

Kirche und Gesellschaft

Herausgegeben von der
Katholischen Sozialwissenschaftlichen
Zentralstelle Mönchengladbach

nr. 46

Was ist katholische Soziallehre?

von Arthur F. Utz

Verlag J. P. Bachem

12/80

Die Reihe „Kirche und Gesellschaft“ behandelt jeweils aktuelle Fragen aus folgenden Gebieten:

- Kirche in der Gesellschaft
- Staat und Demokratie
- Gesellschaft
- Wirtschaft
- Erziehung und Bildung
- Internationale Beziehungen / Dritte Welt

Die Numerierung der Reihe erfolgt fortlaufend.

Die Hefte eignen sich als Material für Schul- und Bildungszwecke.

Bestellungen sind zu richten an die
Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle
Viktoriastraße 76
4050 Mönchengladbach 1

**Redaktion:
Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle
Mönchengladbach**

Unter Soziallehre ist zunächst die Lehre von all jenen menschlichen Werten verstanden, die in gesellschaftlicher Kooperation verwirklicht werden sollen. Gemäß der Definition dieser Werte, die naturgemäß in der Weltanschauung begründet sind, teilen sich bereits auf dieser höchsten Ebene die verschiedenen Sozialdoktrinen.

1. Die Frage nach der Werteinheit als erstes Thema in Gesellschaftslehren

Der Marxismus sieht im Menschen nur ein Diesseitswesen, dessen Aufgabe einzig darin besteht, die materielle Wohlfahrt der Gesellschaft, in der er lebt, mitzuerwirken. Hat er diese Integration ins Gesellschaftliche in seinem Leben vollzogen, dann hat er auch seinen Lebenssinn erfüllt. Der Tod bedeutet in dieser Schauweise einzig den individuellen Abschluß seiner Einordnung in das Ganze. Würde der Mensch ein Jenseits erwarten, dann bedeutete dies, daß ihm diese Gesellschaft nicht genügt, daß er mehr sucht, als ihm die materialistische Gesellschaft bieten kann. Aus diesem Grund mußte und muß der Marxismus die Religion aus den gesellschaftlichen Werten ausschließen. Sie ist ihm Opium für das Volk. Ebensowenig kann der Marxismus eine Freiheit anerkennen, die über die Entscheidungen der Staatsmacht hinausgeht. Und selbst in der marxistischen Illusion der herrschaftsfreien Gesellschaft wird die Freiheit des einzelnen nur innerhalb der materialistischen Gesellschaft verstanden. Wenn die Marxisten sagen, Religion sei als Privatsache frei, dann heißt dies, daß jeder im Inneren glauben könne, was er wolle, daß aber sein Leben nach außen in keiner Weise von der religiösen Überzeugung geprägt sein darf. Der Staat nimmt also auf die Religion keine Rücksicht. Der religiöse Mensch muß sich als Glied der Gesellschaft als Materialist betätigen. Wenn in kommunistischen Ländern da und dort die Religion in der Verfassung anerkannt ist, dann steht diese Anerkennung nur auf dem Papier im Sinn der „Privatsache“. Die Zulassung von Religionsunterricht ist nur ein vorübergehendes politisches Manöver. In den einzelnen Fällen wird alles getan, um die Abhaltung des Religionsunterrichts zu verhindern, die Kirchgänger zu bespitzeln und von beruflicher Tätigkeit auszuschließen.

Das Beispiel des Marxismus zeigt, daß es bei der Bestimmung einer Sozialdoktrin darauf ankommt, die Werte zu erkennen, die zum Gemeinwohl der Gesellschaft gerechnet werden, nicht darauf, was eventuell als Privatsache erklärt wird.

Um die Privatsache allein geht es dem Liberalismus. Für ihn ist die Gesellschaft wertneutral. Um der atomistischen individuellen Freiheit willen, die, vom einzelnen aus gesehen, irgendwelchen Werten verpflichtet sein mag, soll die Gesellschaft als Ganzes keinen anderen Sinn haben, als die Freiheiten der vielen störungsfrei zu ordnen. Gegenüber dem Marxismus hat die liberale Sozialdoktrin den Vorteil, daß beispielsweise die religiösen Menschen sich frei zu kirchlichen Gemeinschaften organisieren können. Sie werden nicht belästigt. Ihre Glaubensüberzeugung ist ebenso Privat-

sache wie die Verwendung ihres Einkommens. Das mag sich sehr gut anhören. Eine der liberalen Konzeption folgende Gesellschaft kann aber auf störende Elemente erst reagieren, wenn sie sich in ihrer Aktivität manifestieren, d. h. wenn der soziale Friede bereits gestört ist. Sie kann höchstens aus gemachter Erfahrung z. B. zu der Erkenntnis kommen, daß sexueller Libertinismus zum Überborden bestimmter Verbrechen führt. Die vorgängige Erkenntnis aber, daß sexueller Libertinismus als solcher der Gesellschaft schlecht ansteht und vom Übel ist, ist der liberalen Sozialdoktrin fremd. Jedenfalls sind für sie Normen der Moral nur das Resultat individuellen Empfindens. Sie können daher als solche niemals in die Rechtsordnung eingehen. Erst die durch die Erfahrung bestätigte Wirklichkeit kann den liberalen Gesetzgeber veranlassen, sittliche als gesellschaftliche Normen anzuerkennen. Das positive Gesetz darf seiner Ansicht gemäß niemals eine sittliche Norm als solche sanktionieren. Ein liberaler Gesetzgeber ist somit gezwungen, mit rechtlichen Abwehrmaßnahmen entsprechend den gesellschaftlichen Prozessen äußerst zurückhaltend umzugehen. Dieser Umstand erklärt z. B. das langsame und zögernde rechtliche Eingreifen der sozial-liberalen Regierung der Bundesrepublik gegen die Terroristen.

Der sogenannte freiheitliche Sozialismus, wie er in den westlichen sozialdemokratischen Parteien verstanden wird, hat übrigens keine andere Anschauung bezüglich der Stellung der Moral in der Sozialdoktrin. Er unterscheidet sich vom Liberalismus in der Definition der Freiheit, insofern er Freiheit nicht nur als Ungestörtheit in der Entfaltung versteht, sondern als staatlich unterstützte Freiheit, die den Staat verpflichtet, Wirtschaft, Bildung und Kultur, wie überhaupt alle wirtschaftlichen und sozialen Angelegenheiten zu lenken. Der tiefere Unterschied liegt allerdings auf weltanschaulichem Grund. Während der Liberalismus die Integration des Individuums in die Gesellschaft einzig vom utilitaristischen Gesichtspunkt aus sieht, daß die individuellen Freiheiten sich ohne gesellschaftliche Ordnung reiben würden, läßt sich im freiheitlichen Sozialismus noch ein Rest seiner marxistischen Herkunft feststellen, nämlich in seiner sozial- und wirtschaftspolitischen Grundauffassung, daß das Individuum von der Gesellschaft bestimmt wird und darum den geschichtlich gewordenen Gesellschaftsnormen unterworfen ist, so sehr es im moralischen Bereich, der als privat aus der Gesellschaftsordnung ausgeklammert ist, ungebunden sein mag. Die Verschiedenheit von liberaler und freiheitlich-sozialistischer Sozialdoktrin manifestiert sich vor allem in der Stellungnahme zur privaten Eigentumsordnung, in der Folge zum staatlichen Eingriff in die Wirtschaft und zur Verstaatlichung von Produktionsmitteln.

2. Die Frage nach den Organisationsprinzipien als zweites Thema in Gesellschaftslehren

Zutiefst handelt es sich bei der Bestimmung der einzelnen Sozialdoktrinen, wie gezeigt, um verschiedene Auffassungen bezüglich des Verhält-

nisses von Individuum und Gemeinschaft, d. h. um die Frage, welche Werte und Ziele der Person in die Gemeinschaftsaufgabe (Gemeinwohl) aufgenommen werden. Das ist die erste Ebene der Sozialdoktrin. Die zweite ist aber nicht weniger wichtig, die Frage nach den organisatorischen Prinzipien, gemäß denen die Gemeinschaftsaufgaben verwirklicht werden sollen. Für den Liberalismus ist die zweite Ebene einfach: man organisiert die Freiheiten so störungsfrei wie möglich. Das schwer beladene Programm des Marxismus, in dem die gesamte materielle Wohlfahrt der Gesellschaft als Gemeinschaftsaufgabe enthalten ist, muß dagegen mittels staatlicher Macht zur Durchführung erzwungen werden. Zwar behaupten die Marxisten, ihre Gesellschaft käme ohne Herrschaft aus. Doch brauchen sie, um diese Aussage wahr zu machen, das Zwangsmittel der sozialistischen Umschulung. Aber selbst wenn diese gelänge, dann müßte immer noch die staatliche Obrigkeit bis ins Detail die nötigen Anordnungen treffen. Und nimmt man zugunsten der marxistischen Auffassung an, daß die Autorität auf echt demokratische Weise erstellt worden ist, dann ergibt sich für den, der sich nicht zur Majorität zählt, die Notwendigkeit, sich in allen dem materialistischen Programm zu beugen, ohne irgendwo in der Gesellschaft einen Raum zu finden, in dem er seine Personalität retten könnte. Die marxistische Organisation ist nur dann erträglich, wenn alle Glieder der Gesellschaft in der materialistischen Weltanschauung ihr Glück finden. Wo und wann wird dies sein?

Wie die Beispiele des Liberalismus und des Marxismus zeigen, gehören zwei Faktoren zur Sozialdoktrin: 1. die Werte, die im Begriff des Gemeinwohls beschlossen sind, 2. das Organisationsprinzip, mittels dessen durch gesellschaftliche Handlungen die Werte verwirklicht werden. Der zweite Faktor macht die Doktrin zu dem, was man als Gesellschaftssystem oder Wirtschaftssystem bezeichnen kann. Die Wertneutralität der liberalistischen Gesellschaft verlangt ein liberales Organisationsprinzip, nämlich die Koordinierung der Freiheiten. Daraus ergibt sich das liberale Wirtschaftssystem, d. h. die freie Wirtschaft, die einzig auf eine formale Regelung der Konkurrenz abzielt. Das materialistische Gemeinwohl des Marxismus dagegen verlangt von den Gesellschaftsgliedern eine strenge Einordnung in das ökonomische Ziel der Gesamtheit. Das Organisationsprinzip ist daher die autoritäre Bestimmung des wirtschaftlichen Zieles, so demokratisch diese auch vorgenommen werden mag. Die Freiheit empfindet nur der, der sich der materialistischen Weltanschauung verschrieben hat.

Wie sieht nun die katholische Soziallehre aus? Gibt es sie überhaupt?

3. Die Schwierigkeit, die katholische Soziallehre zu ermitteln

Wenn man die verschiedenen kirchlichen Verlautbarungen über soziale Fragen liest, gewinnt man den Eindruck, daß das kirchliche Lehramt nur sporadisch und pragmatisch zu konkreten Problemen Stellung nimmt, so daß es kaum möglich erscheint, daß allen diesen Stellungnahmen als har-

ter sozialethischer Kern eine festgefügte Lehre zugrunde liegt. Vielleicht könnte man noch aus den Zeilen eine allgemeine Sorge um die Armen und Unterdrückten herauslesen, um die Gerechtigkeit unter den Menschen ganz im allgemeinen, um die Achtung der Personwürde im arbeitenden Menschen, um die Reinerhaltung der Ehe, um die Erhaltung des Familiengeistes, um den Ordnungssinn der Bürger im Staat, um die Tugenden der Regenten usw. Aber alle diese Äußerungen sind immer zu bestimmten Gelegenheiten, zu einzelnen Mißständen gemacht worden. Welcher Unterschied in der Stellungnahme zur Sklavenfrage zwischen Nikolaus V. und Leo XIII.! Welcher Wandel in den Äußerungen zur Pressefreiheit, Religionsfreiheit, Demokratie, zum Eigentum und nicht zuletzt zur Mitbestimmung! Alle diese Formulierungen erscheinen einem flüchtigen Leser nur als gelegentliche Stellungnahmen aus irgendeinem geschichtlich bedingten Wertempfinden. In der Tat aber kann man sie zur Einheit verbinden und eine eindeutige Soziallehre daraus gewinnen, die sich als Gesellschafts- und Wirtschaftssystem formulieren läßt, sofern man weiß, mit welcher Methode kirchliche Dokumente zu lesen und auszuwerten sind.

4. Die in der Soziallehre der Kirche enthaltenen Werte

In allen Stellungnahmen, wie immer sie lauten mochten, ging es der Kirche um eine Ordnung in der Gesellschaft, in der die menschliche Person ihrer ewigen Berufung möglichst ungestört von Leiden und Nöten, die sozial vermeidbar sind, nachleben kann. Zwar ist das Christentum keine Religion des Wohllebens. Christus hat die Armut im Geiste gepredigt, d. h. die innere Loslösung vom Geld. Er hat uns aufgefordert, unser Kreuz auf uns zu nehmen und ihm, dem Leidenden, nachzufolgen. Er kam nicht auf diese Erde, um uns vom Leiden, vielmehr um uns durch das Leiden zu erlösen. Es wird darum immer Arme unter uns geben. Doch heißt dies nicht, daß wir sorglos die Armen in ihrer Armut belassen dürfen, während wir selbst reich sind. Immerhin aber ist in dieser Lehre beschlossen, daß wir das irdische Leben nie perfekt regeln können im Bestreben, die sozialen Ungleichheiten als solche aus der Welt zu schaffen, wie es der Marxismus vorhat. Die leidlose Gesellschaft gibt es erst im Jenseits. Dieser Hoffnung ist kein Betäubungsmittel, durch das wir unsere Verantwortung für die soziale Gerechtigkeit einschläfern, wie es Marx mit seiner Bemerkung, Religion sei Opium für das Volk, den Christen vorwarf.

Die Sorge der Kirche um die gerechte Einordnung der menschlichen Person in die Gesellschaft schließt zugleich auch die Sorge um deren freie Entfaltung mit ein. Die persönliche Freiheit, die ein Geschenk Gottes ist und nicht vom Staat gegeben wird wie im Marxismus, ist ein zentrales Anliegen der katholischen Soziallehre.

Allerdings handelt es sich dabei um eine Freiheit, die dem natürlichen und übernatürlichen Sittengesetz unterliegt. Die Gesellschaft als Gemeinschaft solcher durch das Sittengesetz gebundener freier Personen ist demnach ebenfalls dem sittlichen Gesetz unterworfen. Die sittlichen Nor-

men der Person sind darum zugleich Normen der Gesellschaft. Diesen Normen hat die Kirche durch alle Jahrhunderte hindurch ihre Aufmerksamkeit gewidmet. Wo immer es sich um gesellschaftliche Normen handelt, kann auch das menschliche, d. h. positive Gesetz sanktionierend eingesetzt werden. Solange das Recht als Stütze des sittlichen Verhaltens betrachtet wurde, lag es daher nahe, daß die Kirche sich des staatlichen Rechtes bediente, d. h. sich an die staatliche Instanz wandte, um den sittlichen Normen zur Verwirklichung zu verhelfen. In dem Maße, wie die Gesellschaft sich immer mehr säkularisierte und sogar im Sinn der Wertneutralität liberalisierte, konnte die Kirche ihre Sorge um die sittlichen Normen nur noch durch moralische Ermahnung und Warnung zum Ausdruck bringen.

Aus ihrer Konzeption von der Gesellschaft als einer unter einem moralischen Imperativ stehenden Gemeinschaft konnte sich die Kirche auch nie zu der Auffassung bekennen, daß das gesellschaftliche Leben sich einzig im Konflikt entwickle. Vielmehr war und ist sie der Überzeugung, daß es ein echtes Gemeinwohl gibt, das sittlich aufgetragen ist und das es in jeder Zeit und in jeder Situation zu finden gilt. Und um dieses Gemeinwohl gültig für die Gesellschaft zu konstituieren, braucht es eine Autorität, so demokratisch deren Träger auch gewählt sein mag. Die Kirche trägt seit jeher die Lehre vor, daß die Autorität als solche, d. h. die Institution der Autorität nicht das Resultat eines Gesellschaftsvertrages ist, sondern in der Providenz Gottes gründet, der die Natur des Menschen als sozial geschaffen hat. Nur von diesem Betracht aus gibt es echten Bürgergehorsam. Wäre die Autorität nur das Resultat der Übereinkunft der Gesellschaftsglieder, die aufgrund einer vermeintlichen Autonomie der Vernunft eine ordnende Kraft schaffen, dann wäre sie nicht mehr als eine schiedsrichterliche Gewalt, deren Entscheidung dann immer noch gemäß der autonomen Vernunft abgelehnt werden könnte.

Die Päpste haben die Autorität des Staates stets als eine in Gott begründete Befehlsgewalt gelehrt. Das hat nichts mit Konformismus zu tun. Die Päpste haben gleichzeitig auch immer an der Lehre vom Gewissen festgehalten, mittels dessen der Mensch unterscheiden kann, wo menschliches Gebot dem Gebot Gottes widerspricht.

Von dieser Sicht aus darf das gesellschaftliche Leben nicht einem endlosen Konflikt gleich sein. Der Klassenkampf ist darum der katholischen Gesellschaftsauffassung fremd, wenigstens in der Weise, daß er als letzte Lösung sozialer Konflikte gelten sollte.

Die Kirche distanziert sich also klar von dem wertneutralen Liberalismus wie auch vom klassenkämpferischen Marxismus, vom Liberalismus, indem sie der Gesellschaft vorgeordnete Werte vertritt, vom Marxismus, indem sie in den gesellschaftlichen Werten die Gott verpflichtete Person an die erste Stelle stellt. Mit der Annahme eines werthaltigen Gemeinwohls ist zugleich die Autorität mit in das Gesellschaftsbild aufgenommen, ein weiteres Unterscheidungsmerkmal gegenüber dem Liberalismus, der die gesellschaftliche Autorität nicht als be-, „rechtigt“ nachweisen kann noch will, zugleich aber auch eine Distanzierung vom Marxismus, der Autorität

mit Gewalt identifizieren muß (obgleich er für den Endzustand auf diese verzichten zu können glaubt).

5. Ordnungsprinzipien des gesellschaftlichen Zusammenlebens gemäß der katholischen Soziallehre

a) Personalität

Aus der sittlichen Wertordnung der katholischen Soziallehre ergeben sich für den organisatorischen Aufbau entscheidende Hinweise. Grundsätzlich ist die dem Gewissen verpflichtete Person zu berücksichtigen. Niemand kann gegen sein Gewissen zu einer Handlung gezwungen werden. Der Mensch kann daher nicht einfach nach wirtschaftlichen Gesetzmäßigkeiten organisiert werden. Gewiß gibt es nach christlicher Auffassung keine ungebundene Freiheit. Die Freiheit untersteht immer sittlichen Normen. Und diese Normen sind immer auch gesellschaftlich bedeutsam, nicht nur in der Weise, daß wir mit unserem sittlichen Streben zugleich zum Besten der Gesellschaft wirken müssen, sondern auch in dem Sinn, daß die Gesellschaft einen Anspruch darauf hat, daß wir öffentlich und privat ein integrires, sittlich gutes Leben führen. Darin liegt der Grund dafür, daß die Gesellschaft sittliche Normen rechtlich formulieren kann.

b) Das Subsidiaritätsprinzip

Andererseits heißt dies aber zugleich, daß die Gesellschaft die Entfaltung des persönlichen, von Gott geschaffenen Verantwortungsbewußtseins ihrer Glieder respektieren muß. Solange darum der einzelne in persönlicher Verantwortung das Seine zu leisten gewillt ist, soll ihm seine Kompetenz nicht abgestritten werden. Solange er als Individuum, als Familienvater, als Berufstätiger usw. seine Aufgaben zu erfüllen vermag, soll seine ihm zustehende gesellschaftliche Funktion nicht auf die Gemeinschaft übertragen werden. Das gleiche gilt bezüglich der kleineren Gemeinschaften. Was die Ehe, was die Familie, was die in sozialer Verantwortung gegründeten Verbände zu leisten vermögen, soll nicht von der öffentlichen Institution absorbiert werden. Hier ist der Ansatz des Subsidiaritätsprinzips, das Pius XI. in der Enzyklika *Quadragesimo anno* formuliert hat (Nr. 79). Allerdings steht das Subsidiaritätsprinzip bei Pius XI. noch zusätzlich in einem besonderen geistesgeschichtlichen Kontext, wovon noch gesprochen werden soll. In seiner ersten Formulierung ist immer noch vorausgesetzt, daß die oberste entscheidende Instanz, die Autorität des Staates, weiß, welche Aufgaben im Gesamten der Gesellschaft dem einzelnen, der Ehe, der Familie usw. zustehen. Sobald dies nicht mehr der Fall ist, aus welchem Grund auch immer, vor allem weil sie die natürliche, gottgewollte Ordnung nicht mehr zu erkennen vermag (Wertneutralismus), erhält das Subsidiaritätsprinzip einen neuen Akzent im Sinne der Priorität von Individuum und kleineren Gemeinschaften gegenüber dem Urteil der staatli-

chen Autorität. Dieser Gedanke führt bereits in die konkrete Anwendung des Subsidiaritätsprinzips, überhaupt der personalistisch orientierten sozialen Wertlehre der katholischen Soziallehre.

c) Private Eigentumsordnung und freiheitliche Wirtschaftsordnung

Die Kirche vertritt nicht nur die für alle Menschen und die menschliche Gesellschaft gültigen sittlichen Werte, die sich aus der Natur des Menschen ergeben, sie hat auch ein besonderes Bild vom wirklichen, konkreten Menschen, von seinen Neigungen, seinen Leidenschaften, seinen vielfältig möglichen Verirrungen, kurz von seinem tatsächlichen Verhalten gegenüber den sittlichen Normen. Wenngleich nicht der Hobbes'schen Vorstellung vom „homo homini lupus“ (einer ist des anderen Wolf) unterliegend, weiß sie doch von der Hinfälligkeit und Unstetigkeit des Menschen. Die nach sittlicher Vollkommenheit strebende Person bedarf daher des Schutzes und der Abschirmung gegen die ihn gefährdenden Mitmenschen, ebenso gegen den Mißbrauch der Staatsgewalt. Dieser Erkenntnis ist die Befürwortung der privaten Eigentumsordnung entsprungen. Der einzelne Mensch sollte auch wirtschaftlich in seinen Entscheidungen abgeschirmt sein, um seine sittlichen Lebenszwecke erfüllen zu können. Die Kirche setzt also einen Akzent der Priorität zugunsten des Individuums, wenn es darum geht abzuwägen und zu beurteilen, welche Eigentumsform zu wählen ist. Wenngleich kein ursprüngliches Naturrecht, so ist das Privateigentum doch ein Recht um der Ordnung willen unter Menschen, die für sich leichter und williger sorgen als für andere.

Wie man sieht, liegt auch hier ein prinzipielles Denken zugrunde, der harte Kern in den verschiedenen Äußerungen über die Eigentumsverhältnisse, der auch nicht verschwindet in den vielfachen Befürwortungen der Umverteilung. Die Befürwortung von Umverteilungen im Hinblick auf krasse soziale Unterschiede ist in der der Aufteilung in Privateigentum vorgängigen Hinordnung der Erdengüter zum Gebrauch aller Menschen begründet. Diese wird innerhalb der privaten Eigentumsordnung dann vordringlich, wenn das private Eigentum seine soziale Rolle, die Wertschöpfung, d. h. die Produktivität von Kapital und Arbeit zum Besten der Gesellschaft zu stimulieren und den Frieden in der Gesellschaft zu garantieren, nicht mehr erfüllen kann. Der Trend muß aber immer auf die möglichst weitschichtige Privateigentumsordnung abzielen. Dies heißt: das Ziel muß eine auf Privateigentum gegründete Marktwirtschaft sein. Denn wer Privateigentum fordert, muß den Austausch der Güter unter privaten Besitzern miteinschließen, sonst würde dem Eigentum die wesentliche Note, nämlich die Dispositionsgewalt, fehlen. Der kirchlichen Lehre geht es in der Befürwortung der privaten Eigentumsordnung um die Stimulierung der Produktivität von Kapital und Arbeit im Hinblick auf die Nachlässigkeit des Menschen im Umgang mit der Sachwelt überall dort, wo der Mensch sonst nicht interessiert wäre. Und interessiert ist er nur dann, wenn er über das, was er erarbeitet hat, auch frei verfügen kann. In dieser Weise sind die verschie-

denen Äußerungen der Päpste über das Privateigentum in geschlossener Einheit, nicht einzeln für sich zu lesen.

Heißt dies nun, die auf Privateigentum gegründete Marktwirtschaft sei das Wirtschaftssystem, das die katholische Soziallehre in jeder Situation, in jedem Kulturkreis, in jedem Volk als einzig der Gerechtigkeit entsprechend verteidigt?

An sich liegt es im freien Befinden der Menschen, die Art und Weise näher zu bestimmen, wie sie unter sich ihre Beziehungen organisieren, um die sittlich-kulturelle Aufgabe, die der Gesellschaft gestellt ist, voll zu erfüllen. Idealisten können sich zusammenfinden und frei gemeinsam eine kommunistische Ordnung einrichten. Aber niemand darf gehindert werden, die Frucht seiner Arbeit als sein Eigentum zu betrachten, das er zum Konsum wie zur Produktion verwenden kann. In diesem Sinne erklärte Leo XIII. (*Rerum novarum*, Nr. 35), das Eigentumsrecht sei heilig zu halten. Man kann es also auch nicht mit dem Majoritätsprinzip niederdrücken, wie man in der demokratischen Abstimmung die Minorität übertrumpft. Solange dieses Recht unangetastet bleibt und jeder wirtschaftlich frei disponieren kann, können sich einzelne Gruppen zu irgendeiner Eigentumsform bekennen und sich entsprechend organisieren. Im einzelnen Unternehmen braucht darum nicht notwendigerweise das Rechtsverhältnis von Kapital und Arbeit in der Weise geregelt zu sein, daß es ein anderer ist, der das Kapital investiert, und ein anderer, der die Arbeit anbietet, wie dies in einem „kapitalistischen“ Unternehmen geschieht. Man kann den Gesellschaftsvertrag dem Arbeitsvertrag vorziehen. Darum ist aber der Arbeitsvertrag nicht als ungerecht zu bezeichnen (*Quadragesimo anno*, Nr. 64). Bezüglich des Unternehmens verteidigt die katholische Sozialdoktrin also keine bestimmte Unternehmensform, weder die kapitalistische noch die gesellschaftliche. Letztere hat Pius XI. allerdings besonders empfohlen (*Quadragesimo anno*, Nr. 65), weil sie weniger konfliktgeladen ist als die kapitalistische. Mit diesen Überlegungen bezüglich der Eigentumsform im Unternehmen ist aber die Frage noch nicht beantwortet, welches Wirtschaftssystem als Gesamtordnung die katholische Soziallehre nahelegt. Da sie im Gesamten dem privaten Eigentumsrecht eine so zentrale Stellung einräumt, ist auf jeden Fall das kommunistische Wirtschaftssystem, in dem das private Eigentumsrecht nicht bestehen kann, ausgeschlossen. Es bleibt daher nur ein System, in dem allgemein das private Eigentum nicht nur an Konsum-, sondern vor allem auch an Produktivgütern samt der darin beschlossenen Dispositionsfreiheit anerkannt ist. Und das ist die Marktwirtschaft.

Wo, in welchem Kulturkreis, in welchem Volk, in welcher wirtschaftlichen Lage nun die Marktwirtschaft durchgeführt werden soll, hängt davon ab, inwieweit die gegebenen Bedingungen die private Disposition erlauben, vor allem inwieweit die Gesellschaftsglieder gebildet sind, um die Wertschöpfung, die zur allgemeinen Wohlfahrt notwendig ist, in Eigenverantwortung zu verwirklichen. Der Trend aber müßte dahin gehen, möglichst zur marktwirtschaftlichen Organisation zu gelangen, weil darin die Eigenverantwortung der Gesellschaftsglieder sich am besten entfalten kann,

wobei es, wie gesagt, den einzelnen Gesellschaftsgliedern unbenommen bleibt, die ihnen zusagende Unternehmensform zu wählen.

6. Soviel Freiheit wie möglich, soviel Autorität wie notwendig

Die Skepsis der Kirche gegenüber utopischen Erwartungen, die man etwa in eine einzig vom guten Willen der Gesellschaftsglieder abhängige perfekte Gesellschaft legen könnte, das Wissen um die Sündigkeit und Hinfälligkeit des Menschen zeigt sich auch in ihrer Stellungnahme zu den Trägern der staatlichen Macht. Zwar hat die Kirche, wie bereits erwähnt, in den früheren Jahrhunderten aufgrund ihrer (übrigens nie aufgegebenen) Lehre von der Legitimierung der staatlichen Autorität durch den Schöpfer keinen Anlaß gefunden, sich zur Regel zu bekennen „Zuerst Freiheit, dann Bindung“, solange der Papst die Einhaltung des Sittengesetzes von den Fürsten durch den Bannstrahl erzwingen konnte. Es wird aber aus allen Dokumenten deutlich, daß die Kirche den sichersten Weg suchte, um die Person in der Verfolgung ihrer sittlichen Vollkommenheit und in ihren Forderungen nach gerechter Behandlung durch die staatliche Autorität vor den Übergriffen der Träger der Staatsgewalt zu schützen. Eugen IV. hat in seiner Bulle „Creator omnium rerum Deus“ (1435) die gewaltsame Aussiedlung der Eingeborenen unter kirchliche Strafe gestellt. Pius XI. konnte mit dem Kirchenbann gegen den Rassismus des nationalsozialistischen Regimes nichts ausrichten. Er wählte das Mittel des Rundschreibens (Mit brennender Sorge), um das Gewissen der Völker aufzurütteln. Die völlige Säkularisierung des Staates, die anfänglich in einer ausgesprochen anti-kirchlichen und antireligiösen Einstellung zutage trat, machte es notwendig, die Abwehr gegen den Mißbrauch der Staatsgewalt in das Individuum zu verlagern. Das oberste Prinzip der Gesellschaftsordnung, das Subsidiaritätsprinzip, erhält nun, wie erwähnt, eine noch entschiedeneren Ausrichtung auf das Individuum hin. Da die staatliche Autorität sich in Weltanschauungs- und Moralfragen für überfordert hält, verzichtet sie gewissermaßen auf ihre Kompetenz, das Gemeinwohl in seiner Breite und Tiefe autoritativ zu umschreiben. Andererseits kann und darf sie das Gemeinwohl nicht entleeren, wenngleich sie sich als wertneutral erklärt. Allerdings darf sie nicht wertblind sein, denn sie muß zumindest den wertvollen aktiven Elementen der Gesellschaft die Freiheit gewähren und sie stimulieren, die für die Gesellschaft unentbehrlichen Werte, seien sie materieller oder geistiger Natur, in eigener Verantwortung zu schaffen. In diesem Sinn, angewandt auf den modernen Staat, wurde das Subsidiaritätsprinzip von Pius XI. verstanden. In dieser Form hätte z. B. Gregor XVI. das Subsidiaritätsprinzip nicht formuliert, obwohl im Kern kein Unterschied in der Soziallehre zwischen ihm und Pius XI. besteht. Beide waren um eine gerechte, die sittlichen Werte des Menschen einschließende Gemeinwohlauffassung besorgt. Beide wollten der menschlichen Person die Stellung in der Gesellschaft sichern, deren sie bedarf, um mit Verantwortung am Aufbau der Gesellschaft zu wirken. Gregor XVI. hatte dem Staat noch Einsicht in

die sittliche Wertordnung zugetraut und in ihm einen positiven Stimulator der sittlichen Ordnung vorausgesetzt, Pius XI. hingegen kann in ihm nur noch den Ordner der im Sozialkörper sich bildenden Initiativen erkennen, ohne ihn allerdings ganz von seiner Verantwortung für die Wertordnung zu entlasten.

7. Zusammenfassung

Aus dem Gesagten dürfte hervorgehen, daß es eine katholische Soziallehre gibt, eine Lehre von einem Gemeinwohl, das mit gesellschaftlichen Werten gefüllt ist, und zugleich eine Lehre, die auch die organisatorischen Prinzipien enthält, die zur Regelung der zwischenmenschlichen Handlungen im Sinne des Gemeinwohls zu beachten sind. Man könnte sagen, dies seien „offene Sätze“. Doch dürfte man darunter nicht nur Aussagen verstehen, die jedwede Interpretation zulassen. Vielmehr sind es Stellungnahmen, Anweisungen in einer bestimmten Richtung. Man kann z. B. die Generalklausel der Straßenverkehrsordnung, daß jeder Teilnehmer am Straßenverkehr sich so zu verhalten hat, wie es die konkrete Situation erfordert, damit Unfälle vermieden werden, nicht als einen offenen Satz bezeichnen, wenn man, wie es die Generalklausel verlangt, den Charakter des Imperativs darin einschließt, so daß es nicht einerlei ist, für welche konkrete Anwendung man sich entscheidet. In diesem imperativischen Sinn sind die Aussagen, die die katholische Soziallehre enthält, zu verstehen. Natürlich sind diese Orientierungszeichen noch sehr allgemein gehalten. Immerhin reichen sie aus, um für die konkrete Ordnung Akzente zu setzen, d. h. Prioritäten in den Alternativen anzugeben. Entscheidend bei der Lesung und Anwendung kirchlicher Verlautbarungen ist es also, den harten Kern herauszufinden, von dem aus die einzelnen Aussagen gemacht worden sind. Denn das kirchliche Lehr- und Hirtenamt spricht sich in sozialen Fragen stets konkret aus im Hinblick auf einen sozusagen unwiederholbaren Fall. Aus der ad-hoc-Formulierung ist also die Substanz herauszufinden, von der aus man erst eine Anwendung auf analoge Fälle versuchen sollte.

Im Folgenden sollen einige Gesichtspunkte erläutert werden, die es bei der Lesung von päpstlichen Dokumenten zu berücksichtigen gilt.

8. Hinweise zur Interpretation von päpstlichen Verlautbarungen zu sozialen Fragen

1. Die Kirche wendet sich jeweils gegen bestimmte, geschichtlich bedingte Thesen, die der katholischen Glaubens- und Sittenlehre, ihrer Auffassung von der moralischen Pflicht und der im Sittengesetz begründeten Freiheit widersprechen. In diesen von dem kirchlichen Lehramt anvisierten Thesen mag vielleicht der eine oder andere Gesichtspunkt seine Berechtigung haben. Das kirchliche Lehramt greift aber in seiner Antwort die grundsätzli-

chen, die Sittenordnung betreffenden Argumente des Gegners heraus und entzieht ihm damit den Boden für die übrigen Behauptungen. So macht es den Anschein, als ob die gegnerische These in allen ihren Einzelheiten, mit allen ihren Nuancen verworfen würde. Ein typisches Beispiel hierfür dürfte die Stellungnahme des kirchlichen Lehramtes zum Kommunismus und Sozialismus sein. Bereits am 9. November 1846, also schon zwei Jahre vor dem Erscheinen des kommunistischen Manifestes von Karl Marx, hat Pius IX. in seiner Enzyklika „Qui pluribus“ und ein Jahr nach dem Erscheinen des Manifestes am 8. Dezember 1849 in der Enzyklika „Nostis et Nobiscum“ auf die sittlichen und religiösen Hintergründe des Kommunismus und Sozialismus hingewiesen. Die Abschaffung des Privateigentums war mit Argumenten begründet, die deutlich zeigen, daß der Marxismus eigentlich ein Ersatz für die Religion sein sollte, d. h. daß er selbst den Platz der Religion einnehme. Eine religiös begründete sittliche Ordnung bedeutet ihm soviel wie Entfremdung des Menschen von sich selbst. Der marxistische Kommunismus bedeutet die ruinöse Gegenthese gegen die kirchliche Auffassung von Moral, Ehe und Familie. Die Antwort Pius' IX. konnte darum nur in einer umfassenden und radikalen Ablehnung der gesamten Ordnungsvorstellung des Kommunismus bestehen. Das rein wirtschaftsethische Problem, ob es eine kommunistische Wirtschaftsordnung geben kann, in der die christliche Sittenlehre und vor allem die Rechte der Religion unberührt bleiben, stand nicht zur Debatte. In etwa klingt allerdings diese Frage an, wenn Pius IX. auf das personale Recht auf privates Eigentum hinweist. Dieser Hinweis darf nicht unbeachtet bleiben. Damit hat der Papst ein Argument gegen den Kommunismus vorgebracht, das auch ohne unmittelbare Beziehung zur Frage nach der Religion Bestand hat. Es ist aber ein noch ganz abstrakt gehaltenes Argument, das noch nicht in unmittelbarem Zusammenhang mit konkreten Problemen der Wirtschaftsordnung gebracht ist.

2. Das kirchliche Lehramt spricht naturgemäß im Hinblick auf den konkreten Entwicklungsstand der wirtschaftlichen, sozialen und politischen Problematik. Die Äußerungen zu wirtschaftlichen, sozialen und vor allem politischen Fragen sind darum von zeitlich bedingten Assoziationen begleitet. Als Beispiele können die Äußerungen über das Privateigentum und über die Demokratie dienen.

Leos XIII. Argument zugunsten des Privateigentums fußte im Kern auf dem Recht des einzelnen Menschen, sein eigenes Geschick soweit als möglich selbst zu bestimmen und sich dazu auch die wirtschaftliche Existenz zu sichern, eine Existenz, die weitestmöglich durch das individuelle Recht der Disposition über materielle Güter und nicht durch schwankende und wechselnde staatliche Regelungen abgeschirmt ist. Dieser doktrinale Kern erhält aber eine zeitlich sehr begrenzte Verpackung, so daß es den Anschein erweckt, als ob sich die Eigentumslehre der Kirche mit der handwerklichen, mittelständischen Produktionsweise verbände. Gerade die Äußerungen über das Eigentum an Grund und Boden beleuchten deutlich die Verknüpfung der Lehre vom Naturrecht auf Privateigentum mit der zeitlich bedingten Situation.

Auf die geschichtliche Verflochtenheit päpstlicher Verlautbarungen in der Einschätzung der Demokratie wurde bereits hingewiesen. Die Gesellschaft, an die sich das kirchliche Lehramt wandte, war nicht die Gesellschaft der politisch reifen Bürger. Die Massenbewegungen, wie sie sich in den Revolutionen äußerten, waren nicht dazu angetan, der breiten Masse das Vertrauen des Selfgovernment zu schenken. Die Furcht vor Chaos überwog bei weitem die Vorstellung, die Völker könnten in Ruhe und Ordnung die öffentlichen Geschäfte auf demokratischem Weg betreiben. Die kirchliche Organisation, die wesentlich hierarchisch ist und keine uneingeschränkte Wertbildung von unten nach oben zuläßt, schloß den Gedanken aus, daß die sittliche Ordnung demokratisch abgesichert werden könnte. Man konnte von der Kirche die Befürwortung eines solch riskanten politischen Experimentes, wie es die Einführung der Demokratie im 19. Jahrhundert für Großstaaten war, nicht erwarten. Das kirchliche Lehramt, das sich für Sittenfragen als zuständig erachten muß, konnte sich leichter an die Fürsten wenden, um seinen moralischen Lehren Gehör zu verschaffen. Erst die Trennung von Politik und Glaube und die damit verbundene Furcht, daß der Einfluß kirchlichen Denkens völlig unterdrückt würde, wie auch die Gefahr des Machtmißbrauchs zum Schaden christlicher Lebensgestaltung weckten den Gedanken, daß es um der letztmöglichen Rettung sittlicher und religiöser Normen willen notwendig ist, die Ordnung der Gesellschaft dem Entwicklungsprozeß des „öffentlichen“ Gewissens zu überlassen. Darum konnte erst Johannes XXIII. in der Enzyklika „Pacem in terris“ (1963) die modern verstandene Gewissensfreiheit zum Regelprinzip politischer Ordnung machen. Er übernimmt die Konzeption der UNO-Menschenrechtserklärung im Vertrauen, daß das von Gott in den Menschen hineingeschaffene Gewissen nach etwelchen Verirrungen von selbst wieder zu jenen Normen zurückfinden wird, auf die hin es naturhaft angelegt ist. Es bedurfte zu dieser Wandlung politischen Denkens keiner Verwandlung des doktrinären Kerns. Der Wandel besteht einzig in der Anwendung der alten Gewissenslehre auf eine politisch völlig veränderte Gesellschaft, und zwar im Hinblick auf die noch einzig sich bietende Möglichkeit, den christlich verstandenen sittlichen Normen zur politischen Wirksamkeit zu verhelfen. Leo XIII. sah sich dieser politischen Situation noch nicht gegenüber. So erklärt es sich, daß er die „christliche Demokratie“ lediglich als soziale Solidarität, nicht als politische Bewegung begreifen konnte.

3. Die lehramtlichen Formulierungen stehen nicht nur in einem allgemeinen geschichtlichen Kontext, sie tragen zusätzlich noch ein jeweils verschiedenes geistesgeschichtliches Kolorit. Die massive Ausdrucksweise von der „Heilighaltung“ des privaten Eigentumsrechts bei Leo XIII., Pius XI. und Pius XII. könnte in manchem Leser von „Mater et Magistra“ (1961) und besonders von „Populorum progressio“ (1967), wo ganz andere Akzente gesetzt werden, Zweifel an der sogenannten „Unveränderlichkeit“ des harten Kerns der katholischen Soziallehre erwecken. Es ist heute (und zwar durch Marcel Thomann) nachgewiesen, daß dieser individualistisch anmutende Akzent bei Leo XIII. und damit auch bei seinen Nachfolgern aus

einer Naturrechtsphilosophie stammt, die ausgesprochen nicht auf kirchlichem Boden gewachsen war. Die rationalistische und im Gefolge subjektivistische Note stammt von Christian Wolff, dessen Schriften einen entscheidenden Einfluß auf Luigi Taparelli ausübten, dessen Naturrechtsphilosophie von Leo XIII. und dessen Nachfolgern als das überragende Schulbuch der Theologen gepriesen wurde. Trotz allem bleibt der doktrinale Kern der kirchlichen Lehre vom Recht auf Privateigentum, dessen Unantastbarkeit übrigens bereits bei Leo XIII. durch den Begriff der sozialen Belastung gemildert wurde, unberührt. Bei Leo XIII. kommt dieser Kern trotz der geschichtlichen und geistesgeschichtlichen Einkleidung klar zutage: persönliches Verfügungsrecht über materielle Güter im Hinblick auf eine weitestmögliche Selbstbestimmung in der Sorge um Existenz und Lebensentfaltung.

9. Verschiedene wirtschafts- und sozialpolitische Meinungen unter Katholiken trotz gemeinsamer Soziallehre

Wenngleich die katholische Soziallehre unzweideutige Orientierungen in den Grundfragen der Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung gibt, können die verschiedenen Interessengruppen doch konkret verschiedene wirtschafts- und sozialpolitische Vorschläge machen. Und zwar aus zwei Gründen: Erstens aus einem erkenntnistheoretischen Grund, d. h. wegen des erkenntnismäßigen Prozesses, der von praktischen Prinzipien zur konkreten Anwendung führt. Dieser Prozeß geht nicht so rational vor sich, wie es in der Naturwissenschaft der Fall ist, vielmehr mischt sich, je konkreter man wird, das persönliche Wertempfinden ein. Die konkreten praktischen Urteile sind Ermessensurteile. Hierin gehen aber die Meinungen oft auseinander. Das ist ja auch der Grund dafür, daß auch bei bestem Willen aller Gesellschaftsglieder eine konkrete, für alle gültige Entscheidung nur entweder über einen autoritären Spruch oder eine Abstimmung zustandekommt. Zweitens beurteilen die einzelnen die Folgen einer Entscheidung sehr verschieden. Während die einen z. B. glauben, daß eine leichte Inflation die Stabilität des Geldes nicht tangiere, sind andere der Auffassung, die Lohn-Preis-Spirale sei nicht mehr zu beruhigen. Zu einem guten Teil hängt der zweitgenannte Grund sehr eng mit dem ersten, d. h. der Eigenschaft konkreter praktischer Urteile als Ermessensurteile zusammen.

Die vom Wertempfinden beeinflussten praktischen Urteile sind von der Interessenlage des Urteilenden nicht zu trennen. Aus diesem Grund ist es nicht erstaunlich, sondern ganz normal, daß katholische Arbeitgeber und Arbeitnehmer in der sozialpolitischen Entscheidung auseinandergehen. Wo bleibt nun die vielgerühmte katholische Soziallehre?

Die Divergenzen können sich nur auf jener Ebene ergeben, wo das Ermessensurteil beginnt. Die Sozialpartner können sich auf jeden Fall auf der höheren Ebene, jener der katholischen Soziallehre, einigen. Allerdings sollten sie sich bemühen, den harten Kern gemeinsam zu erarbeiten, und

sich nicht mit Hilfe von einzelnen Papsttexten bekämpfen. Die konkrete Ausformung der katholischen Soziallehre ist nun einmal eine Angelegenheit sorgfältiger sachgerechter und sittlicher Abwägung, die jeder einzelne Verfechter seiner Ansicht selbst vertreten muß und wofür er keinen einzelnen päpstlichen Text ins Feld führen sollte. Auf der Grundlage der katholischen Sozialdoktrin sollte es möglich sein, daß die verschiedenen Interessenten im Dialog verbleiben und, trotz verschiedener Ermessensurteile, sich nicht wie feindliche Brüder gebärden.

Literaturhinweise

- Johannes Messner, *Populorum progressio: Wende in der christlichen Soziallehre*, in: Gesellschaft und Politik, Schriftenreihe des Instituts für Sozialpolitik und Sozialreform, N. F. 4 (1968), S. 16–24.
O. von Nell-Breuning, *Baugesetze der Gesellschaft*, Freiburg (Herder-Bücherei) 1968.
Anton Rauscher (Hrsg.), *Das Humanum und die christliche Sozialethik*, Köln 1970.
Lothar Roos, *Ordnung und Gestaltung der Wirtschaft*, Köln 1971.
Arthur-F. Utz, *Theologie und Sozialwissenschaften*, in: *Fragen der Theologie heute*, hrsg. von J. Feiner, J. Trütsch, F. Böckle; Einsiedeln, 2. Aufl. 1958, S. 447–462.
Wilhelm Weber, *Anfragen an die Soziallehre der Kirchen*, in: *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften*, Bd. 13, Münster 1972, S. 27–53.

Zur Person des Verfassers

Dr. theol. Arthur F. Utz OP, Prof. für Ethik, Sozialethik und Rechtsphilosophie an der Universität Fribourg.