Weise auch für die Forderungen, die die radikale Güte Gottes zum Ausdruck bringen. Und zwar sowohl für die Gebote der Feindesliebe, des Schuldenerlassens und der grenzenlosen Vergebungsbereitschaft - als auch für die in der Bergpredigt ausgesprochenen Verbote des Zürnens, des begehrliehen Blickes, des Schwurs, des Widerstandes und der Ehescheidung.

Diese Forderungen lassen sich nicht als sozialetische Normen verallgemeinern oder gar mit politischer Macht und rechtlichen Zwangsmitteln durchsetzen. Letzteres würde auch gegen die Religionsfreiheit verstoßen. Denn diese Anforderungen richten sich an einzelne gläubige Jünger, die ihnen nur entsprechen können, wenn ihr Handeln zuvor durch Gnade ermöglicht wurde. Ein politisches und ökonomisches Ordnungshandeln, das auf Glaube und Gnade setzt, ist vielleicht in einem Kloster möglich. Die weitgehend säkularisierte und pluralisierte Großgesellschaft kann aber ihr sozialetisches Maß nicht an der Bergpredigt nehmen.

Bezeichnend ist, dass sich die Befürworter einer „Politik der Bergpredigt“ selektiv nur auf jene Gebote und Verbote berufen, die in ihr politisches Konzept passen. Zum Beispiel die Pazifisten, die nicht nur ihre eigene Wange, sondern auch die der anderen hinhalten wollen. In glücklicher Inkonsequenz fordern sie aber nicht auch das gesetzliche Verbot der Wiederverheiratung oder des „begehrliehen Blickes“ etc. Wie verderblich für die Politik und wie diskreditierend für den Glauben sich eine politisch-fundamentalistische Glaubensethik auswirken kann, wird seit einiger Zeit in einigen islamischen Staaten sichtbar.

Aus Glauben und Vernunft

Die bis heute umstrittene Grundfrage läuft auf die Alternative hinaus: Soll der Christ sich an eine religiös begründete Moral halten, die nur für die Gläubigen gilt, aber doch gesamtgesellschaftlich

wirksam werden soll? Oder soll er sich an ein allgemeingültiges Sittengesetz halten, das in der praktischen Vernunft beziehungsweise im Gewissen verankert ist? Die Katholische Soziallehre stellt den Versuch dar, Werte und Prinzipien vorzustellen, die nicht nur dem Glauben offenbart sind, sondern auch der Vernunft begreifbar erscheinen. Relativ unproblematisch, weil sowohl biblisch bezeugt als auch vernünftig einsehbar, ist das soziale Handeln nach der Goldenen Regel: Was du nicht willst, das man dir tu, das füg' auch keinem anderen zu! Auch die Zehn Gebote stoßen auf einen breiten gesellschaftlichen Konsens; sie sind nicht exklusiv christlich, sondern kulturell vielfältig bezeugt und stellen so etwas wie eine „geronnene Menschheitserfahrung“ dar.

Aus der Einsicht in die Grenzen einer spezifisch glaubensgebundenen Sozialethik - und aus der bereits biblisch bezeugten Möglichkeit heraus, allgemeine Sinnstrukturen und ethische Zielbestimmungen aus der Schöpfungsordnung erkennen zu können, vertraut die Katholische Soziallehre auf die Erkenntniskraft der allgemeinmenschlichen Vernunft. Danach ist die natürliche Vernunft trotz ihrer erbsündenbedingten Schwächung grundsätzlich in der Lage, das in ihr schöpfungsmäßig verankerte Sittengesetz zu erfassen.

So sind dem Menschen seine eigene Würde, seine Rechte und Pflichten vorgegeben. Sie werden nicht erst durch soziale Kommunikation konstruiert und durch politische Verfahrensweisen, etwa durch das demokratische Mehrheitsprinzip, legitimiert. Die Katholische Soziallehre argumentiert daher auch weitgehend naturrechtlich, im Vertrauen auf die Evidenz natürlicher Menschenrechte und entsprechender Pflichten, die letzten Endes in Gott begründet sind. Denn die Natur insgesamt, besonders aber die des Menschen, wird als geordnete Schöpfung Gottes vorverstanden, als eine Schöpfung also, in der noch die Spuren des Schöpfers entdeckt werden können.

Menschenbild

Die zentrale Aussage der Katholischen Soziallehre (nach „Gaudium et spes“ Nr. 25) lautet: „Wurzelgrund, Träger und Ziel aller gesellschaftlichen Einrichtungen ist und muss sein die menschliche Person.“ Aber was ist der Mensch? Wenn der Mensch nur ein kollektives Gattungswesen wäre, das biologisch programmiert, von Instinkten gesteuert und von der Umwelt dirigiert wird, hätte es keinen Sinn, von Freiheit zu sprechen. Freiheit wäre dann nur noch Einsicht in die Notwendigkeit. Nach christlich-abendländischer Tradition ist der Mensch Person, d.h. ein eigenständiges und verantwortliches Wesen, das sich in freier Wahl gewissenhaft für das Gute entscheiden kann.

Die Würde des Menschen ist darin zu sehen, dass er als personales Ebenbild Gottes einen eigenen und einmaligen Wert besitzt, der ihm von keiner Instanz genommen werden kann. Jeder einzelne Mensch trägt seinen Zweck in sich und ist nicht Mittel zu irgendeinem gesellschaftlichen Zweck. Er ist Substanz, während die Gesellschaft lediglich eine Relation, eine Beziehungseinheit zwischen den einzelnen Menschen darstellt. Die Gesellschaft ist das Zwischenmenschliche, aber nicht das Menschliche schlechthin.

Als Individuum aber ist der Mensch ein Mängelwesen, er kann nicht selbständig für sich leben. In seiner Existenz bleibt er auf andere angewiesen, ohne die er keine Werte erkennen und verwirklichen kann. So ist der Mensch von Natur aus ein soziales Wesen. Damit ist seine freie Gewissensentscheidung keineswegs durch gesellschaftliche Ansprüche aufgehoben. Aber seine Selbstbestimmung kann nicht schrankenlose Willkür und verantwortungslose Ungebundenheit bedeuten. Ein solcher Mißbrauch der Freiheit führt nicht zur „Selbstverwirklichung“, sondern zur Schädigung der übrigen, von deren Wohl das eigene abhängt. Das subjektive Gewissen und Handeln bleibt auf objektive Werte angewiesen, die für alle gelten können.

Das „christliche Menschenbild“ als normative Grundlage der Katholischen Soziallehre lässt sich (nach Johannes Messner) mit sieben Grundzügen zusammenfassen:

1. Der Mensch als Gottes Ebenbild ist Träger, Schöpfer und Ziel aller gesellschaftlichen Einrichtungen.
2. Das Gewissen als natürliches Organ zur Erkenntnis sittlicher Grundsätze kann in konkreten Situationen über Gut und Böse des Verhaltens urteilen.
3. Der Mensch hat eine soziale Natur, ist ein Gesellschaftswesen.
4. Der Mensch ist ein geschichtliches Wesen und als solches verantwortlich für den Kulturfortschritt.
5. Die menschliche Natur ist durch die Erbsünde geschädigt.
6. Der Mensch ist von Gott beauftragt, das Schöpfungswerk Gottes durch Zeugung von Nachkommenschaft und durch Kulturarbeit fortzusetzen.
7. Der Mensch ist von Gott zum ewigen Glück berufen durch Teilhabe am Wesen und Leben Gottes.

Menschenrechte

Menschenrechte sind Konkretisierungen der Menschenwürde. In der neueren Katholischen Soziallehre (seit „Rerum novarum“) werden ethische Normen, die sich aus der von Gott geschaffenen Natur des Menschen ergeben, vielfach als Menschenrechte formuliert. An der ideengeschichtlichen Entwicklung der Menschenrechte war das Christentum wesentlich beteiligt. Wenn z.B. in der päpstlichen Lehre des 15. Jahrhunderts das Verbot ausgesprochen wird, die Eingeborenen der neu entdeckten Erdteile zu versklaven, zu enteignen, auszusiedeln etc., so bedeutet das implizit die Proklamation von Menschenrechten: das Recht auf Leben, Freiheit, Eigentum und Heimat.

Die Vorbehalte, die die Kirche in den letzten zweihundert Jahren gegenüber dem aufklärerischen Menschenrechtsverständnis äußerte, richteten sich vor allem gegen die Herausnahme der Menschenrechte aus der Schöpfungsordnung, also aus ihrer Begründung in Gott. Kritik äußerte die Kirche auch an der liberalistischen Engführung der Menschenrechte als bloß individuelle Freiheitsrechte gegenüber dem Staat. Andererseits kritisierte sie das sozialistische Verständnis, das auf eine konkrete Gleichheit in der Wahrnehmung „sozialer“ Rechte hinauslief, die von der Gesellschaft konstituiert und kontrolliert werden sollten. Demgegenüber werden in den Enzykliken die Menschenrechte als Naturrechte auf ihren göttlichen, absolut verpflichtenden Grund bezogen - und mit den entsprechenden Pflichten verbunden: Wozu man verpflichtet ist, dazu muss man auch berechtigt sein -, etwa zu leben und zu arbeiten.

Pius XI. fasst in seiner Enzyklika „Divini Redemptoris“ (1937) die Menschenrechte erstmals in einem „Katalog“ zusammen: das Recht auf Leben, auf Unverletzlichkeit des Körpers und auf die lebensnotwendigen Mittel, das Recht auf Religionsausübung, auf gesellschaftlichen Zusammenschluss, auf Eigentum und Gebrauch des Eigentums. In „Pacem in terris“ (1963) wird die Notwendigkeit der wechselseitigen Anerkennung und Erfüllung der Rechte und Pflichten unterstrichen und mit der Sozialnatur des Menschen begründet. Aus dieser Sicht wäre etwa das „Recht auf Arbeit“ von zwei Pflichtkreisen umgeben: einmal von der eigenen Pflicht, selbst zu arbeiten, zum anderen von der Pflicht der Gesellschaft, „mein“ Recht auch zu respektieren und zu fördern.

In der konkreten Situation zeigt sich, dass manche Menschenrechte keine absolute Geltung haben, sondern mit anderen Rechten kollidieren oder konkurrieren können. So kann die Wahrnehmung des Rechts auf freie Meinungsäußerung gegen das Recht auf guten Ruf verstoßen. Gegenwärtig wird vor allem das Recht auf Selbstverfügung über den eigenen Körper (der Frau) gegen das Recht

auf Leben (des Ungeborenen) ausgespielt. In solchen Fällen müssen die Menschenrechte einer prioritären Wertentscheidung unterstellt werden. Sie unterliegen in der gegenseitigen Zuordnung einer staatlichen Beschränkung, insofern der Staat als Hüter des Gemeinwohls der (sozialen) Gerechtigkeit besonders verpflichtet ist.

Die Menschenrechte und entsprechende Pflichten bilden den Hauptinhalt der Gerechtigkeit, die neben weiteren Grundwerten das Fundament einer gesamtgesellschaftlichen Friedensordnung darstellen.

Grundwerte als Friedenswerte

Die Katholische Soziallehre bringt bestimmte gesellschaftliche Grundwerte in Erinnerung, die der Natur des Menschen entsprechen und sich nicht willkürlich postulieren lassen. Sie sind der Gesellschaft vorgegeben, also Voraussetzungen und nicht erst Folgen einer gesellschaftlichen Kommunikation und Übereinkunft. Man kann sich zum Beispiel nicht mit anderen über den Grundwert der Wahrheit verständigen, wenn man sich nicht bereits während des kommunikativen Prozesses an die Wahrheit hält. Mit notorischen Lügner ist eine Verständigung unmöglich. Dasselbe gilt auch für die Grundwerte der Gerechtigkeit, der Liebe und der Freiheit. Eine konkrete Vereinbarung über sie ist nur dann möglich, wenn bereits gerechte und freie Gesprächsbedingungen herrschen und die Gesprächspartner nicht lieblos miteinander verfahren.

Die genannten Grundwerte werden von der Katholischen Soziallehre als positive Friedenswerte aufgefasst, ohne deren Beachtung kein Konsens, kein sinnvolles und geordnetes Zusammenleben innerhalb einer Gesellschaft und zwischen den Staaten möglich ist. Was sie inhaltlich bedeuten, lässt sich am besten anhand konkreter Entscheidungssituationen erfahren und erörtern.

Wie schwer ein friedliches Verhalten bereits im kleinen, überschaubaren Bereich personaler Beziehungen ist, zeigt der Unfrieden, in dem viele Menschen mit Gott, mit sich selber, mit ihrer Familie und den Nachbarn leben. Die Unfähigkeit zum personalen Frieden wirkt sich aus und setzt sich fort in gesellschaftlichen Bereichen wie Politik und Wirtschaft, wo das Interesse an Macht und Gewinn oft stärkstes Handlungsmotiv ist. Sozialer Unfrieden und innenpolitische Schwierigkeiten können sich gelegentlich auch außenpolitisch entladen und zu Kriegen führen. Es besteht also ein Zusammenhang zwischen dem personalen, sozialen und internationalen Friedensbereich.

Frieden ist mehr als das Fehlen von Krieg und Konflikt, Friedenspolitik mehr als nur Abrüstung. In den kirchlichen Stellungnahmen stellt sich der Frieden positiv dar, und der positive Friedensbegriff gilt für alle genannten Bereiche. Augustinus hatte den Frieden formal definiert als „Ruhe (in) der Ordnung“, was keineswegs mit der Ruhe und Ordnung eines Polizeistaates oder mit einer Politik des „law and Order“ gleichgesetzt werden darf. Ruhe ist keine Friedhofsruhe und Ordnung keine statische Zwangsordnung. Der Frieden ist vielmehr eine dynamische Ordnung, eine geordnete Entwicklung in Richtung auf mehr Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit.

In der Missachtung dieser Grundwerte liegt die eigentliche Ursache des Unfriedens. Streit und Konflikt, Rüstung und Krieg sind nur die Folgen und Symptome dieser Missachtung. Wenn es auch nicht leicht möglich ist, die genannten Grundwerte positiv zu definieren und zu entscheiden, welche konkreten Maßnahmen den Maßstäben entsprechen, so ist der allgemeinen Erfahrung doch zugänglich, welche Handlungen dem Frieden widersprechen.

Was die Wahrheit - oder bescheidener: die Wahrhaftigkeit - angeht, lässt sich feststellen, dass durch wirklichkeitsverzerrende Ideologien, Täuschungen, gebrochene Verträge und nicht eingehaltene Versprechungen der Friede gefährdet wird. Dem Frieden abträglich ist auch die Hinterziehung der Gerechtigkeit, wenn einzelnen oder einem ganzen Volk wesentliche Grundrechte vorenthalten werden. Als friedensgefährdend erweist sich immer der Mangel an Liebe und Solidarität - etwa die

Kultivierung von Klassenkampf und Rassenhass. Und letztlich ist ein Frieden ohne Freiheit kein wirklicher Frieden, sondern eine Zwangsherrschaft, in der die Menschen und Völker in ihrer sittlichen Entfaltung gehindert werden. Freiheitsfeindliche totalitäre Ideologien, wie z. B. Kommunismus, Nationalismus und Imperialismus, werden daher von der Kirche als Gefahr für den Frieden angesehen.

Auch im Pluralismus sich wandelnder Werte werden diese Grundwerte noch von einem breiten Konsens getragen. Jedenfalls grundsätzlich, wenn auch die konkreten Ausformungen häufig umstritten sind. Freilich kann der Konflikt nicht das letzte Wort bedeuten. Denn der Bestand gerade auch einer „offenen“, pluralistischen Gesellschaft westlichen Typs erhält sich nur auf der Grundlage von gemeinsamen Friedenswerten, die den Krieg aller gegen alle verhindert oder wenigstens eingrenzt. Mit dem Wegfall der kommunistischen Ideologie ist nun auch zwischen Ost und West eine Verständigung in den Grundwerten möglich - und dadurch ein Krieg sehr unwahrscheinlich geworden.

Es geht der Katholischen Soziallehre jedoch nicht nur darum, anhand dieser Werte die Gewissen der einzelnen Entscheidungsträger zu bilden und ihre sozialen Tugenden zu fördern. Vielmehr sollen diese Werte auch in die Strukturen der Gesellschaft eingehen. Zu diesem Zweck hat die Katholische Soziallehre drei Sozialprinzipien entwickelt, die für den Aufbau und das Zusammenspiel gesellschaftlicher Institutionen von Belang sind. So lassen sich die Liebe im

Solidaritätsprinzip, die Freiheit im Subsidiaritätsprinzip und die Gerechtigkeit vor allem im Gemeinwohlprinzip wieder erkennen.

Sozialprinzipien

Während die Individualethik das moralische Handeln der einzelnen in sich betrachtet, wird in der Sozialethik die gesellschaftliche Dimension menschlichen Handelns in den Vordergrund gerückt. Der Mensch ist in seiner Personalität nicht nur ein Individualwesen, sondern zugleich auch ein Sozialwesen, das nur in Gemeinsamkeit die gemeinsamen Werte verwirklichen kann.

Die Katholische Soziallehre ist vorrangig eine Sozial-Strukturen-Ethik, d. h. sie beschäftigt sich mit dem moralischen Verhalten einzelner innerhalb (gegebener oder noch zu verändernder) gesellschaftlicher Institutionen, Verhältnisse und Bedingungen. Sie fragt nach der Werthaftigkeit von gesellschaftlichen Ordnungen, die das Verhalten der einzelnen prägen - und von ihnen geprägt werden. Sie fragt überdies nach den möglichen gesellschaftlichen Wirkungen und ökologischen Folgen des Handelns, die vor einer sittlichen Entscheidung berücksichtigt werden müssen, damit sie verantwortet werden kann.

Die Sozialethik (als Verantwortungsethik) ist dabei auf Sozialprinzipien angewiesen, nach denen die gesellschaftlichen Handlungen und Strukturen bewertet und gestaltet werden können, auf prinzipielle Maßstäbe also, welche die Verantwortlichkeiten orientieren und koordinieren. Die Sozialprinzipien der Solidarität, der Subsidiarität und des Gemeinwohls bilden einen inneren Zusammenhang und lassen sich nicht isoliert betrachten und zur Geltung bringen.

Solidarität

Natürlich lässt sich die personale Liebe kaum institutionalisieren (außer vielleicht in Ehe und Familie), sie lässt sich erst recht nicht erzwingen. Anders ist es mit dem Sozialprinzip der Solidarität, es regelt das wechselseitige Verhältnis der einzelnen Gesellschaftsglieder. Und zwar in der Weise, dass jeder einzelne für das Wohl der anderen mitverantwortlich ist - und umgekehrt. Bildhaft ausgedrückt: Wir sitzen alle in einem Boot, also einer für alle, alle für einen. Die solidarische Eini-

gung und Zusammenarbeit wird von gemeinsamen Zielwerten und Interessen getragen, die nur in Gemeinschaft realisiert werden können. So entsteht eine Vielzahl von Gruppen und Verbänden, die oft in Konkurrenz zueinander treten.

Die Gruppensolidarität ist eine wichtige, aber nur eine halbe Sache, weil sie sich lediglich auf einen Teilaspekt bezieht. Sie muss über sich hinausgehen und auf das Wohl aller (Gemeinwohl) gerichtet sein. Wenn die Solidarität im Wesen des Menschen begründet ist, dann erstreckt sie sich grundsätzlich auf alle Menschen, unabhängig von ihrer Rasse, Nation oder Klasse. Rassismus, Nationalismus und Klassenkampf müssen deshalb als unsolidarisch gelten. Auch die kollektivistische Vermassung und Gleichmacherei kann sich nicht auf dieses den Sozialstaat tragende Prinzip berufen.

Solidarität wird am besten in der „naturegebenen“ Gemeinschaft der Familie eingeübt und verwirklicht. Sie soll sich aber auch im Staat und zwischen den Staaten (Staatengemeinschaft) bewähren. Sie ist dabei mehr als eine menschliche Haltung oder christliche Tugend. Innerstaatliche Solidarität ist rechtlich erzwingbar, sonst ließe sich die Solidargemeinschaft des Sozialstaates, in der die einzelnen zur Leistung von Beiträgen gezwungen werden können, nicht aufrechterhalten.

Subsidiarität

Die andere Seite der Medaille ist das Subsidiaritätsprinzip. Es ordnet das Verhältnis des gesellschaftlichen Ganzen zum einzelnen oder zu einzelnen Gruppen. Die klassische Definition dieses Prinzips gab Pius XI. in der Enzyklika „Quadragesimo anno“ (Nr. 79): „Wie dasjenige, was der Einzelmensch aus eigener Initiative und mit seinen eigenen Kräften leisten kann, ihm nicht entzogen und der Gesellschaftstätigkeit zugewiesen werden darf, so verstößt es gegen die Gerechtigkeit, das, was die kleineren und untergeordneten Gemeinwesen leisten und zum guten Ende führen können, für die weitere und übergeordnete Gemeinschaft in Anspruch zu nehmen; zugleich ist es überaus nachteilig und verwirrt die ganze Gesellschaftsordnung. Jedwede Gesellschaftstätigkeit ist ja ihrem Wesen und Begriff nach subsidiär; sie soll die Glieder des Sozialkörpers unterstützen, darf sie aber niemals zerschlagen und aufsaugen.“

Das Subsidiaritätsprinzip umfasst also einen zweifachen Inhalt:

1. Das Prinzip der Eigenleistung. Das bedeutet das Recht und die Pflicht der einzelnen Person und der kleineren Gemeinschaft zur eigenverantwortlichen Tätigkeit und Vorsorge.
2. Das Prinzip der Hilfeleistung, d. h. der Hilfe zur Selbsthilfe. Das bedeutet das Recht und die Pflicht der größeren Gemeinschaft (letztlich des Staates) zur Hilfestellung da, wo die Selbsthilfe nicht ausreicht.

Dieses Prinzip regelt also die Zuständigkeit aller sozialen Handlungen in der Weise, dass der Vorrang der Initiative den „betroffenen“ einzelnen oder Gruppen gebührt. Sie sollen sich möglichst frei entfalten können. Ihnen soll, soweit nötig, zur Selbsthilfe geholfen werden von der jeweils größeren gesellschaftlichen Einheit - und erst letzten Endes vom Staat. Nur auf diesem Weg von unten nach oben wird die viel beschworene „Basis“ wirklich ernst und auch in die Pflicht genommen.

Das Subsidiaritätsprinzip greift freilich erst dann, wenn man es mit mündigen, selbstverantwortlichen und leistungsbereiten Personen zu tun hat. Dann wirkt es auch dem „Gesetz der steigenden Staatstätigkeit“ entgegen. Eine erdrückende Vielzahl von staatlichen Einrichtungen lähmt unseren Willen, uns selbst zu helfen oder uns mit anderen zur solidarischen Hilfe zusammenzuschließen. Die Fähigkeit lässt nach, nicht sofort nach staatlicher Subvention zu rufen. Ganz im Sinne der Subsidiarität liegt die Bildung von Selbsthilfeorganisationen, die zwischen den individuellen und sozi-

alen Belangen ausgleichend wirken, und von „intermediären“ Institutionen, die zwischen dem einzelnen und dem Staat vermitteln.

Werden wir im Wohlfahrtsstaat versorgt bis zur Entmündigung? Die unterschwellige Tendenz, die Verantwortung „nach oben“ abzuschieben, muss auch negative Konsequenzen für den Bestand der Demokratie haben, die auf aktive Mitwirkung aller angewiesen ist. Die kritische Funktion des Subsidiaritätsprinzips besteht darin, zu fragen, welche Hilfeleistungen wirklich notwendig sind. Werden durch wirtschaftliche Subventionen für ohnehin absterbende Bereiche Mittel gebunden, die lebensfähigen und zukunftssträchtigen Branchen entzogen werden und dort fehlen? Welche Lebensbereiche sind überhaupt politisch und rechtlich zu regeln - und welche müssen der Gestaltungsfreiheit des einzelnen und seiner Gruppe überlassen bleiben? Staatliche Regelungen sind meist mit Freiheitsbeschränkungen verbunden, deren Notwendigkeit erst nachgewiesen werden muss.

Eine praktische Schwierigkeit bei der Anwendung dieses Prinzips liegt darin, dass die höhere Instanz sich meist die alleinige Kompetenz zuspricht - und auch die Vollmacht der Entscheidung darüber hat, wer zur Regelung welcher Frage zuständig sei. Wer gibt schon gerne Kompetenzen an untere Instanzen ab, wenn damit ein Machtverlust verbunden ist und nicht bloß die Entlastung von Verantwortung?

Das Prinzip bedarf zu seiner Durchsetzung der Menschen, die den Mut zur Selbständigkeit und auch zum Risiko haben. Sonst bleibt es ein moralisches Postulat, das sich nicht institutionell bewähren kann. Besondere Bewährungsfelder für die „Hilfe zur Selbsthilfe“ liegen in der Sozialpolitik (als Familienpolitik), in der Wirtschaftspolitik (Mittelstandsförderung) und in der Entwicklungspolitik.

Gemeinwohl und Gerechtigkeit

In der Konzilserklärung „Dignitatis humanae“ (Nr. 6) heißt es zum Gemeinwohl: „Das Gemeinwohl der Gesellschaft besteht in der Gesamtheit jener Bedingungen des sozialen Lebens, unter denen die Menschen ihre eigene Vervollkommnung in größerer Fülle und Freiheit erlangen können; es besteht besonders in der Wahrung der Rechte und Pflichten der menschlichen Person.“ Demnach enthält das Gemeinwohlprinzip sowohl eine inhaltliche Wertdimension (Rechte und Pflichten der Person) als auch einen institutionellen Aspekt (Gesamtheit der Bedingungen), der vor allem den Staat legitimiert und verpflichtet, aber auch begrenzt.

Dem Staat steht nach dem Gemeinwohlprinzip an letzter, aber doch entscheidender Stelle die autoritative Kompetenz zu, die verschiedenen Interessen und Aktivitäten so zu koordinieren, dass sie dem Wohl aller zugute kommen. Das Wohl des einzelnen ist keine isolierte Einzelgröße, sondern hängt vom allgemeinen Wohl einer Gesellschaft ab. Da das Gemeinwohl nicht in der bloßen Summierung der realisierten Einzelinteressen zustande kommt, geht es um eine Gemeinwohlordnung, welche die einzelnen Leistungen und Ansprüche integriert und gerecht ausgleicht. Es gibt nämlich berechnete Anliegen, die sich nicht machtvoll organisieren und durchsetzen lassen. Das „Recht der Stärkeren“ ist nicht auf der Seite der kinderreichen Familien, der Arbeitslosen und der ungeborenen Kinder. Der Staat ist im Dienste des Gemeinwohls vor allem für die Schwachen da, die über kein Leistungspotential und infolgedessen auch nicht über ein Leistungsverweigerungspotential verfügen.

Während die Gruppen und Verbände meist nur für ihre Mitglieder eintreten, kann sich der Staat auf das Wohl aller berufen. Er dient dem Gemeinwohl, indem er organisatorische Vorkehrungen trifft und rechtliche Ordnungsbedingungen schafft, unter denen alle einzelnen und Gruppen ihre Werte friedlich verwirklichen können und zu ihrem Recht kommen.

Gerechtigkeit bedeutet in diesem Zusammenhang mehr als nur Leistungs- und Tauschgerechtigkeit. Denn es gibt Menschen, die noch nichts oder nichts mehr leisten können und die auch nichts zu tauschen haben. Gerade ihnen muss nach dem Grundsatz „Jedem das Seine“ (nicht das Gleiche) Gerechtigkeit widerfahren, weil auch sie Träger elementarer Menschenrechte sind. Wenn die Menschen wesentlich gleich sind in ihrer Würde und in ihren Grundrechten, kann man daraus jedoch nicht ableiten, dass ihnen in allen Lebensbereichen konkret gleiche Chancen eingeräumt werden müssten. Da die Menschen immer schon unterschiedlich sind in ihren Interessen und Fähigkeiten, sind auch ihre „Lebenschancen“ ungleich verteilt. Auch bei Wahrnehmung gleicher Chancen würden immer unterschiedliche Ergebnisse hervorgebracht.

Die Erfahrung lehrt, dass das konkrete Handeln des einzelnen wie auch der Verbände in erster Linie nicht durch das Gemeinwohl, sondern durch das eigene Interesse motiviert wird. Der ethische Anspruch und das faktische Verhalten klaffen meist auseinander, weil Ethik nicht gratis zu haben ist, sondern mit Verzicht verbunden bleibt. Auch durch eine Erziehungsdiktatur ist der Mensch nicht so programmierbar, dass er sein Handeln primär nach dem Gemeinwohl ausrichtet. Das Motiv des Eigeninteresses ist in sich auch nicht böse. Erfahrungsgemäß kann der einzelne besser in Eigenverantwortung Werte verwirklichen und wird in seinem Leistungswillen durch äußere Macht eher gehindert als gefördert. Es kommt dabei auch nicht so sehr auf die Motive und Intentionen der einzelnen und ihrer Verbände an, sondern auf den Effekt ihrer Handlungen. Ganz im Sinne einer Verantwortungsethik, die die konkreten Folgen bedenkt. Es geht also darum, die Einzelinteressen so zu koordinieren, dass ein positiver Gemeinwohleffekt dabei herauskommt.

So geht es auch in der vom Staat einzurichtenden Wirtschaftsordnung nicht bloß um die gerechte Verteilung von Gütern und Dienstleistungen. Das zu Verteilende muss erst produziert werden. Und Sozialleistungen zugunsten der Schwächeren setzen die Leistungsbereitschaft der Stärkeren voraus.

7. WIRTSCHAFTLICHES HANDELN

Zur Gestaltung der Wirtschaftsordnung

In den offiziellen Verlautbarungen der Katholischen Soziallehre kommt der Begriff „Soziale Marktwirtschaft“ nicht vor. Für die Wirtschaftsordnung hat die Kirche kein konkretes Modell oder System entwickelt. Sie wendet sich vielmehr den allgemeinen Sinnfragen der Wirtschaft zu, fragt nach der Stellung des Menschen im Wirtschaftsgeschehen und stellt sozialetische Grundwerte und Prinzipien für eine am Gemeinwohl orientierte Ordnung der Wirtschaft auf. Die weitgefassten, oft ziemlich abstrakten Formulierungen sollen genügend Spielraum für eine orts- und zeitgebundene Konkretisierung ermöglichen. Dabei besteht die Katholische Soziallehre keineswegs aus inhaltsleeren Worthülsen und frommen Phrasen, die jeder zur Bestätigung eigener Auffassungen beliebig verwerten kann. Vielmehr nimmt sie mit Bestimmtheit Abgrenzungen vor, weist deutlich die Richtung auf ein bestimmtes Ziel hin - und steckt den Bedingungsrahmen ab, innerhalb dessen sich die jeweils notwendige Realisierung ereignen kann.

Die Wirtschaft ist - wie jeder andere gesellschaftliche Lebensbereich - als ein Ort der sittlich verantwortlichen Selbstentfaltung der menschlichen Person anzusehen. Das ökonomische Handeln dient der effektiven Bereitstellung lebenswichtiger Güter und Dienstleistungen und zielt auf eine optimale Sicherung des Unterhalts aller ab. Es muss sich - wie jedes menschliche Handeln - sittlich verantworten können. Die wirtschaftlichen „Gesetzmäßigkeiten“ sind nicht völlig freischwebend und ohne jeden Bezug zur ethischen Ordnung. Sie müssen vielmehr so eingesetzt werden, dass sie im Dienst dieser Ordnung stehen. Das gilt ähnlich auch für die ökologischen Eigengesetzlichkeiten des naturalen Systems, denen der Mensch nicht völlig hilflos ausgesetzt ist, sondern die er sich dienstbar zu machen hat.

Abgrenzungen

Die Frage ist: Welche Ordnungsbedingungen gewährleisten oder begünstigen das wirtschaftliche Handeln im Sinne der vorgestellten Werte und Prinzipien? Zunächst bleibt festzuhalten, dass sich die Katholische Soziallehre durchgängig, bis hin zur jüngsten Sozialenzyklika, von zwei ideologischen Richtungen distanziert: vom marxistischen Sozialismus und vom individualistischen Liberalismus. Ausdrücklich abgelehnt werden auch die entsprechenden idealtypischen Wirtschaftsformen: die kollektivistische Zentralverwaltungswirtschaft, weil sie die Freiheit der Person zerstört, und der Liberalkapitalismus, weil er die Freiheit des einzelnen isoliert und verabsolutiert.

Deutlich werden die Unterschiede vor allem in den verschiedenen Gemeinwohlbegriffen. Dass die Wirtschaft dem Gemeinwohl zu dienen hat und keinen Selbstzweck erfüllt, räumt jedes Wirtschaftssystem ein. Im Kommunismus wird das Gemeinwohl dirigistisch festgelegt, indem die Produktionsnotwendigkeiten und Konsumbedürfnisse zentral geplant werden. Das Interesse und Wohl des einzelnen wird dabei eingeebnet. Hingegen stellt sich für den „klassischen“ Wirtschaftsliberalismus das Gemeinwohl automatisch ein, wenn jeder einzelne für sein Wohl sorgt, indem er Güter und Leistungen auf dem Markt anbietet und nachfragt. Das Gemeinwohl ist dann nur die Summe der Einzelinteressen, die auf dem Markt zum Zuge gekommen sind. Viele andere legitime Werte und Interessen, die nicht ohne weiteres „marktgängig“ sind, fallen unter den Tisch.

Leitlinien für einen dritten Weg

Jenseits dieser Extreme ist der Versuch der Katholischen Soziallehre angesiedelt, auf der Wertebene einen „dritten Weg“ zu skizzieren. Die Wertmarkierungen dieses Weges weisen übrigens in die Richtung einer sozialen Marktwirtschaft, nämlich einer ordnungspolitischen Synthese von perso-

ner Freiheit und sozialer Gerechtigkeit. Die legitimen Einzelinteressen müssen in einer Gemeinwohlordnung integriert sein, und zwar nach den Prinzipien der Solidarität und der Subsidiarität.

Auch im ökonomischen Bereich besagt Solidarität, dass der Mensch auf gemeinsame Werte verwiesen ist, die er nur in sozialer Verbundenheit und Kooperation verwirklichen kann. Die Solidarität überschreitet die engen Grenzen der Klassen, Rassen und Nationen. Sie bedeutet eine Absage an das reine Konkurrenz- und Konfliktdenken, wonach sich Gesellschaft und Wirtschaft darstellen als Ort des Kampfes aller gegen alle zur Durchsetzung partikulärer Interessen. Sie begründet den Gedanken der Sozialpartnerschaft ebenso wie die Notwendigkeit der wirtschaftlichen Zusammenarbeit mit Entwicklungsländern. Auch in Fragen des Umweltschutzes erweist sich ihre bleibende Aktualität. Das solidarische Bewusstsein, in einem Boot (oder im „Raumschiff Erde“) zu sitzen, hat sich leider erst mit der Umweltkrise verstärkt.

Ebenso bedeutsam für ein sinnvoll geordnetes Wirtschaftsleben ist das Subsidiaritätsprinzip, das den Vorrang der kleineren Einheiten vor den großen Gebilden fordert. Mit diesem Prinzip lassen sich alle wirtschaftlichen Konzentrations- und Zentralisierungsprozesse, alle Monopol- und Kartellbildungen kritisch in Frage stellen. Es bedeutet ein Plädoyer für kleinere, überschaubare Einheiten, für die Förderung eines kräftigen Mittelstandes. Eine dauerhafte Subventionierung großer Unternehmen auf Kosten der kleinen und mittleren Betriebe gerät allerdings mit dem Prinzip der „Hilfe zur Selbsthilfe“ in Konflikt.

Was hier als „größer“ und „kleiner“ bezeichnet und bewertet wird, ist jedoch relativ und hängt vor allem von technischen Produktionsverfahren und auch von der Größe des Wirtschaftsraumes ab, in dem sich ein Unternehmen als wettbewerbsfähig und rentabel bewähren muss. Das alternative Schlagwort „small is beautiful“, das nicht mit dem Subsidiaritätsprinzip identisch ist, übersieht allzu leicht die Notwendigkeit von größeren Einheiten etwa in der Luft- und Raumfahrtindustrie und auf dem europäischen und Weltmarkt, die ihrerseits auch viele kleine Zulieferbetriebe ermöglichen.

Auch der Versuch einer betriebsnäheren Tarifpolitik kann sich durchaus auf dieses Prinzip berufen. Betriebliche Regelungen über Arbeitszeit und Arbeitsentgelt entsprechen der subsidiären Auflockerung und Kompetenzverteilung einer Tarifstruktur, die nicht so global und zentralisiert sein darf, dass sie über regionale und sektorale Unterschiede hinweggeht.

Privatinitiative und Eigentum

Aus Gründen der personalen Menschenwürde plädiert die Katholische Soziallehre für eine Wirtschaftsordnung, die auf privater Initiative beruht. In seiner Enzyklika „Mater et Magistra“ (1961) schreibt Johannes XXIII.: „Im Bereich der Wirtschaft kommt der Vorrang der Privatinitiative der einzelnen zu, die entweder für sich allein oder in vielfältiger Verbundenheit mit anderen zur Verfolgung gemeinsamer Interessen tätig werden.“ Mit deutlichem Blick auf den Ostblock-Sozialismus fährt der Papst fort: „Wo die Privatinitiative der einzelnen fehlt, herrscht politisch die Tyrannei; da geraten aber auch manche Wirtschaftsbereiche ins Stocken; da fehlt es an tausenderlei Verbrauchsgütern und Diensten, auf die Leib und Seele angewiesen sind; Güter und Dienste, die zu erlangen in besonderer Weise die Schaffensfreude und den Fleiß der einzelnen auslöst und anstachelt“ (Nr. 57).

Die Enzyklika „Sollicitudo rei socialis“ (1987), der man fälschlicherweise eine „Aequidistanz“ zwischen der „östlichen“ und der „westlichen“ Wirtschaftsform nachgesagt hat, postuliert sogar ein „Recht auf unternehmerische Initiative“ und führt dazu aus: „Und doch handelt es sich um ein wichtiges Recht nicht nur für den einzelnen, sondern auch für das Gemeinwohl. Die Erfahrung lehrt uns, dass die Leugnung eines solchen Rechtes oder seine Einschränkung im Namen einer an-

geblichen ‚Gleichheit‘ aller in der Gesellschaft tatsächlich den 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‘. 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 Arbeiterproletariats vom Kapitalismus gleicht. Das ruft ein Gefühl der 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“ (Nr. 15).

Als fundamentales Mittel zur Sicherung der freien und verantwortlichen Wirtschaftsgestaltung muss das private Eigentum gelten. Die Enzyklika „Mater et Magistra“ stellt lapidar fest: „Das Recht auf Privateigentum, auch an Produktionsmitteln, gilt für jede Zeit“ (Nr. 109). Dieses auch von „Laborem exercens“ (1981) bestätigte Recht wurde jedoch „nie als absolut und unantastbar betrachtet“. Die Kirche „hat es immer im größeren Rahmen des gemeinsamen Rechts aller auf Nutzung der Güter der Schöpfung insgesamt gesehen“ (Nr. 14). Das Gemeinwohl ist also das Ziel, dem das Eigentum in sozialer Bindung zu dienen hat.

Thomas von Aquin, der in „Laborem exercens“ als christlich-soziale Lehrautorität zitiert wird, nennt drei immer noch gültige Gründe, warum die Privateigentumsordnung dem Gemeinwohl am besten nützt:

1. Das Eigentum bewirkt die Selbständigkeit und Eigenverantwortung des Menschen. Es stimuliert ihn zu Leistung und Erfolg.
2. Es garantiert die Aufgliederung und Abgrenzung der Zuständigkeiten. Durch Eigentum wird die Verantwortlichkeit des Menschen für die ihm anvertrauten Güter gebunden, sie werden besser behandelt und eingesetzt. Kollektiveigentum hingegen führt zu Unordnung und Unfrieden, weil sich keiner richtig verantwortlich fühlt, aber jeder der Nutznießer sein will.
3. Das Privateigentum sichert die Würde und Freiheit des Menschen gegen die Abhängigkeit vom Kollektiv.

Die Grenzen der Eigentumsordnung lassen sich am Umweltproblem verdeutlichen. Die wichtigsten ökologischen Güter - etwa Luft und Wasser - sind öffentliches Gemeineigentum und können nicht privatisiert werden. Wenn aber jeder, so könnte man einmal fiktiv spekulieren, für seine Luft und sein Trinkwasser verantwortlich wäre, würde man mit diesen Lebensmitteln sorgsamer umgehen. Der verantwortungslose Umgang mit dem Eigentum müsste unmittelbar auf den Eigentümer zurückschlagen.

Auf Wirtschaftsebene ist diese unmittelbar wirksame Sanktion, die den Eigentümer für Fehlentscheidungen durch Verlust bestraft, für richtige Entscheidungen durch Gewinn belohnt, kaum zu ersetzen. Nach „Laborem exercens“ soll auch der Arbeitnehmer das „Bewusstsein“ haben können, „im eigenen Bereich zu arbeiten“ (Nr. 15) und ihn auch mitzubestimmen. Vieles spricht dafür, dass sich dieses Bewusstsein erst dann einstellt, wenn die Arbeitnehmer tatsächlich, wenn auch nicht notwendig nur im „eigenen“ Betrieb (wegen der Risikostreuung), Miteigentümer geworden sind. Eine möglichst breite Streuung des Eigentums und damit auch der Verantwortung ist ein altes Anliegen der Katholischen Soziallehre, das noch nicht eingelöst worden ist.

Notwendigkeit und Grenzen des Marktes

Wie stark die Wirtschaftsordnung sogar auf Weltebene von den Erfordernissen des Gemeinwohls geprägt sein muss, wird gegenwärtig vor allem an der internationalen Umweltkrise deutlich. Ein umweltverantwortliches Wirtschaften kann nicht allein der Privatinitiative überlassen bleiben und an das Privateigentum gebunden werden. Durch Umweltverschmutzung werden zwar auch deren Verursacher geschädigt, aber der Verlust an „Lebensqualität“ wird sozialisiert und stellt somit keine gezielte und wirksame Sanktion dar. Umweltqualität scheint keine Ware zu sein, die nach Angebot und Nachfrage auf dem freien Markt gehandelt werden könnte. Dabei wäre es wünschenswert, wenn Produktionsweisen und Produkte, die die Umwelt schonen, stärker aus privater Initiative nachgefragt und angeboten werden könnten.

Die Umweltverantwortung darf keinesfalls auf den Staat abgewälzt werden, wie auch die Definition der sozialen Bindung des Eigentums nicht nur Sache des Staates sein kann. In der bisherigen Praxis aber zeigt sich, dass der Staat über die wirksamsten Mittel verfügt, um die Umweltverantwortung verbindlich zu regeln. Dies soll durch rechtliche Rahmenbedingungen, Auflagen und Hilfen ganz im Sinne der Subsidiarität geschehen.

Wesensgehalt des Sozialen befasst als mit der Wirkungsweise des Marktes. Die Wettbewerbswirtschaft wurde zwar grundsätzlich akzeptiert, aber in ihren konkreten Fehlformen zuweilen auch heftig kritisiert und nicht selten überzeichnet. Es ist ja nicht so, dass es in einem funktionierenden Wettbewerb nur wenige Gewinner und viele Verlierer gibt. Der Wettbewerb der Leistung macht die Marktwirtschaft zur produktivsten Wirtschaftsform, deren Gewinner vor allem die Konsumenten sind.

Die positive Funktion von Markt und Wettbewerb wird in der neuesten Sozialenzyklika „Centesimus annus“ (1991) deutlich hervorgehoben. Johannes Paul II. akzeptiert ausdrücklich die Marktwirtschaft und empfiehlt sie sogar den Ländern der Dritten Welt, und zwar als ein Wirtschaftssystem, „das die grundlegende und positive Rolle des Unternehmens, des Marktes, des Privateigentums und der daraus folgenden Verantwortung für die Produktionsmittel, der freien Kreativität des Menschen im Bereich der Wirtschaft anerkennt“ (Nr. 42). Die in dieser Enzyklika geäußerten Sichtweisen, Grundsätze und praktischen Schlussfolgerungen lassen keinen Zweifel mehr darüber aufkommen, dass die Katholische Soziallehre mit den Ansprüchen der Sozialen Marktwirtschaft weitgehend übereinstimmt.

Von einer „Wende“ oder „Bekehrung“ der Katholischen Soziallehre zu reden, wäre aber kaum berechtigt. Anhänger der Sozialen Marktwirtschaft dürften der Enzyklika in der Abgrenzung vom Liberalkapitalismus einerseits und von einem Wohlfahrts- und Versorgungsstaat andererseits folgen. Auch trifft die päpstliche Kritik an einer materialistisch eingestellten Wohlstands- und Konsumgesellschaft nicht die Grundprinzipien der Sozialen Marktwirtschaft, in der asketische Haltungen und Konsumverzicht durchaus ihren Platz haben. Überdies dürfte es unbestritten sein, dass die Übertragung der Sozialen Marktwirtschaft auf Weltebene voraussetzt, dass die Länder der Dritten Welt einen Zugang zu den Märkten erhalten und in ihrer Wettbewerbsfähigkeit unterstützt werden.

Das Neue Testament enthält weder eine Kritik an der Marktwirtschaft noch Vorschläge zu einer spezifisch „christlichen“ Wirtschaftsordnung. Das Eintreten für die „Armen“ sowie die kritische Rede gegen die „Reichen“ und den „ungerechten Mammon“ betreffen nicht die Wirtschaftsordnung, sondern das tugendhafte Verhalten der einzelnen Gläubigen. Als Tugenden lassen sich Verzicht und Askese nicht sozialistisch erzwingen, sondern sind eine Sache der Freiwilligkeit, die wiederum in der Marktwirtschaft durch die Konsumentensouveränität gewährleistet ist.

Wettbewerb verbindet sich in der Regel mit Gewinn- oder Erwerbsstreben aus Eigeninteresse, das nicht von vornherein als „Egoismus“ denunziert werden kann. Jeder hat den verständlichen

Wunsch, dass sein Leistungseinsatz belohnt wird mit einem Ertrag, der die aufgewandten Kosten und Mühen übersteigt. Das gilt für Unternehmer mit ihrem Gewinn in gleicher Weise wie für Arbeitnehmer mit ihrem Einkommen.

Die Stellungnahmen der Katholischen Soziallehre zum Wettbewerb sind gekennzeichnet von dem Bestreben, ihm Maß und Mitte zu geben, seinen instrumentalen Charakter hervorzuheben und seine Hinordnung auf übergeordnete Ziele zu betonen. Eine schrankenlose Wettbewerbsordnung kann nicht oberstes Gesetz der Wirtschaft sein. Es werden vor allem zwei Vorbehalte angemeldet. Der erste wendet sich gegen die exzessiven und zerstörerischen Folgen einer sich selbst überlassenen Konkurrenz, die ein hemmungsloses Macht- und Erwerbsstreben fördert - und die überdies eine gesunde Wettbewerbsstruktur außer Kraft setzt. Erfahrungsgemäß kann sich der Wettbewerb nicht von selbst aufrechterhalten. Er trägt selbstzerstörerische Elemente in sich und bedarf daher einer staatlichen Rahmenordnung. Gesetze gegen den unlauteren Wettbewerb und gegen Wettbewerbsbeschränkungen haben diesem Umstand Rechnung getragen.

Der zweite Vorbehalt gegen den ungebundenen Wettbewerb ist, dass sein Mechanismus gegen Forderungen der Gerechtigkeit und der Menschenwürde „blind“ sei. Widersprochen wird der altliberalen These, wenn etwas nur in der Freiheit des Wettbewerbs zustande komme, sei es schon deshalb auch gerechtfertigt. Im Wettbewerb soll sich die jeweils „bessere“ Leistung am Markt durchsetzen. Was aber ist „besser“ im qualitativen Sinn? Ist es nur das, was auf dem Markt einen Preis erzielt? Hier stellt die Katholische Soziallehre einige unbequeme Fragen an eine bloße Marktwirtschaft, die sich teilweise zweifelhafter Werbemethoden bedient, immer neue, auch überflüssige und schädliche Wünsche weckt und den Markt mit immer neuen Produkten überschwemmt. Kritisch befragt werden die maßlosen Konsumenten einer Wegwerf- und Überflusgesellschaft, die ihre Verantwortung für die knapper werdenden Rohstoffe und die durch Abfälle belastete Umwelt nicht ausreichend wahrnehmen. Ein Wirtschaftsunternehmen, das unzumutbare Umweltschäden verursacht, mag zwar rentabel arbeiten und wertvolle Güter hervorbringen, mindert aber durch die von ihm ausgehenden Belastungen den gesamtwirtschaftlichen Nutzen durch Schädigung der Volksgesundheit.

Der Sinn der Wirtschaft, so sagt das Zweite Vatikanische Konzil (in „Gaudium et spes“ Nr. 64), „besteht aber weder in der vermehrten Produktion als solcher noch in der Erzielung von Gewinn und Ausübung von Macht, sondern im Dienst am Menschen, und zwar am ganzen Menschen im Hinblick auf seine materiellen Bedürfnisse, aber ebenso auf das, was er für sein geistiges, sittliches, spirituelles und religiöses Leben benötigt“. Wer ist aber für die Prioritäten in der Wertbestimmung verantwortlich? Hier sind in erster Linie die die „Werte“ nachfragenden Verbraucher zu nennen, wie auch immer ihre Vorstellungen über Wohlstand und Konsumstandard beeinflusst sein mögen. Werbung ist ja nicht bloß Angelegenheit der Privatwirtschaft, sondern im Sinne von „Verbraucheraufklärung“ auch Aufgabe des öffentlichen wie privaten Bildungs- und Mediensystems.

Natürlich sind in gleicher Weise auch Produktion und Handel für das, was sie produzieren und vertreiben (und wie sie es tun) verantwortlich -und werden auch zunehmend zur Verantwortung gezogen (zum Beispiel durch das Verursacherprinzip). Als letzte normative Instanz in der wirtschaftlichen Wertbestimmung hat der Staat seine Gemeinwohlverantwortung wahrzunehmen, einmal über die allgemeine Gesetzgebung, zum anderen über die Wirtschafts-, Finanz- und Steuerpolitik. Das bedeutet eine starke Mitbestimmung in der Setzung von Wertprioritäten für den Wirtschaftsablauf. Beispielsweise sind auch staatliche Subventionen für den Wohnungsbau, die Landwirtschaft und bestimmte Industrien korrigierende Eingriffe in freie Marktgesetze im Sinne politisch gesetzter Wertprioritäten. Der Staat steht hier vor schwierigen Wertabwägungen, ob zum Beispiel der Vollbeschäftigung oder dem Umweltschutz der Vorrang gebührt.

Natürlich engen diese Formen staatlicher Gesetzgebung und Politik, der Globalsteuerung und der indikativen Investitionsplanung den freien Wettbewerb erheblich ein. Manche fragen sich bereits, ob man gegenwärtig in der Bundesrepublik noch von einer sozialen Marktwirtschaft sprechen kann, oder ob nicht bereits das Soziale zum verpflichtenden Hauptwort geworden ist. Freilich kann auch die Katholische Soziallehre nicht konkret entscheiden, wie viel Freiheit in einer bestimmten Situation als möglich -und wie viel soziale Bindung als nötig erscheint. Die Entscheidung darüber hängt wohl jeweils davon ab, ob und inwieweit sich die freien Initiativen der Wirtschaft tatsächlich den sozialen und ökologischen Herausforderungen stellen - und diese auch bewältigen können. In der Kompetenzreihenfolge des Subsidiaritätsprinzips ist der Staat nur die letztentscheidende Problemlösungsinstanz, und Zweifel an seiner fachlichen Kompetenz und überragenden Werteinsicht sind sehr oft angebracht.

Lohn und Gewinn

Die Tarifautonomie beispielsweise bedeutet eine wirtschaftliche Entlastung des Staates und ist ein Eingeständnis dafür, dass der Staat nicht in der Lage ist, den „gerechten Lohn“ jeweils festzusetzen. Sie folgt aber auch aus der Koalitionsfreiheit, also dem Freiheitsrecht der Arbeitnehmer und Arbeitgeber, sich zu Gewerkschaften bzw. Arbeitgeberverbänden zusammenzuschließen, um die gegenseitigen Interessen abzuklären. Die Katholische Soziallehre hat in „Rerum novarum“ dieses Recht sogar als ein „Naturrecht“ bezeichnet, vor allem mit Blick auf die Arbeiter, die seinerzeit ihre Arbeitskraft je einzeln als „Ware“ auf dem Arbeitsmarkt anboten. Erst mit dem Arbeitsmarktkartell der Gewerkschaften gelang es, das Arbeitsangebot zu bündeln und für die Arbeit nicht nur einen gerechteren Preis, sondern auch humanere Bedingungen auszuhandeln. Das gelang freilich nicht ohne Streik, der als Notwehrrecht und „ultima ratio“ von der Katholischen Soziallehre gebilligt wurde.

Auch hier lassen sich unter den gegenwärtigen Umständen einige kritische Fragen aus der Sicht der Katholischen Soziallehre stellen: Sind die Löhne und die Lohnnebenkosten inzwischen nicht so weit angestiegen, dass sie für bestimmte Arbeiten, die an sich notwendig und gefragt sind, nicht mehr gezahlt werden können? Muss der tariflich ausgehandelte Lohn nicht gerechterweise auch die Rentabilität des betreffenden Unternehmens berücksichtigen? Ist die Arbeitslosigkeit nicht auch Folge einer fehlerhaften Tarifautonomie, in der Löhne als „politische Preise“ ausgehandelt werden, die man für den „sozialen Frieden“ zu zahlen bereit ist? Die Katholische Soziallehre hat sich des Öfteren gegen einen Streik zu politischen Zwecken ausgesprochen und fordert die Sozialpartner auf, das Gemeinwohl zu berücksichtigen.

Das Gemeinwohl bzw. die „allgemeine Wohlfahrt“ (auch auf weltwirtschaftlicher Ebene) sowie die Lebensfähigkeit des betreffenden Unternehmens gelten in der Katholischen Soziallehre („Rerum novarum“, „Quadragesimo anno“, „Mater et magistra“) als allgemeine Kriterien des „gerechten Lohnes“, dessen untere Grenze der Lebensunterhalt des Arbeitnehmers und seiner Familie darstellt. Freilich ist ein „Familienlohn“ nicht praktikabel, so dass die Kinderzahl durch eine „zweite Einkommensverteilung“ familienpolitisch zu berücksichtigen ist.

Die Arbeitnehmer können ihr Interesse an höheren Löhnen nur dann realisieren, wenn die Unternehmen entsprechende Gewinne machen. Es ist nicht bloße Profitgier, wenn ein Unternehmer gewinnorientiert ist. Der Gewinn hat eine wichtige Funktion, auch im sozialetischen Sinne, indem er z. B. die Verantwortlichkeit und Leistungsbereitschaft stärker anreizt. Gewinne sind das Saatgut einer Wirtschaft, neue Investitionen sind auf Gewinne und Gewinnerwartungen angewiesen. Man kann nicht einfach mehr Arbeitsplätze fordern, sondern muss Voraussetzungen schaffen, dass die Unternehmen rentabel, d. h. mit Gewinn arbeiten. „Quadragesimo anno“ forderte, zur Bekämpfung der Arbeitslosigkeit die Gewinne zu investieren. Von daher erhält der Gewinn eine sozialetische Rechtfertigung.

Im Übrigen ist ein gesundes Eigeninteresse, mit seinen Talenten zu wuchern, nicht etwas dem Christentum Fremdes. Schon im Evangelium wird die Selbstliebe als ein Maß für die Nächstenliebe genannt: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Das setzt voraus, dass jeder sehr gut wissen kann, was ihm gut tut, und dass er zunächst nach eigenen Kräften alles tun muss, um sich selbst zu helfen. Natürlich gilt für Christen nicht der Satz: Wenn jeder an sich denkt, ist auch an alle gedacht. Das entspricht eher der sozialpolitischen Regel des reinen Liberalismus. Es gilt vielmehr, auch einen übertriebenen Egoismus ordnungspolitisch so einzubinden, dass er sich für alle Menschen fruchtbar auswirkt.

Arbeit und Arbeitslosigkeit

Die Enzyklika „Laborem exercens“ stellt die Arbeit ins Zentrum aller sozialen Fragen. Arbeit bedeutet aber mehr als nur ein ökonomischer Produktionsfaktor. Angesprochen und gewürdigt werden die körperliche und die geistige Arbeit, die leitende Arbeit der Unternehmer ebenso wie die Arbeit in Haushalt und Erziehung. Den Faktor Arbeit vertreten nicht nur die Arbeitnehmer in abhängiger Beschäftigung. In diesem weiten Sinne erscheint Arbeit als grundlegende natürliche Dimension menschlicher Existenz. Theologisch wird diese Dimension in der göttlichen Schöpfung verankert: Der Mensch ist Ebenbild eines überaus kreativen Schöpfers. Überdies wird er im Schöpfungsauftrag ausdrücklich ermächtigt, durch Arbeit sich die Erde Untertan zu machen und die Natur verantwortlich zu gestalten. Von daher wird besonders der kreative und innovatorische Charakter der Arbeit unterstrichen.

Die Arbeit ist Mittel zum Zweck und kein Selbstzweck. Allgemein dient sie der Selbstentfaltung des Menschen, der durch Arbeit seine eigenen Lebenswerte und Zweckbestimmungen verwirklicht, aber nicht nur durch Arbeit. Im wirtschaftlichen Bereich dient die Arbeit vor allem dem Erwerb des Lebensunterhalts, also der materiellen Grundlage der „Selbstverwirklichung“. Hier ist für „geleistete Arbeit“ ein „gerechter Lohn“ zu zahlen. Die Erwerbstätigkeit zielt also auf eine produktive Leistung, auf einen nützlichen Zweck ab.

Die Arbeit darf nicht von ihrem Subjekt abgelöst werden. Der Mensch als Träger der Arbeit ist nicht als bloßer Produktionsfaktor zu behandeln. Seine Arbeitsbedingungen sind vielmehr menschenwürdig zu gestalten. Geboten sind Maßnahmen zur „Humanisierung der Arbeit“ und arbeitsrechtliche Schutzbestimmungen. Dennoch bleibt die Arbeit meist mit Dornen und Disteln, mit Mühe und Last verbunden.

Der Mensch ist von Gott beauftragt und von seiner Natur aus ethisch verpflichtet zu arbeiten. Er darf aber nicht zur Arbeit rechtlich gezwungen werden (Zwangsarbeit). Dem ethischen Auftrag und der Pflicht zur Arbeit entspricht ein ethisches Recht auf Arbeit. Nach „Octogesima adveniens“ (Nr. 14) hat jeder ein „Recht auf Arbeit, auf Gelegenheit, die ihm eigenen Anlagen und seine Persönlichkeit in Ausübung seines Berufes zu entfalten“. Die Katholische Soziallehre versteht darunter freilich nicht ein subjektiv einklagbares Anspruchsrecht auf einen bestimmten Arbeitsplatz, sondern ein Freiheitsrecht gegenüber der Gesellschaft, die die Ausübung dieses Rechtes nicht unnötig behindern darf. Damit ist der Staat nicht verpflichtet, selber Arbeitsbeschaffungsmaßnahmen einzuleiten, sondern zunächst nur dazu aufgefordert, all das zu unterlassen oder zu unterbinden, was eine Vollbeschäftigung erschwert.

Zweifellos ist die Arbeitslosigkeit (im Sinne des Mangels an Möglichkeiten zur Erwerbstätigkeit) eine noch ungelöste soziale Frage. Für deren Lösung sind nach dem Subsidiaritätsprinzip nicht in erster Linie der Staat, sondern zunächst einmal die einzelnen Arbeitnehmer und Arbeitgeber und dann die Tarifparteien verantwortlich.

Die Katholische Soziallehre ist keine bloße Verteilungslehre, der es lediglich um die gerechte Ver-

teilung der bestehenden Arbeitsplätze und des vorhandenen Reichtums geht. Für den christlichen Realismus der Katholischen Soziallehre ist kennzeichnend, dass er nicht erwartet, dass die humanen Werte und Prinzipien ohne eine funktionstüchtige und produktive Marktwirtschaft verwirklicht werden können. Die Katholische Soziallehre ist aber optimistisch genug, anzunehmen, dass sich Humanität und Rentabilität auf Dauer nicht aus-, sondern einschließen.

8. PRAKTISCHE BEWÄHRUNG

Zwischen Lehre und Leben

Ohne in die Melancholie einer ständigen Wiederholung „ewiger Wahrheiten“ zu verfallen, gilt es im Projekt der Katholischen Soziallehre, die Unbeliebigkeit abstrakter Wertorientierung mit der Gegebenheit konkreter sozialer Fragen und Sachverhalte zu vermitteln. Die strategische Frage lautet: Wie lässt sich eine Lehre in die gesellschaftliche Praxis umsetzen, wie kann sich ihr Wahrheitsanspruch in der Praxis bewähren?

Glaube, Vernunft und Praxis

Seit jeher ist es für die katholische Theologie, erst recht für das soziale Lehramt der Kirche selbstverständlich, dass es mit theologischem Wissen nicht getan ist, sondern dass es vor allem auf die gelebte Praxis der Gläubigen ankommt. Es geht um einen lebendigen Glauben, der sich im Handeln bewähren muss. Das Handeln aus dem Glauben lässt auch die inhaltliche Glaubenslehre tiefer erkennen - und wirkt somit auf die Theologie als Glaubensreflexion zurück.

In den Texten der kirchlichen Soziallehre wird vorausgesetzt, dass es eine eigene Glaubenspraxis gibt, etwa in Gebet, Mystik, Meditation und Liturgie sowie in den Sakramenten. Diese Glaubenspraxis, die den „praktizierenden“ Christen auszeichnet, besteht noch nicht in caritativer, sozialer und politischer Aktivität, muss aber dazu führen, wenn man die Zusammengehörigkeit von Gottes- und Nächstenliebe ernst nimmt. Eine Vermittlung zwischen dem erlösenden Heilshandeln Gottes und dem sozial befreienden Handeln des Menschen ergibt sich auch aus der vom Konzil von Trient (1545-1563) angesprochenen „cooperatio“, also der menschlichen Mitwirkung an der Gnade Gottes.

Wie „Gaudium et spes“ (Nr. 21) betont, muss der Glaube seine „Fruchtbarkeit bekunden, indem er das gesamte Leben der Gläubigen, auch das profane, durchdringt und sie zu Gerechtigkeit und Liebe, vor allem gegenüber den Armen, bewegt“. Die Enzyklika „Pacem in terris“ (5. Teil) fordert den „Zusammenhang“ von Glaube und Handeln und die „Einheit“ von Geist und Leben, damit im Handeln der Gläubigen „das Licht des Glaubens und die Kraft der Liebe beherrschend wirksam werden“. Für die Praxis erweist sich also der Glaube vor allem als eine handlungsmotivierende Kraft, die zur Liebe und zur Gerechtigkeit antreibt, aber noch nicht als eine sozialetische Norm zur Gestaltung sozialer Strukturen.

Die damit angesprochene „christliche Wahrheit“ enthält nicht allein die dogmatischen Glaubenswahrheiten. Diese können eigentlich nur in dem Sinne „gelebt“ und „angewandt“ werden, dass sich die Gläubigen durch sie zu einer konsequenten Liebe und Gerechtigkeit bewegen lassen. Die Lehre enthält auch nicht nur eine spezifisch christliche Glaubensmoral, die nur für die Gläubigen gilt und gnadenhaft ermöglicht wird. Sondern sie enthält normativ vor allem auch die Vernunftwahrheiten des Naturrechts, dessen Inhalte offensichtlich leichter als evident und konsensfähig eingesehen werden können und von größerer sozialer Operationalisierbarkeit sind, immer vorausgesetzt, dass beide „Wahrheiten“ (d. h. Erkenntnisweisen) wegen ihres gemeinsamen Ursprungs in Gott gleichgerichtet und widerspruchsfrei sind.

Wahrheit und Wirkung

Auf diesem Konzept beruht im Kern die Katholische Soziallehre, an deren Wirkkraft auch die Fähigkeit der Kirche zu sozialem Handeln gemessen wird. Die Soziallehre lässt aber ihre Fähigkeiten, soziale Wirkungen zu erzielen, nicht als inneres Wahrheitskriterium gelten: Sie ist nicht wahr,

weil sie wirkt, sondern sie soll wirken, weil sie wahr ist. Oder anders ausgedrückt: Nicht auf das, was gerade ankommt, kommt es ihr an, sondern das, worauf es ankommt, soll ankommen.

Dieser Wahrheitsanspruch erstreckt sich natürlich nicht auf alle Aussagen der Enzykliken, sondern nur auf ihren wesentlichen Kern. Diesen jeweils herauszufiltern und angemessen zu formulieren, ist ein Grundproblem dieser Lehre, welches in den amtlichen Texten freilich selten angegangen wird. In diesen findet sich mancherlei Missglücktes, Überlebtes und allzu Zeitgebundenes, z. B. die „berufsständische Ordnung“, welche in den dreißiger Jahren durch missbräuchliche Versuche ihrer Realisierung (z. B. in Österreich und Spanien durch den „Ständestaat“) zur Diskreditierung der Katholischen Soziallehre beigetragen hat. Wie schnell gerade konkret-analytische Aussagen von der Geschichte überholt werden können, zeigt die Enzyklika „Sollicitudo rei socialis“ (1988), welche als eine wesentliche Ursache des Elends in den Entwicklungsländern noch den Ost-West-Konflikt ausmachte. Man konnte bereits zum Zeitpunkt der Veröffentlichung dieser Enzyklika Zweifel an der Richtigkeit ihrer Situationsanalyse im Weltmaßstab haben.

Gerade mit Blick auf die Wirkungsfähigkeit stellt „Mater et magistra“ (IV. Teil) einige Schritte vor, die für den Übergang von der „Theorie“ in die „Praxis“ (a razione ad usum) wichtig sind. Dazu liefert die Enzyklika keine technische Gebrauchsanweisung. Die Grundsätze der Katholischen Soziallehre gleichen eher Lebensregeln, die nicht nur intellektuell zu erfassen sind, sondern nach denen auch erzogen werden muss, die also praktisch eingeübt werden müssen: Nur „im Handeln und durch das Handeln nach dieser Lehre“ lernt man, „sein Handeln auf wirtschaftlichem und sozialem Gebiet“ zu orientieren.

Johannes XXIII. nennt drei Gründe, die die Umsetzung der Soziallehre „in die Tat“ (in opere) erschweren: Erstens die Selbstsucht des Menschen. Aus diesem Grund wird bereits die Erkenntnis der Grundsätze erschwert, sozusagen durch Interessen überlagert. Geradezu als Bedingung der Möglichkeit, die Soziallehre zu verwirklichen, wird Askese gefordert, um damit die „Triebhaftigkeit zu zügeln und die Widerwärtigkeiten des Lebens mit besonderer Geduld zu ertragen“. Der zweite Erschwernisgrund liegt in der materialistischen Weltanschauung, der dritte in der „Schwierigkeit, festzustellen, was die Gerechtigkeit in der konkreten Situation fordert“.

Sehen, urteilen, handeln

Die Verwirklichung der Soziallehre stellt sich Johannes XXIII. in einem Dreierschritt vor, der bereits von Joseph Cardijn vorgeschlagen wurde: Sehen, urteilen, handeln. Also erstens: den wahren Sachverhalt richtig sehen; zweitens: den Sachverhalt anhand der Grundsätze bewerten; und drittens: „feststellen, was man tun kann und muss, um die überlieferten Normen nach Ort und Zeit anzuwenden“. „Mater et magistra“ räumt ein, dass in der Anwendungsfrage Meinungsunterschiede auch unter Katholiken auftreten können, und äußert den Vorbehalt, das Lehramt habe nicht nur die Kompetenz, über Grundsätze des Glaubens und der Sittlichkeit zu wachen, sondern sich auch in verbindlichen Entscheidungen mit Bezug auf die Verwirklichung dieser Grundsätze zu äußern. Meinungsverschiedenheiten treten allerdings oft schon in der Frage der „richtigen“ Sicht des „wahren“ Sachverhalts auf, und in den mit Anspruch auf Objektivität auftretenden Sachanalysen sind nicht selten versteckte Werturteile enthalten.

Man kann nicht erwarten, dass das Lehramt eine detaillierte Wirkungsstrategie entwirft. Diese Aufgabe fällt eher der christlichen Sozialwissenschaft zu, deren Methodenlehre jedoch noch in den Kinderschuhen steckt. Dies hängt einerseits mit dem relativ jungen Alter dieses Faches zusammen, andererseits mit einer thematischen Überfrachtung und stofflichen Überfülle, die gerade auch anhand des Vermittlungsproblems sichtbar wird.

Vermittlungsprobleme

Zu vermitteln sind nämlich, um das einmal aufzulisten, Glaube und Vernunft, Offenbarung und Naturrecht, Theologie und Philosophie, Dogma und Handlungsnorm, Morallehre und Sozialethik, Sozialgeschichte und Gegenwart - unter jeweiliger Einbeziehung von Anthropologie, Jurisprudenz, Soziologie, Politologie und Ökonomie, wobei hier jeweils der Pluralismus verschiedener Ansätze zu berücksichtigen wäre. Aber welche sind tauglich für die Vermittlung der sozialen Botschaft der Kirche?

Erschwerend hinzu kommt noch die Beschäftigung mit den Naturwissenschaften und der Technik, die verstärkt zum Einzugsbereich der Soziallehre gehören, wenn diese sich über drängende ökologische Probleme und zu aktuellen Fragen einer verantwortbaren Technik äußert (vgl. 10. Kapitel). Die Berücksichtigung der einzelnen Fachwissenschaften ist schon deshalb unumgänglich, weil die vom Konzil geforderte Respektierung der Sachgesetzmäßigkeiten und der (relativen) „Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“ die genaue Kenntnis derselben voraussetzt.

Die Beschäftigung mit den Natur- und Sozialwissenschaften lässt die Grenzen zwischen dem moralisch Wünschenswerten und dem politisch Machbaren leichter erkennen. Notwendig ist die Erörterung der Ziel-Mittel-Relation, weil sich damit die möglichen Folgen einer gut gemeinten Handlung und die Wirkungsweisen von Strukturveränderungen leichter abschätzen lassen - im Sinne einer Verantwortungsethik, welche die Handlungsfolgen in den Blick nimmt und zu bewerten hat. Verhindert wird damit ein bloß gesinnungstüchtiges, sachfremdes Moralisieren sowie eine unfruchtbare Protest- und Betroffenheitsattitüde, welche in kirchlichen Kreisen oft anzutreffen ist.

Die Vermittlung der Katholischen Soziallehre bedeutet mehr als nur ihre Verbreitung, die einseitige Propagierung ihrer Vorstellungen. Es geht nicht nur darum, eine vorgegebene Lehre wie eine Gebrauchsanweisung anzuwenden oder in die Praxis umzusetzen. Vermittlung heißt immer auch Verdeutlichung, Interpretation und Selektion. Die Soziallehre zu verstehen und verständlich zu machen ist dabei kein rein kognitiver Vorgang, sondern hängt auch mit praktischen Erfahrungen und Überzeugungen zusammen. Vermittlung hat etwas mit Kommunikation zu tun, mit einem wechselseitigen Dialog zwischen Kirche und Gesellschaft. Der Dialog sucht nach einem gemeinsamen Sinnbestand, ohne vorschnelle Preisgabe des Wahrheitsanspruchs, der aber auch nicht rechthaberisch ins Spiel gebracht werden darf. Allerdings setzt eine gelingende Kommunikation über konkrete Fragen nicht bloße Herrschaftsfreiheit voraus, sondern die konsensgetragene Geltung bestimmter Grundwerte.

Die oft als mangelhaft kritisierte soziale Praxis der Kirche, ihr vermeintliches Versagen in der Geschichte ist nicht notwendig auf eine fehlerhafte theoretische Konstruktion ihrer Soziallehre zurückzuführen. Denn die praktische Bewährung dieser Lehre ist oft von mächtigen Wirkkräften und Unwägbarkeiten abhängig, die sich der theoretisch-begrifflichen Erfassung und praktischen Beherrschung weitgehend entziehen. Die oft unberechenbare Freiheit des Menschen führt schließlich dazu, dass sich der Entwicklungsgang der Geschichte nicht abschätzen lässt.

Unter diesem Aspekt wäre die Entstehungs- und Wirkungsgeschichte der Katholischen Soziallehre näher zu erforschen. Hier eröffnet sich ein weites, kaum erschlossenes Feld. So ließe sich am Beispiel der Sozialen Marktwirtschaft darlegen, dass an ihrer Entstehungsgeschichte die Katholische Soziallehre und ihre Vertreter nicht unmaßgeblich beteiligt waren, so dass vor allem das Soziale an dieser Marktwirtschaft auch der Wirkungsgeschichte der kirchlichen Soziallehre zugerechnet werden könnte. Freilich gibt es kein einziges soziales, ökonomisches oder politisches Modell, auch keine „Realutopie“, worin sich die Soziallehre endgültig und umfassend realisiert hätte. Daraus ergibt sich für sie eine bleibende, mehr oder weniger große kritische Distanz zu irgendeinem Status quo. Aber ihre Sozialprinzipien sind nicht bloß Kriterien der Kritik, sondern ermöglichen auch die bestätigende Ermutigung einer gelingenden Praxis.

Zu den Selbstverständlichkeiten der christlichen Sozialethik gehört es heute, dass die Sozialprinzipien als orientierende Zielwerte nicht unvermittelt auf die soziale Wirklichkeit angewandt werden können, und dass eine unmittelbare Deduktion vom Abstrakten zum Konkreten nicht statthaft ist. Solche kurzen Schlüsse waren vor allem noch in der Nachkriegszeit anzutreffen, als auch namhafte Sozialethiker aus dem Gemeinwohlprinzip die Verstaatlichung bestimmter Industriezweige folgerten - oder, was man auch heute noch gelegentlich antrifft, aus dem Grundsatz „Arbeit vor Kapital“ eine paritätische Mitbestimmung ableiteten. Aber durchgesetzt hat sich inzwischen eine Verantwortungsethik mit Güter- und Übelabwägung, die auf eine reine und konfliktlose Darstellung von Moral verzichtet und auf praktikable Kompromisse zusteuert. Diese größere Vorsicht und Umsicht kann man auch als das Resultat einer intensiveren Einbeziehung der empirischen Wissenschaften deuten.

Die Probleme der Vermittlung sind also ziemlich verwickelt, sie liegen zum einen in der Soziallehre selbst begründet, im Zusammenspiel ihrer Autoren, Träger und Vermittler. Sie sind ferner in den komplexen gesellschaftlichen Verhältnissen und geschichtlichen Wandlungsprozessen auszumachen.

9. SOZIALER KATHOLIZISMUS

Im Wandel der Werte und Strukturen

Die angebliche „Macht“ der katholischen Kirche gehört immer noch zu den öffentlich gepflegten Mythen und Reizthemen der Gegenwart. Kritische Zeitgenossen mutmaßen, die Kirche wollte ihre mittelalterliche Machtstellung, die sie durch Reformation und Säkularisation eingebüßt hatte, nun wieder zurückgewinnen. Diese Befürchtung erweist sich bei näherem Hinsehen als haltlos. Im Unterschied zum Islam, der auch politisch weltweit im Vormarsch ist, befinden sich Christentum und Kirche eher in einer Verteidigungssituation. Fundamentalistische Versuchungen, spezifisch christliche oder gar kirchliche Normen mit politischer Macht durchsetzen zu wollen, haben auch innerkirchlich kaum eine Chance.

Die Kirche, so scheint es, hat sich mit der säkularisierten Gesellschaft und dem Pluralismus der Weltanschauungen und Gruppen nicht nur abgefunden, sondern ist zu einem tragenden Bestandteil des freiheitlichen Systems geworden. Und wenn sie sich heute besonders um den sozialen und rechtlichen Schutz des ungeborenen Lebens kümmert, kann man ihr damit keinen politischen Machthunger unterstellen. Denn sie beruft sich dabei nicht nur auf Prinzipien, die bloß die Gläubigen verpflichtet, sondern auf Grundrechte, die für alle gelten sollen und auch in unserer Verfassung verankert sind.

Wie jede gesellschaftliche Großgruppe – etwa die Gewerkschaften - hat auch die Kirche das selbstverständliche Recht, ihre Wertauffassung zur öffentlichen Geltung zu bringen. Solange sie nicht gegen die Verfassung verstößt, darf sie auch an der politischen Willensbildung teilhaben, die keineswegs allein Sache der politischen Parteien ist. Überdies zeigt sich immer deutlicher, dass sehr viele Fragen der Politik und der Wirtschaft eine moralische Dimension haben. Und wer wollte der Kirche das Recht und die Kompetenz absprechen, eine religiöse und moralische Wertvermittlung zu betreiben? Freilich kann sie in diesen Fragen keinen Monopolanspruch behaupten, sondern hat es mit zahlreichen medienwirksamen Konkurrenten zu tun, die das Feld der öffentlichen Meinung stärker beherrschen.

Sozialer und politischer Katholizismus

Inzwischen ist der Katholizismus ins Hintertreffen geraten. Damit hat auch die Kirche insgesamt an öffentlicher Bedeutung eingebüßt. Der Katholizismus ist nicht identisch mit der katholischen Kirche (als Institution), sondern stellt sozusagen ihre Außenseite und eine Weise ihrer sozialen und politischen Wertvermittlung dar. Der Katholizismus umfasst eine gesellschaftliche Großgruppe von Katholiken, die sich seit Beginn des vorigen Jahrhunderts in zahlreichen Vereinigungen und Verbänden organisierten und zu einer machtvollen Bewegung formierten. Aus ihr erwuchs und entwickelte sich die Katholische Soziallehre, die dann vom päpstlichen Lehramt verbindlich formuliert wurde. Als sozialer und politischer Katholizismus ist er in Deutschland überaus erfolgreich gewesen, und zwar als eine Bewegung, die vor allem von „Laien“ getragen war, die sich als die eigentlichen Fachleute erwiesen und die auch der Kirchenleitung den unentbehrlichen Zugang zur sozialen und politischen Wirklichkeitsgestaltung eröffneten.

Es handelte sich dabei um eine Massenbewegung, die in ihren Glanzzeiten ein Drittel der Katholiken in verschiedenen Verbänden organisierte und noch weit mehr erfasste und prägte. Sie erzielte durch ein geschicktes strategisch-taktisches Zusammenspiel verschiedener Kräfte eine eminente öffentliche Bedeutung und politische Wirkung.

Diesen sozialen und politischen Katholizismus kann man als die eigentliche sozialpolitische A-

vantgarde in Deutschland ansehen. Er war es, der im Kaiserreich die ersten Arbeiterschutzgesetze und sozialpolitischen Reformen vorschlug und voranbrachte. Auf ihn gestützt konnte der Priester Heinrich Brauns in der Weimarer Republik als Reichsarbeitsminister acht Jahre lang die sozialpolitischen Weichen stellen, die nach dem Zweiten Weltkrieg den Weg zum sozialen Rechtsstaat und zur Sozialen Marktwirtschaft der Bundesrepublik eröffneten.

Die Lösung der sozialen Frage des 19. Jahrhunderts (als Arbeiterfrage) bahnte sich bekanntlich nicht auf einem der extremen Wege des Kapitalismus und des Sozialismus an, sondern auf einem sozialpolitischen Reformweg der Mitte. Mit dem Wegfall dieser Extreme hierzulande ist allerdings die strategische Lage des sozialen Katholizismus erheblich verändert - und erschwert worden, da man sich jetzt nicht mehr so leicht in Abgrenzung von verrückten Extremen in einer vernünftigen Mittellage deutlich profilieren kann.

Aufbau im Nachkriegsdeutschland

Mit der nationalsozialistischen Machtergreifung 1933 war der soziale und politische Katholizismus gewaltsam unterdrückt und verfolgt worden. Nach dem Zweiten Weltkrieg erwies sich nur noch der Sozialkatholizismus als überlebensfähig. Der politische Katholizismus der Zentrumspartei ging in den neugegründeten, ökumenisch ausgerichteten C-Parteien auf, konnte aber dort in gewandelter Form für längere Zeit dominierend bleiben. So dienten die von dem Dominikanerpater Eberhard Welty konzipierten Ordnungsentwürfe als programmatische Grundlage für die von ihm mitgegründete CDU.

Weltys Entwurf, den er im Kölner Widerstandskreis gegen das Hitler-Regime erarbeitet hatte, konnte sich in der CDU bis zum Ahlener Programm (1947) behaupten. Die ersten Programme der CDU lesen sich wie konzentrierte Kernsätze der Katholischen Soziallehre, allerdings in zeitgebundener Interpretation. Welty, Oswald von Nell-Breuning und die katholischen Sozialverbände übten auch in der sich zunehmend liberalisierenden CDU weiterhin einen bestimmenden Einfluss auf die Sozialpolitik und den Aufbau des Sozialstaates aus. So ist etwa das Konzept der „Dynamischen Rente“ von Wilfried Schreiber und Joseph Höffner, den damaligen Beratern des BKU, entworfen worden. Es wurde leider nur nicht vollständig realisiert, d. h. unter Einbeziehung der dritten Generation.

Über die CDU und ihre Abgeordneten konnten die Katholiken starken Einfluss auf die Fassung des Grundgesetzes nehmen, auf die dort festgeschriebene Anrufung Gottes, auf die naturrechtliche Verknüpfung von Grundwerten und Grundrechten, auf die Absage an den Rechtspositivismus, auf die Institution und die spätere Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts und auch des Bundesarbeitsgerichts.

Nachlassender Einfluss

Ende der sechziger Jahre ließ die öffentliche und politische Bedeutung des Sozialkatholizismus spürbar nach, und zwar aus mehreren Gründen. Zum einen galten die „alten“ sozialen Fragen als weitgehend gelöst. Der weitere Ausbau des Sozialstaates stieß an die Grenzen der finanziellen Zumutbarkeit. Ferner war mit der sozialdemokratischen Regierungsübernahme (von 1969 bis 1982) die Möglichkeit katholischer Einflussnahme auf die staatliche Politik stark reduziert. Außerdem partizipierte der Sozialkatholizismus an den inneren und äußeren Krisenentwicklungen und Vermittlungsproblemen, denen der nachkonziliare Katholizismus insgesamt ausgesetzt war. Inzwischen war auch das katholische Abgrenzungsinteresse ziemlich erlahmt, die kritischen Stimmen waren hier wie dort seltener und verhaltener geworden. Die allgemeine Zeittendenz der Pluralisierung und Säkularisierung hatte auch die frühere Geschlossenheit der katholischen Sozialbewegung gelockert. Die Kontroverse war dem Dialog gewichen, also der Suche nach einem ge-

meinsamen Sinnbestand.

Die alten, den Katholizismus belebenden Kampffronten schienen damit überwunden zu sein. Seine enormen sozialen Leistungen gerieten in Vergessenheit oder wurden gelegentlich sogar als geschichtliches „Versagen“ umgedeutet. Die Leistungen der Vergangenheit zählen in einer traditionsvergessenen Gegenwart, die jede mühsam erkämpfte Errungenschaft als bare Selbstverständlichkeit ansieht, so gut wie nichts. Jedenfalls dümmerten große Teile des noch verbliebenen Sozialkatholizismus zwischen Selbstzufriedenheit und Resignation dahin. Hatte sich der soziale Katholizismus damit zu Tode gesiegt? War er, wie Oswald von Nell-Breuning bemerkte, „eines sanften Todes entschlafen“? Jedenfalls verlor er zunehmend seinen reformerischen Bewegungsdrang und geriet in eine Krise.

Neue soziale Bewegungen

Dem deutschen Verbandskatholizismus gelang es kaum, die in „Octogesima adveniens“ (1971) von Paul VI. angesprochenen neuen sozialen Fragen rechtzeitig aufzugreifen und eigenständig anzugehen. Die von diesem Papst geradezu prophetisch vorweggenommene „Wende“ der Katholischen Soziallehre zu den neuen Problemen ist von der katholischen Sozialbewegung leider kaum nachvollzogen worden. Manchmal erweist sich das Lehramt als die eigentliche Avantgarde, der aber die Truppen nicht folgen. Die sich neu stellenden Friedens-, Frauen- und Umweltfragen riefen neue soziale Bewegungen hervor, die aber von der Kirche weitgehend entfremdet waren und an ihr vorbeiliefen. Sie nachträglich einzuholen, dürfte ein schwieriges Unterfangen werden.

Der Wandel sozialer Fragen und Bewegungen hat dazu geführt, dass die mit der Arbeitswelt zusammenhängenden Probleme entdramatisiert, aber auch verharmlost wurden. Die andauernde und in den neuen Bundesländern gegenwärtig noch wachsende Arbeitslosigkeit zeigt, dass „alte“ Fragen wieder auftauchen können und auch dann gelöst werden müssen, wenn sich noch keine „neue“ Sozialbewegung aus „existentieller Betroffenheit“ massenhaft formiert hat. Dieses Feld ist also noch längst nicht „abgegrast“, und die katholischen Sozialverbände könnten sich in Anknüpfung an ihre tradierten Aufgaben erneut bewähren. Überdies enthält die Katholische Soziallehre noch viele, bisher nicht eingelöste Forderungen, wie z. B. die stärkere Beteiligung der Arbeitnehmer am Produktivkapital und an der Entscheidungsfindung in der Wirtschaft.

Grundwertediskussion und Wertewandel

Für die kirchlichen Gruppen bot die in der Mitte der siebziger Jahre einsetzende „Grundwertediskussion“ eine gute Gelegenheit, den für den Pluralismus notwendigen Sinnzusammenhang in den Grundwerten zu festigen und den Wertehalt der Grundrechte zu betonen. Doch scheinen für den organisatorisch geschwächten und programmatisch pluralisierten Katholizismus die öffentlichen Darstellungs- und politischen Einflussmöglichkeiten immer geringer zu werden, und das gerade in Fragen, die für die Kirche besonders wichtig sind. In der gegenwärtigen Diskussion um den Lebensschutz der Ungeborenen zeigt sich, wie weit bereits der ursprüngliche Wertkonsens des Grundgesetzes ins Wanken geraten ist. Die gesellschaftlich geltenden Grundwerte und natürlichen Rechte haben offensichtlich keine Ewigkeitsgarantie, sondern ein Verfallsdatum, das zu dem Zeitpunkt fällig wird, an dem sich die Verankerung im Glauben lockert und der stabilisierende kirchlich-religiöse Kontext schwindet.

Die Wertediskussion erfährt seit einigen Jahren eine Fortsetzung mit dem Thema des so genannten „Wertewandels“, den man im Bewusstsein und im Lebensstil der Bevölkerung konstatieren kann. Es handelt sich um einen Wandel von den sog. „Pflichtwerten“ zu den „postmateriellen Selbstentfaltungswerten“, auch in der Arbeitswelt. Begriffe wie Disziplin, Gehorsam und Fleiß haben an Prägestärke eingebüßt, während sich Eigeninitiative, Kreativität und Selbständigkeit weiter ausbrei-

ten, verbunden mit hedonistischen Einstellungen. Bevorzugt werden kleinere Lebenskreise, die Überschaubarkeit und Geborgenheit gewährleisten. Im Zeitalter der auch technisch bedingten Individualisierung und Differenzierung scheint die Epoche der großen Massenorganisationen und Superstrukturen zu Ende zu gehen. Dezentralisierung ist das magische Stichwort der Gegenwart. Darin mag man durchaus eine Tendenz erblicken, die dem Prinzip der Subsidiarität entgegenkommt.

Hingegen könnte im Zuge der Individualisierung die Solidarität zu einer Mangelware werden. In allen gesellschaftlichen Bereichen hat die Stabilität sozialer Beziehungen abgenommen. Man spricht von einer Krise sämtlicher sozialer Bindungen und Institutionen, auch im Zusammenhang mit der Volkskirche. In der „offenen Gesellschaft“ scheint auch das Gefüge weltanschaulicher Blöcke immer mehr zu zerbröckeln, was zu einer erheblichen Pluralisierung der Wertvorstellungen und zu einem wachsenden Gruppenpluralismus geführt hat. Diese Entwicklung wäre kaum möglich gewesen ohne die entlastenden Fortschritte der Technik, aber auch nicht ohne den Massenwohlstand und die Arbeitszeitverkürzungen, die uns überdies zu einer „Freizeitgesellschaft“ führen.

Neue Aufgaben

Der skizzierte Wert- und Strukturwandel, der sich demoskopisch und empirisch belegen lässt, bedarf freilich selber der sozialetischen Legitimation und Kontrolle, der Bewertung nach Wertkriterien, die dem geschichtlichen Wandel einigermaßen enthoben sind. Auf dem unübersichtlichen Jahrmarkt der Werte, die nach Angebot und Nachfrage beliebig gehandelt werden, muss sich auch die Katholische Soziallehre plausibel machen und zur Wahl stellen, zumal mit Traditions- und Autoritätsargumenten nichts mehr auszurichten ist.

Was auch immer modisch unter dem „postmodernen Epochenwandel“ zu verstehen ist, der Sinn für „ganzheitliche“ Orientierungen und die Suche nach normativen Vorgegebenheiten und Regelkreisen nehmen zu, wie die Diskussion um einen ökologisch gefassten Naturbegriff zeigt. Dieses neue „grüne“ Naturrechtsdenken bzw. Angstempfinden ist problematisch genug, vor allem, wenn es die Grundlagen der menschlichen Rationalität und Freiheit deterministisch zu zerstören droht, aber andererseits eine interessante Herausforderung für die Naturrechtstradition der Katholischen Soziallehre, welche den ökologischen Aspekt stärker schöpfungstheologisch integrieren und zur Geltung bringen könnte. Für moralische und sozialetische Fragen dieser und anderer Art herrscht gegenwärtig ein überaus günstiges Klima.

Wenn auch die quantitativen Leistungsgrenzen des Sozialstaates erreicht sein mögen, so ist doch sein qualitativer Umbau im Sinne einer subsidiären Auflockerung in vollem Gange. Auch hier eröffnen sich neue Aufgaben, an denen sich die soziale und caritative Wertkompetenz der Kirche bewähren kann.

Weltweit sind die realsozialistischen Experimente gescheitert und haben vor allem im ehemaligen Ostblock ein gewaltiges Trümmerfeld hinterlassen. Der Marxismus in seinen philosophischen, ökonomischen und politischen Varianten ist zur Bedeutungslosigkeit zusammengeschrumpft. Wenn man nach der Gunst der Stunde für die Kirche und ihre Sozialbewegung fragt, so sind es fast immer die Zeiten des Zusammenbruchs, des Aufbruchs und des Umbruchs gewesen, in denen allgemeine und klare Wertorientierungen gefragt waren. Wenn eine positivistische Unrechtsordnung sich ausgetobt und einen großen moralischen Scherbenhaufen hinterlassen hat, erlebt das Naturrecht eine Renaissance. Auch scheint das religiöse und soziale Engagement der Kirche dort besonders aussichtsreich zu sein, wo sie vorher unterdrückt worden ist. Das gilt gerade auch für die ehemalige DDR, wo die Katholische Soziallehre auf großes Interesse stößt und in ein Wertevakuum eindringen könnte. Überdies ist das Ringen um die soziale Gerechtigkeit angesichts der

Wiedervereinigung zu einem brisanten Thema geworden, das man nicht allein den Politikern überlassen kann, sondern das zum klassischen Aufgabenbereich der Kirche gehört.

10. ZUKUNFTSFRAGEN

Zur Verantwortung für den technischen Fortschritt

Die Gegenwart ist von starken Vorbehalten gegenüber einer verwissenschaftlichten und technisierten Lebenswelt geprägt. Ein Großteil der Bevölkerung glaubt nicht mehr an die Segnungen des technischen Fortschritts, sondern fürchtet eher den Fluch der technischen Tat, die Natur und Menschheit zu zerstören droht. Der alte technologische Fortschrittsglaube ist verfliegen, der sein „Prinzip Hoffnung“ (Ernst Bloch) auf immer modernere Techniken setzte, vermöge derer alle menschlichen Probleme lösbar und alle Zukunftsvorhaben plan- und machbar seien.

Angst als Gesellschaftsphänomen

Die Naturwissenschaften verloren ihren „Verheißungsglanz“ (H. Lübke) und die Technik ihre moralische Unschuld. Die „Wunder“ der Technik werden zunehmend entmythologisiert und im „post-modernen Epochenwandel“ durch neue Mythen ersetzt. Die euphorische, quasireligiöse Hoffnung auf eine technisch machbare Weltverbesserung droht nun gelegentlich in ein anderes Extrem umzuschlagen, nämlich in eine manchmal apokalyptisch anmutende Angst vor technischen Modernisierungsprozessen. Als besonders bedrohlich gelten heute vor allem die Kernenergie und die Gentechnik.

Verantwortlich geht man mit der Angst um, wenn man den Nachweis einer relativ unbegründeten und unberechtigten Angst führt und die Ursachen dieser Angst, also die möglichen Gefahren und Schäden, zu minimieren sucht. Diese Aufarbeitung der Angst bedeutet freilich nicht die Utopie eines völlig angstfreien Zustandes. Angst muss auch als positives Alarmsignal gewertet werden, und solange es „Restrisiken“ gibt, bleibt auch eine „Restangst“ übrig.

Technik im Dienst des Menschen

Die Sorgen und Ängste markieren nicht nur ein sozialpsychologisches, sondern vor allem ein sozialetisches Problem. Denn ob und wie weit diese Ängste rational und praktisch bewältigt werden können, hängt wesentlich davon ab, ob es vernünftig-plausible sozialetische Maßstäbe und ordnungspolitische Regeln und Institutionen gibt, die der technischen Entwicklung Sinn und Ziel geben, ihr aber auch deutliche Grenzen setzen.

Seit Leo XIII. hat die Kirche immer wieder gefordert, die technischen Errungenschaften an sittlichen Maßstäben zu messen. Das hat ihr dann oft den Vorwurf eingebracht, eher ein fortschritts-hemmendes Element zu sein. Fest steht für die Katholische Soziallehre der Grundsatz, dass die Technik dem Menschen zu dienen hat und nicht der Mensch der Technik. Diese Aussage über den Dienstwert des technischen Fortschritts mag zwar trivial klingen, sie provoziert uns aber zu selbstkritischen Fragen: Haben wir das Bewusstsein, Technik nur zu „bedienen“ - oder dient sie uns wirklich? Dient sie allen - oder nur wenigen? Können wir die Technik, mit der wir es zu tun haben, überhaupt noch kontrollieren? Haben wir sie so im Griff, dass sie uns nicht über den Kopf wächst und dass wir noch die Verantwortung für sie übernehmen können? Begeben wir uns nicht nur in der Arbeitswelt, sondern auch in der gesamten Lebenswelt in eine immer größere Abhängigkeit von der Technik und den Technikern?

Dass die Arbeitswelt und ihre Störungen im Zentrum der sozialen Frage stehen, mit der sich die Kirche zu befassen hat, ist vor allem mit „Laborem exercens“ deutlich geworden. Aber während die Arbeitswelt (wie die gesamte Ökonomie) eine soziale, d. h. zwischenmenschliche Ordnungseinheit darstellt, die in einem sozialetischen Sinnzusammenhang steht, bezieht sich Ökologie auf

eine dem Menschen vorgegebene naturale Ordnung, die in sich noch nicht sozialetischer Qualität ist. Erst im Falle einer vom Menschen und seiner Technik herbeigeführten nachhaltigen Störung der natürlichen Umweltordnung, die negativ auf den Menschen und seine sozialen Ordnungen zurückwirkt, wird das ökologische Problem zu einer sozialen Frage ersten Ranges. Beide sozialen Fragen, die der Arbeit und die der Umwelt, hängen sehr eng zusammen, weil beide in hohem Maße technisch bedingt sind, und weil das Umweltproblem durch eine spezifisch technische Form der Arbeit entstanden ist und vielleicht dadurch auch gelöst werden kann.

Prinzipielle Orientierungen

Vor jeder Lösung konkreter Einzelprobleme sind zunächst allgemeine Wertorientierungen gefragt, die einem vernünftigen Dialog und gesellschaftlichen Konsens zugänglich sind. Aus der Katholischen Soziallehre lassen sich für die Bewertung und Gestaltung einer sich ständig wandelnden Technik folgende vier Grundsätze herauslesen und auf die Gegenwart beziehen:

- **Erster Satz:** Die Schöpfung ist allen Menschen und Völkern zur technischen Nutzung und Pflege anvertraut. Dabei sind sie zur universalen Solidarität verpflichtet.

Das betrifft vor allem das Elend und Leiden in der „Dritten Welt“. Je mehr Menschen die Erde bevölkern, desto stärker sind sie auf technische Fortschritte angewiesen. Für fünf Milliarden Menschen gibt es keine „ökologischen Nischen“, bemerkt Wilhelm Korff. Die Probleme der Dritten Welt lassen sich nicht ohne verstärkten technischen Einsatz lösen. Andererseits kommt es auf die moralische Dimension der Entwicklungshilfe) an. Entscheidend ist, ob die Menschen mit den Fortschritten der Technik Schritt halten können und gleichzeitig auch in moralischer Hinsicht Fortschritte machen - zu mehr Solidarität und Gerechtigkeit. Dabei ist Entwicklungshilfe nicht bloß eine Frage des quantitativen Technologietransfers, vor allem nicht in reine Prestigeprojekte hinein, sondern eine Frage der Bildung und einer auf die jeweiligen Notlagen zugeschnittenen Technik.

Zur universalen Verantwortung sind wir auch dort verpflichtet, wo einzelne technische Eingriffe (zum Beispiel Abholzen der Urwälder) globale negative Auswirkungen (zum Beispiel Klimaveränderungen) annehmen können. Wir können uns aber zum Beispiel nicht über das Abholzen der Urwälder in Brasilien beklagen, wenn wir nicht bereit sind, für den bisher kostenlos bezogenen ökologischen Nutzen einen Preis zu zahlen. Dazu benötigen wir einen weltweiten Konsens über die Verwendung der natürlichen Ressourcen.

- **Zweiter Satz:** Die Schöpfung ist den Menschen aller Zeiten anvertraut, soll also auch den künftigen Generationen zur Verfügung stehen.

Hier sind wir also zur Solidarität mit denen verpflichtet, die nach uns kommen. Diese Zukunftsverantwortung verbietet den gegenwärtigen Generationen einen technischen Raubbau an den natürlich begrenzten Rohstoff- und Energiequellen. Die Verhinderung von Schäden und die Beseitigung der Abfälle darf nicht auf Kosten der Kinder und Kindeskin-der gehen.

- **Dritter Satz:** Der biblische Schöpfungsauftrag, sich die Erde „Untertan“ zu machen, ist kein Freibrief zur willkürlichen Ausnutzung und Verschmutzung der Natur. „Herrschaft“ über die Natur durch Arbeit und Technik bedeutet vielmehr pflegliche Nutzung, Erhaltung und Wiederherstellung des natürlichen Lebensraumes und seiner Schätze.

Dieses Herrschaftsverständnis ist nicht völlig „autonom“, sondern bleibt an den Willen Gottes gebunden. Es lässt immer noch eine gewisse Ehrfurcht vor den Spuren Gottes in der Schöpfung erkennen, ohne dass die Natur vergöttlicht oder als Träger eigener Rechte ange-

sehen wird.

Hat eine veraltete Technik in ihren Nebenwirkungen zur Umweltzerstörung beigetragen, so ist in Konsequenz des geläuterten Herrschaftsbegriffs darauf zu drängen, dass eine verbesserte Technik solche Schäden beseitigt und vermeidet. Um die negativen Folgen der Technik abzuwenden, bedarf es wiederum der Technik.

- **Vierter Satz:** Die Grenzen des technischen Fortschritts liegen dort, wo das Leben des Menschen, seine Würde und Rechte, bedroht werden. Jeder Mensch, auch der ungeborene, hat ein Recht auf Leben und Unversehrtheit.

Abwägung von Gütern und Schäden

Dieses Recht hat auch Vorrang vor dem Recht auf Arbeit und Eigentum. Ein Konflikt zwischen diesen Rechten wäre etwa dann gegeben, wenn eine Arbeitsplatz- und Wachstumspolitik zu einer derartigen Verschmutzung und Verknappung natürlicher Ressourcen führte, dass sich die Frage des Überlebens stellte. Andererseits ist auch der Fall denkbar, dass durch allzu rigorose Technikbeschränkung das Recht auf menschenwürdiges Leben sowie das Recht auf Arbeit und Eigentum tangiert wird.

In solchen besonders für die Wirtschaft wichtigen Fällen geht es konkret um Fragen der Güterabwägung und einer sozialen Verantwortungsethik, die die möglichen und wahrscheinlichen Folgen einer technischen Innovation und deren Unterlassung bedenken. Es genügt nicht, wünschenswerte Dinge wie saubere Umwelt und Vollbeschäftigung möglichst gleichzeitig und überall haben zu wollen. Wer will das nicht? Alle wollen die Optimierung von Zielgütern, wenn sie auch verschiedene Prioritäten annehmen. Den Verantwortlichen kann kaum unterstellt werden, dass sie die Luftverschmutzung und die Arbeitslosigkeit absichtlich herbeigeführt hätten. In den meisten Schadensfällen handelt es sich um unbeabsichtigte Nebenwirkungen.

Die Notwendigkeit einer Verantwortungsethik, die die Folgen einer Handlung abwägt, ergibt sich aus der allgemeinen Erfahrung, dass auch gut gemeinte Handlungen zuweilen schlimme Folgen haben können. Das Problem der Verantwortungsethik besteht nun nicht allein darin, die faktisch schon eingetretenen negativen Folgen irgendwie wieder rückgängig zu machen. Wenigstens im Nachhinein sind wir meist klüger und haben aus den Fehlern der Vergangenheit gelernt. Das Hauptproblem liegt darin, vorher, vor einer technischen Innovation, die möglichen und wahrscheinlichen Folgen für Mensch und Umwelt abzuschätzen. Die Entscheidungsregel dazu lautet (nach W. Korff), dass wir uns für das geringere Übel in den Folgen zu entscheiden haben, und zwar nach der Frage: Ist die zu erwartende Nebenfolge einer technischen Innovation weniger schlimm als die Folge der Unterlassung einer technischen Innovation?

Diese Abwägungsregel klingt leichter, als ihre Befolgung in Wirklichkeit ist. Sie setzt nämlich einen Blick in die Zukunft voraus. Wir können aber nie genau wissen, was die Zukunft bringt - etwa an weiteren technischen Erfindungen, an gesellschaftlichen und naturalen Veränderungen usw. Es sind Kombinationen möglich, von denen wir jetzt noch keine Ahnung haben, Imponderabilien, die sich unserer Berechnung entziehen. Weil alles mit allem irgendwie zusammenhängt und die Komplexität der Verhältnisse eher zunimmt, ist die Vorhersehbarkeit beschränkt und müssen wir auch mit unabwägbaren Nebenfolgen rechnen, zumal die größte Unsicherheit wohl im fehlbaren Verhalten des Mängelwesens Mensch liegt.

Erschwerend hinzu kommt die Schwierigkeit, die tatsächlichen, möglichen und wahrscheinlichen Schäden zu quantifizieren, sie messbar zu machen, und zu qualifizieren, um sie dann miteinander vergleichen zu können. Darum ist zum Beispiel der Vergleich zwischen der Kernenergie und dem Verbrennen fossiler Stoffe so umstritten. Es wird noch gefragt werden dürfen, wie viele Opfer die

Förderung, der Transport, der Gebrauch und die „Entsorgung“ von Kohle und Öl für Mensch und Umwelt gekostet haben und voraussichtlich noch kosten werden. Doch über diese Schäden erhält man kaum Auskunft, so dass ein Vergleich mit den Schäden der Kernenergie sehr erschwert wird.

Die qualitative Bewertung der Folgen hängt oft vom Interessensstandpunkt des Betrachters ab. Während die Gewerkschaften dazu neigen, den technischen Fortschritt von der isolierten Zielgröße der Vollbeschäftigung aus zu betrachten, beschränken sich die Unternehmer oft darauf, ihn aus dem Blickwinkel der Rentabilität zu beurteilen, während die Grünen ihn lediglich nach seinen ökologischen Wirkungen beurteilen. Hinzu kommen noch weitere Desiderate: Bieten die technischen Modernisierungen geringere oder größere Chancen zu neuem qualitativem Wachstum? Behindern oder ermöglichen sie verbesserte Produktionsmethoden, Produkte und Dienstleistungen? Dienen sie der Einsparung und dem Ersatz kostbarer Rohstoffe oder nicht? Erschweren oder fördern sie die Humanisierung des Arbeitslebens?

So legitim diese Interessen- und Wertprioritäten im Einzelnen auch sind, bedürfen sie jedoch der Integration in eine Gemeinwohlordnung, die die gesamtgesellschaftliche Wirklichkeit im Blick hat und für einen gerechten Ausgleich der Ansprüche sorgt. Damit ist bereits die Notwendigkeit einer institutionellen Regelung dieses sozialetischen Problems angesprochen, nämlich entscheidungs- und handlungsfähige Gremien, die über die nötige technische Sachkompetenz und ethische Verantwortungskompetenz verfügen.

Zukunft der Arbeitswelt

Innerhalb einer Arbeitnehmergeellschaft wie der unseren stellt sich angesichts des rapiden technischen Wandels die Frage nach der Zukunft der Arbeitswelt. Die Arbeitswelt stellt nach wie vor einen großen, wenn auch schwindenden Teil unserer Lebenswelt dar - und enthält immer noch den Hauptzündstoff für soziale Fragen, mit denen sich die Kirche zu befassen hat. Bei Sozialpolitikern unbestritten sind die Verdienste, die sich die Kirche zur Lösung der „alten“ sozialen Fragen des 19. Jahrhunderts erworben hat. Die „Arbeiterfrage“ als Klassenkampf zwischen Arbeit und Kapital konnte in diesem Jahrhundert weitgehend sozial entschärft werden. Daran waren die Katholische Soziallehre und die sie tragende Sozialbewegung wesentlich beteiligt, wenn auch ihre Forderungen noch nicht allesamt eingelöst wurden. Nun kommt es für sie darauf an, die durch den technischen Wandel ausgelösten „neuen“ sozialen Fragen rechtzeitig zu erkennen und praktisch zu bewältigen.

Für die Zukunft zeichnen sich hier vor allem folgende Herausforderungen ab, an denen sich die sozialetische Problemlösungskompetenz der Kirche bewähren muss. Da ist zunächst die Frage der andauernden Arbeitslosigkeit. Ob neue Techniken per saldo mehr Arbeitsplätze schaffen oder zerstören, lässt sich jetzt noch nicht mit Sicherheit sagen. Aber schon aus Gründen der Exportabhängigkeit und Konkurrenzfähigkeit der deutschen Wirtschaft lässt sich jetzt schon absehen, dass der einseitige Verzicht auf technische Modernisierung noch mehr Arbeitslosigkeit produziert - und sogar die Gefahr einer neuen Armut heraufbeschwört. Es zeigt sich, dass der Wegfall von alten industriellen Arbeitsplätzen wenigstens teilweise kompensiert werden kann, und zwar besonders im Dienstleistungsbereich, so dass Soziologen wie Daniel Bell bereits eine postindustrielle Dienstleistungsgesellschaft heraufziehen sehen, in der die Arbeiten ganz neu verteilt werden.

Aber auch im Dienstleistungsbereich macht sich der technische Fortschritt dergestalt bemerkbar, dass er gerade jene einfachen und stereotypen Arbeiten entbehrlich macht, die vielfach als unzumutbar gelten, und dabei Raum schafft für anspruchsvollere Tätigkeiten, die aber viele überfordern. Vor allem ältere Menschen werden vom technischen Fortschritt überholt und bleiben als „Fußkranke“ zurück. Einmal erworbene Berufskennntnisse sind leicht verderbliche Güter geworden, so dass die Bereitschaft zum permanenten Studium, zur geistigen und räumlichen Mobilität gefragt ist. Die Hochtechnisierung sämtlicher Lebensbereiche ist freilich weder wünschenswert

noch möglich, weil sie die personale Zuwendung und Hilfsbereitschaft nicht ersetzen kann. Immer drängender stellt sich aber die Frage, ob es auch für technische Legastheniker noch genügend sinnvolle und bezahlbare Arbeiten gibt.

Gewerkschaften und Tarifautonomie

Der zweite Problemkreis betrifft die soziale Schichtung der Arbeitnehmerschaft und ihre gewerkschaftliche Vertretung. Die Gewerkschaften vertreten bisher vorrangig einen Typ von Industriearbeiter, den man im Ruhrgebiet „Malocher“ nennt und von dem es hieß: „Alle Räder stehen still, wenn dein starker Arm es will.“ In Zukunft aber kommt es mehr auf die qualifizierten Köpfe als auf die vielen starken Arme an. Die das Arbeitsleben zunehmend beherrschende technische Intelligenz verfügt über ein gewaltiges Leistungspotential und infolgedessen auch über ein derartiges Leistungsverweigerungspotential, dass ein Streik weniger Spezialisten ganze Industriezweige lahm legen kann, und zwar auch auf Kosten der übrigen Arbeitnehmer.

In diesem Zusammenhang wird gefragt werden dürfen, ob die gegenwärtig noch geltenden Arbeitskampfmethoden - Streik und Aussperrung - überhaupt noch sinnvoll und zeitgemäß sind. Diese brutalen und wertezerstörenden Kampfmethoden sind nur als „ultima ratio“, als letzte Möglichkeiten zu rechtfertigen, sozusagen aus Notwehr zur Selbsterhaltung. Aber in einem wohlstandsgesättigten Hochlohnland sollten sich intelligente Tarifpartner andere und humanere Konfliktlösungen einfallen lassen.

Im Zeitalter der technisch bedingten Individualisierung, Differenzierung und Flexibilisierung sind die großen Massenorganisationen und Superstrukturen in eine Krise geraten. Dezentralisierung ist das magische Stichwort der Gegenwart, und dies entspricht auch dem Prinzip der Subsidiarität, wonach die kleineren Einheiten vor den größeren Vorrang haben, also die Chance erhalten sollten, ihre Belange selbstverantwortlich zu regeln. Das gilt natürlich auch für die Gewerkschaftsstruktur und die Tarifautonomie.

Die sich neu formierenden Arbeitnehmergruppen, auf die es leistungsmäßig ankommt, werden immer anspruchsvoller und lassen sich nicht leicht in die bisherige Gewerkschaftsstruktur integrieren. Ihre Interessenvertretung wird wesentlich differenziertere Formen annehmen, und sie werden sich nicht mehr so leicht politisch-ideologisch vereinnahmen lassen von einer Gewerkschaft, die als globaler Interessenwahrer der „Arbeitnehmersgesellschaft“ auftritt. Es können neue Gewerkschaftsformationen entstehen und Bedeutung erlangen, die, wenn auch gering an Mitgliederzahlen, über ein großes Leistungspotential verfügen und streikfähig sind. Von daher wird auch das Prinzip der „Mächtigkeit“ einer Gewerkschaft, d. h. ihre Fähigkeit, Arbeits-Kampf und Arbeitsfrieden zu garantieren, neu zu definieren sein. Die pluralistische Signatur der Gegenwart wird auch die Gewerkschaftsebene erreichen und stärker prägen.

Allerdings kann im Zuge der allgemeinen Individualisierung und Flexibilisierung gewerkschaftliche Solidarität zu einer Mangelware werden, was den Bestand des geltenden Tarifvertragssystems in Frage stellen würde. Es kann sein, dass Arbeitnehmer, die nicht mehr an starr festgelegte Arbeitsplätze und Arbeitszeiten gebunden sind, weniger leicht zu solidarisieren und zu organisieren sind. Aber Gewerkschaften haben nicht primär die Selbsterhaltungsinteressen ihrer Organisation und ihrer Funktionäre zu vertreten, sondern die wirklichen Interessen ihrer Mitglieder, nur dann können sie an die Solidarität appellieren. Und sie müssen diese Interessen zum Ausgleich bringen mit den Ansprüchen der Unternehmer und der Rentabilität der Unternehmen, von der wiederum die Sicherheit der Arbeitsplätze abhängt.

Die neuen Techniken machen andere Formen tariflicher Arbeitszeitregelung möglich und erforderlich. Die zunehmende Flexibilisierung und Differenzierung führt zu einer Kompetenzverlagerung

tarifvertraglicher Verhandlungsmacht von überbetrieblichen Zentralen auf die Betriebsebene, und zwar zugunsten der Betriebsräte, die ein stärkeres Selbstbewusstsein erlangen. Die großen Gewerkschaftszentralen erleiden einen Funktionsverlust, der sich womöglich auch auf das Aushandeln von Löhnen und Gehältern erstreckt. Die Tarifautonomie kann sich in Richtung auf eine Betriebsautonomie entwickeln. Auch darin könnte man eine subsidiäre Tendenz erblicken. Aber Subsidiarität bedeutet nicht egoistische Abkapselung, sondern bleibt auf Solidarität ausgerichtet. Hier sind die Gewerkschaften herausgefordert, neue Klassenbildungen zu vermeiden und die neuen Leistungseliten durch einen differenzierten Interessenausgleich zu integrieren.

Zwei weitere, noch nicht bewältigte Problemfelder im Gefolge des technischen Fortschritts sind in der Zunahme der Sonntagsarbeit sowie in der wachsenden Freizeit zu sehen. In diesen beiden Punkten, die hier nur kurz erwähnt werden sollen, wird der Kirche eine besondere religiöse und moralische Kompetenz von der Gesellschaft eingeräumt und zugesprochen. Deshalb, so scheint es, stehen die Wirkungschancen für eine kirchliche Neuprägung der religiösen Sonntagskultur und einer „Ethik der Freizeit“ nicht schlecht, und gerade die kirchlichen Sozialverbände könnten hier zu neuen Ufern vorstoßen, statt über ihre zurückgehende öffentliche Wirkung zu klagen.

Ethische Akzeptanz

Die Frage der Technikakzeptanz lässt sich nicht allein durch wissenschaftlich-technische Aufklärung der Bevölkerung lösen, sondern ist vorrangig ein sozialetisches Problem der Verantwortung. Technik muss für möglichst alle Bürger konsensfähig sein, insofern sie auch von den möglichen Auswirkungen betroffen sind. Der technische Fortschritt ist nicht nur eine soziale, sondern auch eine politische Frage geworden, über welche die Bürger demokratisch mitbestimmen können, zum Beispiel in Sachen Energiepolitik. Gerade hinsichtlich der Willensbildung auf politischer Ebene kommt es darauf an, dass Politiker, Wissenschaftler, Techniker und Unternehmer ihre Entscheidungen plausibel vor der Öffentlichkeit legitimieren. Zwischen Sachkompetenz und ethischer Verantwortungskompetenz darf es keinen Widerspruch geben.

Bei dem rasanten Fortschritt der Technik, der nicht automatisch auch eine verbesserte humane Lebensgestaltung eröffnet, gibt es aber immer mehr „Zurückgebliebene“, die trotz Aufklärung und Bildung nicht mehr mithalten können. Ständig wächst die Abhängigkeit der Bürger und Politiker vom Sachverstand der Fachleute. Die Akzeptanz wird immer mehr zur Vertrauenssache - und diese hängt wesentlich von der moralischen Integrität und Glaubwürdigkeit der Fachleute ab, die durch Spezialisierung immer weiter voneinander abrücken. Um so dringlicher erscheint die Suche nach einem gemeinsamen Sinnbestand im Dialog der kirchlichen Sozialethik mit denen, die die Weichen des technischen Fortschritts stellen und jenen, die Gefahr laufen, von der Entwicklung überrollt oder auf das soziale Abstellgleis geschoben zu werden.

Für das Leben mit dem technischen Fortschritt gilt, was der Dichter Novalis vor 200 Jahren gesagt hat: „Wenn die Menschen einen einzigen Schritt vorwärts tun wollen zur Beherrschung der äußeren Natur durch die Kunst der Organisation und der Technik, dann müssen sie vorher drei Schritte der ethischen Vertiefung nach innen getan haben.“

BIBLIOGRAPHIE

BKU: In *christlicher Verantwortung*. 50 Jahre Bund Katholischer Unternehmer, Frankfurt am Main 1999.

FURGER, Franz: Einführung in die Sozialethik, Stuttgart 1991.

GOUDJO, Raymond Bernard: *La liberté en démocratie. L'éthique sociale et la réalité politique en Afrique*, Francfort, Berlin 1997.

Le chemin de la solidarité. La crise de confiance béninoise a, la lumière de l'encyclique Sollicitudo rei socialis, Cotonou 1999.

« Le droit naturel thomiste, principe actif d'universalité et de dialogue ». In *Identités ethniques et intégration nationale: jalons pour une éthique de l'intégration*, Cotonou 1998.

« Savoir s'endetter. Eléments pour une éthique de l'endettement ». In *Ne plus s'endetter ou savoir s'endetter: notre part de responsabilité en Afrique*, Cotonou 1999.

HERR, Theodor: *Katholische Soziallehre. Eine Einführung*, Paderborn 1987.

HÖFFNER, Joseph: *Christliche Gesellschaftslehre*, Kevelaer 1983.

HÖFFNER, Joseph: *Soziallehre der Kirche oder Theologie der Befreiung ?* Köln 1984 (= Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz. 11).

KLOSE, Alfred: *Die Katholische Soziallehre. Ihr Anspruch, ihre Aktualität*. Graz; Wien; Köln 1979.

KORFF, Wilhelm: *Wie kann der Mensch glücken ? Perspektiven der Ethik*. München 1985.

MESSNER, Johannes: *Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik*. Berlin 1984.

NELL-BREUNING, Oswald von: *Soziallehre der Kirche. Erläuterungen der lehramtlichen Dokumente*. Wien 1983.

OCKENFELS, Wolfgang: *Armes Deutschland. Glossen zu Wendezeit und Zeitenwende*, Aachen 1999.

Politisierter Glaube? Zum Spannungsverhältnis zwischen Katholischer Soziallehre und Politischer Theologie. Sammlung Politeia XXXIII. Bonn 1987.

RAUSCHER, Anton: *Kirche in der Welt. Beiträge zur christlichen Gesellschaftsverantwortung*. 2 Bde. Würzburg 1988.

ROOS, Lothar: *Ordnung und Gestaltung der Wirtschaft. Grundlagen und Grundsätze der Wirtschaftsethik nach dem II. Vatikanischen Konzil*. Köln 1971.

ROOS, Lothar (Hrsg.): *Stimmen der Kirche zur Wirtschaft*. Köln 1986.(= Beiträge zur Gesellschaftspolitik 26).

ROOS, Lothar; WATRIN, Christian (Hrsg.): *Das Ethos des Unternehmers*. Trier 1989 (Beiträge zur Gesellschaftspolitik.30).

SCHOOYANS, Michel: *Droits de l'homme et technocratie*, Chambray-Lès-Tours, 1982.

SEKRETARIAT DER ÖSTERREICHISCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hrsg.): *Sozialhirtenbrief der katholischen Bischöfe Österreichs*. Wien 1990.

TEXTE ZUR KATHOLISCHEN SOZIALLEHRE. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente. Mit Einführungen von O. v. Nell-Breuning und J. Schasching. Kevelaer 1989.

UTZ, Arthur F.: *Zwischen Neoliberalismus und Neomarxismus. Die Philosophie des Dritten Weges*. Köln 1975.

UTZ, Arthur F.: *Weder Streik noch Aussperrung*. Bonn 1987

WEBER, Wilhelm: *Person in Gesellschaft. Aufsätze und Vorträge vor dem Hintergrund der christlichen Soziallehre. 1967-1976*. München; Paderborn; Wien 1978.

WEILER, Rudolf: *Einführung in die katholische Soziallehre*. Graz; Wien; Köln 1991.

WIRTSCHAFTLICHE GERECHTIGKEIT FÜR ALLE. *Hirtenbrief über die Katholische Soziallehre und die amerikanische Wirtschaft*. Bonn 1987 (= Die neue Ordnung. Sonderausgabe).