

THEODOR HERR

## Die Enzyklika *Laborem exercens* und das Ringen der katholischen Sozialbewegung um Gesellschaftsreform

Das Echo, das die Enzyklika *Laborem exercens*<sup>1</sup> bei ihrem Erscheinen im Jahre 1981 gefunden hat, ist zwiespältiger Natur gewesen. Während die einen fanden, daß der Papst im Grunde nichts Neues sage und wichtige, aktuelle Fragen nicht aufgreife, wurde die Enzyklika von den anderen freudig begrüßt, weil sie eine deutliche Wende in der katholischen Sozialverkündigung einleite. *Franz Klüber* zum Beispiel bezeichnet *Laborem exercens* als Magna Charta des Laborismus und geht in seiner Interpretation der Enzyklika sogar so weit, daß er konstatiert: »*Johannes Paul II.* betont die Notwendigkeit des Aufbaus einer laboristischen Wirtschaftsordnung und Unternehmensverfassung in immer neuen Modifikationen mit einer Unerbittlichkeit, die den Verfälschungen der katholischen Soziallehre durch die von der Neuscholastik manipulierten Kapitalismus-Ideologien keinen Raum läßt . . . Die Entscheidung *Johannes Pauls II.* für den Laborismus ist so eindeutig, daß auch das ganze Aufgebot neuscholastischer Rabulistik den Ideologen des Kapitalismus nicht aus ihrer Verlegenheit helfen kann.«<sup>2</sup> *Klüber* übt scharfe Kritik an der bisherigen katholischen Sozialwissenschaft und wirft ihr – und mit dieser Meinung steht er nicht allein – eine »neuscholastische Verfälschung« der katholischen Soziallehre im Sinne einer Rechtfertigung des Kapitalismus vor. Er ist überzeugt, daß die Enzyklika den definitiven Zusammenbruch dieser »Kapitalismus-Ideologie« signalisiere und eine totale Systemveränderung fordere. Nämlich: »Es steht . . . spätestens seit *Laborem exercens* fest, daß die katholische Soziallehre eine ›andere Republik‹ will.«<sup>3</sup> Mit diesen massiven Vorwürfen ist eine ernstzunehmende Frage aufgeworfen worden, mit der wir uns im folgenden einge-

<sup>1</sup> *Johannes Paul II.*, Enzyklika *Laborem exercens*, AAS 73 (1981) 557–647 (im folgenden zitiert: *Laborem exercens*).

<sup>2</sup> *Franz Klüber*, Nicht Gesundheitserei, sondern Systemveränderung, in: *Publik-Forum*, Nr. 25 vom 11. Dezember 1981, 8f.

<sup>3</sup> Ebenda, 8.

hender beschäftigen wollen. Sie lautet: Wie ist die Enzyklika *Laborem exercens* in den Kontext der bisherigen katholischen Soziallehre und in den Entwicklungsprozeß der katholischen Sozialbewegung einzuordnen? Stellt die Enzyklika einen Bruch mit der bisherigen Tradition dar, und zeichnet sich vielleicht eine neue Entwicklungslinie ab? Im Mittelpunkt unserer Untersuchung wird das Verhältnis der bisherigen Sozialverkündigung zum System des Kapitalismus stehen und im Zusammenhang damit die Frage nach einer Wirtschafts- und Gesellschaftsreform. Natürlich kann dabei nicht auf alle einzelnen Aspekte und Aussagen von *Laborem exercens* eingegangen werden; wir werden uns auf einige charakteristische und für unsere Fragestellung wesentliche Punkte beschränken müssen.

## I. DAS ANLIEGEN DER ENZYKLIKA

Der Papst schreibt seine Enzyklika, wie er eigens hervorhebt, am Vorabend neuer Entwicklungen im Bereich von Wirtschaft, Technik und Politik<sup>4</sup>. Die Situation wird kurz umschrieben mit dem Hinweis auf die fortschreitende Automatisierung in fast allen Zweigen der Produktion: Rohstoff- und Energiekrise, Umweltverschmutzung und Probleme der Dritten Welt. Diese neuen Entwicklungen werden auf die Arbeitswelt und die Produktion ähnliche Auswirkungen wie die industrielle Revolution des 19. Jahrhunderts haben und eine Revision der heutigen Wirtschaftsstruktur und eine Umverteilung der Arbeit erforderlich machen. Aufgabe der Kirche in dieser historischen Stunde ist es, über die Würde und die Rechte des arbeitenden Menschen zu wachen, Fehlentwicklungen anzuprangern und dazu beizutragen, daß sich der Fortschritt zum Segen des Menschen und der Gesellschaft auswirkt.

Zentral- und Angelpunkt aller mit diesen Prozessen zusammenhängenden Fragen ist die menschliche Arbeit und ihre Organisation. Sie ist nach den Worten des Papstes gewissermaßen ein »durchgehendes Element des sozialen Lebens« und der »Schlüssel zur Lösung der sozialen Frage«<sup>5</sup>. Es geht in dieser Enzyklika um die Lösung der sozialen Frage, die sich zu allen Zeiten neu stellt und die immer komplizierter wird. Wenn nun die Lösung der sozialen Frage im Sinne eines echten humanen Fortschritts erfolgen soll, dann kommt der menschlichen Arbeit nach Auskunft der Enzyklika eine Schlüsselfunktion zu. Wir haben also zu fragen, welche

---

<sup>4</sup> *Laborem exercens*, Nr. 1.

<sup>5</sup> Ebenda, Nr. 3.

Bedingungsbeziehungen und Lösungsmöglichkeiten die Enzyklika aufzeigt und wie diese sich zu den bisherigen Wegen und Zielen der katholischen Soziallehre und -wissenschaft verhalten.

Doch bevor wir an die Untersuchung dieser Frage herangehen, dürfte es hilfreich sein, in einem ersten allgemeinen Überblick zu sondieren, wo im Gegensatz zu früheren päpstlichen Verlautbarungen neue Ansätze oder Themen wahrzunehmen sind. Und da fällt zunächst einmal die Sprache auf, in der die Enzyklika abgefaßt ist: sie ist natürlich, sachlich und unkompliziert. Sie verrät ohne viele Worte, daß ihr Autor von der Sache, über die er spricht, etwas versteht, weil er selbst als Arbeiter tätig gewesen ist. Bemerkenswert ist auch die Konsequenz, mit welcher diese Enzyklika ihren biblisch-theologischen Standort durchhält. Wie ein roter Faden geht durch die gesamte Enzyklika die biblische Begründung der menschlichen Arbeit und ihrer personalen Würde im Schöpfungsauftrag: »Seid fruchtbar und mehret euch, bevölkert die Erde und unterwerft sie euch« (Gen 1,28). Indem der Mensch diesen Auftrag erfüllt, spiegelt er das Wirken des Weltenschöpfers wider und wird so durch seine Arbeit zum Abbild Gottes. Darin liegen der transzendente Adel und die unveräußerliche Würde der menschlichen Arbeit<sup>6</sup>.

Es sei aber gleich an dieser Stelle vermerkt, daß Laborem exercens wegen der vorherrschenden biblisch-theologischen Argumentation nicht mit der naturrechtlichen Tradition früherer Enzykliken gebrochen hat, denn wenn es um die Rechte der arbeitenden Menschen geht, werden diese im Zusammenhang mit den allgemeinen Menschenrechten gesehen und als »Rechte, die sich aus der Natur des Menschen ergeben«, in traditioneller Weise naturrechtlich begründet<sup>7</sup>. Neu in seiner Art ist sicherlich auch der Schlußteil über die »Spiritualität der Arbeit«<sup>8</sup>. Wenn man einmal absieht von dem, was der Papst als das »Evangelium der Arbeit« bezeichnet, nämlich die biblische Begründung der transzendenten und personalen Würde der Arbeit, und den besonderen Stellenwert der menschlichen Arbeit für die Lösung der sozialen Frage in Rechnung stellt, dann wird es schwierig, einzelne Fakten zu benennen, die in dieser Form in der bisherigen Sozialverkündigung noch nicht zur Sprache gekommen sind. Sicherlich gehört dazu die Unterscheidung zwischen dem objektiven und subjektiven Aspekt der Arbeit<sup>9</sup> sowie zwischen dem indirekten und

---

<sup>6</sup> Vgl. ebenda, Nr. 4.

<sup>7</sup> Vgl. ebenda, Nr. 16.

<sup>8</sup> Vgl. ebenda, Nr. 24–27.

<sup>9</sup> Vgl. ebenda, Nr. 5 und Nr. 6.

direkten Arbeitgeber<sup>10</sup>. Zu nennen wären neben anderen interessanten neuen Einzelaspekten auch die Aufwertung der Familie<sup>11</sup> und der Hausfrauenarbeit<sup>12</sup> sowie die Einbeziehung der behinderten Menschen<sup>13</sup> und der »Arbeitsemigranten«<sup>14</sup> in die Überlegungen. Das alles zusammen ergibt aber keinen Ansatzpunkt, um aus dieser Sicht eine grundsätzliche Wende oder gar einen Bruch in der kirchlichen Verkündigung zu konstatieren.

Damit kann auch nicht gerechnet werden, denn es lag nicht in der Absicht des Papstes, der ausdrücklich feststellt, daß er sich auf das Problem der Arbeit konzentrieren möchte, »und das auf eine Weise, die sich nicht etwa vom Bisherigen absetzt«<sup>15</sup>, sondern organisch an die Tradition der kirchlichen Lehre und die vielfältigen bisherigen Initiativen anknüpft. Die Situation der heutigen Welt macht es jedoch erforderlich, neue Bedeutungsgehalte der menschlichen Arbeit und neue Aufgabenstellungen aufzudecken. Laborem exercens ist eine sogenannte Jubiläumsenzyklika, das heißt sie steht in der Tradition der ersten Sozialenzyklika, nämlich Rerum novarum, zu deren 90. Jahrestag sie veröffentlicht worden ist. Der Papst bezieht sich expressis verbis auf Rerum novarum und auf die mit dieser Enzyklika begonnene Lehrtradition<sup>16</sup>. Der Papst beabsichtigt aber nicht, Bekanntes zu wiederholen; es geht ihm vielmehr darum, deutlicher als bisher herauszustellen, »daß *die menschliche Arbeit ein Schlüssel* und wohl der wesentliche Schlüssel in der gesamten sozialen Frage ist, wenn wir sie wirklich vom Standpunkt des Wohls für den Menschen betrachten wollen«<sup>17</sup>. Daraus würde sich dann ergeben, daß wir bei der Behandlung der menschlichen Arbeit im Kontext einer Strategie zur Lösung der sozialen Frage ansetzen müssen, wenn wir dem besonderen Ingenium der Enzyklika auf die Spur kommen wollen.

## II. WEDER KAPITALISMUS NOCH SOZIALISMUS

Wenn wir nach dem genuinen Standort der menschlichen Arbeit in der Konzeption der Enzyklika fragen, können wir zunächst negativ abgren-

---

<sup>10</sup> Vgl. ebenda, Nr. 17.

<sup>11</sup> Vgl. ebenda, Nr. 10 und Nr. 19.

<sup>12</sup> Vgl. ebenda, Nr. 19.

<sup>13</sup> Vgl. ebenda, Nr. 22.

<sup>14</sup> Vgl. ebenda, Nr. 23.

<sup>15</sup> Ebenda, Nr. 2.

<sup>16</sup> Vgl. ebenda, Nr. 1–3.

<sup>17</sup> Ebenda, Nr. 3.

zen und sagen, daß die Enzyklika entschieden sowohl die Auffassung des Kapitalismus als auch des Sozialismus, oder wie es häufig auch heißt, des Liberalismus bzw. Individualismus als auch des Kollektivismus bzw. Materialismus ablehnt. Wenn man so will, könnte man auch sagen, daß Laborem exercens sowohl antikapitalistisch als auch antisozialistisch ist. Damit folgt der Papst jener Linie, die er bereits in einer seiner frühesten Äußerungen dargelegt hat, nämlich in seiner Ansprache auf der 3. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe am 28. 1. 1979 in Puebla (Mexiko). Dort hatte er u. a. ausgeführt: »Wenn die Kirche in der Verteidigung und Förderung der Menschenwürde gegenwärtig wird, so tut sie dies im Rahmen ihrer Sendung, die immer einen religiösen Charakter hat – und nicht einen sozialen oder politischen . . . Sie hat es folglich nicht nötig, zu Systemen und Ideologien ihre Zuflucht zu nehmen, um die Befreiung des Menschen zu lieben, zu verteidigen und mitzuverwirklichen . . . Getreu dieser Verpflichtung möchte die Kirche sich frei halten von den gegensätzlichen Systemen, um sich allein für den Menschen zu entscheiden.«<sup>18</sup> Zur genuinen Grundlage der kirchlichen Sozialverkündigung hatte der Papst im ersten Teil seiner Ansprache ausgeführt: »Die Kirche besitzt dank der Frohen Botschaft die Wahrheit über den Menschen. Sie findet sich in der ihr eigenen Anthropologie, die die Kirche nicht müde wird, zu vertiefen und zu verkünden. Die Grundlehre dieser Anthropologie besteht in der Lehre vom Menschen als Bild Gottes, der als solches nicht zu einem Teilchen der Natur reduziert werden kann oder zu einer anonymen Nummer der menschlichen Gesellschaft (vgl. G.S. 12,3 und 14,2).«<sup>19</sup>

In Fortführung dieser Gedanken grenzt der Papst in Laborem exercens die christliche Verkündigung über die Arbeit sowohl gegenüber der Lehre des liberalen Kapitalismus als auch des sozialistischen Kollektivismus ab. Im elften Kapitel, wo er den historischen Konflikt zwischen Arbeit und Kapital darstellt, interpretiert er diesen als ideologischen Konflikt zwischen dem Liberalismus als Ideologie des Kapitalismus und dem Marxismus als Ideologie des theoretischen Sozialismus und des Kommunismus. Er will aber seine Zeit nicht mit historischen Einzelheiten verlieren, da es darauf ankomme, auf das zugrundeliegende Problem der menschlichen Arbeit zurückzugehen. Und von dieser Warte aus stellt er dann fest, daß

---

<sup>18</sup> Johannes Paul II., Ansprache auf der 3. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Puebla am 28. 1. 1979, in: Predigten und Ansprachen von Papst Johannes Paul II. bei seiner Reise in die Dominikanische Republik und nach Mexiko, 60f. (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 5).

<sup>19</sup> Ebenda, 57.

auch im dialektischen Materialismus der Mensch nicht in erster Linie das Subjekt der Arbeit und Wirkursache des Produktionsprozesses ist, sondern theoretisch wie praktisch als »Wirkung«, das heißt als Objekt, der Wirtschafts- und Produktionsverhältnisse behandelt wird. Darin unterscheidet sich also der dialektische Materialismus nicht vom liberalen Kapitalismus. Beide machen den Fehler, daß sie Kapital und Arbeit voneinander trennen. Eine Arbeits- und Wirtschaftsordnung kann aber nur dann als sozial gerecht und ethisch gerechtfertigt bezeichnet werden, »wenn sie schon in ihren Grundlagen *den Gegensatz zwischen Arbeit und Kapital überwindet*« und den wesenhaften Vorrang der Arbeit vor dem Kapital sicherstellt, so daß die Subjektstellung des Menschen im Produktionsprozeß garantiert wird<sup>20</sup>.

Auch in der Eigentumslehre unterscheidet sich die christliche Position radikal vom Programm des liberalen Kapitalismus und gleichzeitig von der Lehre des Kollektivismus und Marxismus. Der strenge Kapitalismus, der das ausschließliche Recht des Privateigentums an den Produktionsmitteln wie ein unantastbares Dogma des Wirtschaftslebens vertritt, ist unannehmbar und muß deshalb einer theoretischen und praktischen Revision unterzogen werden. Aber dadurch, daß in kollektivistischen Systemen die Produktionsmittel in die Hand des Staates übergehen, ist das Problem auch noch nicht gelöst. In diesem Falle, sagt der Papst, geschieht nämlich nichts anderes, als daß die Eigentümer oder Verfügungsberechtigte wechseln. Die führende gesellschaftliche Gruppe kann auf Grund ihrer Machtposition in der Gesellschaft nach eigenem Gutdünken darüber verfügen, obwohl sie nominell nicht Eigentümer ist. Selbst die Verletzung fundamentaler Menschenrechte ist nicht ausgeschlossen, da diese Gruppe ein monopolistisches Verfügungsrecht über die Produktionsmittel besitzt. Ziel der Ordnungspolitik muß es sein, die Arbeit und das Eigentum am Kapital so miteinander zu verbinden, daß der Subjektcharakter des arbeitenden Menschen hergestellt wird und dieser sich als Miteigentümer betrachten kann<sup>21</sup>. Der Arbeiter muß das Bewußtsein haben können, »im eigenen Bereich zu arbeiten«, was in einem System übermäßiger bürokratischer Zentralisierung nicht möglich ist. Das Prinzip des Primates der Arbeit vor dem Kapital hat seine Gültigkeit sowohl in einem kapitalistisch-privatwirtschaftlichen als auch in einem sozialistisch-kollektivistischen System. Arbeit und Kapital dürfen nicht antinötmisch einander gegenübergestellt werden, sie müssen vielmehr so

<sup>20</sup> Vgl. *Laborem exercens*, Nr. 13.

<sup>21</sup> Vgl. *ebenda*, Nr. 14.

einander zugeordnet werden, daß der arbeitende Mensch mitverantwortlich und mitgestalterisch in seinem Betrieb tätig sein und zugleich die Früchte seiner Arbeit genießen kann<sup>22</sup>.

Die hier skizzierten Leitlinien des Papstes und der Enzyklika *Laborem exercens* dürften prima vista bei dem einen oder anderen als programmatisch und im Kern neuartig für die katholische Sozialwissenschaft erscheinen. Das ist ein grundlegender Irrtum. Wie selbst ein flüchtiger Blick in die lange Geschichte der katholischen Sozialbewegung zeigt, greift der Papst hier Positionen auf, die von ihren Anfängen an die katholische Sozialbewegung und die katholische Sozialtheorie bestimmt haben. Personen, Programme, philosophische Grundlagen, auch tagespolitische Strategien haben gewechselt, die soziaethischen Ziele und Grundrichtlinien sind nie aufgegeben worden.

Was die Grundeinstellung des katholischen Bevölkerungsteils zu Beginn des 19. Jahrhunderts gegenüber der liberalkapitalistischen Wirtschaftsentwicklung betrifft, um damit zu beginnen, dürfte es schwer sein, überhaupt irgendwelche positiven Meinungsäußerungen ausfindig zu machen. Diese allgemeine und grundsätzliche Ablehnung der liberalistischen Wirtschaftstheorie und der industriellen Wirtschaftsweise bleibt unbestritten bis in die zweite Hälfte des Jahrhunderts hinein. Verständlich wird dieses Faktum schon allein aus dem Umstand, daß die überwiegend katholischen Länder landwirtschaftlich strukturiert waren und sich nur sehr zurückhaltend dem neuen »Fabrikwesen« geöffnet haben, so daß lange Zeit die protestantischen Länder, wie z. B. Preußen, in der industriellen Entwicklung führend waren. Wieweit das auffällige Zurückbleiben der katholischen Länder hinter den protestantischen auch religiöse und weltanschauliche Gründe gehabt hat, wie von *Max Weber* (1864–1920) und *Werner Sombart* (1863–1941) ausführlich dargelegt worden ist, mag dahingestellt sein. Tatsache ist, daß in der gesellschaftlich führenden Schicht des Kapitals und des Großbürgertums der deutsche Katholizismus nur ganz schwach vertreten war. Eine eingehende Ursachenforschung wird eine große Zahl von Gründen zutage fördern, weshalb die industrielle Entwicklung zunächst in den protestantischen Ländern seinen Siegeszug angetreten hat und weshalb die Unternehmerschaft dieser Zeit eindeutig vom *Calvinismus* geprägt gewesen ist. Fest steht, was *Wilhelm Schwer* im Jahre 1932 resümierend schreibt: »Ein katholisches Unternehmertum von ähnlich eigenartiger Prägung hat es, von einzelnen Ansätzen abgesehen, nie gegeben und wohl auch nicht

---

<sup>22</sup> Vgl. ebenda, Nr. 15.

geben können. Industrialismus und Kapitalismus traten vielmehr seit je dem Katholiken nicht nur als eine sein materielles Dasein bedrohende neue, fremde, feindliche Macht entgegen, sondern er fühlte sich auch, ohne daß er sie geradezu mit dem Protestantismus identifizierte, schon um ihrer individualistisch-liberalen Grundhaltung willen durch eine tiefe weltanschauliche Kluft von ihnen getrennt.«<sup>23</sup>

Es ist erstaunlich, mit welcher Einhelligkeit der frühkapitalistische Liberalismus sowohl als liberalistische Theorie als auch als wirtschaftliches System von Anfang an im Katholizismus abgelehnt und aufs heftigste bekämpft wurde. Stellvertretend für viele Stimmen aus dem katholischen Lager soll hier *Adam Heinrich Müller* (1779–1829) zu Wort kommen. *Müller*, einem Vertreter der romantischen Wirtschafts- und Gesellschaftsphilosophie, gebührt das Verdienst, als erster auf deutschem Boden eine systematische kritische Würdigung des Wirtschaftsliberalismus vorgenommen zu haben. Die Einzelheiten seiner Kapitalismuskritik sind zweifellos zeitbedingt und inzwischen überholt. Seine ethisch-kritische Einschätzung des liberalistischen Wirtschafts- und Gesellschaftssystems hat bis auf den heutigen Tag Gültigkeit behalten. Sein Haupteinwand richtet sich gegen die liberal-aufklärerische Trennung von Ethik und Wirtschaft und gegen den bedingungslosen Individualismus der liberal-kapitalistischen Theorie, gegen die grundsätzliche Unterordnung des einzelnen und der gewachsenen Gemeinschaften unter die Wirtschaftsdynamik des Liberalkapitalismus, in heutiger Terminologie: gegen die Unterordnung der Gesellschaftspolitik unter die Wirtschaftspolitik.

Im einzelnen erscheint aus heutiger Sicht bemerkenswert u. a. folgendes: *Adam Müller* beklagt die moderne Arbeitsteilung, weil sie den Menschen in Fragmente zerschneidet, während er doch als Ganzheit existiert und arbeitet<sup>24</sup>. Er wendet sich gegen die Vermarktung der Gesellschaft, gegen die Verdinglichung und Ökonomisierung der menschlichen Beziehungen und den Verlust seelisch-moralischer Werte sowie gesellschaftlicher und sozialer Verantwortung. Nach seiner Auffassung ist die Spaltung der Gesellschaft in Klassen eine Folge des anarchischen Konkurrenzkampfes. *Müller* klagt das neue Wirtschaftssystem an, daß es alle persönlichen und unbezahlten Verpflichtungen der Menschen abgeschafft oder in Geldlei-

---

<sup>23</sup> *Wilhelm Schwer*, Der Kapitalismus und das wirtschaftliche Schicksal der deutschen Katholiken, in: *Wilhelm Schwer* und *Franz Müller*, Der deutsche Katholizismus im Zeitalter des Kapitalismus, Augsburg 1932, 70.

<sup>24</sup> Vgl. *Paul Jostock*, Der deutsche Katholizismus und die Überwindung des Kapitalismus, Regensburg o. J. [1932], 24.

stungen umgewandelt habe<sup>25</sup>. Das »Prinzip des tierischen Egoismus atomisiere die Gesellschaft und zerschneide hoffnungslos den Staat«<sup>26</sup>. Müller kritisiert den Liberalismus, weil er den Staat auf die Rechtsschutzfunktion reduziert und die Gesetzgebung auf den Besitz- und Wirtschaftsbürger fixiert. Kein geringerer als *Werner Sombart* bescheinigt *Adam Müller*, daß seine Darstellungen des liberalistischen Systems, die er zu Beginn der kapitalistischen Epoche, 30 Jahre vor dem Erscheinen des kommunistischen Manifests, an das sie erinnern würden, gemacht hat, ihm und seinem Weitblick alle Ehre machen<sup>27</sup>. In der Tat, *Adam Müller* war für seine Zeit (1819) auffallend weitsichtig in seinem Urteil über die moderne Arbeitsteiligkeit, die Geldrechenhaftigkeit und Versachlichung der menschlichen Beziehungen und vieles andere mehr. Manches von dem, was er damals gesagt hat, mutet im Grunde sehr modern an, so zum Beispiel sein Urteil über das Erwerbsstreben: »Nicht das Streben nach dem Erwerbe, nach dem Ertrage schändet; es gehört ebenso notwendig in die große Haushaltung Gottes als die freie (!) Ergebenheit und die Liebe zum Werke. Aber schandbringend ist das ausschließliche Streben nach dem sächlichen Haben auf Kosten des persönlichen Seins.«<sup>28</sup>

Wir konnten nur einen Vertreter der katholischen Sozialwissenschaft aus dem frühen 19. Jahrhundert mit einigen wichtigen Aussagen zitieren. Entgegen einer weitverbreiteten Meinung muß darauf hingewiesen werden, daß er nicht allein stand, wenngleich wir zu diesem Zeitpunkt noch nicht von einer organisierten katholischen Sozialbewegung sprechen können. Für die kritische Einstellung gegenüber dem Wirtschaftsliberalismus des deutschen Katholizismus in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts stehen zum Beispiel auch die Historisch-Politischen Blätter, die, 1838 vom *Görreskreis* in München gegründet, zu den bedeutendsten publizistischen Organen im katholischen Raum zählten. Zu den Mitarbeitern gehörten Männer wie *Joseph Görres*, *Karl Ernst Jarcke*, *Joseph von Eichendorff*, *Ignaz Döllinger* und *Johann Adam Möhler*. Die Historisch-Politischen Blätter haben ebenso konsequent wie *Adam Müller* den Kampf gegen den Liberalismus geführt und den liberalistischen Geist in gleicher Weise verurteilt wie den politischen und wirtschaftlichen Libera-

---

<sup>25</sup> Vgl. *Albrecht Langner*, *Katholizismus, konservative Kapitalismuskritik und Frühsozialismus bis 1850*, Paderborn 1975, 42 f.

<sup>26</sup> Vgl. ebenda, 44.

<sup>27</sup> Vgl. *Franz Müller*, *Zur Beurteilung des Kapitalismus in der katholischen Publizistik des 19. Jahrhunderts*, in: *Wilhelm Schwen* und *Franz Müller*, *Der deutsche Katholizismus im Zeitalter des Kapitalismus*, a. a. O., 82.

<sup>28</sup> Zitiert nach *Franz Müller*, ebenda, 83.

lismus<sup>29</sup>. Als Beispiel für die klarsichtige Beurteilung der kapitalistischen Wirtschaft mag folgendes dienen, das bereits die Antithese von Bedarfsdeckungs- und Bedarfsweckungswirtschaft vorausnimmt: »Nach der einfachen Auffassung älterer Zeiten . . . war die Gewerbetätigkeit ein Mittel, gewisse Bedürfnisse des Lebens zu befriedigen; . . . das Leben mit seinen verschiedenen Anforderungen war der Zweck, die Industrie das dienende Mittel.« Diese Ordnung ist nach Meinung der Zeitschrift in ihr Gegenteil verkehrt worden: »Die Industrie ist der Zweck des Lebens; . . . immer neue Bedürfnisse zu haben, ist Pflicht, damit die Industrie sie befriedigen könne.«<sup>30</sup>

Wir haben uns etwas ausführlicher mit der frühen Kapitalismuskritik befaßt, da diese für den Gegenstand unserer Untersuchung von größerer Bedeutung ist, wie wir noch sehen werden, und weil die Auseinandersetzung mit dem wissenschaftlichen Sozialismus erst später einsetzt. *Karl Marx* hat in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts noch keine Bedeutung für die wissenschaftliche und publizistische Diskussion gehabt. Die Auseinandersetzung mit dem frühen Sozialismus ist im katholischen Raum allerdings nicht so eindeutig verlaufen wie die mit dem Liberalismus<sup>31</sup>. Neben verschiedenen Gründen wird das vor allem daran gelegen haben, daß man lange Zeit in den Sozialisten Mitstreiter gegen den Kapitalismus gesehen hat. So sind zum Beispiel weithin das »eherne Lohngesetz« und die Kapitalismuskritik *Ferdinand Lassalles* katholischerseits rezipiert worden, was auch für den Bischof *von Ketteler* gilt. Viel Sympathie fand im katholischen Raum auch die Genossenschaftsidee *Lassalles*. Und obgleich 1850 die Historisch-Politischen Blätter den Kommunismus als eine große Gefahr für die Staaten Europas bezeichneten, wurde »Das Kapital« von *Karl Marx* nach seinem Erscheinen wohlwollend besprochen und als ein »ausgezeichnetes Werk über die Theorien des liberalen Oekonomismus«<sup>32</sup> gelobt.

Abgesehen von dieser stillen Waffenbrüderschaft gegen den Liberalismus, wurden jedoch der Sozialismus und dann erst recht später der Marxismus ebenso abgelehnt wie der frühkapitalistische Liberalismus. Sehr früh

---

<sup>29</sup> Vgl. hierzu *Franz Josef Stegmann*, Von der ständischen Sozialreform zur staatlichen Sozialpolitik. Der Beitrag der Historisch-Politischen Blätter zur Lösung der sozialen Frage, München 1965, 70 ff.

<sup>30</sup> Historisch-Politische Blätter 17 (1846) 814.

<sup>31</sup> Vgl. zum Folgenden *Franz Josef Stegmann*, Von der ständischen Sozialreform zur staatlichen Sozialpolitik, a. a. O., 100 ff.; *Anton Rauscher*, Sozialismus, in: Der soziale und politische Katholizismus. Entwicklungslinien in Deutschland 1803–1963, hrsg. von *Anton Rauscher*, Bd. 1, München 1981, 294 ff.

<sup>32</sup> Historisch-Politische Blätter 62 (1868) 390.

schon diagnostizierte man den Sozialismus als Folge und »widerspenstigen Sohn des Liberalismus«. Sozialismus und Liberalismus haben dieselben Wurzeln. Der Sozialismus fordere nur für die arbeitenden Menschen ein, was der Liberalismus allein den Besitzenden und Kapitalisten vorbehalte. Die sozialistische Gesellschafts- und Staatsordnung wurde unzweideutig als unchristlich identifiziert und verurteilt. *Josef Edmund Jörg*, neben *Joseph Görres* einer der bedeutendsten katholischen Publizisten seiner Zeit, schreibt: »Auch die neue Gesellschaftsordnung hat sich die Basis einer eigentümlichen Weltanschauung vorgenommen, aber einer antichristlichen, nämlich die eudämonistische Endlichkeitslehre, das materialistische Evangelium der rein diesseitigen Religion und Moral...; in dieser Religion hat die sittliche Freiheit keinen Raum und geht alles mit zwingender Naturgewalt vor sich.«<sup>33</sup> Verworfen wurde vor allem auch die sozialistische Eigentums- und Staatslehre. Was die Eigentumslehre betrifft, so wurden im allgemeinen die sozialistischen Bestrebungen, das Privateigentum an Produktionsmitteln abzuschaffen, als eine verständliche Reaktion auf die »Heiligsprechung« des Eigentums durch den Liberalismus interpretiert.

Die eigentliche Auseinandersetzung mit dem dialektischen Materialismus beginnt erst in der Zeit *Kettlers*. Jetzt erfolgt auch die schärfere Abgrenzung gegen einen Sozialismus, der sich mehr und mehr in seiner klassenkämpferischen, antichristlichen und antiklerikalen Gestalt entpuppt. Bischof *von Ketteler* kommt das Verdienst zu, der eigenständigen Position der katholischen Sozialbewegung, jenseits von Kapitalismus und Sozialismus, den Weg gebahnt zu haben. Einen Weg, den dann später auch die kirchliche Sozialverkündigung eingeschlagen und bis auf den heutigen Tag unbeirrt durchgehalten hat.

### III. DER VORRANG DER ARBEIT GEGENÜBER DEM KAPITAL

Es dürfte einhellige Meinung sein, daß die These vom Vorrang der Arbeit gegenüber dem Kapital die zentrale Aussage der Enzyklika *Laborem exercens* ist<sup>34</sup>. Dieses Prinzip ist, wie die Enzyklika selbst sagt, immer von der Kirche gelehrt worden, neu ist die zentrale Position, welche ihr der Papst in seinen Überlegungen gegeben hat. Die Vorrangstellung ergibt sich logischerweise aus der Würde der Arbeit, die nicht in ihrer objekti-

<sup>33</sup> Ebenda, 52 (1863) 99 f.; vgl. auch 61 f.

<sup>34</sup> *Laborem exercens*, Nr. 12.

ven, sondern in ihrer subjektiven Dimension wurzelt<sup>35</sup>. Die objektive Dimension, nämlich die Technik, die Produktionsmittel, das Kapital etc., sind samt und sonders nichts anderes als eine »Frucht der menschlichen Arbeit«<sup>36</sup>. Die Technik und der technische Fortschritt sind von großem Segen für die Menschheit gewesen, das gilt aber nur so lange, wie diese »objektive Dimension der Arbeit nicht die Oberhand über die subjektive gewinnt und so dem Menschen seine Würde und seine unveräußerlichen Rechte nimmt oder schmälert«<sup>37</sup>. Es sei bereits hier vermerkt, daß die katholische Sozialbewegung von Anfang an von diesem Grundsatz bestimmt gewesen ist.

Der Vorrang der Arbeit gegenüber dem Kapital, das heißt auch der Primat des Menschen im Produktionsprozeß, beinhaltet eine sozialetische Forderung, die sich, wie die Enzyklika sagt, an jedes Wirtschaftssystem richtet, sowohl an das kapitalistische als auch an das sozialistische und kollektivistische. Es ist der Irrtum des Ökonomismus und des Materialismus<sup>38</sup>, die menschliche Arbeit allein nach ökonomischen Gesichtspunkten zu betrachten und direkt oder indirekt den materiellen Gegebenheiten unterzuordnen. Diesem fundamentalen theoretischen Fehler und praktischen Irrtum unterliegen der dialektische Materialismus und der liberale Kapitalismus gleichermaßen. Auch im dialektischen Materialismus ist der Mensch nicht in erster Linie Subjekt der Arbeit und Wirkursache des Produktionsprozesses.

Die Folge der ökonomistischen Auffassung ist nach Aussage der Enzyklika eine einseitig materialistische Zivilisation, die den Menschen als eine Art »Ware« oder in Verkehrung der natürlichen Ordnung als bloßes Werkzeug behandelt, obwohl er das eigentliche verursachende Subjekt ist<sup>39</sup>. Eine weitere Folge ist die Trennung von Arbeit und Kapital, die nach der Natur des Wirtschaftsprozesses zusammengehören. Sozial gerecht und moralisch zulässig ist deshalb nur eine Wirtschaftsordnung, die schon in ihren Grundlagen den Gegensatz zwischen Kapital und Arbeit überwindet und den Vorrang der Arbeit, das heißt die Subjektstellung des Menschen im Produktionsprozeß, verwirklicht<sup>40</sup>.

So revolutionär in der Gegenwart auch in manchen Ohren das Prinzip vom Vorrang der Arbeit gegenüber dem Kapital klingen mag, das kann

---

<sup>35</sup> Vgl. ebenda, Nr. 7.

<sup>36</sup> Ebenda, Nr. 12.

<sup>37</sup> Ebenda, Nr. 10.

<sup>38</sup> Vgl. ebenda, Nr. 13.

<sup>39</sup> Vgl. ebenda, Nr. 7.

<sup>40</sup> Vgl. ebenda, Nr. 13.

jedoch nicht das historische Faktum aus der Welt schaffen, daß gerade diese Überzeugung von Anfang an die Grundlage und der Ausgangspunkt der katholischen Sozialtheorie gewesen ist. Wir müssen uns darauf beschränken, diese Tatsache durch einige Textstellen zu belegen, ohne eine vollständige historische Darstellung zu geben. Zunächst ein Hinweis auf die offizielle Sozialverkündigung der Kirche. Bereits das Konzil hatte das Prinzip vom Vorrang der Arbeit formuliert, indem es konstatierte: »Die in der Gütererzeugung, der Güterverteilung und in den Dienstleistungsgewerben geleistete menschliche Arbeit hat den Vorrang vor allen anderen Faktoren des wirtschaftlichen Lebens, denn diese sind nur werkzeuglicher Art.«<sup>41</sup> Und der Grundsatz, daß Kapital und Arbeit nicht getrennt werden dürfen, da sie im Produktionsprozeß zusammengehören und aufeinander angewiesen sind, hat bereits in der Enzyklika *Rerum novarum*<sup>42</sup> seinen Niederschlag gefunden und geht wie ein roter Faden durch die einzelnen Sozialenzykliken.

Wichtiger als der Nachweis einzelner textlicher Übereinstimmungen ist der Grundtenor der ganzen Auseinandersetzung des 19. Jahrhunderts mit dem Liberalismus, Kapitalismus und Materialismus. Was in diesem Zusammenhang immer wieder gefordert wurde, ist dasselbe, was der Papst in seiner Enzyklika unter dem Titel »Vorrang der Arbeit gegenüber dem Kapital« beschreibt und fordert. Die Sprache hat sich geändert, Inhalt und Ziel sind die gleichen geblieben. Der Originalität halber sei darauf verwiesen, daß sich selbst die Aussage vom »Kapital, das die Frucht der Arbeit ist«, bereits in einer Abhandlung der *Historisch-Politischen Blätter* aus dem Jahre 1863 findet<sup>43</sup>. Vehement wird immer wieder die liberalistische Gesellschafts- und Wirtschaftsauffassung angegriffen, weil sie den Menschen der Ökologie unterordnet und die menschlichen Beziehungen versachlicht, wie wir bereits weiter oben gesehen haben. Der Mensch wird wie ein bloßes Werkzeug behandelt<sup>44</sup> und die Arbeitskraft zur Ware erniedrigt<sup>45</sup>. Deshalb galt als sozialrefor-

---

<sup>41</sup> II. Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, Nr. 67.

<sup>42</sup> *Leo XIII.*, Enzyklika *Rerum novarum*, Nr. 15; vgl. auch *Pius XI.*, Enzyklika *Quadragesimo anno*, Nr. 53.

<sup>43</sup> *Historisch-Politische Blätter* 51 (1863) 763.

<sup>44</sup> Vgl. *Albrecht Langner*, *Katholizismus*, a. a. O., 43 (*Franz Josef Buß*); *Historisch-Politische Blätter* 57 (1866) 425; ebenso *Leo XIII.*, Enzyklika *Rerum novarum*, Nr. 16 und Nr. 33.

<sup>45</sup> Vgl. *Wilhelm Emmanuel von Ketteler*, *Die Arbeiterfrage und das Christentum*, in: *Texte zur katholischen Soziallehre II/1*, hrsg. vom Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung (KAB) Deutschlands, Kevelaer 1976, 128; *Historisch-Politische Blätter* 52 (1863) 101; ebenso *Pius XI.*, Enzyklika *Quadragesimo anno*, Nr. 83; *Johannes XXIII.*, Enzyklika *Mater et magistra*, Nr. 18.

merisches Ziel, Arbeit und Kapital in einer neuen (korporativen) Ordnung wieder zusammenzuführen. Eine Möglichkeit hierzu erblickte man in den Produktivassoziationen<sup>46</sup>, worauf weiter unten noch näher einzugehen ist. Die menschliche Arbeit sollte wieder in das ihr von Gott verliehene Recht eingesetzt werden, der Arbeiter die vollen Früchte seiner Arbeit erlangen und nicht länger Sklave der Maschine sein.

#### IV. SOZIALPFLICHTIGKEIT DES EIGENTUMS

Wenn von der Antinomie zwischen Arbeit und Kapital die Rede ist, sagt die Enzyklika *Laborem exercens*<sup>47</sup>, dann sind damit nicht nur »anonyme Kräfte« gemeint, denn hinter beiden Begriffen stehen lebende, konkrete Menschen, auf der einen Seite die Arbeiter und auf der anderen Seite die Eigentümer der Produktionsmittel. Mit der Lösung der sozialen Frage ist also unlöslich das Problem des Eigentums verbunden. Der Papst bringt an dieser Stelle keine neuen Aussagen zur kirchlichen Eigentumslehre. Er betont aber, daß sich die Lehre der Kirche radikal vom Programm des liberalen Kapitalismus und ebenso von dem des kollektivistischen Marxismus unterscheidet. Die Kirche hat nie ein absolutes Eigentumsrecht verkündet. Vielmehr ist stets das Recht auf Privateigentum dem gemeinsamen Recht aller Menschen auf die Nutznießung der Erdengüter untergeordnet worden. Das Eigentumsrecht darf sich nicht gegen die Arbeit richten, sagt die Enzyklika, sondern muß der Arbeit dienen, wie es der Gemeinwidmung der Güter dieser Erde entspricht.

Da der Primat der Arbeit und die Subjektstellung des Menschen auch im Problembereich des Eigentums gesichert werden muß, ist der Standpunkt des »strengen« Kapitalismus, der das Privateigentum an den Produktionsmitteln als ein unantastbares »Dogma« betrachtet, für die Kirche unannehmbar. Das Kapital, die Gesamtheit der Produktionsmittel, ist nichts anderes als »die Frucht der Arbeit von Generationen«. Der Papst weist in diesem Zusammenhang auf die verschiedenen Anregungen hin, die von der Sozialwissenschaft und auch von den Päpsten gemacht worden sind, damit die arbeitenden Menschen die Frucht ihrer Arbeit in vollem Umfange genießen können. Diese Überlegungen gehen in Richtung auf Miteigentum an den Produktionsmitteln, Mitbestimmung, Gewinnbetei-

---

<sup>46</sup> Vgl. *Franz Josef Stegmann*, Von der ständischen Sozialreform zur staatlichen Sozialpolitik, a. a. O., 53; *Historisch-Politische Blätter* 39 (1857) 48 ff., 260 ff., besonders 65 ff.; 51 (1863) 758 ff.

<sup>47</sup> Vgl. zum Folgenden *Laborem exercens*, Nr. 14.

ligung, Arbeitnehmeraktien und dergleichen. Der Papst denkt also nicht in erster Linie, wie häufig vermutet wird, an irgendeine Form des vergesellschafteten Eigentums. Er stellt nämlich ausdrücklich fest, daß die »vielfältigen und so sehr erwünschten Reformen nicht *a priori durch eine Aufhebung des Privateigentums an den Produktionsmitteln* verwirklicht werden können«<sup>48</sup>. Denn in diesem Fall werde zunächst nur die Gruppe der Eigentümer ausgetauscht, ohne daß sich allein dadurch etwas ändern müsse, da die Inhaber der Macht, auch ohne die Eigentümer zu sein, ein Verfügungsmonopol über die Produktionsmittel ausüben könnten, was bekanntlich in den kollektivistischen Systemen geschieht.

Der Primat der Arbeit sowie der Subjektcharakter der Gesellschaft sind nur dann garantiert, wenn sich die arbeitenden Menschen »als Miteigentümer der großen Werkstätte betrachten« können. Ein Weg zu diesem Ziel könnte sein, die Arbeit so weit wie möglich mit dem Eigentum am Kapital zu verbinden, indem man »eine große Vielfalt mittlerer Körperschaften mit wirtschaftlicher, sozialer oder kultureller Zielsetzung ins Leben«<sup>49</sup> ruft. Diese sollen autonom gegenüber den öffentlichen Behörden sein, die ehrliche Zusammenarbeit im Sinne des Allgemeinwohls ermöglichen und der aktiven Teilnahme ihrer Mitglieder am Leben der Gemeinschaft dienen. Was der Papst hier unter »mittleren Körperschaften« konkret versteht, geht aus dem Text nicht hervor. So viel dürfte sicher sein, daß es sich um selbständige gesellschaftliche Institutionen handelt, welche die Zusammenarbeit von Arbeit und Kapital sowie die aktive Mitarbeit der arbeitenden Menschen sicherstellen.

Die Überlegungen des Papstes zur Eigentumsordnung sind, wie bereits gesagt, nicht revolutionär neu, er setzt vielmehr die große Tradition der kirchlichen Lehrverkündigung fort, die, was die Sozialpflichtigkeit des Eigentums betrifft, bis in die Väterzeit zurückreicht. Deshalb kann es auch nicht verwundern, dieselben oder ähnliche Gedankengänge auch in den Ansätzen zu einer Sozialtheorie des 19. Jahrhunderts, etwa bei Bischof *von Ketteler* und anderen, wiederzufinden. So wird bereits seit den ersten Tagen der Auseinandersetzung mit dem liberalen Kapitalismus der absolute Eigentumsbegriff der liberalen Theorie angeprangert und die Gemeinwohlbindung des Eigentums gefordert. *Adam Müller* beschuldigt die liberale bürgerliche Gesellschaft, daß sie mit ihrer Absolutsetzung des Eigentums den permanenten Konflikt programmiert<sup>50</sup>. Bereits *Müller*

---

<sup>48</sup> Ebenda, Nr. 14.

<sup>49</sup> Ebenda.

<sup>50</sup> Vgl. *Adam Müller*, Ausgewählte Abhandlungen, hrsg. von *Jakob Baxa*, Jena 1921, 91.

vollzieht die Abkehr vom römisch-rechtlichen Eigentumsbegriff und begreift das Eigentum nicht als ein Recht auf Sachen, sondern als ein Recht auf eine bestimmte Tätigkeit. Es ist sein Verdienst, dem liberalistischen Individualismus des Besitzdenkens den Primat des Geistes und der sittlichen Verantwortung gegenübergestellt zu haben. Und in den Historisch-Politischen Blättern von 1857 heißt es, daß der Katholik nicht das Maschinenwesen, den Fabrikbetrieb, die Konkurrenz und die wirtschaftliche Konzentration an sich ablehne. Das alles könne auch zum Segen gereichen, wenn dem nicht ein völlig unchristlicher Absolutismus des Eigentums zugrunde läge<sup>51</sup>. Dieselbe Zeitschrift bezeichnet den Sozialismus als eine extreme Reaktion auf die einseitige Eigentumslehre des römischen Rechts, welche das Eigentum in die egoistische Verfügungsgewalt des einzelnen gebe, während der Sozialismus alle Verfügungsrechte für die Allgemeinheit verlange. Der christliche Eigentumsbegriff dagegen mache zwar auch das Recht des einzelnen zu seiner Grundlage, lehre aber auch die Pflicht des Eigentums gegenüber der Allgemeinheit<sup>52</sup>.

Mit *Wilhelm Emmanuel von Ketteler* beginnt ein grundsätzlich neuer Einstieg in die Eigentumslehre. Auch er geht davon aus, daß es für das Christentum kein absolutes Eigentumsrecht gibt. Gleich im ersten Jahre seines öffentlichen Auftretens setzt er sich in den berühmten Adventspredigten (1848) im Mainzer Dom mit der Frage des Eigentums auseinander. Er greift auf die naturrechtliche Eigentums- und Soziallehre des *Thomas von Aquin* zurück, was für die damalige Zeit ein Novum war: »Die falsche Lehre vom starren Rechte des Eigentums ist eine fortgesetzte Sünde wider die Natur.«<sup>53</sup> Der eigentliche Eigentümer ist Gott, der die Erdengüter zur Befriedigung der Leibesbedürfnisse allen Menschen gegeben hat. Dementsprechend unterscheidet er den privaten Besitz des Eigentums und die damit gegebene Verfügungsgewalt über die Produktionsgüter, das sogenannte Verwaltungsrecht, von dem Recht des Fruchtgenusses. Hinsichtlich des Genusses der aus der Verwaltung der Erdengüter gewonnenen Früchte stellt er mit *Thomas* fest: »Diese Früchte soll der Mensch . . . niemals als sein Eigentum, sondern als ein Gemeingut aller betrachten.«<sup>54</sup> In seinen späteren Jahren (1869) hat *Ketteler* dann den Grundsatz von der Sozialpflichtigkeit des Eigentums weiterentwickelt zur staatlichen Verpflichtung einer sozialen Eigentumspolitik.

<sup>51</sup> Vgl. Historisch-Politische Blätter 39 (1857) 469 ff.

<sup>52</sup> Vgl. Historisch-Politische Blätter 27 (1851) 59–64.

<sup>53</sup> *Wilhelm Emmanuel von Ketteler*, Die katholische Eigentumslehre, in: Texte zur katholischen Soziallehre II/1, a. a. O., 96.

<sup>54</sup> Ebenda, 95.

Was nun die Frage betrifft, wie die Früchte des Eigentums gerecht verteilt werden können – also die Frage nach einer sozial gerechten Eigentums- und Wirtschaftsordnung –, vertritt er die Meinung, daß das nur in Gesellschaftsunternehmungen der Fall sein wird, wo der Produktionsmittelbesitz und die Arbeit nicht getrennt sind, wo der Arbeiter entweder Mitbesitzer oder Mitglied einer Produktivgenossenschaft ist. Ähnliche Überlegungen, hatten wir gesehen, stellt auch der Papst in seiner Enzyklika über die Arbeit an.

## V. SOZIALE VERANTWORTUNG DES STAATES

Die sozial- und wirtschaftspolitische Verantwortung des Staates ist für uns heute eine Selbstverständlichkeit, sie wird deshalb auch in *Laborem exercens* nicht eigens thematisiert. Die Enzyklika setzt das aktive Eingreifen des Staates in das Wirtschaftsleben, ohne es zu hinterfragen, einfach voraus. Das ist nicht immer so gewesen, wie wir sehen werden. Die staatliche Sozialpolitik kommt in das Blickfeld der Enzyklika, wo diese sich mit dem Problem der Sicherung der Arbeitsplätze befaßt<sup>55</sup>. Die Enzyklika zählt den Staat zum sogenannten »indirekten Arbeitgeber«, womit alle jene Personen, Institutionen und Einflüsse gemeint sind, die auf das konkrete Wirtschaftsgeschehen Einfluß ausüben und von denen der unmittelbare und direkte Arbeitgeber in seinen Dispositionen abhängig ist. Es versteht sich von selbst, daß in der heutigen arbeitsteiligen und hochkomplexen Wirtschaft mit ihren zahllosen nationalen und internationalen Dependenzen dem Staat mit seiner Wirtschaftspolitik eine hochrangige Bedeutung für die Sicherung der Arbeitsplätze zukommt.

Um der Gefahr der Arbeitslosigkeit zu begegnen, müssen alle unter den Begriff des »indirekten Arbeitgebers« fallenden Institutionen zusammenwirken und für eine »Gesamtplanung« Sorge tragen. Dabei obliegt die Gesamtverantwortung dem Staat, was jedoch nicht zu einer einseitigen Zentralisierung durch die öffentliche Hand führen darf. Der Papst kennt aus eigener Erfahrung die negativen Auswirkungen von zentralverwalteten Wirtschaftssystemen und fordert deshalb, daß »die *freie Initiative* der einzelnen Personen, der unabhängigen Gruppen, der örtlichen Betriebe und Unternehmen garantiert sein muß«<sup>56</sup>. Ansonsten würde alles das,

---

<sup>55</sup> Vgl. *Laborem exercens*, Nr. 18.

<sup>56</sup> Ebenda.

was bislang über den »subjekthaften Charakter der menschlichen Arbeit« gesagt worden ist, in Frage gestellt.

Wir haben das Thema der sozialen Verantwortung des Staates angesprochen, weil hier erstens deutlich wird, mit welcher Zurückhaltung der Papst dem Staat und den kollektiven Systemen gegenübersteht, und weil zweitens die Frage der staatlichen Sozial- und Wirtschaftspolitik in der katholischen Sozialgeschichte eine besondere Rolle gespielt hat. Bekanntlich ist zunächst jede Art von staatlicher Sozial- und Wirtschaftspolitik entschieden zurückgewiesen worden, was sich in erster Linie aus den negativen Erfahrungen mit dem absolutistischen Staat und insbesondere aus der systematischen Diskriminierung des katholischen Volksteils im protestantisch-preußischen Staat erklärt. Der Dompropst von Aachen, *Claessens*, klagt im Jahre 1835: »Man sieht sie (die Katholiken) als Diener und Knechte der Protestanten und als preußische Parias an.«<sup>57</sup> In einer Zeit, da man alle Kräfte sammelte, um sich vom Zugriff des absolutistischen Staates frei zu machen und mit den bürgerlichen Freiheiten auch die Religionsfreiheit für die Kirche zu erkämpfen, war es undenkbar, dem Staat eine wesentliche Aufgabe bei der Lösung der sozialen Frage zuzutrauen, zumal dieser Staat mit seiner liberalen *Laisser-faire*-Ideologie nach allgemeiner Überzeugung die Hauptschuld an den katastrophalen sozialen Zuständen trug. Katholischerseits kämpfte man für eine völlige Erneuerung des gesamten gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Lebens auf der Grundlage einer korporativ-ständischen Verfassung<sup>58</sup>, ohne direkte Beteiligung des Staates. Eine allmähliche Wende bahnt sich nach 1848 und unter dem Einfluß von Männern wie *Peter Reichensperger* und *Wilhelm Emmanuel von Ketteler* an. 1863 lassen die Historisch-Politischen Blätter deutliche Sympathie für *Ferdinand Lassalles* Kritik am »Nachtwächterstaat« und seinen Ruf nach staatlichen Hilfsmaßnahmen erkennen<sup>59</sup>. *Ketteler* hatte den Gedanken der Produktivgenossenschaften aufgegriffen und dieserhalb anonym mit *Lassalle* Kontakt aufgenommen. Allerdings lehnte er die Vorstellung *Lassalles* ab, die Genossenschaften mit Hilfe des Staates zu errichten. Aber vom Jahre 1865 an läßt sich bei ihm eine allmähliche Hinwendung zum Gedanken der staatlichen Sozialpolitik feststellen<sup>60</sup>. 1869 fordert er in seiner Rede auf der Offenbacher Liebfrauenheide staatliche Sozialpolitik und Arbeiterschutzgesetze.

<sup>57</sup> Zitiert nach *Franz Müller*, Zur Beurteilung des Kapitalismus, a. a. O., 78.

<sup>58</sup> Vgl. *Franz Josef Stegmann*, Von der ständischen Sozialreform zur staatlichen Sozialpolitik, a. a. O., 115 ff.; *Paul Jostock*, Der deutsche Katholizismus, a. a. O., 61 ff.

<sup>59</sup> Vgl. Historisch-Politische Blätter 52 (1863) 56–107, besonders 73 und 81 ff.

<sup>60</sup> Vgl. *Paul Jostock*, Der deutsche Katholizismus, a. a. O., 80 ff., hier 81.

Damit hatte *Ketteler* die Losung für eine neue Richtung innerhalb des sozialen Katholizismus ausgegeben. Ab 1870 wurde der Ruf nach dem Eingreifen des Staates immer lauter, gleichzeitig trat die Forderung nach einem radikalen Systemwechsel und einer Erneuerung der Gesellschaft von Grund auf immer mehr in den Hintergrund. Verbunden mit dieser Hinwendung zum Staat war eine partielle Aussöhnung mit dem bestehenden kapitalistischen Wirtschaftssystem. Die Gründe für diese Kehrtwende waren mannigfacher Art. Die Begeisterung für die Produktivgenossenschaften war allmählich abgeklungen, da sich nirgends ein Erfolg zeigte; alle Versuche waren nach kurzer Zeit gescheitert. Die Industrie befand sich auf einem unaufhaltsamen Vormarsch. Wenn man überhaupt etwas erreichen wollte, namentlich nachdem *Otto von Bismarck* 1870 die deutsche Frage im preußischen Sinne gelöst hatte, dann mußte man den Weg der kleinen Schritte gehen und versuchen, durch die staatliche Gesetzgebung allmählich Veränderungen herbeizuführen. Dieser Weg ist dann von *Franz Hitze* und seinen Freunden, vom Volksverein in Mönchengladbach und von der Zentrumspartei entschlossen und in zähem Ringen mit *Bismarck* gegangen worden.

Man hat diese Neuorientierung als Bruch mit dem eigentlichen Reformwillen und als den großen Sündenfall der katholischen Sozialbewegung bezeichnet. Wir möchten uns dem Urteil von *Oswald von Nell-Breuning* aus dem Jahre 1931 anschließen: »Zur industriewirtschaftlichen Entwicklung in kapitalistischen Formen hat das katholische Deutschland niemals ein bedingungsloses und freudiges, noch viel weniger aber ein einmütiges Ja gesagt. Wir waren uns bewußt, daß ein gut Teil der Entwicklung zwangsläufig . . . war. Aber schon über das Maß dieser Zwangsläufigkeit . . . gab es Meinungsverschiedenheiten im katholischen Deutschland; noch mehr über die zu machenden grundsätzlichen Vorbehalte. Nur insoweit bestand Einigkeit, daß man die kritische Haltung bewahrte, daß stets das Gefühl wach blieb, diese ganze äußerlich so glänzende Entwicklung berge einen Wesensbestandteil oder Wesenszug in sich, der unsern überlieferten Anschauungen innerlich fremd sei.«<sup>61</sup>

## VI. EIN ANDERES GESELLSCHAFTSSYSTEM?

In den bisherigen Ausführungen ist, so darf man annehmen, deutlich geworden, daß *Johannes Paul II.* keineswegs die Tradition der bisherigen

<sup>61</sup> *Oswald von Nell-Breuning*, Katholischer Siedlungsdienst, in: Stimmen der Zeit 121 (1930/31) 42.

Sozialverkündigung verläßt, noch weniger kann von einem direkten Bruch mit der Vergangenheit die Rede sein<sup>62</sup>. Es haben sich Methoden und Strategien im Laufe der Zeit immer wieder an die zeitbedingten Gegebenheiten anpassen müssen. Auch ist das Bild von einer Gesellschaft nach christlichen Grundsätzen einer mehrfachen Korrektur unterzogen worden – lange Zeit hat man geglaubt, auf dem Weg über eine berufsständische, korporative Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung die soziale Frage lösen zu können. Auch ist in das Modell der Produktivgenossenschaften viel Hoffnung investiert worden. Die Grundlagen, nämlich das christliche Menschen- und Gesellschaftsbild, und die Zielrichtung haben sich nicht geändert, angefangen von den ersten Auseinandersetzungen mit dem liberalen Staat und der frühkapitalistischen Wirtschaftsentwicklung bis hin zur Enzyklika *Laborem exercens*. Es stellt sich nun die Frage: Hat *Johannes Paul II.* mit *Laborem exercens* das ursprüngliche Ziel einer völligen Neuordnung der Gesellschaft wieder aufgenommen, oder setzt er den Weg einer allmählichen Gesellschaftsreform fort, den bereits Bischof *von Ketteler* eingeschlagen hatte? Erzwingt die Enzyklika eine totale Systemveränderung, eine sogenannte laboristische Wirtschaftsordnung, was immer damit gemeint sein mag?

Diese Frage ist nach unserer Auffassung mit einem klaren Nein zu beantworten. Der Papst hat überhaupt nicht zu erkennen gegeben, daß er eine ganz bestimmte, konkrete Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung propagieren will. Er hat vielmehr, wie es anerkanntermaßen die Aufgabe der Kirche ist, Grundsätze für eine sozialgerechte Ordnung der Arbeitswelt und damit der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse aufgestellt, die für jede Ordnung gelten, mag sie sich mehr nach dem liberal-individualistischen oder mehr nach dem sozialistisch-kollektivistischen Modell ausrichten, wie bereits dargelegt. Der Papst macht Vorgaben auf der Grundlage des christlichen Menschenbildes, die für jede Ordnungspolitik Gültigkeit haben. Ziel ist eine Gestaltung der Arbeitswelt, in der die Würde des arbeitenden Menschen und seine Rechte garantiert sind. Aus dem Subjektcharakter der Arbeit ergibt sich das Postulat vom Vorrang der Arbeit gegenüber dem Kapital. Es geht um das alte Anliegen der katholischen Sozialbewegung, die verhängnisvolle Trennung von Kapital und Arbeit zu überwinden und beide Faktoren so miteinander zu verbinden, daß die Güter der Erde in gerechter Weise allen zugute kommen.

<sup>62</sup> *Oswald von Nell-Breuning*, *Der Wert der Arbeit und der Weg zur Gerechtigkeit. Enzyklika über die menschliche Arbeit Papst Johannes Pauls II.*, Freiburg i.Br. 1981, 108.

Die Enzyklika gibt keine konkrete Wirtschaftsordnung an. Es gibt verschiedene Wege, das Ziel ist immer gleich: Der arbeitende Mensch muß das Bewußtsein haben können, »im eigenen Bereich zu arbeiten«, es muß sichergestellt sein, »daß die Früchte dieser Arbeit ihm und den anderen zugute kommen und daß er bei diesem Arbeitsprozeß Mitverantwortlicher und Mitgestalter in der Werkstätte sein darf, in der er tätig ist«<sup>63</sup>. *Oswald von Nell-Breuning* spricht von einer Option für den »Laborismus«<sup>64</sup>. Aber was heißt das schon? Die Anliegen der Enzyklika können auch in einer privatwirtschaftlich-kapitalistisch organisierten Ordnung realisiert werden. Es hat im Verlauf der Sozialgeschichte unterschiedliche Modelle gegeben, eines davon war das Modell der Produktivgenossenschaften. Sie sollten Kapital und Arbeit wieder vereinigen und die Erträge auf alle verteilen. Jeder sollte Eigentümer werden und sich als Person in Freiheit entfalten können<sup>65</sup>. Unter dem Zwang der Verhältnisse hat man einen anderen Weg eingeschlagen, den der sozialpolitischen Reform auf dem Boden der bestehenden kapitalistischen Ordnung. Die Meilensteine dieses Weges sind: Arbeiterschutzgesetze, betriebliche Mitbestimmung, Beteiligung an den Gewinnen und am Betriebskapital. Wenn die Enzyklika eine Option für den Laborismus ausspricht, dann muß auch dieser Weg ein laboristischer sein, denn er wird vom Papst selbst positiv gewürdigt<sup>66</sup>. Auch so sind die vom Papst geforderten »*Änderungen auf der Linie einer entschiedenen Überzeugung vom Primat der Person über die Sache, der menschlichen Arbeit über das Kapital*«<sup>67</sup> zu verwirklichen.

Aus Kreisen der Industriepraktiker wird bisweilen Enttäuschung geäußert, daß der Papst sich nicht konkret zur Frage einer Wirtschaftsreform geäußert hat und nur allgemeine Grundsätze aufstellt. Das mag aus der Sicht des Praktikers verständlich sein. Seien wir froh, daß in der Enzyklika keine Festschreibung in Richtung auf ein bestimmtes System erfolgt. Abgesehen davon, daß der Papst für die konkrete Gestaltung der Wirtschaftsordnung keine lehramtliche Kompetenz besitzt<sup>68</sup>, sollten wir nicht von uns aus nach dem »römischen Dirigismus« rufen, wenn wir uns ansonsten darüber zu beklagen pflegen.

<sup>63</sup> *Laborem exercens*, Nr. 15.

<sup>64</sup> Vgl. *Oswald von Nell-Breuning*, *Der Wert der Arbeit und der Weg zur Gerechtigkeit*, a. a. O., 120.

<sup>65</sup> Vgl. *Franz Josef Stegmann*, *Von der ständischen Sozialreform zur staatlichen Sozialpolitik*, a. a. O., 51–53.

<sup>66</sup> *Laborem exercens*, Nr. 14.

<sup>67</sup> *Ebenda*, Nr. 13.

<sup>68</sup> *Pius XI.*, Enzyklika *Quadragesimo anno*, Nr. 41 f.