

Norbert Mette

Sozialismus und Kapitalismus in der päpstlichen Soziallehre

*Herrn Prof. Dr. Dr. Ernst Rüdiger Kiesow,
Rostock, zum 65. Geburtstag gewidmet*

I. Statt Sozialismus . . .

Wenn die erste kirchenoffizielle Stellungnahme zur sozialen Frage, «*Rerum novarum*», unmittelbar mit einer Apologie des Privateigentums einsetzt und damit in Abwehr geht gegen den damaligen Sozialismus, handelt es sich nur bedingt um einen «argen Schönheitsfehler», wie dies O. von Nell-Breuning abzuwiegeln versucht¹. Eine definitive Verurteilung des Sozialismus bzw. Kommunismus war nämlich bereits mehrfach in vorherigen päpstlichen Verlautbarungen erfolgt, angefangen von der Enzyklika «*Qui pluribus*» (1846), deren Qualifizierung des «sogenannten Kommunismus» als «heilloser und schon dem Naturrecht überaus widerstrebender Lehre» ihr Verfasser Papst Pius IX. in seiner auf die pastorale Vorsorge der Kirche (insbesondere in Italien) gegen Sozialismus und Kommunismus bedachten Enzyklika «*Nostis et nobiscum*» (1849) erneut aufgriff und schließlich im «*Syllabus*» (1864) summarisch bekräftigte, bis hin zur Enzyklika «*Quod apostolici muneris*», in der sich Leo XIII. noch im ersten Jahr seines Pontifikats (1878) gegen die «todbringende Seuche» des «Sozialismus, Kommunismus und Nihilismus» wandte. Den gemeinsamen Tenor dieser päpstlichen Verurteilungen gibt treffend folgender Satz aus «*Nostis et nobiscum*» wieder: «Es steht nämlich fest, daß die Lehrer sowohl des Kommunismus als auch des Sozialismus, wenn auch mit verschiedenen Mitteln und Methoden, das gleiche

Ziel verfolgen, die Arbeiter und andere Menschen von niederem Stande durch Lügen zu täuschen und durch die Aussicht auf bessere Lebensbedingungen zu verlocken, um sie so zu unaufhörlichem Aufruhr anzustacheln und allmählich an immer schwerere Verbrechen zu gewöhnen, auf daß sie später mit ihrer Hilfe die Oberherrschaft jedweder höheren Autorität bekämpfen, die Güter zunächst der Kirche und dann aller andern stehlen, rauben und beschlagnahmen, alle göttlichen und menschlichen Rechte verletzen, den Gottesdienst beseitigen und alle Ordnungen in den bürgerlichen Gesellschaften zerstören können» (17). Hier sind bereits alle Gründe zusammengefaßt, mit denen seitdem lehramtlicherseits der Sozialismus zurückgewiesen wird: die Betonung der Gleichheit aller Menschen, die Bestreitung des Rechts auf Privateigentum, die Zersetzung von Ehe und Familie und die Infragestellung jeglicher gesellschaftlicher Autorität, wobei dieser Totalangriff auf die Fundamente der Gesellschaft letztlich zurückgeführt wird auf die Leugnung Gottes und der von ihm grundgelegten natürlichen und übernatürlichen Ordnung.

Gegen diese sozialistische Doktrin verteidigt Leo XIII. ausdrücklich die kirchlichen Auffassungen von der gottgewollten Ungleichheit der Menschen in gesellschaftlichen Belangen (im Unterschied zu ihrer Gleichheit als Kinder Gottes) und damit einer notwendigen hierarchischen Gliederung der Gesellschaft, von der Familie als Ursprung des Staates sowie von der Unverletzlichkeit des Eigentumsrechts. Um der «Seuche des Sozialismus» entgegenzutreten, fordert er einen Ausbau der caritativen Einrichtungen der Kirche und erinnert er die Reichen an ihre Verpflichtung, «den Armen von ihrem Überfluß mitzuteilen» (*Quod apostolici muneris* 10). Schließlich erscheint ihm als Reaktion auf die sozialistische Propaganda eine Förderung der ständisch strukturierten Handwerker- und Arbeitervereine zweckmäßig, «die, im Schutze des Glaubens gegründet, allen Mitgliedern Zufriedenheit mit ihrem Los, Geduld in ihrer Arbeit einflößen und sie zu einem stillen, ruhigen Lebenswandel anleiten» (12).

Vor diesem Hintergrund ist die These, konkreter Anlaß für die Veröffentlichung der Enzyklika «*Rerum novarum*» 13 Jahre später sei der weitere Vormarsch des Sozialismus gewesen, nicht einfach von der Hand zu weisen. Weist doch in

Richtung dieser These auch, daß die Enzyklika in ihrem ersten Teil mit einer Widerlegung der Lösungsvorschläge des Sozialismus einsetzt. Sie verzichtet allerdings darauf, ein weiteres Mal undifferenziert alle Übel der Gegenwart dem «Sozialismus, Kommunismus und Liberalismus» anzulasten, sondern konzentriert sich darauf, die Irrtümer der Sozialisten hinsichtlich der Eigentumsfrage zu kennzeichnen und zurückzuweisen. Auch wenn immer noch allgemein von «dem» Sozialismus gesprochen wird, gibt Leo XIII. dem, was er damit meint, deutlichere Konturen, als es in seinen früheren Enzykliken der Fall war. Der Sozialismus wird insbesondere daran festgemacht und behaftet, daß er eine prinzipielle Abschaffung des Privateigentums anstrebt (RN 3).

Als weiteres wird angeführt, daß er aus dem unversöhnlichen Gegensatz zwischen Kapital und Arbeit die Notwendigkeit des Klassenkampfes ableite (15), daß er von einer Gesellschaft träume, in der es keine soziale Ungleichheit mehr gebe (14), sowie daß er mit Einführung einer allgemeinen Staatsfürsorge gegen die Familie vorgehen wolle (11). Neben einigen praktischen Argumenten wird von Leo XIII. als Haupteinwand gegen diese sozialistische Programmatik vorgetragen, daß sie gegen fundamentale naturrechtliche Prinzipien der gesellschaftlichen Ordnung verstoße und von daher nichts zur Lösung der sozialen Frage beizutragen vermöge. Demgegenüber stellt er als Ansätze einer sozialreformerischen Strategie heraus: «Die Forderung nach Lohngerechtigkeit; das Recht der Arbeiter, sich zur Wahrung ihrer (berechtigten) Interessen zusammenzuschließen; die Pflicht des Staates zum Eingriff in die Wirtschaft (sog. «Staatsintervention»), wenn er zur Erlangung oder Erhaltung des Gemeinwohls erforderlich ist.»²

Deutlich ist, daß Leo XIII. und seine Vorgänger es mit einem Sozialismus (bzw. was sie dafür hielten) zu tun hatten, der ihnen vorwiegend in programmatischer Form begegnete und erst anfänglich in Parteien und ihren Zusammenschlüssen zur «Internationale» seine Gestalt gefunden hatte. Das hatte sich 40 Jahre später, zum Zeitpunkt des Erscheinens von «Quadragesimo anno», grundlegend verändert. Seit der Oktoberrevolution 1919 war der marxistisch-leninistische Kommunismus zum Gestaltungsprinzip der Gesellschaft und Wirtschaft der UdSSR geworden.

Darüber hinaus bildete die sozialistische Alternative einen mehr oder weniger klar profilierten Bezugspunkt für die aus vielfältigen Motiven gespeiste Protestbewegung gegenüber einem kapitalistischen Wirtschaftssystem, dessen verheerende soziale Konsequenzen immer unübersehbarer wurden. Wenngleich nicht so stark wie im protestantischen Raum hatte die These von der prinzipiellen Vereinbarkeit, ja Verwandtschaft von Sozialismus und Christentum auch im katholischen Raum ihre Befürworter gefunden³.

Pius XI. reagierte darauf, indem er die seit RN erfolgten Wandlungen innerhalb des Sozialismus konstatierte und zwischen einer schärferen Richtung, dem Kommunismus, und einer gemäßigeren Richtung unterschied (vgl. QA 111ff). Während der Kommunismus von ihm wegen seiner Inhumanität und Gottfeindlichkeit uneingeschränkt verurteilt wird, gesteht er den «Propagandaforderungen» des gemäßigten Sozialismus eine bemerkenswerte Annäherung an die «Postulate einer christlichen Sozialreform» zu (113). So hält er beispielsweise ein Vorgehen gegen «eine wider alles Recht angemähte gesellschaftliche Herrschaftsstellung des Eigentümers» sowie das Eintreten dafür, «bestimmte Arten von Gütern der öffentlichen Hand vorzubehalten» (114), für legitim und mit der christlichen Auffassung für vereinbar. Er fragt jedoch, ob es sich bei solchen Forderungen überhaupt noch um einen Sozialismus handele.

Denn — und nun wechselt seine Argumentation von der historisch-phänomenologischen auf die prinzipiell-doktrinaire Ebene — der Sozialismus ist nach Pius XI. dadurch charakterisiert, daß er keine «erhabene Bestimmung sowohl des Menschen als auch der Gesellschaft», wie sie von Gott verliehen worden sei, kenne und in der Gesellschaft lediglich eine «Nutzveranstaltung» erblicke (118). Die bestmögliche Versorgung mit allen Annehmlichkeiten des irdischen Lebens erscheine so sehr als das höchste aller Güter, daß «bedenkenlos die höheren Güter des Menschen, nicht zuletzt das Gut seiner Freiheit, geopfert werden in restlose Unterwerfung unter die Sachnotwendigkeit der absolut rationalistischen Gütererzeugung» (119). Genau darum bleibe der Sozialismus, auch wenn er einiges Richtige enthalte, «mit der Lehre der katholischen Kirche immer unvereinbar — er müßte denn aufhören, Sozialismus zu sein: der Gegensatz zwischen sozialistischer und christlicher

Gesellschaftsauffassung ist unüberbrückbar» (117; vgl. auch 120). Auch wenn das hier zugrundegelegte Verständnis von Sozialismus auf eine Begriffskonstruktion G. Gundlachs SJ zurückgeht⁴ und sich somit — wie spätere Interpretationen herausgearbeitet haben⁵ — der lehramtlich ausgesprochene Unvereinbarkeitsbeschluss von Christentum und Sozialismus auf diesen nur insoweit bezieht, wie er tatsächlich die aufgeführten «Irrtümer» aufweist, ist QA weithin im Sinne eines generellen Sozialismusverdiktis rezipiert worden. Für lange Zeit war — zusätzlich bedingt durch die aufkommende Herrschaft des Faschismus in Europa — im katholischen Raum die Diskussion über Möglichkeiten der Zusammenarbeit mit dem Sozialismus oder gar von Formen eines christlichen Sozialismus abgebrochen worden. Die Verurteilung des Kommunismus durch die Enzyklika Pius' XI. «Divini redemptoris» (1937) hat das nur noch verstärkt. Und auch Pius XII. ist nicht von der von seinen Vorgängern vorgegebenen Linie abgewichen⁶.

Es ist nicht zuletzt dem Kennenlernen von aus der Tradition des Sozialismus gespeisten politischen und sozialen Engagements einzelner Christen etwa in der Labour-Party oder Sozialdemokratie, aber auch dem Aufkommen neuer Ausprägungen des Sozialismus in aus der kolonialen Vorherrschaft befreiten Ländern der sog. «Dritten Welt» und einer neuen Phase der theologischen Auseinandersetzung mit diesen verschiedenen Strömungen zu verdanken, daß das absolute lehramtliche Sozialismusverdikt allmählich doch gelockert wurde. Den Beginn machte die Enzyklika Johannes' XXIII. «Mater et magistra» (1961), in der das Sozialismus-Urteil von QA zwar erwähnt (MM 34), aber nicht erneut bekräftigt wird. Derselbe Papst traf dann in der Enzyklika «Pacem in terris» (1963) eine Unterscheidung zwischen bestimmten Bewegungen, «die sich mit wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Fragen oder mit der Politik befassen», und «falschen philosophischen Lehrmeinungen über das Wesen, den Ursprung und das Ziel der Welt und des Menschen», die — wenn sie auch ursprünglich zusammengehört haben mögen — sich infolge eines historischen Veränderungsprozesses soweit auseinanderdividiert haben können, daß die Bewegung sich faktisch von ihrem ursprünglichen Lehrsystem getrennt hat und von daher einer Zusammenarbeit mit ihr nichts mehr im Wege steht (PT 159).

Daran knüpft Paul VI. in seiner Enzyklika «Octogesima adveniens» (1971) an (vgl. OA 30) und nimmt zum Sozialismus u. a. wie folgt Stellung: «Zwischen den verschiedenen bekannten Formen, in denen sich der Sozialismus ausdrückt — hochherziges Streben und Suchen nach einer gerechteren Gestalt der Gesellschaft, geschichtliche Bewegungen mit politischer Organisation und Ausrichtung, systematisch ausgebaute Ideologie, die vorgibt, ein vollständiges und autonomes Menschenbild zu bieten — sind Unterschiede zu machen, um die richtige Auswahl zu treffen. Allerdings darf man dabei nicht so verfahren, daß der Anschein entsteht, diese verschiedenen Erscheinungsformen ließen sich sauber voneinander trennen und beständen jede für sich. Vielmehr muß das je nach Lage der Dinge sie tatsächlich untereinander verbindende Band deutlich gesehen werden; dieser Durchblick macht es für den Christen erkennbar, wie weit er sich einlassen und an den Vorhaben beteiligen darf, ohne daß unmerklich die Werte der Freiheit, der Verantwortung im Gewissen und der Raum für geistiges (geistliches) Leben dabei zu Schaden kommen; all das sind ja Vorbedingungen einer ganzheitlichen und vollkommenen Entwicklung des Menschen» (31). Damit ist zwar nichts generell «Neues» über den Sozialismus gesagt. Wohl aber wird darauf verzichtet, die verschiedenen historischen und regionalen Ausprägungen unter einer einheitlichen Begriffsbestimmung zusammenzufassen, anhand derer sie zu beurteilen wären. Vielmehr wird das Faktum der Vielfalt akzeptiert und es in die Eigenverantwortung der Christen gestellt, sich in der konkreten Situation ein Urteil zu bilden, wie weit er kooperieren darf und soll⁷.

Hinsichtlich der Möglichkeiten einer partiellen Annäherung an den Marxismus, wie sie von Christen vorgeschlagen worden sind, äußert sich der Papst eher zurückhaltend und im Gesamttenor warnend (32–34). Aber er unterscheidet auch hier verschiedene Vorstellungen von Marxismus und setzt sie nicht von vornherein mit jener «marxistischen Ideologie» gleich, der beizupflichten er für einen Christen für unmöglich hält (26).

In den Sozialenzykliken von Papst Johannes Paul II. kommt der «Sozialismus» als eigenes Thema nicht mehr vor. In «Laborem exercens» (1981) findet nur noch der «wissenschaftliche Sozialismus» Erwähnung, der mit der marxisti-

schen Ideologie gleichgesetzt und dessen Endziel im vollständigen Umsturz der gesellschaftlichen Ordnung und der Einführung des Sozialismus und letztlich des Kommunismus in der ganzen Welt gesehen wird (11, 4.5). In «Sollicitudo rei socialis» (1987) hält der Papst dem «marxistischen Kollektivismus» ebenso wie dem «liberalistischen Kapitalismus» vor, daß sie im politischen und ideologischen Blockdenken befangen seien und um ihrer Macht- und Profitinteressen willen eine zunehmende Verelendung der Völker insbesondere in der südlichen Hemisphäre in Kauf nähmen (20ff). Theologisch müßten beide Systeme als «Strukturen der Sünde» gebrandmarkt und verurteilt werden (36f). Speziell gegen den «marxistischen Kollektivismus» wird darüber hinaus angeführt, daß er aufgrund seiner Unterbindung der unternehmerischen Initiative sowohl einzelnen Bürgern als auch ganzen Nationen ihre Autonomie raube und sie zu Objekten degradiere (15).

II. ... und Kapitalismus ...

Daß der gegenwärtige Papst in SRS beide Blöcke – sowohl den «marxistischen Kollektivismus» als auch den «liberalistischen Kapitalismus» – gleich negativ beurteilt und ihnen gegenüber eine kritische Haltung der Kirche postuliert (21), hat manche Kommentatoren dieser Enzyklika irritiert. Sie wußten offenbar nicht, daß die in der päpstlichen Sozialdoktrin antreffbaren Vorbehalte gegenüber dem Sozialismus nicht bedeuten, daß damit der Kapitalismus eine generelle Rechtfertigung erfährt. Im Gegenteil, es ist wiederholt zu Verwerfungen des Kapitalismus gekommen, die an Klarheit kaum zu wünschen übrig lassen. Allerdings gilt es auch bei diesem Thema zu differenzieren.

Soll die Ausbreitung des Sozialismus insbesondere in der verarmten und hemmungslos ausgebeuteten Bevölkerung wirklich gestoppt werden, genügt es nicht, ihn bloß theoretisch zu verurteilen; sondern dann müssen die bestehenden sozialen Mißstände beseitigt werden! So läßt sich die Position Leos XIII. charakterisieren. Und mit seinem Plädoyer für Staatsinterventionen und Zusammenschlüsse zur wirksamen Vertretung der Arbeiterinteressen widerspricht er entschieden dem vorherrschenden liberalistischen Dogma von der Selbstregulierungsfähigkeit des freien Marktes. Offensicht-

lich hielt er es aufgrund der bisherigen geschichtlichen Erfahrungen für erwiesen, daß sich auf diese Weise nicht die von ihm scharf gebrandmarkte Lage der Arbeiterschaft (RN 1) verbessern lasse. Allerdings machte sich Leo XIII. auch nicht die damals in der katholischen Kirche weit verbreitete prinzipielle Kapitalismuskritik zu eigen, sondern setzte auf einen sozialpolitischen Reformkurs.

«Völlig verändert», so konstatiert 40 Jahre später Pius XI., «zeigt sich das Bild der Wirtschaft» (QA 100), wobei die Wandlungen nach Meinung des Papstes eine verheerende Entwicklung genommen haben. Man habe es nunmehr mit den «letzten Auswirkungen des individualistischen Geistes» zu tun: «Der freie Wettbewerb hat zu seiner Selbstaufhebung geführt; an die Stelle der freien Marktwirtschaft trat die Vermachtung der Wirtschaft; das Gewinnstreben steigerte sich zum zügellosen Machtstreben. Dadurch kam in das ganze Wirtschaftsleben eine furchtbare, grausenerregende Härte. Dazu traten die schweren Schäden einer Vermengung und unerfreulichen Verquickung des staatlichen und des wirtschaftlichen Bereichs. Als einen der schwersten Schäden nennen wir die Erniedrigung der staatlichen Hoheit . . . zur willenlos gefesselten Sklaverei selbstsüchtiger Interessen. Im zwischenstaatlichen Leben aber entsprang der gleichen Quelle ein doppeltes Übel: hier ein übersteigter Nationalismus und Imperialismus wirtschaftlicher Art, dort ein nicht minder verderblicher und verwerflicher finanzkapitalistischer Internationalismus oder Imperialismus des internationalen Finanzkapitals, das sich überall da zu Hause fühlt, wo sich ein Beutefeld auftut.» (109)

Für viele Katholiken im höchsten Maße befremdlich, da für sie durch die marxistische Terminologie besetzt, sprach Pius XI. auch von «Klassen» und «Klassenkampf». Er drängte auf eine Entgiftung des auf Feindseligkeiten und Haß gegründeten «verwerflichen Klassenkampfes» zugunsten einer «ehrlichen, vom Gerechtigkeitswillen getragenen Auseinandersetzung zwischen den Klassen (114)⁸. Auf die Frage, welches gesellschaftliche Ordnungsmodell ihm dabei möglicherweise vorschwebte, wird noch zurückzukommen sein.

Von dieser Frage jedoch zu unterscheiden ist die Frage nach der Wirtschaftsweise. Sofern ihre Umschreibung als «kapitalistisch» darauf abhebe, daß «es im allgemeinen andere sind, die die

Produktionsmittel, und andere, die die Arbeit zum gemeinsamen Wirtschaftsvollzug beistellen» (100), ist sie nach dem Urteil von Pius XI. «nicht in sich schlecht» (101). Im Gegenteil, er hält es dieser Wirtschaftsweise durchaus zugute, daß sie in den fortgeschritteneren Ländern die Lage der Arbeiterschaft zum Besseren gewendet habe (59). Auch werden von ihm der freie Wettbewerb, sofern er nicht zum obersten Ordnungsprinzip der Wirtschaft erhoben wird, und der Lohnarbeitsvertrag in ihren positiven Seiten gesehen und bejaht. Die «Verkehrtheit» beginne erst dann, wenn diese Wirtschaftsweise sich mit der liberalistischen Ideologie verbinde und «ohne Rücksicht auf die Menschenwürde des Arbeiters, ohne Rücksicht auf Gemeinwohl und Gemeinwohlgerechtigkeit» den allein ökonomisch diktierten Interessen freien Lauf lasse (101). Demgegenüber gelte es, «die rechten Vernunftgrundsätze . . . über Kapital, Arbeit und deren Verbindung wieder zur theoretischen Anerkennung und zur praktischen Anwendung zu bringen» (110).

Die von Pius XI. getroffene Unterscheidung zwischen der kapitalistischen Wirtschaftsweise, die als wertneutral gilt, und ihrer ideologischen Verkehrung wird von seinen Nachfolgern beibehalten. So kommt es, daß einerseits der «Kapitalismus» wiederholt aufs schärfste verurteilt wird, wie es etwa Pius XII. in seiner Rundfunksbotschaft vom 1.9.1944 getan hat, in der er ausdrücklich den «Kapitalismus» wegen seiner Gründung auf irrigen Konzeptionen und seiner Beanspruchung eines unbeschränkten Rechts «auf das Eigentum ohne jede Unterordnung unter das Gemeinwohl» als «im Widerspruch stehend zum Naturrecht» verwirft⁹. Andererseits wird daran festgehalten, diese — wie es etwa in «Populorum progressio» heißt — «Abart dessen, was man <Kapitalismus> nennt», nicht mit der Industrialisierung und der durch sie geprägten wirtschaftlichen Entwicklung schlechthin gleichzusetzen und dem alle Übel anzulasten. Ganz im Gegenteil sei «der unverzichtbare Beitrag anzuerkennen, den die Organisierung der Arbeit und der industrielle Fortschritt zur Entwicklung beigetragen haben» (26).

Erst Papst Johannes Paul II. greift diese Unterscheidung nicht mehr auf. Er verwendet den Begriff «Kapitalismus» zur Bezeichnung einer «geschichtlich einmaligen Erscheinung», nämlich des sozioökonomischen Systems «im Gegensatz

zum Sozialismus und Kommunismus» (LE 7,3). Diese vorläufige Bestimmung wird mit Hilfe einer historischen Rekonstruktion präzisiert, die zu einer instruktiven Phaseneinteilung des Kapitalismus verhilft¹⁰:

Für den «ursprünglichen Kapitalismus» (LE 7,3) sei kennzeichnend, daß er «die menschliche Arbeit als eine Art <Ware>» betrachte und behandle, «die der Arbeitnehmer, vor allem der Industriearbeiter, dem Arbeitgeber verkauft, der gleichzeitig Besitzer des Kapitals ist, das heißt der gesamten Arbeitsgeräte und der Mittel, welche die Produktion ermöglichen» (7,2). Dieser «harte Kapitalismus» (14,4) habe sich nicht zuletzt aufgrund der «Solidarität der arbeitenden Menschen» in verschiedene Formen von «Neo-Kapitalismus» transformiert, die der Arbeit eine stärkere Rechtsstellung einräumen würden: «Nicht selten können die Arbeiter an der Leitung der Unternehmen und an deren Überwachung teilnehmen und machen von dieser Möglichkeit auch Gebrauch. Mit der Hilfe entsprechender Verbände nehmen sie auf die Arbeits- und Lohnbedingungen sowie auf die Sozialgesetzgebung Einfluß» (8,4).

Allerdings mahnt der Papst mehrfach davor, daß der Irrtum des «noch in seinen Anfängen steckenden Kapitalismus» (13,5) mit seinem «unantastbaren <Dogma>» des ausschließlichen Rechts des Privateigentums an den Produktionsmitteln (14,4) keineswegs gänzlich ausgeräumt sei und sich darum wiederholen könne (7,2,3; 13,5). Konkret könnte so etwas in der dritten Phase des Kapitalismus eintreten, die der Papst im Zuge der Durchsetzung neuer technologischer, ökonomischer und politischer Entwicklungen anbrechen sieht. Als Faktoren für die damit verbundenen tiefreichenden Umwälzungen, deren Ausmaß mit der industriellen Revolution des vorigen Jahrhunderts vergleichbar sei, werden von ihm genannt: «die sich immer mehr ausbreitende Automatisierung in vielen Zweigen der Produktion, die steigenden Preise von Energie und Rohstoffen, die immer ernster genommene Begrenztheit der Natur und ihrer untragbaren Verschmutzung, der Eintritt von Völkern in das politische Leben, die jahrhundertlang unterworfen waren und nun den ihnen gebührenden Platz unter den Nationen und bei Entscheidungen von internationaler Tragweite fordern» (1,3). Auch wenn es nicht dazu kommen muß, sieht der Papst die Gefahr, daß in dieser dritten

Phase sich brutal und rücksichtslos ein «Ökonomismus und Materialismus» (13) durchsetzen, die – wenn ihnen nicht solidarisch widerstanden werde – mit ihrem «Prinzip der Gewinnmaximierung» (17,4) «neue Weisen von Ungerechtigkeit» mit sich bringen würden, die ein weit größeres Ausmaß als jene des vorigen Jahrhunderts annehmen dürften (8,4).

In besonders krasser Form seien von diesen letztlich tödlichen Auswirkungen bereits jetzt die Menschen in den sog. «Entwicklungsländern» betroffen, die wehrlos neuen Formen eines Kolonialismus und Imperialismus ausgeliefert seien: «So nehmen zum Beispiel die hochindustrialisierten Länder und mehr noch jene Unternehmen, welche in hohem Maß über die industriellen Produktionsmittel bestimmen (so die sogenannten multinationalen oder transnationalen Unternehmen), für ihre Produkte möglichst hohe Preise und suchen gleichzeitig die Einkaufspreise für Rohstoffe und Halbfabrikate möglichst niedrig zu halten, was zusammen mit anderen Ursachen zu einem immer größeren Mißverhältnis zwischen den Nationaleinkommen der betroffenen Länder führt. So verringert der Abstand zwischen den reichsten und den ärmsten Ländern sich nicht und kommt noch viel weniger zum Ausgleich, sondern wird immer noch größer zum augenscheinlichen Schaden der Ärmsten» (17,3).¹¹

III. ... ein «dritter Weg»?

Die deutliche Reserve sowohl dem sozialistischen als auch dem kapitalistischen System gegenüber hat immer wieder zu der Vermutung Anlaß gegeben, die päpstliche Sozialdoktrin plädiere für einen «dritten Weg» – gewissermaßen zwischen Sozialismus und Kapitalismus. In der Tat gibt es Hinweise dafür: In den frühen lehramtlichen Verlautbarungen wird der Sozialismus weniger im Gegensatz zum Kapitalismus gesehen, als vielmehr für eine Spielart des Liberalismus gehalten¹². Und dieser Liberalismus ist es, der für die ganze Misere der sozialen Frage verantwortlich gemacht wird, weil er nämlich einerseits die ständegesellschaftliche Ordnung zerstört und andererseits den «christlichen Geist» unterminiert habe. Es verwundert darum nicht, daß im Katholizismus des 19. Jahrhunderts die Vorstellung weit verbreitet gewesen ist, allein eine Restauration des ständisch gegliederten kor-

porativen Staates könne zu einer wirklichen Lösung der sozialen Frage führen¹³.

Wenn auch nicht in der strikt antikapitalistischen Variante etwa der Vogelsang-Schule läßt sich diese Meinung auch bei Leo XIII. finden. «Ist es auch nicht mit ausdrücklichen Worten gesagt, so zeigt doch der gesamte Zusammenhang, daß in Leos Augen die Gesellschaft sich zusammensetzt aus einer Schicht «geborener» Wohlhabender und einer Schicht «geborener» Minderbemittelter, die durch ihre Besitzlosigkeit in unbeliebte, aber für die Gesellschaft unentbehrliche Erwerbsberufe gedrängt werden.»¹⁴ Worum es also gehen muß, ist, der Arbeiterschaft zu ihrer bewußten «Standwerdung» zu verhelfen und diesen ihr gebührenden Platz in der Gesellschaft entsprechend materiell und ideell zu sichern.

Dem entspricht auch das in RN betonte und seitdem immer wiederholte Axiom, daß, «so wenig das Kapital ohne die Arbeit, so wenig ... die Arbeit ohne das Kapital bestehen» (15) kann. Statt der Überwindung des Antagonismus von Kapital und Arbeit in der *klassenlosen* Gesellschaft wird damit für die Überführung dieses Gegensatzes zugunsten eines gedeihlichen – wenn auch nicht konfliktfreien – Zusammenwirkens beider in einer *klassenfreien* Gesellschaft geworben¹⁵. Seinen deutlichsten – und zugleich umstrittensten – Niederschlag hat dies in dem von Pius XI. konzipierten Modell der «berufsständischen Ordnung» (QA 76–98) gefunden, das einerseits vom Konzept des «Solidarismus» von Heinrich Pesch SJ beeinflusst worden sein dürfte¹⁶, andererseits aber auch eine kaum bestreitbare Nähe zu damaligen faschistischen Gesellschaftsvorstellungen aufweist¹⁷.

Es ist kein Zufall, daß solche Ordnungsvorstellungen keine Wirkungen zu zeitigen vermochten. Denn zum einen sind ihre Kategorien ungeeignet, die faktischen gesellschaftlichen Entwicklungen zu fassen; und zum anderen sind erst recht bloße Appelle zur «Gesinnungsreform» nicht in der Lage, dieser Entwicklung Einhalt zu gebieten.

Es ist darum nur konsequent, wenn Papst Johannes Paul II. den Vorstellungen eines «dritten Weges» ausdrücklich eine Absage erteilt: «Die kirchliche Soziallehre ist kein «dritter Weg» zwischen liberalistischem Kapitalismus und marxistischem Kollektivismus und auch keine mögliche Alternative zu anderen, weniger radikal entgegengesetzten Lösungen: Sie ist vielmehr et-

was Eigenständiges. Sie ist auch keine Ideologie, sondern die genaue Formulierung der Ergebnisse einer sorgfältigen Reflexion über die komplexe Wirklichkeit menschlicher Existenz in der Gesellschaft und auf internationaler Ebene, und dies im Licht des Glaubens und der kirchlichen Überlieferungen. Ihr Hauptziel ist es, solche Wirklichkeit zu deuten, wobei sie prüft, ob sie mit den Grundlinien der Lehre des Evangeliums über den Menschen und seine irdische und zugleich transzendente Berufung übereinstimmen oder nicht, um daraufhin dem Verhalten der Christen eine Orientierung zu geben.» (SRS 41)

Zu dem so formulierten Selbstanspruch päpstlicher Soziallehre sei abschließend folgendes bemerkt:

1. Auch wenn sie keine Ideologie sein will, kann nicht abgestritten werden, daß die kirchliche Soziallehre nicht selten als Ideologie in Anspruch genommen worden ist. Dazu hat sie selbst nicht unmaßgeblich beigetragen; denn es wirkte lange Zeit fort, daß die päpstlichen Lehräußerungen im 19. Jahrhundert als erstes mit einer Auseinandersetzung auf ideologischer Ebene begonnen haben, bevor sie sich — erst spät — mit der sozialen Frage selbst befaßten. Zudem sind ihre Stellungnahmen gerade zu Sozialismus und Kapitalismus begrifflich so schillernd ausgefallen, daß sie der Möglichkeit sogar gegensätzlicher Interpretationen Vorschub leisteten¹⁸.

2. Tatsache ist, daß — wenn überhaupt — die päpstliche Soziallehre wirkungsgeschichtlich am ehesten noch auf die Gestaltung kapitalistischer Gesellschaften Einfluß zu nehmen vermochte, indem von ihr geprägte Parteien und

Verbände sich mit Hilfe sozialpolitischer Reformmaßnahmen für eine allmähliche Transformation des «harten (manchesterlichen) Kapitalismus» in einen «sozial temperierten Kapitalismus» einsetzten. Damit gehörte für die Sozialisten die kirchliche Soziallehre unweigerlich zum «gegnerischen Lager». Umgekehrt ist auch die Auseinandersetzung seitens der katholischen Kirche mit dem Sozialismus unzulänglich geblieben¹⁹. Es blieb den Initiativen einzelner kirchlicher «Außenseiter» überlassen, jene differenzierte Sichtweise des Sozialismus anzubahnen, die Paul VI. schließlich anerkannt hat²⁰.

3. Eine bemerkenswerte Änderung ist in der päpstlichen Soziallehre festzustellen, seitdem sie — seit PP — verstärkt die Erfahrungen der Menschen und Länder aufnimmt, die sich auf der «Rückseite der Geschichte» (G. Gutiérrez) befinden, der Armgemachten und Unterdrückten insbesondere in der südlichen Hemisphäre, und deren umfassende Befreiung einklagt²¹. Genau darin läge der notwendige Beitrag der kirchlichen Soziallehre angesichts der neuen Phase einer zunehmend rücksichtslosen «Durchkapitalisierung» aller gesellschaftlichen Bereiche und zwischenmenschlichen Lebensformen, nämlich unbeirrt die biblisch fundierte «vorrangige Option für die Armen» zur Geltung zu bringen, verbunden mit dem praktischen Einsatz für die Subjektwürde aller Menschen und für soziale Gerechtigkeit²². Das setzt allerdings voraus, daß die Kirche und die Christen bereit sind, selbstkritisch ihre eigenen Verstrickungen in das kapitalistische System und damit in die «Strukturen der Sünde» einzugestehen und umzukehren.

¹ O. von Nell-Breuning, Soziallehre der Kirche. Erläuterungen der lehramtlichen Dokumente (Wien 1977) 33.

² W. Kroh, Kirche im gesellschaftlichen Widerspruch (München 1982) 44.

³ Vgl. F. Focke, Sozialismus aus christlicher Verantwortung (Wuppertal 21981).

⁴ Vgl. G. Gundlach, Sozialismus, in: Staatslexikon. Bd. 4, Freiburg 1931, 1688–1695, bes. 1693; vgl. dazu J. Schwarte, Gustav Gundlach SJ (1892–1963). Maßgeblicher Repräsentant der katholischen Soziallehre während der Pontifikate Pius' XI. und Pius' XII. (Paderborn 1975) bes. 419–428.

⁵ Vgl. F. Klüber, Katholische Soziallehre und demokratischer Sozialismus (Bonn-Bad Godesberg 1974) bes. 145–156 O. von Nell-Breuning, Der Kampf um die soziale Gerechtigkeit in Vergangenheit und Gegenwart, in: ders., Den Kapitalismus umbiegen (hg. von F. Hengsbach u. a.), (Düsseldorf 1990) 171–187, bes. 181–184.

⁶ Vgl. St. H. Pfürtner/W. Heierle, Einführung in die katholische Soziallehre (Darmstadt 1980) 112.

⁷ Vgl. St. H. Pfürtner / W. Heierle, Einführung in die katholische Soziallehre (Darmstadt 1980) 112.

⁸ Vgl. O. von Nell-Breuning, Katholische Kirche und Marxsche Kapitalismuskritik, in: ders., Den Kapitalismus umbiegen, aaO., 197–207; R. Weiler, Katholische Soziallehre und Klassenkampf, in: CONCILIUM 13 (1977) 300–303; K. Füssel, Theoretische Aspekte der Kategorie «Klassenkampf», in: ebd., 304–307.

⁹ Zitiert nach F. Klüber, Katholische Gesellschaftslehre, aaO. 366f.

¹⁰ Vgl. G. Baum, The Priority of Labour (New York 1982).

¹¹ Vgl. dazu ausführlicher SRS.

¹² Nach W.E. von Ketteler ist der Liberalismus der «Vater des Sozialismus»; vgl. dazu E. Iserloh, Wilhelm Emmanuel von Ketteler und die Freiheit der Kirche und in der Kirche, in: Texte zur katholischen Soziallehre III (Kevelaer 1978) 293–319.

¹³ Vgl. W. Kroh, aaO. 21–57; vgl. auch B. Casper, «Sozialismus» im Sprachgebrauch der römischen Kurie um 1850, in: A. Langner, Katholizismus, konservative Kapitalismus-

kritik und Frühsozialismus bis 1850 (München u.a. 1975) 194–206.

¹⁴ O. von Nell-Breuning, Standwerdung der Arbeiterschaft?, in: I. Brusis/M. Grönefeld (Hgg.), *Unbequeme Grenzziehung* (Köln 1990) 91–98, hier: 96.

¹⁵ Vgl. ders., *Katholische Kirche und Marx'sche Kapitalismuskritik*, aaO. 205.

¹⁶ Vgl. A. Rauscher, *Solidarismus*, in: ders. (Hg.), *Der soziale und politische Katholizismus*. Bd. 1 (München 1981) 340–368.

¹⁷ Vgl. zusammenfassend F. Klüber, *Katholische Gesellschaftslehre*, aaO. 309–315.

¹⁸ Vgl. dazu den Beitrag von St. Pfürtner über «Die katholische Soziallehre in Deutschland zwischen konkurrierenden Richtungen» in diesem Heft.

¹⁹ Vgl. *Anti-Sozialismus aus Tradition? Memorandum des Bensberger Kreises zum Verhältnis von Christentum und Sozialismus heute* (Reinbek 1976).

²⁰ Vgl. F. Focke, aaO.

²¹ Vgl. ausführlich SRS.

²² Vgl. D. Door, *Option for the Poor. A hundred Years of Vatican Social Teaching* (Maryknoll 1983).

NORBERT METTE

1946 in Barkhausen/Porta (BRD) geboren. Studium der Theologie und Sozialwissenschaften: Dr. theol.; seit 1984 Professor für Praktische Theologie an der Universität-Gesamthochschule Paderborn. Verheiratet; 3 Kinder. Mitglied des Direktionskomitees von CONCILIUM. Zahlreiche Veröffentlichungen zu pastoraltheologischen und religionspädagogischen Themen; u.a.: *Voraussetzungen christlicher Elementarerziehung* (Düsseldorf 1983); *Kirche auf dem Weg ins Jahr 2000* (gem. mit M. Blasberg-Kuhnke, Düsseldorf 1986); *Gemeindepraxis in Grundbegriffen* (hg. mit Chr. Bäumler, München/Düsseldorf 1987); *Auf der Seite der Unterdrückten? Theologie der Befreiung im Kontext Europas* (hg. mit P. Eicher, Düsseldorf 1989). Anschrift: Liebigweg 11a, D-4400 Münster.

John A. Gallagher

Theologische Kategorien in den Sozialenzykliken

Die Hundertjahrfeier der Veröffentlichung von Leos XIII. Enzyklika *Rerum Novarum* ist ein geeigneter Anlaß, über eine ganz besondere Gattung theologischer Literatur nachzudenken, die zu einem bedeutenden Element des theologischen Erbes der katholischen Kirche geworden ist. Die Tradition der päpstlichen Enzykliken, unter denen die Sozialenzykliken zu der meist gelesenen und kommentierten Kategorie geworden sind, stellt ein theologisches Genus dar, das sich definieren läßt im Hinblick auf seine Autorschaft, seine Hörer- und Leserschaft und seine Zielsetzung. Als Werkzeuge des päpstlichen Lehramtes haben die Enzykliken innerhalb des theologi-

schen Erbes der katholischen Kirche immer einen bevorzugten Platz eingenommen.

Das Dekret des Ersten Vatikanums über die päpstliche Unfehlbarkeit sowie die Ekklesiologie des Konzils insgesamt haben die Bedeutung, die den Dokumenten päpstlicher Autorschaft zuzumessen ist, erheblich erhöht. Als Schriftstücke, die an die ganze Kirche und in den meisten Fällen implizit oder explizit an «alle Menschen guten Willens» gerichtet sind, waren die Enzykliken bestrebt, Geist und Herz des gesamten katholischen Episkopats, der Laienschaft überall auf der Welt sowie all der Menschen zu erreichen, die eine ganze und vollständige menschliche Existenz zu verwirklichen trachteten. Die beharrliche Zielsetzung für dieses theologische Genus bestand darin, die Glieder der Kirche und alle diejenigen anzusprechen, die gewillt waren, die Stimme des Heiligen Stuhles zu einer Anzahl besonderer Glaubensinhalte und für eine Lebensweise zu vernehmen, die der Ordnung der göttlichen Vorsehung für die Welt, wie sie durch das Schöpfungs- und Erlösungswerk gegeben ist, entspricht. Die Tradition der Enzykliken suchte eine grundlegende theologische Orientierung zu geben, die geeignet sein sollte, eine echt katholische Lebensweise inmitten der Chancen und Gefahren der modernen Zivilisation zu tragen.