

Konrad Hilpert

Soziale Gerechtigkeit nach dem Zusammenbruch der kommunistischen Systeme

Die Enzyklika „Centesimus annus“

Mit *Rerum novarum* (1891) begann die Kirche auf ihrer höchsten offiziellen Ebene, den ihr in der Französischen Revolution und in deren Gefolge widerfahrenen Verlust ihrer staatlichen und rechtlich privilegierten Stellung nicht mehr vornehmlich als Unrecht zu beklagen, sondern als produktive Herausforderung zu begreifen: Indem sie die den Strukturwandel zur Industriegesellschaft begleitende Proletarisierung erheblicher Bevölkerungsteile als Problem der sozialen Gerechtigkeit deutete und ihre wesentliche Verbesserung zur Aufgabe des Staats erklärte, entdeckte sie Gesellschaft, öffentliche Meinung und politische Willensbildung als ein für sie wichtiges Verantwortungs- und Wirkungsfeld (vgl. Nr. 5). Dadurch gewann sie nicht nur selbst wieder an Vitalität, sondern wurde letztlich auch überhaupt erst lebensfähig unter den Bedingungen des modernen Verfassungsstaats.

In den Kontext der mit *Rerum novarum* beginnenden Lehrtradition ordnet sich auch die neue, sehr umfangreiche Enzyklika ein. Wie schon am Titel „*Centesimus annus*“ erkennbar, ist ihr Anlaß der hundertste Jahrestag des Erscheinens von *Rerum novarum*. Freilich möchte sie nicht nur eine Jubelrede sein, also nicht nur erinnern und mit Genugtuung zurückschauen, sondern auch die heutige Situation der Menschheit und das heißt genauer: der Menschen in ihren gesellschaftlichen Lebenskontexten und -bedingungen ins Auge fassen (12). Daß dabei der Blick die ganze Welt umfaßt und das Gesagte demgemäß beansprucht, weltweit gültig zu sein, ist eine angesichts der Verschiedenartigkeit und Komplexität dieser Welt weitreichende Vorentscheidung. Denn einerseits nötigt sie dazu, die großen sozialen Probleme der Gegenwart nicht nur von der Warte des Individuums, des Mitglieds einer Interessengruppe oder des Bürgers eines bestimmten Staats zu betrachten, sondern auch vom Standpunkt eines Mitglieds der alle umfassenden Menschheit. Andererseits birgt sie aber auch die Gefahr, sich auf einer solchen Abstraktionsebene zu bewegen, daß sich aus den angebotenen Orientierungen für die konkreten und detaillierten Sachprobleme nur wenig Klärung und Wegweisung gewinnen läßt. Diese Gefahr läßt sich allerdings minimieren, wenn die globalen Orientierungen nicht einfach als Grundsätze genommen werden, die deduktiv „umgesetzt“ oder auf die konkreten Verhältnisse „angewendet“ werden

müssen, sondern wenn sie durch Reflexions- und Suchprozesse, die auf die konkreten regionalen, nationalen und mentalen Gegebenheiten, Probleme und Möglichkeiten eingehen, ergänzt werden, wie es beispielhaft im amerikanischen Wirtschaftshirtenbrief, aber auch im Sozialhirtenbrief der österreichischen Bischöfe und – auf anderer Ebene – in manchen nachkonziliaren Synodendokumenten geschehen ist.

Komposition, Gedankenführung und Sprache

Centesimus annus (im folgenden: CA)¹ gliedert sich in eine Einleitung und sechs Kapitel, unter denen das dritte und vierte sowohl dem Umfang als auch und vor allem dem Inhalt nach die zentralen sind. In ihnen wird zunächst das Kennzeichnende der derzeitigen Weltsituation an den Geschehnissen des Jahres 1989 festgemacht; dabei werden die revolutionären Veränderungen in den Ländern Mittel- und Osteuropas in diesem Jahr nur als Höhepunkt einer Entwicklung gesehen, die „einen größeren Zeitbogen und einen breiteren geographischen Horizont“ umfaßt (22); diese werden im weiteren Text als das Ende der aus dem Zweiten Weltkrieg hervorgegangenen und im Abkommen von Jalta festgelegten Ordnung Europas (23) und als die Folgen der Ereignisse von 1989 für die Völker Europas und der Dritten Welt präzisiert (27–29).

Nach dieser zeitgeschichtlichen Verortung und der Analyse ihrer Gründe wendet sich das Dokument der Frage zu, die sich zwangsläufig daraus ergibt: Welcher Weg öffnet sich und welche Aufgaben stellen sich auf diesem Weg hier wie dort und insgesamt? Es geht also um die Marktwirtschaft und ihre sozial gerechte Gestaltung. Die Überschrift des vierten Kapitels deutet diese Zielvorstellung in einem harmlos erscheinenden, in Wirklichkeit aber äußerst spannungsvollen „und“ an: Es geht um eine Ordnung von Gesellschaft *und* Wirtschaft, die die Bejahung des Privateigentums und die universelle Bestimmung der Güter, das bis auf die Kirchenväter zurückgehende Essential aller auf dem Evangelium basierenden Sozialreflexion, miteinander verbindet. Dazu müssen unter anderem die zentralen Begriffe und Kategorien aktualisiert werden. Ferner dürfen die Erfordernisse einer gerechten Gestaltung des Wirtschaftssystems nicht als distanzierte Sachprobleme abgehandelt werden; ihre menschliche Seite kommt erst dadurch in den Blick, daß auf konkrete Fehlformen, Problemgruppen und Mißverhältnisse verwiesen wird.

Eröffnet wird die Enzyklika durch eine ausführliche Würdigung von *Rerum novarum*, die nicht bloß deren Grundaussagen referiert, sondern sie auch in ihren zeitgeschichtlichen, wirtschaftlichen, politischen und sozialen Kontext stellt. Vor allem versucht sie, diesen klassischen Text mit den Augen und dem Wissen eines Menschen von heute zu lesen – ein Verfahren, für das auch ausdrücklich

der in der Literaturwissenschaft entwickelte Begriff der „relecture“ in Anspruch genommen und das auch dem Leser selbst eindringlich empfohlen wird. Das zweite Kapitel nimmt den Zeitraum von *Rerum novarum* bis zur jüngsten Gegenwart in den Blick und ruft unter der Kategorie des jeweils Neuen einige besonders prägend gewordene Vorgänge und Veränderungen der Gesellschaftsgeschichte ins Gedächtnis; gleichzeitig und korrespondierend dazu bilanziert es die bisherige Entwicklung der Soziallehre.

Eine ähnliche Brückenfunktion zu den umgebenden Kapiteln wie das zweite hat auch das fünfte Kapitel. Denn im Grund geht es auch in ihm um die Gestaltung einer Wirtschaftsordnung, die Privateigentum und Markt mit der Bestimmung der Güter „für alle“ vereinbart, also um das große Thema des zentralen vierten Kapitels. Dabei konzentriert dieses fünfte Kapitel seine Aufmerksamkeit freilich auf die Rolle, die dem Staat bei der Gestaltung von Wirtschaft und Sozialpolitik zufällt, und auf die strukturellen Voraussetzungen, die dazu gegeben sein müssen. Die mit dieser Beschreibung zwangsläufig verbundene Nennung der Grenzen der Staatstätigkeit (politisch sieht CA sie überschritten im Totalitarismus, was den Lebensstil betrifft, in einer ganz auf Nützlichkeit ausgerichteten – CA 29: „utilitaristischen“ – Daseinsorientierung, sozialpolitisch in dem zum Fürsorgestaat hypertrophierten Wohlfahrtsstaat) schafft aber auch die Gelegenheit, den Beitrag der Kirche und ihre faktische und gewünschte Bedeutung für die Kultur zu verhandeln. Dies aber ist das eigentliche Thema des Schlußkapitels. In ihm wird sowohl der theologische Ort der Soziallehre im Gesamt des kirchlichen Handelns näher bestimmt als auch eindringlich appelliert.

Die Sprache der Enzyklika ist insgesamt wohlthuend nüchtern, und in der Schilderung der Probleme ist ihr diplomatische Verkläuterung fremd. Auch inhaltlich wird die Gefahr überzogener Erwartungen gegenüber Moral und Ethik durch häufigere Hinweise auf spezielleres Fachwissen und auf die Eigengesetzlichkeit gesellschaftlicher, ökonomischer und demokratischer Prozesse gemindert (vgl. etwa 32.41.43.46.47.54.59).

Solche Nüchternheit verträgt sich allerdings durchaus mit dem Gestus des Lehrens, der in diesem Dokument stark durchscheint und in den Metareflexionen auch immer wieder artikuliert wird. Die Soziallehre wird hierbei als ein durch die Sozialzyklen seit *Rerum novarum* aufgestelltes und jetzt durch CA erweitertes „Lehrgebäude“ verstanden, das der Kirche „ermöglicht, die soziale Wirklichkeit zu analysieren, sie zu beurteilen und Richtlinien für eine gerechte Lösung der daraus entstehenden Probleme anzugeben“ (5). Auch wenn die Bedeutung der Inspiration durch weniger hochrangige Dokumente, der Anregung seitens wissenschaftlicher Studien von Laien, der Tätigkeit der katholischen Bewegungen und Vereine und der konkreten diakonischen Arbeit nicht unerwähnt bleibt (4.56), kann der Eindruck entstehen, daß Entwicklung und Geltendmachung der Soziallehre etwas Autarkes seien. Könnte die Hauptfunk-

tion solchen „Lehrens“ aber nicht darin gesehen werden, Fragen aufzunehmen und öffentlich zu stellen, der Stimme derer, die keine Chancen haben, Gewicht zu verleihen, Denkprozesse anzuregen und bei Blockierungen wieder in Gang zu bringen, das gemeinsame Bemühen, dem Glauben im Alltag Relevanz zu verschaffen, zu ermuntern und Formen der Solidarität mit denen, die unter die Räder zu geraten drohen, zu stärken?

Man mag es für einen weiteren Ausdruck der impliziten Ekklesiologie ansehen oder es bloß für eine unreflektierte Fortsetzung eingeschliffener theologischer Sprechweisen halten, wenn bei der Nennung von Überlieferung als zentraler Aufgabe der Kirche der Grund als nur „von unseren Vätern im Glauben“ gelegt erscheint (3) und bei der Schilderung von Nöten, die nicht bloß materiell und fachlich kompetente Behandlung erfordern, sondern eine, die auch auf die existentielle Dimension eingeht, nur zu „aufrichtiger brüderlicher Hilfe“ aufgefordert wird (48) – und beides, obschon die ganze Enzyklika gerade mit der Bitte um die „mütterliche Fürsprache“ Marias (62) endet.

Wer die Enzyklika liest, mag zunächst erschrecken über die Vielfalt der Themen. Nicht nur die gerechte Gestaltung der Marktwirtschaft und die in diesen Zusammenhang gehörenden Stichwörter und Fragen werden angesprochen und erörtert, sondern so gut wie alle großen Fragen, die die Menschheit und die öffentliche Diskussion in den Gesellschaften bewegen wie Unterentwicklung, internationale Verschuldung, Ökologie, Demokratie, Extremismus, Randgruppen, Armut, Friede, Abrüstung, Waffenexport. Selbst auf das Stichwort Fundamentalismus trifft man an mehreren Stellen.

Daß die mit diesen Stichwörtern signalisierten brennenden Fragen der Gegenwart als ethisch dringlich dargestellt werden, ist begrüßenswert: im Interesse der Betroffenen, weil es allgemein das Bewußtsein dafür schärft, daß soziale Vorgänge und Entwicklungen nicht einfach Ausdruck einer quasi-naturhaften Gesetzhaftigkeit, sondern beeinflussbares Ergebnis komplexen menschlichen Handelns sind; im „Interesse“ eines ganzheitlicheren Glaubens, weil es dem immer noch verbreiteten Mißverständnis entgegenarbeitet, die Grundfunktionen der Kirche seien mit Verkündigung, liturgischer Feier und Seelsorge am einzelnen Individuum ausreichend beschrieben.

Freilich weckt ein so breites Spektrum von Themen auch Fragen wie zum Beispiel die, ob die einzelnen Gegenstände bei der zwangsläufigen Kürze innerhalb eines solchen Kontextes überhaupt sachgerecht und theoretisch verantwortlich zur Sprache gebracht werden können. Der Verfasser scheint diesen Einwand gespürt zu haben, denn er weist im Anschluß an den Artikel 36 von *Gaudium et spes* darauf hin, daß die „konkreten und erfolgreichen Modelle [für die Lösungen der aufgezählten Probleme] nur im Rahmen der jeweils verschiedenen historischen Situationen durch das Bemühen aller Verantwortlichen gefunden werden [können], die sich den konkreten Problemen in allen ihren eng miteinander ver-

flochtenen gesellschaftlichen, wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Aspekten stellen“ (43). Wenn an späterer Stelle außerdem die „Zuhilfenahme sämtlicher Beiträge der Wissenschaften und der Philosophie“ (54) und die Notwendigkeit erwähnt wird, daß die Soziallehre „mit den verschiedenen Disziplinen, die sich mit dem Menschen befassen, in einen Dialog“ eintritt (59), darf man die Nennung der vielen Themen auch im Sinn eines Anstoßes und einer Zusage verstehen, daß speziellere Behandlungen dieser Themen nötig und erwünscht sind.

Ähnlich verhält es sich mit dem Bedürfnis nach der Zusammengehörigkeit und inneren Konsistenz der vielen Themen. In einem Text, der von seinem Genus her möglichst knapp sein muß und der zugleich „die“ soziale Problematik unserer Zeit fassen möchte, haben ausführliche Verbindungen und langwieriges Sichtbarmachen von ursächlichen Zusammenhängen keinen Platz; globale Zuordnungen und ein eher additives Nebeneinander genügen, schließen allerdings nicht aus, daß eine Passage als nachträglich eingeschoben wirkt bzw. ein Thema in seiner Nachbarschaft als deplaziert empfunden werden kann. Dies ist in CA vor allem dort der Fall, wo die Sprache auf die Kontextualität des Menschseins in einer Kultur und Nation kommt (24 sowie 50f.), aber auch bei der Kritik an den systematischen Kampagnen zur Geburtenkontrolle in Nr. 38 (diese kommt bereits in Nr. 33 vor, dort freilich systematisch besser integriert).

Umgekehrt verwundert es, wenn in einem so umfangreichen Thementableau bestimmte wichtige Aspekte nicht erwähnt werden. Obschon die Enzyklika selbst den Horizont des Übergangs ins dritte nachchristliche Jahrtausend aufspannt (3.62), findet das schon heute äußerst bedrängende Problem des *Bevölkerungswachstums*² weder bei der Darstellung der Dritte-Welt-Situation (33.52.58) noch im Zusammenhang der ökologischen Bedrohung (37f.) die notwendige Aufmerksamkeit, wenngleich beide Problembereiche durchaus als besorgniserregende Gefahren ernst genommen werden und ihre Bearbeitung als moralisch dringlich eingeschärft wird. Lediglich im Kontext der scharfen Verurteilung der systematischen Maßnahmen zur „Bevölkerungs-“ (33) bzw. „Geburtenkontrolle“ (39) in der Dritten Welt ist von „einer entstellten Auffassung des demographischen Problems“ (39) die Rede – eine kryptische Formulierung, die auch den gutwilligsten Leser, der der Kritik an staatlichen Zwangsmethoden zur Einschränkung der Geburtenrate (nach chinesischem Vorbild) Berechtigung nicht abspricht, völlig allein läßt. Denn jedes informierte Nachdenken und jede praktische Bemühung um eine Zukunft der Menschheit, die auf Zynismen der Selbstregulierung durch katastrophische „Checks“ (Malthus) wie Kriege, globale Hungerskatastrophen, Aids, Zugrunderichten der natürlichen Lebensgrundlagen u. ä. verzichtet, kann die Augen vor diesem Problem nicht verschließen.

Ein anderes Thema, das verwunderlicherweise nicht zur Sprache kommt, obschon es seit Jahren alle Diskussionen um soziale Gerechtigkeit durchzieht, ist

die Frage der Stellung der *Frau* in der Gesellschaft. Ausdrücklich tauchen die Frauen in CA überhaupt nur en passant auf, nämlich im Zusammenhang der in *Rerum novarum* postulierten Begrenzung der Arbeitszeit, der Hygiene und der Rücksichtnahme bei der konkreten Ausgestaltung der Arbeit (7.8.12); ferner im Zusammenhang der Aufzählung der Gruppen, die durch den Ausschluß von Eigentum, Wissen, Technik und Können marginalisiert werden, die mit der viel zu knappen, aber sachlich immerhin gewichtigen Feststellung endet, daß die Situation der Frau innerhalb der innergesellschaftlichen und weltweiten Randgruppen besonders schwer sei (33); schließlich ist von den Frauen noch die Rede anläßlich des Rückblicks auf die historischen Versuche, die soziale Botschaft des Evangeliums in die Praxis solidarischen Zusammenlebens zu übersetzen (57).

Das Scheitern des real existierenden Sozialismus

Mit Befriedigung darf man feststellen, daß die Enzyklika die in den Ereignissen des Jahres 1989 kulminierenden Umwälzungen in Mittel- und Osteuropa behutsam und differenziert behandelt. Obschon dem Stolz über den Beitrag der Kirche (im Singular!) zu diesem Prozeß durchaus Raum gegeben wird (22 f.) und die Bestätigung der Warnungen Leos XIII. vor dem marxistischen Sozialismus als dem falschen Weg zur Lösung der sozialen Probleme durch die jüngste Entwicklung der östlichen Staaten ausdrücklich vermerkt wird (12), entgeht CA nicht nur selbst der naheliegenden Gefahr, sondern warnt sogar eindringlich vor ihr, den Zusammenbruch der realsozialistischen Systeme selbstgerecht und triumphierend auszukosten. Statt dessen wird die Aufmerksamkeit entschlossen auf die Ursachen des Zusammenbruchs gelenkt, auf die Subjekte, die den unerwarteten und aussichtslos scheinenden Kampf bestritten haben, und auf die Aufgaben, die sich für den Aufbau einer besseren Zukunft stellen.

Unter den Ursachen stellt CA zunächst zwei als besonders erwähnenswert heraus, nämlich die Verletzung der Rechte der Arbeit (23, wobei mit Stolz an die Initialfunktion der „Solidarność“ in Polen erinnert wird) und die Untauglichkeit des Wirtschaftssystems. Dessen entscheidende Fehler werden in der Verletzung der Menschenrechte auf wirtschaftliche Initiative, auf Eigentum, auf wirtschaftliche Freiheit und im Ignorieren der kulturellen und nationalen Besonderheiten gesehen (24). Dazu kommt als weitere Ursache die Mißachtung der „Natur des Menschen, der zur Freiheit geschaffen ist“, durch staatliche Willkür und Gewalt (25). Diese dritte Ursache wird noch einmal theologisch vertieft, indem das Vergessen der Tatsache, daß der Mensch auch zum Bösen fähig ist, als letzter Grund für die Absolutsetzung von Politik und Staat ausgemacht wird, aus der sich wiederum das lückenlose, alle Initiative und Kreativität erstickende System bürokratischer Kontrolle ergebe.

Bei der Würdigung der unzähligen und namenlosen Unbekannten, die den Sturz der alten Götzen herbeigeführt haben, streicht CA die Leiden und Opfer, die Mäßigung und das grenzenlose Vertrauen in Gott als beachtenswert heraus (25). Solche Erinnerung ist nicht unwichtig, gerät doch nach dem Eintreten des Erfolgs gerade dieser existentielle Einsatz so vieler als erstes in Vergessenheit. Noch stärker wird die Gewaltlosigkeit ihres Kampfes hervorgehoben (23.25). Er habe gezeigt, daß Verhandlung, Dialog, das Eintreten für die Wahrheit und der Appell an das Gewissen des Gegners eine machtvolle Alternative zum Einsatz von Gegengewalt sind.

Die Enzyklika läßt aber keinen Zweifel daran aufkommen, daß die eigentlichen Herausforderungen mit dem Zusammenbruch des alten Systems erst beginnen. In den betreffenden Ländern selbst habe die Vergangenheit eine schwere „Hypothek schmerzlicher Ungerechtigkeit und Verbitterung“ hinterlassen (22); daß sie nicht zur unaufhörlichen Quelle von Haßausbrüchen, Konflikten und Niedergeschlagenheit wird, ist eine erste Sorge (27). Der moralische und materielle Wiederaufbau der geschädigten Wirtschaft und der konfliktären Gesellschaft ist die zweite zentrale Aufgabe (27). Dazu bedarf es energischer Anstrengungen, aber auch großer Geduld.

In Nr. 28 versucht CA, den reichen Ländern ihre Verantwortung zu solidarischer Hilfe bewußtzumachen, und zwar sowohl als eine Verpflichtung der Gerechtigkeit wie auch als Anliegen, das letztlich mit ihrem eigenen Interesse an dauerhaftem Frieden und gesichertem Wohlstand kongruiert. Nachdrücklich plädiert der Text hierbei gegen die Versuchung, die notwendigen Mittel für diese Hilfe aus einer Kürzung oder Verringerung der Mittel für die Dritte Welt gewinnen zu wollen, und schlägt statt dessen ein Bündel von außerordentlichen, aber sehr tiefgreifenden Maßnahmen vor, die von der Neudefinition der Prioritäten, aufgrund deren die wirtschaftlichen und politischen Entscheidungen in den reichen Ländern getroffen werden, über die Umwidmung der durch die Abrüstung freiwerdenden Mittel bis hin zum Aufbau internationaler Konfliktlösungsverfahren reichen, die den Krieg als Mittel zur Durchsetzung von Rechtspositionen überflüssig machen (28).

Schließlich erkennt die Enzyklika eine zentrale Aufgabe auch darin, das Gewissen als letztverbindliche Instanz des Handels in den Ländern, in denen es bisher vom Anspruch des Staates her unterdrückt war, wieder in sein Recht einzusetzen. Dabei ist nicht nur an die Religionsausübung der einzelnen und an die Ermöglichung des institutionellen Wirkens von Kirche gedacht, sondern ausdrücklich und umfassender daran, die Verfestigung des Grundsatzes „Macht vor Vernunft“ im Bewußtsein der Menschen aufzulösen und zu stürzen (vgl. 29).

Ja zur Marktwirtschaft, nein zum Kapitalismus ohne soziale Verbindlichkeiten

Aus der Sicht der Enzyklika bedeutet der Zusammenbruch des real existierenden Sozialismus, daß sowohl „auf der Ebene der einzelnen Nationen wie auch auf jener der internationalen Beziehungen ... der *freie Markt* das wirksamste Instrument für die Anlage der Ressourcen und für die beste Befriedigung der Bedürfnisse zu sein (scheint)“ (34, vgl. 40), hingegen nicht, daß die freie Entfaltung der Marktwirtschaft die allmächtige Regulationsinstanz für das gesamte gesellschaftliche Leben sein darf. Geradezu leitmotivisch kehrt im Text die Warnung wieder, die westlichen Länder liefen Gefahr, das Scheitern des Kommunismus als einseitigen Sieg ihres Wirtschaftssystems zu nehmen und sich von der Aufgabe entlastet zu sehen, „an ihrem System die gebotenen Korrekturen vorzunehmen“ (56, in der Sache gleich: 26.35.42, rückblickend auf *Rerum novarum* auch: 15). „Die Krise des Marxismus beseitigt nicht (schon) die Situationen von Ungerechtigkeit und Unterdrückung in der Welt“, von denen der Marxismus in der Vergangenheit seinen Zulauf bezog (26). Sein Zusammenbruch „beseitigt sicher in vielen Ländern ein Hindernis in der sachgemäßen und realistischen Auseinandersetzung mit diesen Problemen, aber das reicht nicht aus, um sie zu lösen“ (42).

Der entscheidende Gesichtspunkt für die positive Bewertung der Marktwirtschaft ist freilich nicht nur in der Gewährleistung einer ausreichenden Versorgung mit Gütern und in der höheren Produktivität zu sehen, die die Massenarmut und Not des beginnenden Industriezeitalters beträchtlich zurückzudrängen vermocht und mehr Sicherheit und einen erheblichen Zuwachs an freier Zeit ermöglicht hat. Vielmehr erkennt die Enzyklika ausdrücklich auch die ethisch positive Bedeutung des Marktes und des Unternehmens an, allerdings nur, wenn beide auf das Gemeinwohl ausgerichtet sind (43).

Der Weg, auf dem sie zu dieser positiven Wertung von Markt und Unternehmen gelangt, setzt bei einer zeitgerechten Reformulierung der klassischen Produktionsfaktoren ein, unter denen der Arbeit die eigentliche Schlüsselrolle zugesprochen wird. Der Sicht von CA zufolge ist die Arbeit in der heutigen Gesellschaft von vornherein eine soziale Tätigkeit, insofern sie immer mit den anderen und für die anderen getan wird (31.32.43). Sie steht in einer „Solidaritätskette“, die auch unabhängig von ihrer mentalen Vergegenwärtigung bei den Lieferanten anfängt und bis zu den Konsumenten reicht. Eigentum – darunter fallen außer dem Bestand an Maschinen und Produktivmitteln (Kapital) auch neue Formen wie „der Besitz von Wissen, von Technik und von Können“ (32) – ist gerechtfertigt, wenn es nutzbringender Arbeit dient und nicht im Gegenteil dazu, solche zu behindern, um aus ihrer Unterdrückung oder Ausbeutung Gewinn zu erzielen (43).

Um die Zusammenarbeit im Produktionsprozeß zu organisieren, seinen Verlauf zu planen und ihn in verantwortlicher Berücksichtigung der Risiken auf die

Bedürfnisse der Menschen abzustimmen, bedarf es schließlich auch des Unternehmens. Als sein Zweck erscheint „nicht bloß die Gewinnerzeugung, sondern auch die Verwirklichung als Gemeinschaft von Menschen“ (35). Der Unternehmer wird hier nicht mehr einfach in der Rolle des Kapitalgebers und allein Bestimmenden gesehen, sondern primär als Initiator und Organisator von Arbeitsgemeinschaften im Dienst der Gesamtgesellschaft und insofern als Verkörperung der in der Ressource Mensch liegenden Fähigkeiten, Arbeitsprozesse zu veranstalten, die die Produktivkraft der Erde entfalten (vgl. 32 u. 35).

Freilich liegt der Enzyklika sehr daran, daß trotz dieser grundsätzlich positiven Sicht von Markt, Privateigentum, Investition, Unternehmertum und sogar Gewinn doch auch die Gefahren und faktischen Defizite, die mit dieser Form des Wirtschaftens zusammenhängen, gesehen und als Herausforderung zur Korrektur begriffen werden. Diese bestehen nach drei Seiten hin. Der *erste* Problemkreis wird darin gesehen, daß viele „Menschen, vielleicht die große Mehrheit ... heute nicht über die Mittel (verfügen), die ihnen tatsächlich und auf menschenwürdige Weise den Eintritt in ein Betriebssystem erlauben, in dem die Arbeit eine wahrhaft zentrale Stellung einnimmt“ (33). Konkret aufgezählt werden diejenigen, die keine Chance haben, die Grundkenntnisse zu erwerben, um „ihre Kreativität zum Ausdruck zu bringen und ihre Leistungsfähigkeit zu entfalten“ (33), und jene, die in einem Milieu leben müssen, „wo der Kampf um das Notwendigste den absoluten Vorrang hat“ und eine „erbarmungslose unmenschliche Ausbeutung“ nach den „Regeln des Kapitalismus der Gründerzeit“ herrscht (33). Beide Formen von Armut sind vor allem in den Dritte-Welt-Ländern verbreitet, doch haben sie der Enzyklika zufolge auch Entsprechungen in den sogenannten neuen Armen in den Industrieländern, unter denen die, die mit der Schnelligkeit des Wandels nicht mehr Schritt halten können, die Alten, die Jugendlichen, „denen der Einstieg in die Gesellschaft nicht gelingt“, und die sozial Schwachen insgesamt eigens erwähnt werden (33).

Ein *zweiter* Problemkreis liegt darin begründet, daß der Markt als Instrument der Steuerung „nur für jene Bedürfnisse (taugt), die ‚bezahlbar‘ sind ... und für jene Ressourcen, die ‚verkäuflich‘ sind“ (34). Eine Gefahr besteht deshalb, weil es auch – und zwar viele – „menschliche Bedürfnisse (gibt), die keinen Zugang zum Markt haben“; wenn diese der „Logik des Austausches gleicher Werte und der für sie wesentlichen Formen der Gerechtigkeit“ unterworfen werden, geraten sie unter die Räder (34). Damit dies nicht geschieht und die Grundbedürfnisse (CA 34: „zu überleben und einen aktiven Beitrag zum Gemeinwohl der Menschheit zu leisten“) gewährleistet sind, muß der Markt kontrolliert werden. Dies aber ist die Aufgabe der sozialen Mächte, insbesondere der Gewerkschaften (35), und des Staats (35.40). Sie erfüllen ihre Steuerungsfunktion zugunsten des Menschen, indem sie für den Schutz der Subjektivität einerseits und für Möglichkeiten von Partizipation im Wirtschaftsprozeß andererseits eintreten (vgl. 35).

Als *dritter* Problemkreis wird die ökologische Situation angesprochen, wobei die Zerstörung der natürlichen (im Sinn von: nichtmenschlichen) Umwelt und die der humanen Lebenswelten eng zusammengesehen werden. Die Marktwirtschaft macht sich zwangsläufig zu ihrem Komplizen, wenn sie die gemeinsamen Güter als freie betrachtet und zuläßt, daß sie so behandelt werden. Die Mechanismen des Markts für sich sind nämlich nicht in der Lage, dasjenige in genügender Menge zu erhalten, von dem alle leben, was aber nicht individuell aufgeteilt werden kann: Schönheit der Natur, Artenvielfalt, gute Luft, sauberes Wasser usw., aber auch ein dem Leben, der Bindung und der Solidarität günstiges soziales Milieu. Auch diesbezüglich wird die Begrenzung des Markts als Pflicht des Staates dargestellt (40).

Auf den entscheidenden Punkt gebracht wird das im Kapitel über die Marktwirtschaft aus der Sicht der katholischen Soziallehre Gesagte in der abschließenden Frage, ob nach dem Scheitern des Kommunismus der Kapitalismus das siegreiche Gesellschaftssystem sei und obendrein jenes Modell, nach dem weltweit der wahre wirtschaftliche und gesellschaftliche Fortschritt anzustreben sei. Die Antwort auf diese Frage besteht in einer – in den früheren Sozialenzykliken oft vermißten – Klärung des Begriffs Kapitalismus und fällt zweifach aus:

„Wird mit ‚Kapitalismus‘ ein Wirtschaftssystem bezeichnet, 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, ist die Antwort sicher positiv. ... Wird aber unter ‚Kapitalismus‘ ein System verstanden, in dem die wirtschaftliche Freiheit nicht in eine feste Rechtsordnung eingebunden ist, die sie in den Dienst der vollen menschlichen Freiheit stellt und sie als eine besondere Dimension dieser Freiheit mit ihrem ethischen und religiösen Mittelpunkt ansieht, dann ist die Antwort ebenso entschieden negativ“ (42).

Phänomene der Entfremdung in der real existierenden Marktwirtschaft

Auch eine gut funktionierende und sozial disziplinierte Marktwirtschaft kann nicht ausschließen, daß ihr Erneuerungspotential einseitig und letzten Endes zu Lasten des Menschen realisiert wird. Die Enzyklika erkennt in den heutigen marktwirtschaftlichen Gesellschaften vor allem zwei Bereiche, in denen solche Reduktion geschieht oder droht: die Organisation der Arbeit und der persönliche Lebensstil der vielen. Arbeit kann auch dann, wenn sie gut bezahlt wird, so organisiert sein, daß sie die Möglichkeit, Ausdruck des sich verwirklichenden arbeitenden Menschen zu sein und wenigstens ein Mindestmaß an solidarischer Verbundenheit erfahrbar zu machen, von vornherein und prinzipiell vernachlässigt. Die Arbeit wird dann trotz guter Bezahlung ausschließlich unter der Perspektive maximaler Erträge gesehen und zwangsläufig der Mensch bloß als Mittel (41).

Dieselbe Verkehrung von Mittel und Ziel, die hier gegenüber anderen – den

Arbeitenden – praktiziert wird, kann aber auch bezüglich der eigenen Person stattfinden. Dies ist der Fall, wenn der Mensch es in seiner praktischen Lebensorientierung „ablehnt, über sich selbst hinauszugehen“ (41). Hierin besteht der Grundfehler des konsumistischen Lebensstils: Statt nach „dem Wahren, Schönen, Guten“ zu suchen (36) sowie Selbsthingabe und „Bildung einer an seiner letzten Bestimmung orientierten echten menschlichen Gemeinschaft“ zu leben (41), läßt sich der Mensch hier von Dingen, Stimmungen und Tätigkeiten beherrschen, die man kaufen, besitzen und genießen kann oder die solches auch nur versprechen.

Beim Konsumismus handelt es sich freilich nicht bloß um ein fragwürdiges Verhalten von einzelnen, sondern – wie richtig gesehen wird – um ein gesellschaftliches Phänomen, das die Schaffung von neuen, „künstlichen“ Bedürfnissen durch Produktion und Konsum und eine Lebenswelt voraussetzt, die – gleichsam als Korrelat der Wirtschaftsweise – das Verlangen nach Besitzen und Genießen kultiviert und sich dabei durch andere Aspekte der Realität nicht mehr selbst relativiert (vgl. 36). Insofern sind verbreiteter Drogenkonsum, Pornographie und andere Konsumismusformen „Anzeichen einer ernsten Funktionsstörung des Gesellschaftssystems“ (36). Von den ebenfalls neuen „höheren Formen der Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse“ unterscheiden sich die künstlichen Bedürfnisse durch die Blockierung der Persönlichkeitsbildung, durch ihren Materialismus und ihren letzten Endes gemeinschafts- und lebensfeindlichen Effekt (36; vgl. auch schon: 19).

Zur Beschreibung des Konsumismus als spezifischer Gefahr der entwickelten marktwirtschaftlich ausgerichteten Gesellschaften greift CA jene typologische Charakterisierung von kollektiven Lebensstilen auf, die schon die Pastoralkonstitution³ und die beiden Entwicklungszyklen⁴ verwendet hatten, nämlich die Unterscheidung von „Haben“ und „Sein“ (36). Mit dem Haben ist jene Grundorientierung gemeint, die stets Neues braucht, um es dann möglichst ausschließlich für sich selbst zu genießen. Ihr Gegenstand ist weniger das zum Leben unbedingt Notwendige als solches, was die Qualität des Lebens steigert. Aber nicht das Haben als solches ist schon fragwürdig, sondern seine Überschätzung und Verabsolutierung. Diese nämlich erstickt die tieferen Bedürfnisse und Fähigkeiten des Menschen, eben diejenigen, die auf das Sein und das Wachsen im Sein zielen und mit Sinn, Wahrheitssuche, Solidarität und Selbsthingabe zu tun haben (vgl. 36 u. 41).

Es kann freilich nicht im Sinn der Enzyklika liegen, daß ihre Gesellschaftskritik gleichsam von hinten her als Bestätigung der marxistisch-kommunistischen Gesellschaftstheorie mißverstanden wird, nachdem sie zuvor deren Scheitern festgestellt hat. Deshalb formuliert CA ihre Kritik an fragwürdigen Auswüchsen der Konsumgesellschaft in einem zweiten Gedankengang auch mit Hilfe der Kategorie der Entfremdung, die in der marxistischen Kritik der bürgerlich-kapitali-

stischen Gesellschaft eine zentrale Stellung einnimmt. Um nicht Opfer falscher Alternativen und Vereinnahmungen zu werden, stellt der Text wiederum zunächst fest, „daß der Kollektivismus die Entfremdung nicht beseitigt, sondern noch (gesteigert hat), weil der Mangel am Notwendigsten und das wirtschaftliche Versagen hinzukommen“ (41). Dies schließt aber – so die zweite, ebenso bestimmte Feststellung – nicht aus, daß „die Entfremdung mit dem Verlust des wahren Lebenssinnes auch in den westlichen Gesellschaften eine reale Gegebenheit ist“ (41).

Die Kritik der kapitalistischen Gesellschaft in der Enzyklika unterscheidet sich auch darin grundlegend von der des Marxismus, daß sie die Entfremdungen zwar als systemspezifisch ansieht, aber zugleich als durchaus vermeidbar bzw. korrigierbar. Infolgedessen plädiert sie nicht für eine Alternative zum bestehenden marktwirtschaftlichen System, den sogenannten dritten Weg also, sondern für die innere Ergänzung, Beschränkung und Lenkung durch eine Zivilisation der Humanität. Dazu notwendig ist ihr zufolge unter anderem „ein groß angelegtes erzieherisches und kulturelles Bemühen, das die Erziehung der Konsumenten zu einem verantwortlichen Verbraucherverhalten, die Weckung eines hohen Verantwortungsbewußtseins bei den Produzenten und vor allem bei den Trägern der Kommunikationsmittel sowie das notwendige Eingreifen der staatlichen Behörden umfaßt“ (36). Auch an späteren Stellen (z. B. 41) wird auf die Schlüsselrolle der Massenmedien verwiesen und damit implizit die Aufgabe verknüpft, die Konsumenten zur kritischen Prüfung der in ihnen verbreiteten Moden und Meinungstrends zu befähigen.

Theologische Positionsbestimmungen

Die Enzyklika versucht an keiner Stelle, die Entwicklung zur modernen Industriegesellschaft, wie sie im 19. Jahrhundert geschah, und heute sowohl in Osteuropa als auch weltweit die einzige Chance zu einer „Hebung der Armen“ (28) ist, und die Zentrierung der ökonomischen Prozesse um den Markt aufzuhalten oder zu diskreditieren; ja, sie bejaht mit erstaunlichen Worten sogar den modernen Pluralismus (46). Das Anliegen, für das sie sich stark macht, ist aber wohl, die Folgewirkungen für die Menschen und ihre Lebenszusammenhänge wahrzunehmen und zu verhindern, daß sie in den Sog einer totalitären und erbarmungslosen Ökonomisierung geraten. Ihre Warnung vor einer „Vergötzung“ des Markts“ (40) ist nicht als Plädoyer für die Restitution traditioneller Verhältnisse zu verstehen, sondern als Aufforderung zu innerer Korrektur und Steuerung einer insgesamt positiv bewerteten Entwicklung zur modernen Gesellschaft im Interesse des Gemeinwohls. Das „Neue“ der jeweiligen Situation erscheint nicht als Chiffre für die Auflösung gottgegebener Sozialordnungen und für die Zu-

rückdrängung der Moral, wie dies in vielen kirchlichen Dokumenten nach der Französischen Revolution der Fall war und auch am Anfang von *Rerum novarum* nachklingt, sondern geradezu als Topos (3.26.61.62), der die doppelte Anforderung enthält: die soziale Realität wahrzunehmen, die „uns umgibt und in (die) wir gewissermaßen eingetaucht sind“ (3), und sie als Herausforderung „an die menschliche Freiheit zur Mitarbeit am Heilsplan Gottes“ (26) zu begreifen, das heißt eben nicht als mechanistisches Ergebnis oder unabänderliches Fatum.

Um so verwunderlicher ist es, daß in Nr. 14 der geistesgeschichtliche Ausgangspunkt für die anthropologischen Grundirrtümer des Sozialismus im Rationalismus der Aufklärung gesehen wird. Hier sei nämlich die Wirklichkeit des Menschen und der Geschichte mechanisch verstanden worden. Auch wenn das entscheidende Zwischenglied in dieser nur grob angedeuteten Ahnenkette der Atheismus ist (was sich übrigens nur schwer mit der am Ende der Enzyklika zum Ausdruck gebrachten Hoffnung in Übereinstimmung bringen läßt, „daß auch jene große Gruppe, die sich zu keiner Religion bekennt, dazu beitragen kann, der sozialen Frage das notwendige sittliche Fundament zu geben“, 60), läuft hier eine ungute theologische Tradition weiter, die in der Aufklärung nichts anderes als innergeschichtliche Herstellung des Reichs Gottes, Diskreditierung von Autorität und Tradition sowie Bestreitung von Offenbarung erkennen konnte. Dabei bleibt völlig unberücksichtigt, welch erheblicher Teil der politisch-ethischen Kultur, die in CA ausdrücklich bekräftigt wird, gerade der Aufklärung zu verdanken ist: die Idee der Menschenrechte (21.47), die Anerkennung des Rechts auf Religionsfreiheit (9.29), die Durchsetzung einer auf Freiheit, Gerechtigkeit und Partizipation aufruhenden demokratischen Ordnung (46.47), der Grundsatz der Gewaltenteilung als Machtbegrenzungsinstrument (44), die Möglichkeit einer nichtfundamentalistischen Sicht von Glauben im Verhältnis zu Gesellschaft und Politik (29.46), um nur diese zu nennen.

Es wäre erstaunlich, würde ein so wichtiges Dokument nicht auch auf jene theologische Strömung eingehen, die zumindest die Problematik der Dritten Welt und die theologischen Gründe für die politisch-gesellschaftliche Verantwortung der Kirche nachdrücklich und innerkirchlich spannungsvoll aufgegriffen hat, nämlich die Befreiungstheologie. Explizit geschieht das im Abschnitt mit der Nummer 26, der an die Erörterung der unaufhebbaren Differenz zwischen Reich Gottes und der politischen Formierung der Gesellschaft anschließt. Unter Bezugnahme auf die zweite Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre zur Befreiungstheologie wird der positive Wert einer „authentischen Theologie der umfassenden menschlichen Befreiung“ anerkannt und „das ehrliche Verlangen, auf der Seite der Unterdrückten zu stehen“, gewürdigt. Gleichzeitig ist von Unzulässigkeiten an jenen Versuchen die Rede und von der Notwendigkeit, nach den Umwälzungen in Osteuropa die diversen Versuche zu einem „gar nicht möglichen Kompromiß zwischen Marxismus und Christentum“ zu revidieren.

Als Basis für die Theorie und Praxis der Befreiung werden anstelle des Marxismus die Soziallehre sowie der „konkrete Einsatz“ und die Hilfe der Kirche „für den Kampf gegen die Ausgrenzung und das Leiden“ angeboten.

Diese als Bezugspartner angebotene Soziallehre ist freilich nicht mehr einfach die alte, sondern hat wichtige Grundanliegen der Befreiungstheologie in sich aufgenommen: allen voran die vorrangige Option für die Armen (11 u. 57, der Sache nach auch 52), die entscheidende Bedeutung von Strukturen und die Möglichkeit der strukturellen Sünde (38), den engen Zusammenhang zwischen Befreiung und Entwicklung (26, de facto auch 52), wobei bei beiden Kategorien auf ein umfassendes Verständnis Wert gelegt wird. Die in Konsequenz der Dependenztheorie favorisierte Strategie der Abkoppelung vom Weltmarkt (self reliance) wird freilich als durch die jüngsten Erfahrungen widerlegt betrachtet (33); statt dessen wird energisch der gerechte Zugang zum Weltmarkt gefordert (33.35). Schließlich ist das in der Enzyklika praktizierte Ausgehen von einer Schilderung und Analyse der historisch-konkreten Vorgänge und Gegebenheiten dem befreiungstheologischen Denken der Sache nach sicher näher, als es eine auf die Thematisierung des geschichtlichen Kontexts verzichtende Wiederholung und Systematisierung der klassischen sozialphilosophischen Prinzipien und allgemeinen Anwendungsreflexionen gewesen wäre. Eine Schwierigkeit, von seiten der Befreiungstheologie unbefangen gewürdigt und als wichtiger Bezugstext ihrer Praxis rezipiert zu werden, könnte freilich in einem ganz anderen Sachverhalt liegen: Den Schwerpunkt der Enzyklika bilden eindeutig die Vorgänge in Europa, auch wenn dabei die ganze Welt und die ganze Menschheit im Blick sind.

Blickrichtung und tote Winkel

Indem sich die Enzyklika nicht nur an die Mitglieder der katholischen Kirche, sondern an alle Menschen guten Willens wendet, läßt sie es sich nicht bloß gefallen, „von außen“ betrachtet und gelesen zu werden, sondern fordert auch ausdrücklich dazu auf. „Außen“ – das können die Angehörigen anderer Konfessionen und anderer Religionen sein, an die im Schlußteil der Enzyklika ausdrücklich appelliert wird (60, vgl. auch 22). Zu den Adressaten „außen“ gehört aber auch „jene große Gruppe, die sich zu keiner Religion bekennt“ (60). Insofern der Glaube heute immer in einer sozialen Umgebung, die weltanschaulich plural ist, also in unabweislicher Anfechtung gelebt werden muß, gehört die Betrachtung „von außen“ aber auch zu jeder redlichen gläubigen Existenz, die sich der Wahrnehmung ihrer eigenen Umgebung nicht a priori verschließt.

Für alle diese Gruppen gilt, daß sie die Enzyklika nicht einfach nur hinsichtlich des in ihr inhaltlich Gesagten hören, sondern auch und möglicherweise sogar vor allem darauf achten, wie die Forderungen, die hier erhoben werden, in der

Kirche selbst verwirklicht sind. Das ist übrigens auch dem Verfasser der Enzyklika völlig klar, wenn er erklärt: „Die Kirche ist sich heute mehr denn je dessen bewußt, daß ihre soziale Botschaft mehr im Zeugnis der Werke als in ihrer inneren Folgerichtigkeit und Logik Glaubwürdigkeit finden wird“ (57).

Um so mehr muß es erstaunen, daß die Enzyklika die Kirche nur als das Subjekt von Belehrung und als Trägerin gesellschaftlicher Diakonie (besonders 49 u. 57, im weiteren Sinn auch 53–61) thematisiert, der Blick in ihren Binnenraum hingegen vollständig fehlt. Ob beim uneingeschränkten Lob für die Gewerkschaften (35) oder bei der Würdigung des Prinzips der Gewaltenteilung (44), der kaum jemals so deutlich ausgefallenen Bejahung von Demokratie und Rechtsstaatlichkeit (46f.), der immer wiederkehrenden Forderung nach Beteiligung (besonders 28.35.46) oder auch bei der heftigen Kritik an „neuen Formen eines religiösen Fundamentalismus“ (29.46) – überall wird so gesprochen, als beträfe dies ausschließlich Gesellschaft und Politik. Die Enzyklika läßt hier eine wichtige Chance ungenutzt, die Glaubwürdigkeit ihrer so wichtigen Botschaft zu stärken. Schon eine pauschale Andeutung, daß in diesen Punkten Spannungen und Defizite bestehen (oder noch vorsichtiger: bestehen können), hätte ihr in den Augen vieler mehr Gewicht gegeben. Denn unbeschadet all dessen, was Kirche theologisch repräsentiert, ist sie allemal selbst eine soziale Realität, die in der Gesellschaft und in der Weltöffentlichkeit existiert. Als solche aber ist sie „im sozialen und politischen, ja auch im ökonomischen Bereich eine ins Gewicht fallende Realität, ein Sociologicum, ein Politicum, ja sogar ein Oeconomicum von erheblichem Gewicht“; daher kommt sie nicht umhin, „sich ständig zu fragen und Rechenschaft zu geben, wie sie sich zu verhalten, was sie zu tun und was sie zu unterlassen ... habe, damit ihr Gewicht sich nicht gegen die Gerechtigkeit, sondern zugunsten der Gerechtigkeit auswirkt, nicht dazu beiträgt, bestehende Unrechtsstrukturen zu verfestigen, sondern sie abzubauen und zu beseitigen. Dieses Mindestmaß an ‚Politik‘, diese Bedachtnahme auf die unvermeidlichen Auswirkungen all ihres Tuns und Lassens im politischen, sozialen und ökonomischen Raum kann die Kirche sich überhaupt nicht ersparen.“⁵

ANMERKUNGEN

¹ Zugrunde gelegt ist die dt. Übersetzung in der vom Pressedienst der Dt. Bischofskonferenz am 30. 4. 91 veröffentlichten vorläufigen Fassung. Bei Zitaten wurden im allgemeinen die Hervorhebungen weggelassen.

² S. dazu die jüngsten Zahlen im diesjährigen Weltbevölkerungsbericht des Bevölkerungsfonds der Vereinten Nationen (UNFPA). Eine ausführliche Zusammenfassung darüber: FAZ 14. 5. 91.

³ Gaudium et spes 35 (dt. Text u. a. in: Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente, hrsg. v. Bundesverband der KAB, Köln 1989).

⁴ Populorum progressio 19.51; Sollicitudo rei socialis 28 (dt. Text u. a. in: Texte zur katholischen Soziallehre, a. a. O.).

⁵ O. v. Nell-Breuning, Soziale Sicherheit? Zu Grundfragen der Sozialordnung aus christlicher Verantwortung (Freiburg 1979) 202, 210.