

Gerechtigkeit lehren, gerecht leben

Katholische Sozialethik und Soziallehre als institutionalisierte Gesellschaftsreflexion und praktisches Handeln

Kurt Remele, Graz

Ein Mann mittleren Alters bewarb sich bei einem großen Unternehmen um eine Stelle im Management. Beim Vorstellungsgespräch wurde der Bewerber u.a. auch nach seinen familiären Verhältnissen gefragt. Er erklärte wahrheitsgemäß, dass er schon viele Jahre mit derselben Frau verheiratet sei. Der Mann bekam die Stelle nicht. Die Unternehmensleitung teilte ihm mit, die Tatsache, dass er schon viele Jahre mit derselben Frau verheiratet ist, lasse darauf schließen, dass er nicht über jene Mobilität und Flexibilität verfüge, die heute für ein erfolgreiches Wirtschaftsunternehmen notwendig seien. Er habe nicht die Persönlichkeitsstruktur, die ihn zur Tätigkeit eines erfolgreichen Managers disponiere.

Diese authentische Begebenheit hat Amitai Etzioni¹ seinen LeserInnen vor einigen Jahren auf seiner Website mitgeteilt. Etzioni ist mit seinem kommunitaristischen Entwurf für eine neue Wirtschaftsordnung *The Moral Dimension: Towards a New Economics*² eines der deutlichsten Beispiele dafür, dass von den Vereinigten Staaten von Amerika nicht nur die jüngste globale Finanzkrise ausging, sondern dass dort auch seit Mitte der 1980er Jahre deutliche Kritik an dem sich ausbreitenden ungezähmten Kapitalismus geübt wurde. Etzioni zufolge zeichnet sich eine gute Gesellschaft nämlich durch die Überzeugung aus, „dass der Markt ohne angemessene Kontrolle zur Missachtung der Menschen führen kann, zur Zerstörung von lokalen Gemeinschaften, Familien und sozialen Beziehungen“³. Nach seinem soziologischen Fachkollegen Richard Sennett⁴ ist in neoliberalen Zeiten sowohl in Betrieben und Unternehmen als auch an den Börsen ein „flexibler Mensch“ gefordert. Dieser habe sich den ökonomischen Impe-

- 1 Amitai Etzioni, in: <http://www.amitaietzioni.org> [30.11.2009]. Der genannte Text, auf den ich im Jahre 2003 gestoßen bin, ist allerdings aktuell auf dieser Website nicht mehr zu finden.
- 2 Etzioni, Amitai, *The Moral Dimension. Towards a New Economics*, New York 1988. Deutsche Ausgabe: *Die faire Gesellschaft. Jenseits von Sozialismus und Kapitalismus*, Frankfurt am Main 1997.
- 3 Etzioni, Amitai, *The Third Way to a Good Society*, in: <http://www.gwu.edu/~ccps/etzioni/A289.pdf> [30.11.2009]. Kommunitaristische Anthropologie und Wirtschaftsethik weisen zahlreiche Gemeinsamkeiten mit der katholischen Soziallehre auf.
- 4 Sennett, Richard, *Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus*, Berlin 1998.

rativen „nichts Langfristiges“, „geh keine Bindungen ein“ und „bleib in Bewegung“ zu unterwerfen.

Wider den damaligen Zeitgeist der „Reaganomics“ agierten auch die katholischen Bischöfe der USA in ihrem Wirtschaftshirtenbrief *Economic Justice for All*⁵ vom November 1986. Darin erklärten sie, dass volkswirtschaftliche Entscheidungen danach zu beurteilen seien, „was sie für die Armen bewirken, was sie den Armen *antun* und wie sie den Armen zur *Selbsthilfe* helfen“. Das grundlegende moralische Kriterium für alle wirtschaftlichen Entscheidungen, politischen Maßnahmen und Institutionen sei dieses: „Sie müssen *allen Menschen dienen, in besonderer Weise aber den Armen.*“ (Nr. 24)

Was das kapitalistische Wirtschaftssystem zahlreichen Menschen antut, vor allem den Armen, ist in Michael Moores neuestem Film *Capitalism: A Love Story*⁶ eindrucksvoll und pointenreich dargestellt. Für seine pauschale und gekonnt polemische Abrechnung mit dem Kapitalismus beruft sich der Katholik Moore auf das Christentum im Allgemeinen und auf die katholische Soziallehre im Besonderen. Die katholischen Priester Peter Dougherty und Dick Preston sowie der 79-jährige emeritierte Weihbischof von Detroit, Thomas Gumbleton, äußern sich in Moores Film ablehnend gegenüber dem kapitalistischen Wirtschaftssystem und bezeichnen das Streben nach Profitmaximierung und die Gier nach Reichtum als unmoralisch und unchristlich. Moore gesteht, dass er in seiner Kindheit und Jugend selbst daran gedacht habe, katholischer Priester zu werden, weil ihn sozial engagierte Geistliche und die Soziallehre der Kirche, die ihm die Ordensfrauen an seiner Schule vermittelten, so beeindruckten.

Was aber genau ist die Soziallehre der katholischen Kirche? Mein Beitrag versucht, in fünf Abschnitten eine Antwort auf diese Frage zu geben: Zuerst sollen grundlegende terminologische Fragen geklärt werden („Sozialethik und Soziallehre“), sodann wird kurz auf das Verhältnis von christlichem Glauben und gesellschaftspolitischem Engagement eingegangen („Glaube und Gerechtigkeit“), danach werde ich zentrale Dokumente und Prinzipien der katholischen Soziallehre vorstellen („Dokumente und Prinzipien“). Der 4. Abschnitt widmet sich der globalen sozialen Frage, die im Zentrum der vor mehr als 40 Jahren veröffentlichten Sozialenzyklika *Populorum progressio* von Paul VI. stand und die im neuesten Sozialrundschrreiben des obersten kirchlichen Lehramtes, der Enzyklika *Caritas in veritate* von Papst Benedikt XVI., neu thematisiert wird. („Umfas-

- 5 Nationale Konferenz der katholischen Bischöfe der Vereinigten Staaten von Amerika, Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle. Die katholische Soziallehre und die amerikanische Wirtschaft, in: Gegen Unmenschlichkeit in der Wirtschaft, Freiburg i. Br. 1987, 7-196.
- 6 Capitalism under the microscope, in: http://www.catholicleader.com.au/news.php/reviews/capitalism-under-the-microscope_53633 [30.11.2009]; Capitalism: A Love Story, in: http://www.americancatholic.org/Messenger/Dec2009/Eye_On_Entertainment.asp [30.11.2009]; Paul Harris, Michael Moore's anti-capitalist crusade, in: <http://www.guardian.co.uk/film/2009/oct/11/michael-moore-catholic-capitalism> [30.11.1009].

sende Entwicklung und wahre Liebe“). Der 5. und letzte Abschnitt beschränkt sich auf einige Anmerkungen zur Frage, auf welche Weise Soziallehre und Sozialethik nicht nur kompetent gelehrt, sondern auch glaubwürdig gelebt werden können: „Das Richtige lehren (Orthodoxie) und gerecht leben (Orthopraxie).“

1. Sozialethik und Soziallehre

Unter *Sozialethik* oder *Gesellschaftsethik* wird im Allgemeinen eine Spielart oder Unterdisziplin der Ethik verstanden, der es vorrangig um die menschenwürdige Ordnung des gesellschaftlichen Lebens, um die ethische Qualität von Institutionen und Strukturen geht. Während die *Individual- oder Personalethik* Handlungen und Haltungen des oder der Einzelnen unter dem Gesichtspunkt des Richtigen und Falschen, des Guten und Schlechten beurteilt, beschäftigt sich die *Sozialethik* mit der Frage, ob die real existierenden gesellschaftlichen Systeme, Verhältnisse und Einrichtungen als Voraussetzungen für ein gutes Leben aller Einzelnen den Kriterien der Gerechtigkeit und des Gemeinwohls entsprechen. Dieser normativen, veränderungsbereiten Haltung gegenüber der Ordnung der Gesellschaft und ihren Institutionen liegt die Erkenntnis zugrunde, dass es nicht nur eine Gehorsamsverantwortung *vor* Normen, Ordnungen und Institutionen gibt, sondern auch eine Gestaltungsverantwortung *für* sie.

Wirtschaft (Kapital und Arbeit, Eigentum, familiengerechter Lohn, Mitbestimmung) und Politik (Frieden und Krieg, Staatsformen, Rechtsordnung, allgemeine Wohlfahrt) waren zunächst die vorrangigen sozialethischen Betätigungsfelder und spielen auch heute noch eine zentrale Rolle. Dazu kamen im Laufe der Zeit Fragen nach gerechten und friedlichen internationalen Beziehungen (Weltgemeinwohl, so genannte Dritte Welt), nach Erhaltung und Schutz der Umwelt (Nachhaltigkeit, Schöpfungsverantwortung, Retinität = Vernetzung) und nach der sittlich wünschenswerten Gestaltung von Massenmedien, Bildungs- und Gesundheitswesen. Als kulturethische Reflexion ist Sozialethik darüber hinaus aber auch an einer normativen Auseinandersetzung mit kultursoziologischen Analysen und Fragestellungen (kollektive Wertvorstellungen, Wertewandel) interessiert.

Unter *katholischer Sozialethik* oder *Sozialethik der katholischen Kirche* ist eine Form der Sozialethik zu verstehen, die sich im Kontext der katholischen Kirche als religiöser und moralischer Gemeinschaft entwickelt hat. Zwar wendet sich die katholische Sozialethik mit ihrer Rückbindung an die biblische Botschaft und die kirchliche Tradition (Lehramt) vorrangig an die eigenen Gläubigen, ihr naturrechtliches Erbe und ihr Anspruch, am gesellschaftlichen Diskurs einer pluralistischen Gesellschaft teilzunehmen, mutet ihren Vertreter/innen aber die An-

strenkung zu, für ihre Positionen rational einsehbare Gründe vorzubringen.⁷ Dies bedeutet, dass Forderungen der katholischen Sozialethik in einer Sprache vorzutragen sind, die weitgehend auch von jenen verstanden werden kann, die nicht der katholischen Kirche angehören.

Die Begriffe katholische *Sozialethik* (*Gesellschaftsethik*) und katholische *Soziallehre* (*Gesellschaftslehre*) werden oft synonym gebraucht. Weil aber der Begriff katholische Soziallehre häufig auch in einem engeren Sinne, nämlich als päpstliche und bischöfliche *Sozialverkündigung*, verstanden wird, und weil zahlreiche Menschen mit dem Begriff „Lehre“ ein starres und geschlossenes System autoritärer Unterweisung assoziieren, ist der Begriff „katholische Sozialethik“ nach der heutigen wissenschaftlichen Sprachregelung im akademischen Bereich vorzuziehen.

2. Glaube und Gerechtigkeit

Papst Johannes XXIII. hat in seiner Enzyklika *Mater et magistra*⁸ verkündet, dass sich die Kirche in der Nachfolge Christi nicht ausschließlich um die Heiligung der Seelen kümmere, sondern auch „um die Bedürfnisse des menschlichen Alltags ..., um der Menschen Wohlstand und Wohlergehen“ (Nr. 3). In noch deutlicherer Sprache wies die römische Bischofssynode von 1971 auf die enge Verbindung von transzendenter und sozialer Dimension des christlichen Glaubens hin:

„Für uns ist der Einsatz für die Gerechtigkeit und die Beteiligung an der Umgestaltung der Welt wesentlicher Bestandteil der Verkündigung der Frohen Botschaft, d. i. der Sendung der Kirche zur Erlösung des Menschengeschlechts und zu seiner Befreiung aus jeglichem Zustand der Bedrückung.“ (Nr. 6)

Der Einsatz für soziale Gerechtigkeit wird hier als wesentlicher Bestandteil der Glaubensverkündigung bezeichnet. „Der Auftrag, das Evangelium zu verkünden“, heißt es an einer anderen Stelle des Dokumentes, „erfordert heute den ungeteilten Einsatz für die volle Befreiung des Menschen.“ (Nr. 36)

Gesellschaftspolitisches Engagement aus dem Glauben bedeutet freilich nicht integralistische Bevormundung der Politik durch die Kirche. Da die soziologische und ökonomische Kompetenz eines Menschen durch die Weihe zum Priester oder Bischof nicht auf wunderbare Weise vermehrt wird, ist die lehr-

7 Vgl. Remele, Kurt, Abschied von der Natur? Über Versuche, christliche Sozialethik diskurstheoretisch oder kommunitaristisch umzugestalten, in: Was. Zeitschrift für Kultur und Politik 81 (1995) 83-91, 90.

8 Die sozialen Rundschreiben der Päpste sind im Allgemeinen zitiert nach: Texte zur katholischen Soziallehre, hg. v. Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung (KAB) Deutschlands, Bornheim 2007.

amtliche Sozialverkündigung dort, wo sie konkrete Lösungen vorschlägt und anregt, in ganz besonderer Weise auf den Dialog mit den Human- und Sozialwissenschaften angewiesen. Sich gegen Ungerechtigkeit und Armut auszusprechen, das ist *eine* Sache, „Einsicht in die sozialstrukturellen und ökonomischen Bedingungen der Überwindung von Armut jedoch eine andere“⁹.

Verbindliche Kompetenz reklamieren katholische Soziallehre und Sozialethik dort, wo es um jene moralischen Grundsätze und sozialen Prinzipien geht, die die Entfaltung jedes einzelnen Menschen in Gemeinschaft mit anderen optimal ermöglichen sollen.

3. Dokumente und Prinzipien

Am Beginn dessen, was wir „katholische Soziallehre“ nennen, standen jene mit dem Begriff der „soziale Frage“ bezeichneten negativen Auswirkungen der „industriellen Revolution“ im 19. Jahrhundert. Das Massenelend des Industrieproletariats war auch Ausgangspunkt und Gegenstand des ersten päpstlichen Sozialrundschriftens, der Sozialzyklika *Rerum novarum* von Papst Leo XIII. aus dem Jahre 1891.

In dieser ersten Sozialzyklika bekannte sich Leo XIII. zum Recht der Arbeiter auf Privateigentum (Nr. 8) und verteidigte ihr Koalitionsrecht (Nr. 38). Er verlangte vom Staat, zugunsten des Arbeiterstandes zu intervenieren und damit

„jener unwürdigen Lage ein Ende zu machen, in welche derselbe durch den Eigennutz und die Hartherzigkeit von Arbeitgebern versetzt ist, welche die Arbeiter maßlos ausbeuten und sie nicht wie Menschen, sondern als Sachen behandeln.“ (Nr. 33)

Spätere Päpste beschäftigten sich in ihren Sozialzykliken auch mit den Themen Frieden und Menschenrechte (Johannes XXIII., *Pacem in terris*, 1963) sowie internationale Entwicklung und weltweite Gerechtigkeit (Paul VI., *Populorum progressio*, 1967; Johannes Paul II., *Sollicitudo rei socialis*, 1987; Benedikt XVI., *Caritas in veritate*, 2009). Viele sozialetische Dokumente der Päpste erschienen in Jubiläumswahren von *Rerum novarum*: die Enzykliken *Quadragesimo anno* von Pius XI. (1931), *Mater et magistra* von Johannes XXIII. (1961), *Laborem exercens* (1981) und *Centesimus annus* (1991) von Johannes Paul II. sowie das Apostolische Schreiben *Octogesima adveniens* von Paul VI. (1971). Als weitere sozialetische Dokumente des Lehramtes, die die gesamte Kirche ansprechen, sind zu nennen: die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche in der Welt von heute (*Gaudium et spes*, 1965), die Erklärung der Weltbischofssynode zur Gerechtigkeit in der Welt (*De justitia in mundo*, 1971), das Kapitel „Die menschliche Gemeinschaft“ des *Katechismus*

9 Korff, Wilhelm, *Wie kann der Mensch glücken? Perspektiven der Ethik*, München 1985, 117.

der katholischen Kirche (1993; Nr. 1877-1942) und das im Oktober 2004 erschienene *Kompendium der Soziallehre der Kirche*.

In *Octogesima adveniens* wies Paul VI. darauf hin, dass es Aufgabe der einzelnen christlichen Gemeinschaften sei, die gesellschaftlichen Verhältnisse ihres jeweiligen Landes zu analysieren und die katholische Soziallehre kontextuell anzuwenden. Diesen Gemeinschaften obliege es,

„darüber zu befinden, welche Schritte zu tun und welche Maßnahmen zu ergreifen sind, um die gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Reformen herbeizuführen, die sich als wirklich geboten erweisen und zudem oft unaufschiebbar sind.“ (Nr. 4)

Als grundlegend und exemplarisch für eine solche kontextuelle Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Problemen gilt die „Theologie der Befreiung“, der es darum geht, das menschliche und kirchliche Geschehen im Lichte des Glaubens kritisch zu reflektieren.¹⁰ Dazu zählen aber auch andere basis- oder „frei-kirchliche“¹¹ Initiativen und Bewegungen, deren praktischer Einsatz für die Armen und Unterdrückten gerade einer im universitären Kontext agierenden Sozialethik, die sich nicht mit der Auslegung lehramtlicher Texte begnügen will, wesentliche Impulse liefern kann.

Grundanliegen der Theologie der Befreiung wie die „vorrangige Option für die Armen“ und die Betonung „institutionalisierter Ungerechtigkeit“ haben in die Erklärungen der lateinamerikanischen Bischofsversammlungen von Medellín (1968) und Puebla (1979) sowie in andere wichtige kirchliche Sozialdokumente Eingang gefunden. Weitere prominente Beispiele für eine dezentrale und regionalisierte, kontextuelle und partizipatorische Ausgestaltung katholischer Sozialethik sind die Hirtenbriefe des US-amerikanischen Episkopats zum Frieden (1983) und zur Wirtschaft (1986) sowie der Sozialhirtenbrief der katholischen Bischöfe Österreichs (1990). In jüngerer Zeit hat die katholische Kirche bei der Erstellung von Sozialdokumenten auch mit anderen christlichen Kirchen kooperiert. So entstanden etwa in Deutschland das katholisch-evangelische Sozialwort *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit* (1997) und in Österreich das *Sozialwort des Ökumenischen Rates der Kirchen* (2003), dem 14 christliche Konfessionen angehören.

Zentraler Bestandteil der katholischen Soziallehre sind ihre Sozialprinzipien. „Der Mensch in seiner Einmaligkeit ... ist der erste Weg, den die Kirche bei der Erfüllung ihres Auftrages beschreiten muss“, heißt es in der Enzyklika *Redemptor hominis* von Johannes Paul II., „er ist der *erste und grundlegende Weg der Kirche*“. (Nr. 14) Dem *Personprinzip* der katholischen Sozialethik zu-

10 Oliveros, Roberto, Geschichte der Theologie der Befreiung, in: Ellacuría, Ignacio/Sobrino, Jon (Hg.), *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*, Luzern 1995, 13-15.

11 Pfürtner, Stephan H./Heierle, Werner, Einführung in die katholische Soziallehre, Darmstadt 1980, 27-29.

folge ist die menschliche Person „der Träger, Schöpfer und das Ziel aller gesellschaftlichen Einrichtungen“¹². Das Personprinzip beinhaltet die Beachtung der Menschenwürde und der Menschenrechte, der Selbstzweckhaftigkeit der Person und des Vorrangs der Arbeit vor dem Kapital. Der Mensch ist ein soziales Wesen, er ist Person in Gemeinschaft, er ist auf die anderen und auf die Kooperation mit ihnen angewiesen. Einerseits ermöglichen Gemeinschaft und Gesellschaft überhaupt erst die persönliche Entfaltung des einzelnen Individuums, andererseits setzen sie dem oder der Einzelnen dort Grenzen, wo er oder sie die anderen ausbeutet, missachtet und ihre Rechte verletzt. Das *Gemeinwohlprinzip* weist darauf hin, dass der einzelne Mensch Pflichten gegenüber anderen hat und dass das Einzelwohl nicht auf Kosten anderer angestrebt werden darf. Wer sich um das Gemeinwohl bemüht, tritt für „das Wohl aller und eines jeden“¹³ ein. Personprinzip und Gemeinwohlprinzip sind eng miteinander verbunden:

„Die Pflege des Gemeinwohles darf nicht zu starker Schwächung des Privatwohles führen; dadurch schwächt die Gemeinschaft ihre eigenen Kräfte. Die Sorge für das Eigengut darf dem Gemeingut nicht widerstreben; dadurch schadet der Einzelne der Gemeinschaft und sich selber.“¹⁴

In enger Verbindung zum Gemeinwohlprinzip steht das *Solidaritätsprinzip*: Der Begriff der Solidarität, der ursprünglich die Zusammengehörigkeit und den Kampf von in Not befindlichen Menschen bezeichnete, ruft zum Handeln füreinander und miteinander auf; nach christlichem Verständnis ist Solidarität „parteilich und doch ohne zerstörerischen Hass“¹⁵. Das *Subsidiaritätsprinzip* fordert dazu auf, die Verantwortung und Zuständigkeit für die Erledigung von Aufgaben möglichst weitgehend bei den einzelnen Menschen und den kleineren Gemeinschaften zu belassen. Übergeordnete Sozialgebilde sollen die Voraussetzungen für das Handeln kleinerer Gemeinschaften schaffen; sie haben zudem dort einzugreifen, wo der Einzelne oder die kleinere Einheit überfordert ist.

In jüngerer Zeit wurde angeregt, den genannten vier klassischen Sozialprinzipien noch zwei weitere hinzuzufügen: die *Option für die Armen* als Bekenntnis dazu, den Armen einen bevorzugten Platz bei der Analyse und der Veränderung der Gesellschaft einzuräumen, und das Prinzip der Nachhaltigkeit (Schöpfungsverantwortung, Retinität), das die Ökologie als unverzichtbare Dimension des sozialethischen Diskurses etabliert. Zudem ist es unbedingt notwendig, die *gender*-Perspektive in der katholischen Sozialethik stärker zu verankern.

12 Johannes XXIII., Enzyklika *Mater et magistra*, Nr. 219.

13 Johannes Paul II., Enzyklika *Sollicitudo rei socialis*, Nr. 38.

14 Welty, Eberhart, *Gemeinschaft und Einzelmensch. Eine sozialethische Untersuchung*. Bearbeitet nach den Grundsätzen des hl. Thomas von Aquin, Salzburg/Leipzig ²1935, 231.

15 Metz, Johann Baptist, *Unterbrechungen. Theologisch-politische Perspektiven und Profile*, Gütersloh 1981, 26.

Sie thematisiert die in einer Gesellschaft herrschenden Geschlechterbeziehungen mit all ihren Ungerechtigkeiten.

Die Prinzipien der katholischen Sozialethik sind nicht als starre Normen oder detaillierte Anweisungen zu verstehen – Oswald von Nell-Breuning sprach davon, dass man Prinzipien „nicht melken“¹⁶ könne –, sondern als in die Findung konkreter Normen eingehende Grundorientierungen, Leitlinien und Prüfkriterien.¹⁷ Sie sind eng aufeinander bezogen, „so dass man bei der Betonung eines Prinzips alle anderen stets mit bedenken und mitbeachten muss, um eine Verkürzung und Verengung zu vermeiden“¹⁸.

4. Umfassende Entwicklung und wahre Liebe

Schon als Mailänder Erzbischof hatte sich Giovanni Battista Montini, der spätere Papst Paul VI., intensiv mit sozialen Problemen auseinander gesetzt. 1960 war er nach Lateinamerika gereist, 1962 nach Afrika. 1963 wurde Montini zum Papst gewählt, im Jahr darauf nahm er am Eucharistischen Weltkongress in Bombay teil. Durch diese Reisen in Länder der so genannten Dritten Welt und durch seine guten Kontakte zu Entwicklungsexperten, namentlich zu dem französischen Dominikaner und Soziologen Louis-Joseph Lebret, wurde sich Paul VI. immer stärker bewusst, dass die soziale Frage weltweit geworden war. Der Papst wurde zum entschiedenen Anwalt der armen Menschen und Völker.

Im Mittelpunkt der am 26. März 1967 veröffentlichten Enzyklika *Populorum progressio* Papst Pauls VI. steht die Bestimmung der Erdengüter für alle Menschen und alle Nationen. Der Papst konkretisiert darin die kirchliche Eigentumslehre im Kontext des Nord-Süd-Konflikts.

„Das Privateigentum ist also für niemand ein unbedingtes und unumschränktes Recht. Niemand ist befugt, seinen Überfluss ausschließlich sich selbst vorzubehalten, wo anderen das Notwendigste fehlt.“ (Nr. 23)

Das globale Gleichgewicht zwischen jenen Völkern, in denen unzählige Menschen an einem „jämmerlichen Mangel“ an Nahrungsmitteln leiden, und jenen, in denen Nahrungsmittel im Überfluss erzeugt und konsumiert werden, sei in einem bedrohlichem Ausmaß gestört. (Nr. 8) Diese Diskrepanz verlange nach tief greifenden Reformen, die unverzüglich in Angriff genommen werden müssen. (Nr. 32) Paul VI. macht sich die entschiedene, rhetorisch brillante Privateigen-

16 Zit. nach Klüber, Franz, Der Umbruch des Denkens in der katholischen Soziallehre, Köln 1982, 32.

17 Neuhold, Leopold, Soziallehre, katholische, in: Rotter, Hans/Virt, Günter (Hg.), Neues Lexikon der christlichen Moral, Innsbruck/Wien 1990, 702-710.

18 Zsifkovits, Valentin, Grundprinzipien der katholischen Soziallehre, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 138 (1990) 25.

tumskritik des Kirchenvaters Ambrosius, des großen Mailänder Bischofs aus dem 4. Jahrhundert, zu Eigen:

„Es ist nicht dein Gut«, sagt Ambrosius, »mit dem du dich gegen den Armen großzügig erweist. Du gibst ihm nur zurück, was ihm gehört. Denn du hast dir nur herausgenommen, was zu gemeinsamer Nutzung gegeben ist. Die Erde ist für alle da, nicht nur für die Reichen.«“ (Nr. 23)

Paul VI. beschränkt sich in *Populorum progressio* nicht auf die Verkündigung allgemeiner sozialethischer Prinzipien. Er verbindet Grundsätzliches mit konkreten Anweisungen und Forderungen, die sich an die Industrieländer, die Entwicklungsländer und auch an die Kirche selbst richten. Er betont die Notwendigkeit, übermäßig großen, aber schlecht genutzten Grundbesitz zu enteignen und einer besseren Nutzung zuzuführen (Nr. 24). Er prangert das Wettrüsten als „unerträgliches Ärgernis“ und „öffentliche Vergeudung“ von Ressourcen an und fordert die Regierenden auf, „einen Teil der Beträge, die sie für Rüstungszwecke ausgeben, zur Schaffung eines Weltfonds zu verwenden, um so den notleidenden Völkern zu helfen.“ (Nr. 51 u. 53)

Der Papst macht deutlich, dass globaler Friede nicht ohne eine gerechtere Güterverteilung zu haben sein wird: Entwicklung sei deshalb der neue Name für Frieden. (Nr. 87) Die Relativierung des Privateigentums geht in *Populorum Progressio* Hand in Hand mit einer harten Kritik an Kernsätzen des Kapitalismus. Ein ungehemmter Wirtschaftsliberalismus, „wonach der Profit der eigentliche Motor des wirtschaftlichen Fortschritts, der Wettbewerb das oberste Gesetz der Wirtschaft, das Eigentum an Produktionsmitteln ein absolutes Recht darstellt“ (Nr. 26), ist nach Paul VI. ethisch und ökonomisch abzulehnen. Die Preisbildung auf dem Weltmarkt sei häufig unbefriedigend und ungerecht; das Austauschverhältnis („terms of trade“) habe sich zum Nachteil der armen Länder des Südens verschlechtert:

„Die Spielregel des freien Handels kann also für sich allein die internationalen Beziehungen nicht regieren. ... Eine Verkehrswirtschaft kann nicht mehr allein auf die Gesetze des freien und ungezügeln Wettbewerbs gegründet sein, der nur zu oft zu einer Wirtschaftsdiktatur führt. Der freie Austausch von Gütern ist nur dann recht und billig, wenn er mit den Forderungen der sozialen Gerechtigkeit übereinstimmt.“ (Nr. 58-59)

Konservative und Wirtschaftsliberale waren über diese Enzyklika keineswegs erfreut: Das *Wall Street Journal* diskreditierte die Enzyklika als „aufgewärmten Marxismus“ („warmed-over Marxism“) und das *Time Magazine* echauffierte sich darüber, dass Teile der Enzyklika den schrillen Tonfall einer marxistischen Polemik des frühen 20. Jahrhunderts hätten.¹⁹ Zweifellos: Falls solche Zuordnungen überhaupt noch einen Sinn machen,

19 Paul VI., *Populorum Progressio*. Critical Comments Selected by Gerald Darring, in: http://www.shc.edu/theolibrary/resources/comments_populorm.htm [30.11.2009].

dann ist die Enzyklika dem linken politischen Spektrum zuzuordnen. Der Papst erwies sich in *Populorum progressio* dennoch weder als Marxist noch als Sozialist (und schon gar nicht als Konservativer), sondern als exzellenter katholischer Sozialethiker und echter Humanist. Er aktualisierte und konkretisierte die Soziallehre der Kirche im Blick auf die krassen Ungerechtigkeiten in den Nord-Süd-Beziehungen. Wie die biblischen Propheten, die Kirchenväter und Jesus Christus selbst verurteilte er Habsucht und Hartherzigkeit, Materialismus und übermäßigen Reichtum. Er weigerte sich, Not und Elend zu bagatellisieren, die Mechanismen des Marktes zu idealisieren und die Schuldigen zu exkulpieren. Paul VI. lehnte es ab, Entwicklung mit Wirtschaftswachstum gleichzusetzen und betonte stattdessen, dass es nicht nur eine ökonomische Unterentwicklung gebe, die materielle Not verursacht, sondern auch eine „moralische Unterentwicklung“ (Nr. 19) und einen „erstickenden Materialismus“ (Nr. 18), die dem inneren Wachstum des Menschen entgegenstünden: „Wahre Entwicklung muss umfassend sein, sie muss jeden Menschen und den ganzen Menschen im Auge haben.“ (Nr. 14) Ein Humanismus im Vollsinn des Wortes dürfe die Augen nicht vor den Werten des Geistes und vor Gott verschließen. (Nr. 42) Deshalb warnt Paul VI. die armen Länder auch davor, die Werthaltungen der reichen Nationen unkritisch zu übernehmen und die wahren geistigen und menschlichen Werte ihrer eigenen Kultur aufzugeben. (Nr. 40f.)

Die erste Sozialenzyklika Papst Benedikt XVI., *Caritas in veritate*²⁰, hätte ursprünglich zum 40-jährigen Jubiläum von *Populorum progressio*, also im Jahre 2007, erscheinen sollen. Sie wurde aber erst zwei Jahre später veröffentlicht und zwar angeblich oder tatsächlich deshalb, um die mit der globalen Finanzkrise zusammenhängenden Fragen kompetent einzuarbeiten. Der Vorwurf, einen „aufgewärmten Marxismus“ zu predigen, wurde dieser Enzyklika bisher nicht gemacht. Zwar ist sie rechtskonservativen Katholiken vom Schlag eines George Weigel²¹ viel zu kapitalismuskritisch (Weigel zufolge seien Benedikt die entsprechenden „roten“ Passagen vom Päpstlichen Rat für Gerechtigkeit und Frieden untergejubelt worden), anderen jedoch, wie etwa dem Frankfurter Sozialethiker Friedhelm Hengsbach, stellt sich die Enzyklika als „gegen den Kapitalismus nicht stark genug“²² dar.

- 20 Benedikt XVI., *Caritas in veritate*, Bonn 2009 (Verlautbarung des Apostolischen Stuhls 186).
- 21 Weigel, George, *Caritas in Veritate in Gold and Red. The revenge of Justice and Peace (or so they may think)*, in: <http://article.nationalreview.com/?q=NTdkYjU3MDE2YTdhZTE4NWlyN2FkY2U5YTFkM2ZiMmE> [30.11.2009].
- 22 Hengsbach, Friedhelm, „Liebe in Wahrheit“ – gegen den Kapitalismus nicht stark genug, in: <http://www.sankt-georgen.de/nbi/publikationen/kommentare/2009/gegen-den-kapitalismus-nicht-stark-genug/> [30.11.2009].

Gleich zu Beginn der Sozialzyklika hebt der Papst zwei Prinzipien der katholischen Soziallehre hervor, „die speziell beim Einsatz für die Entwicklung einer Gesellschaft auf dem Weg zur Globalisierung erforderlich sind: die Gerechtigkeit und das Gemeinwohl“ (Nr. 6). Um dem Gemeinwohl und der Gerechtigkeit weltweit zum Durchbruch zu verhelfen, fordert Benedikt XVI. die Umverteilung des Reichtums, die Beseitigung des Hungers, den Abbau der Arbeitslosigkeit (in Nr. 32 bezeichnet er das Ziel, „allen Zugang zur Arbeit zu verschaffen“ als Priorität), die Überprüfung des am Konsum orientierten Lebensstils, ein tiefgreifend verändertes Verständnis des Unternehmens und eine Neuordnung des Finanzwesens. Er bekräftigt das Asylrecht und spricht sich für den Aufbau und die Festigung der Gewerkschaftsbewegung aus, damit diese sich auf ihren globalen Horizont rückbesinnt. Er tritt für die Suche nach alternativen Energieformen ein, für eine Entwicklungshilfe ohne ausbeuterische Hintergedanken und für eine politische Weltautorität, die auf die Verwirklichung des globalen Gemeinwohls hingeeordnet ist.

Mit diesen Forderungen greift Papst Benedikt explizit auf die Sozialverkündigung seiner Vorgänger Paul VI. und Johannes Paul II. zurück. Er aktualisiert und ergänzt sie im Kontext der Globalisierung und der gegenwärtigen Finanz- und Wirtschaftskrise. Diese Leistung ist hoch anzuerkennen. Hoch anzuerkennen ist auch, dass der Papst die von ihm aufgeführten wirtschaftlichen Trends, politischen Veränderungen und technischen Entwicklungen nicht als Naturereignisse definiert, die über die Menschen verhängt wurden, sondern als Resultat menschlicher Entscheidungen und Gestaltungsmöglichkeiten: „Wir dürfen nicht Opfer sein, sondern müssen Gestalter werden, indem wir mit Vernunft vorgehen und uns von der Liebe und von der Wahrheit leiten lassen.“ (Nr. 42).

Nicht verschwiegen werden soll aber auch, dass der Text des päpstlichen Rundschreibens trotz der Brisanz des Inhalts eine ziemlich beschwerliche Lektüre darstellt. Die Gedankengänge sind verschlungen, die Argumentationsweise manchmal diffus. Der Versuch, sozialetische Aussagen theologisch zu ergänzen und zu vertiefen und das an verschiedenen Stellen eingestreute Lamento über den Relativismus erfolgen bisweilen in einer mühsamen päpstlichen Rhetorik, die nur von jenen Menschen zu begreifen ist, die zumindest einen theologischen Fernkurs absolviert haben.

5. Das Richtige lehren (Orthodoxie) und gerecht leben (Orthopraxie)

Auf die Frage der Jünger des Johannes, ob er der versprochene Messias sei, antwortet Jesus im 11. Kapitel des Matthäusevangeliums:

„Geht und berichtet Johannes, was ihr hört und seht: Blinde sehen wieder, und Lahme gehen; Aussätzige werden rein, und Taube hören; Tote stehen auf, und den Armen wird das Evangelium verkündet.“ (Mt 11,4f.)

In der Tradition der Propheten Israels stellt sich Jesus als Befreier der Bedrängten und als Anwalt der Armen vor. Ihm zufolge können nur diejenigen das ewige Leben gewinnen, die ihre Nächsten lieben wie sich selbst, die die Hungrigen speisen, den Durstigen zu trinken geben, die Fremden und Obdachlosen aufnehmen, die Nackten bekleiden, die Kranken und Gefangenen besuchen. (Mt 25,31-46) Sein Eintreten für die Außenseiter und die Ausgestoßenen brachte ihn in Konflikt mit dem Establishment seiner Zeit, gerade auch dem religiösen. „Jesus war weder ein Narr noch ein Rebell; aber offensichtlich beiden zum Verwecheln ähnlich.“²³, heißt es im Dokument *Unsere Hoffnung* der Würzburger Synode der deutschen Bistümer aus dem Jahre 1975. Dem Beispiel und der Lehre Jesu folgend ist der soziale Auftrag der Kirche nach Johannes XXIII. ein doppelter: „die Gabe der sozialen Lehre und die Gabe der sozialen Tat“ (Mater et magistra Nr. 6).

Papst Paul VI. appellierte in *Populorum Progressio* an seine Amtsbrüder, nach dem Vorbild eines chilenischen Bischofs einen Teil ihres persönlichen Vermögens zugunsten der Armen herzugeben. (Nr. 32) Der Papst setzte diesbezüglich selbst ein Zeichen: Im November 1964 veräußerte er die Tiara, die aus Silber, Gold und Edelsteinen gefertigte päpstliche Krone, zu Gunsten der Armen. Es gibt Gerüchte, dass Papst Paul sogar beabsichtigt habe, Michelangelos Pietà-Skulptur zu verkaufen. Laut Aussage von Daniel Weinstein, dem Kunsthändler, an den sich der Papst diesbezüglich gewandt haben soll, hat sich Paul VI. mit folgenden Worten über kirchlichen Reichtum und Luxus beklagt: „Die Menschen verhungern, und wir geben das Bild eines Vatikans ab, der auf einem Thron aus Gold lebt. Das ist unerträglich.“²⁴

Dasselbe Anliegen klingt auch in der Sozialenzyklika *Sollicitudo rei socialis* an, die Papst Johannes Paul II. aus Anlass des 20-jährigen Jubiläums von *Populorum Progressio* veröffentlichte. Dort verkündete Johannes Paul:

„So gehört zur ältesten Lehre und Praxis der Kirche die Überzeugung, dass sie selbst, ihre Amtsträger und jedes ihrer Glieder durch ihre Berufung dazu angehalten sind, das Elend der Leidenden, ob nah oder fern, nicht nur aus dem »Überfluss«, sondern auch aus dem »Notwendigen« zu lindern. Angesichts von Notfällen kann man nicht einen Überfluss an Kirchenschmuck und kostbare Geräte für die Liturgie vorziehen; im Ge-

23 Synodenbeschluss *Unsere Hoffnung*. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg i. Br. 1976, 71-111, 104.

24 Remele, Kurt, Als das „Wall Street Journal“ schäumte. Relativierung des Privateigentums, Sozialpflichtigkeit des Kapitals: Vor 40 Jahren erschien die Enzyklika *Populorum Progressio* Pauls VI, in: Die Presse, 24. März 2007, Spectrum IV.

genteil, es könnte verpflichtend sein, solche Güter zu veräußern, um den Bedürftigen dafür Speise und Trank, Kleidung und Wohnung zu geben.“ (Nr. 31)

Manche mögen solche päpstliche Aktionen und Forderungen als naiv bezeichnen und als wirkungslose Ausdruckshandlungen²⁵ diskreditieren, die globale Unrechtsverhältnisse nicht zu ändern vermögen. Dem ist entgegenzuhalten, dass eine Handlung nicht allein nach ihren Folgen, sondern auch nach ihrer Ausdrucksqualität zu bewerten ist und dass gesellschaftliche Veränderung und der von einem Einzelnen oder einer Gemeinschaft geübte Verzicht auf Konsum und Reichtum keine Gegensätze darstellen, sondern vielmehr zueinander in Beziehung stehen:

„Der persönliche oder komunitäre Verzicht ist nicht funktionslos; auch er will verändern ... Verzicht und politische Aktion sind ... strategische Variablen zur Veränderung des politisch-ökonomischen Systems auf mehr Gerechtigkeit hin.“²⁶

In der zweiten Novemberausgabe 2004 der Wiener Obdachlosenzeitung *Augustin* beschrieb die Sozialhilfeempfängerin Anna ihr Verhältnis zum Gott der katholischen Kirche wie folgt: „Ich bin ja nicht verrückt, mir Gott so vorzustellen, wie ihn die katholische Kirche predigt. Jesus hat doch ganz anders gelebt als die heutigen oberen Kirchenmänner. Jesus war arm.“²⁷

Annas Aussage ist ein wichtiger Hinweis auf die Frage nach der Glaubwürdigkeit der Kirche: Ist die katholische Kirche im Auftreten ihrer Repräsentanten und in ihrem vorherrschenden öffentlichen Erscheinungsbild zumindest im deutschsprachigen Raum nicht nach wie vor primär eine Kirche der „feinen Leute“²⁸? (Wie hätte sich Anna übrigens über UniversitätslehrerInnen der katholischen Sozialethik geäußert, würde sie wissen, dass es solche gibt?²⁹)

25 Ginters, Rudolf, *Die Ausdruckshandlung. Eine Untersuchung ihrer sittlichen Bedeutsamkeit*, Düsseldorf 1976.

26 Hengsbach, Friedhelm, *Neuer Lebensstil – Veränderung durch Verzicht*, in: *Geist und Leben* 51 (1978), 213-225, 223 u. 225.

27 Sommer, Robert, *Nur in den sauberen Klos. Einen Moment lang naiv – so landete Anna auf der Straße*, in: <http://augustin.bus.at/ezcontents1x/> [04.12.2004].

28 Veblen, Thorstein, *Theorie der feinen Leute. Eine ökonomische Untersuchung der Institutionen*, München 1981 (US-amerikanische Erstausgabe 1899).

29 Vgl. Rahner, Karl, *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*, Freiburg i. Br. 1992, 133: „Wegen der Macht des faktisch in der Gesellschaft Gegebenen ist dann auch die nur zu oft realisierte Gefahr da, dass gescheite Theologen und Amtsträger in der Kirche die nötige Ideologie für die Rechtfertigung dieses Faktischen nur allzu bereit liefern, zumal solche Theologen und Amtsträger, ob sie es merken oder nicht, den privilegierten Gruppen einer solchen Gesellschaft angehören und darum fast instinktiv und unreflektiert von der Güte der gesellschaftlichen Institutionen schon überzeugt sind, bevor sie sie ideologisch zu untermauern beginnen.“ Vgl. dazu auch die institutionskritischen Ausführungen des US-amerikanischen Jesuiten und Pazifisten Daniel Berrigan über seine Lehrtätigkeiten an diversen Universitäten: Berrigan, Daniel, *To Dwell in Peace. An Autobiography*, San Francisco 1987, 294-307.

Im Schlussdokument der Römischen Bischofssynode von 1971, *De justitia in mundo*, wird jedenfalls unmissverständlich verlangt: „Wer immer sich anmaßt, zu den Menschen von Gerechtigkeit zu reden, muss an allererster Stelle vor ihren Augen gerecht dastehen“ (Nr. 41). Die Bischöfe verpflichten sich, ihren Besitz zu überprüfen und ihr Gewissen zu erforschen, „ob der eigene Lebensstil das Vorbild jenes Konsumverzichtes ist, den wir anderen predigen und der notwendig ist, um vielen Millionen Hungernden auf der ganzen Welt zu essen zu geben“ (Nr. 49).