

Ein Blick zurück nach vorn: alte und neue Chancen der katholischen Soziallehre

Hermann-Josef Große Kracht

Als das Katholisch-Soziale Institut – als ‚Stätte der Erwachsenenbildung auf der Grundlage der katholischen Soziallehre‘ mit dem Schwerpunkt Arbeitnehmerbildung – im Jahr 1947 durch Josef Kardinal Frings gegründet wurde, befand sich die katholische Soziallehre am Beginn eines rasanten Aufstiegs. In der Ära Adenauer wurde sie so einflussreich, dass sie vielen als die quasi-offizielle Sozialphilosophie der jungen Bundesrepublik galt. In den 1950er und 1960er Jahren, etwa bei der wesentlich vom Bund Katholischer Unternehmer (BKU) unterstützten Einführung der dynamischen, lebensstandardsichernden Rente im Jahr 1957, hat sie entscheidend dazu beigetragen, dass die bundesdeutsche Wirtschafts- und Sozialordnung die durchaus eigenständige Variante eines Wohlfahrtskapitalismus ausbildete, der sich jenseits des marktorientierten, angelsächsisch-liberalen und des staatsorientierten, skandinavisch-sozialdemokratischen Modells positionierte. Er kennzeichnet sich u. a. durch die Elemente der sozialpartnerschaftlichen Konfliktregulierung und des kollektiven Arbeitsrechts (Tarifautonomie, betriebliche Mitbestimmung, paritätische Besetzung von Arbeitsgerichten, duale Berufsbildung etc.), der selbstverwalteten gesetzlichen Sozialversicherungen und der dualen Wohlfahrtspflege im Sozial- und Gesundheitswesen, die auch die großen moralischen Kräfte der Gesellschaft, vor allem die Kirchen, in die sozialpolitische Verantwortung nimmt. In der vergleichenden Wohlfahrtsstaatsforschung wird das deutsche Wirtschafts- und Sozialmodell gerne auf den Begriff eines ‚korporatistisch-konservativen Wohlfahrtsstaatsregimes‘ gebracht. Manche sprechen auch schlicht von einem ‚katholischen Sozialstaat‘. Und in der Tat ist das durch starke korporatistische Arrangements und kollektiv-kooperative Konfliktlösungsmuster gekennzeichnete Profil dieses Sozialmodells – es formierte sich wesentlich in der Zeit der Weimarer Republik, unter maßgeblicher Beteiligung des damaligen Reichsarbeitsministers, des Aachener Priesters Heinrich Brauns (1868–1939) – deutlich von der katholischen Soziallehre geprägt.

Dieses von einem breiten gesellschaftlichen Konsens getragene Ordnungsmodell blieb auch im sozialdemokratischen Jahrzehnt der Bundesrepublik (1969–1982) und in der Ära Kohl (1982–1998) vorherrschend, bevor es in den 2000er Jahren im Rahmen der neoliberalen Umbrüche und der sie begleitenden Deregulierungspolitiken massiv unter Druck geriet und politisch zunehmend aufgekündigt wurde.

Schon zuvor aber war die katholische Soziallehre in der Bundesrepublik in eine schwere Krise geraten, von der sie sich bis heute nicht erholt hat. Die innerkirchlichen Umbrüche der Konzilszeit wurden vom *mainstream* der bundesdeutschen Soziallehre nicht produktiv aufgenommen. Im Gegenteil: Sie wurden als Bedrohung der eigenen, vermeintlich ewig gültigen sozialphilosophischen Wahrheitsansprüche empfunden. Statt sich vom Korsett einer starren Neuscholastik zu lösen und das angstfreie Gespräch mit den säkularen Diskursen der neueren Sozialwissenschaften zu suchen, entwickelten die meisten der universitären Vertreter der katholischen Soziallehre seit den 1960er Jahren eine mitunter panisch aufgeladene antisozialistische Aversion. Das alte Motiv von der ‚bolschewistischen Gefahr aus dem Osten‘ ließ nun zunehmend alle Gesprächsfäden zu den politisch-moralischen Aufbrüchen der Gegenwart innerhalb wie außerhalb der katholischen Kirche abreißen. Man zog sich in ein selbstgewähltes, defätistisch gestimmtes Ghetto des Resentiments zurück und verlor *ad intra* wie *ad extra* entscheidend an Orientierungskraft. In Kirche und Theologie spielt die katholische Soziallehre seitdem keine Rolle mehr, und die Generation der heutigen christlichen Sozialethiker bezieht sich kaum noch auf sie. Auch im politischen Gegenwartsdiskurs und den heutigen Wirtschafts- und Sozialwissenschaften wird sie nicht thematisiert. In den aktuellen Debatten um eine gerechte, effiziente und zukunftssichere Wirtschafts- und Sozialordnung, die sich nach dem Finanzmarktdester des Jahres 2008 neu formieren muss, ist sie nicht präsent. Und auch im Vatikan scheint die Tradition der päpstlichen Sozialverkündigung – mit ihren zentralen, von den Sozialzyklischen *Rerum novarum* (Leo XIII., 1891) bis *Centesimus annus* (Johannes Paul II., 1991) kontinuierlich fortgeschriebenen Motiven des Vorrangs der Arbeit vor dem Kapital, der Lohngerechtigkeit, der Unternehmensmitbestimmung, der Individual- und Sozialfunktion des Eigentums und der Option für einen jenseits von *laissez faire*-Liberalismus und

obrigkeitlichem Versorgungsdenken angesiedelten Wohlfahrtsstaat – mittlerweile aufgegeben worden zu sein. Jedenfalls bemühen sich weder Papst Franziskus noch sein Vorgänger Benedikt XVI. in ihren Enzykliken um einen systematischen Anschluss an diese Tradition.

Dennoch könnte die katholische Soziallehre am Beginn einer neuen Epoche stehen. Mit den Alarmrufen ‚Diese Wirtschaft tötet‘ und ‚Die Armen können nicht warten‘ hat Papst Franziskus jedenfalls – jenseits katholischer Soziallehre – ins Schwarze getroffen. Dabei überrascht die Chuzpe, mit der er sich in aktuelle wirtschafts- und klimapolitische Debatten einmischt und mit klaren Urteilen aufwartet: Etwa zur vermeintlichen Effizienz des Emissionsrechtehandels oder zu den angeblichen *trickle down*-Effekten ungleich verteilten Reichtums, der irgendwann von selbst auch bei den Ärmsten ankommen müsse. Franziskus versteckt sich nicht hinter allgemeinen Sozialprinzipien. Vielmehr geht er – ohne Angst vor Schrammen und Beulen – mitten hinein in aktuelle Kontroversen; und vieles spricht dafür, dass dies der einzige Weg sein dürfte, wie ‚päpstliche Sozialverkündigung‘ in Zukunft noch Relevanz entfalten kann. Franziskus hat damit auch ein neues Interesse an der katholischen Sozialtradition entfacht. Denn dass er nicht einfachhin ein Konservativer und schon gar kein Liberaler, aber auch kein Sozialist ist, liegt auf der Hand. Und so fragen heute viele, was denn eigentlich die ‚Sozialtheorie des Papstes‘ sei und ob sich hier eine katholische Gesellschaftslehre identifizieren lässt, die angesichts der wuchernden Probleme der globalisierten Moderne und der grassierenden Ratlosigkeit bisher unterschätzte oder vorschnell aufgegebene Orientierungsmarken anbieten könnte.

Vor diesem Hintergrund will ich im Folgenden kurz an zwei sozialkatholische *essentials* erinnern: an die Motive einer am Subsidiaritätsprinzip orientierten Wohlfahrtsstaatlichkeit (1.) und einer am Vorrang der Arbeit vor dem Kapital orientierten Wirtschafts- und Sozialordnung (2.). Denn auch wenn sich diese Leitideen schon an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert auszubilden begannen und damit – wie die katholische Soziallehre selbst – ein Kind der Hochphase des industriegesellschaftlich-nationalstaatlichen Zeitalters sind, so ist damit nicht schon ausgemacht, dass sie zu den Herausforderungen der Gegenwart nichts mehr beizutragen hätten.

1. Weder Nachtwächterstaat noch Staatsomnipotenz: der katholische Wohlfahrtsstaat und die ‚Subjektivität der Gesellschaft‘

Die katholische Sozialbewegung in Deutschland war von Anfang an durch eine doppelte Frontstellung gekennzeichnet: gegen die liberale Vorstellung eines ‚reinen Rechtsstaates‘ und gegen die preußische Tradition einer zentralstaatlichen Obrigkeit. Geprägt von den ultramontanen Selbstbehauptungskämpfen gegen die Regulierungsansprüche des modernen Territorialstaates, fiel es den karitativ engagierten Katholiken denkbar schwer, im Blick auf die soziale Frage nach der starken Hand des ungeliebten Staates zu rufen. Dies wäre, so schien es ihnen, einer Kapitulation der Kirche auf ganzer Linie gleichgekommen. Allerdings setzten seit den späten 1860er Jahren – vor allem durch den Mainzer Arbeiterbischof Wilhelm von Ketteler – erste Bemühungen ein, nicht allein die Kirche, sondern auch eine in die gesellschaftlichen Sozialverhältnisse intervenierende Staatspolitik in die Verantwortung zu rufen. Das Fuldaer Hirtenschreiben der katholischen Bischöfe zur sozialen Frage aus dem Jahr 1890 markiert in diesem Zusammenhang einen grundlegenden Wandel, wenn es dort heißt: „Möge die einseitige Auffassung ein für allemal ausgeschlossen bleiben, es solle die Kirche allein ohne den Staat, oder es solle der Staat allein ohne die Kirche die sociale Frage zu lösen suchen; und noch weniger möge die Ansicht jemals Geltung gewinnen, es gehe die Frage weder den Staat noch die Kirche an, sondern hier sei alles der Privatthätigkeit, dem freien Spiel der Kräfte oder gar dem ‚Kampfe ums Dasein‘ zu überlassen.“¹

Damit war die kirchliche Option für einen nichtpaternalistischen Wohlfahrtsstaat geboren; und diese Option hat die katholische Soziallehre bis heute beibehalten. Schon Leo XIII. hatte in *Rerum novarum* (1891) betont, dass die eigentumslosen Arbeiter „ohne eigenen Boden unter den Füßen, fast ganz von der Fürsorge des Staates“ (RN 29,2) abhängig seien. Und auch wenn er aus seinen Vorbehalten gegen ein „staatliches System des Wohltuns“ (RN 24,3) keinen Hehl machte, so war ihm klar, dass zur Lösung der sozialen Frage Initiativen der Arbeiterselbsthilfe allein nicht ausreichen. Vielmehr müsse der Staat dafür eintreten, dass grundlegende Standards des Arbeits-

¹ Zit. nach *Th. Meyer*, Wohlfahrtsstaat oder reiner Rechtsstaat? Eine socialpolitische Principienfrage, in: *Stimmen aus Maria-Laach* 40 (1891) 47–62, 62.

schutzes, der Arbeitszeitbegrenzung und des gerechten Lohnes eingehalten werden. Vierzig Jahre später schreibt Pius XI. in seiner Sozialenzyklika *Quadragesimo anno*, Leo XIII. habe „die Götzen des Liberalismus gestürzt“ (QA 14) und sich klar zur „Lehre vom Rechts- und Wohlfahrtsstaat“ (QA 25) bekannt. Der Staat dürfe sich nicht, wie im Liberalismus, nur als „Wächter der Rechtsordnung“ (QA 25) verstehen, denn es könne nicht angehen, „alle Sorge um eine Linderung der Elendszustände einzig der Nächstenliebe“ zuzuweisen, als wenn es ihre Sache wäre, „die von der Gesetzgebung nur allzu oft geduldete, manchmal sogar gutgeheißene Verletzung der Gerechtigkeit mit ihrem Mantel zuzudecken“ (QA 4). Mit aufrüttelnden Worten warnt Pius XI. – vor dem Hintergrund der damaligen Weltwirtschaftskrise – vor allem vor der verselbstständigten Macht des internationalen Finanzkapitals, das die Staatsgewalt, die „einzig auf das gemeine Wohl und die Gerechtigkeit bedacht“ sein müsse, nur allzu oft „zur willenlos gefesselten Sklavin selbstsüchtiger Interessen“ mache (QA 109).

Allerdings betont auch *Quadragesimo anno*, dass nicht „alles Heil von der Staatstätigkeit zu erwarten“ (QA 78) sei. Der Staat habe sich deshalb nicht „an die Stelle der freien Selbstbetätigung“ zu setzen, sondern „auf die notwendige und ausreichende Hilfestellung und Förderung zu beschränken“ (QA 95). Die politische Wohlfahrtsverantwortung wird also nicht dem Staat allein zugesprochen. Vielmehr sollten – durchaus nach dem Vorbild des kooperativ-korporatistischen Institutionengefüges der Weimarer Republik – die großen gesellschaftlichen Interessengruppen und Verbände mit ins Boot geholt werden. Deshalb sei – im Sinne des von Gustav Gundlach SJ formulierten Subsidiaritätsprinzips – zu fragen, welche wohlfahrtspolitischen Aufgaben ‚kleinere und untergeordnete Gemeinschaften‘, etwa die Tarifpartner, die selbstverwalteten Sozialversicherungen, die Körperschaften und Kommunen bis hin zu den Gemeinden und Familien, in eigener Regie übernehmen können. Die katholische Subsidiarität zielt also – anders als das liberale Subsidiaritätskonzept – nicht auf eine antietatistische ‚Zurückführung des Staates‘ oder eine individualistische ‚Vorfahrt für Eigenverantwortung‘. Vielmehr will sie die kollektiven Kräfte gesellschaftlicher Selbstorganisation sinnvoll ‚unterstützen‘ und ihnen nichts, was sie selber leisten können, von oben ‚entziehen‘ – oder sie gar von oben herab ‚zerschlagen‘ oder ‚auf-

saugen‘ (vgl. QA 79). Dieses Sozialprinzip, das sich seinerzeit vor allem gegen die Maßnahmen des italienischen Faschismus unter Benito Mussolini richtete, hat Oswald von Nell-Breuning SJ schon früh auf die Formel der ‚Subsidiarität der Kollektivitäten‘ gebracht, um hier liberale Fehlinterpretationen gar nicht erst aufkommen zu lassen.²

Auf dieser Grundlage hat die katholische Soziallehre eine wertvolle Differenzierung zwischen dem begrüßenswerten, an den Selbsthilfekräften der Gesellschaft ansetzenden Wohlfahrts- und einem abzulehnenden, allein auf obrigkeitliche Wohlfahrtsverantwortung zielenden Versorgungsstaat entwickelt, die jedoch wieder verloren gegangen ist.³ Während der Begriff des Wohlfahrtsstaates im Sprachgebrauch der Bundesrepublik wenig gelitten ist, hat ihn die katholische Sozialtradition überraschenderweise immer verteidigt. So hat sich etwa Joseph Höffner in der Zeit, in der ordoliberalen Publizisten um Ludwig Erhard, Wilhelm Röpke und Alexander Rüstow in der 1953 gegründeten ‚Aktionsgemeinschaft Soziale Marktwirtschaft‘ heftig Stimmung gegen die angeblich überbordende Sozialpolitik und den Ausbau der Sozialversicherungen machten, für eine klare Unterscheidung zwischen Wohlfahrts- und Versorgungsstaat ausgesprochen. Der spätere Kölner Kardinal, der neben dem eher gewerkschaftsnahen Nell-Breuning oft als der zweite große katholische Soziallehrer der Nachkriegsjahrzehnte genannt wird und u. a. lange Jahre als Geistlicher Beirat des Bundes Katholischer Unternehmer fungierte, betonte 1961 mit Nachdruck, es ginge nicht an, „die Sozialversicherung allgemein als eine Degenerationserscheinung

² Vgl. O. von Nell-Breuning, Zur Krise des Versorgungsstaates, in: Schweizerische Rundschau. Monatsschrift für Geistesleben und Kultur 32 (1932/33) 112–125.

³ Dies zeigt sich etwa an einer – oft zitierten – vermeintlich wohlfahrtsstaatskritischen Passage in *Centesimus annus*, die der vatikanischen Übersetzung zufolge einen „Wohlfahrtsstaat, der direkt eingreift und die Gesellschaft ihrer Verantwortung beraubt“ (CA 48,5), zurückweist. Johannes Schasching SJ, der wesentlich an der Erarbeitung dieser Enzyklika beteiligt gewesen sein dürfte, hat in seiner eigenen Übersetzung allerdings deutlich gemacht, dass es sich hier um einen Übertragungsfehler handelt, denn der Sache nach ist nicht der Wohlfahrts-, sondern der Versorgungsstaat gemeint; vgl. J. Schasching, Unterwegs mit den Menschen. Kommentar zur Enzyklika ‚Centesimus annus‘ von Johannes Paul II., Wien/Zürich 1991. Die von der KAB herausgegebene Sammlung der *Texte zur katholischen Soziallehre* (9. Aufl., 2007) verwendet die Schasching-Übersetzung.

und als Zeichen der Vermassung und fehlender Selbstverantwortung hinzustellen“⁴. Er sprach sich in diesem Zusammenhang auch gegen „die individualistische oder liberalistische Übertretung der Subsidiarität“ aus, „die in jedem Notfall zunächst die persönlichen Verhältnisse überprüfen würde, was schließlich in einem allgemeinen Kontrollstaat enden würde“⁵. Deshalb gelte grundsätzlich: „Wer sich gegen den Versorgungsstaat wendet, lehnt damit nicht den Wohlfahrtsstaat ab“; abzulehnen sei lediglich ein Staat, der „in dem Wahn“ lebe, „daß die gesamte Wohlfahrt Staatsangelegenheit sei“. Zudem warnt Höffner an dieser Stelle explizit vor der Erwartung, „im Versorgungsstaat ein Paradies sozialer Sicherheit zu sehen, sind doch gerade in diesem System die ‚Zuteilungen‘ oft recht karglich“⁶.

Die katholische Kritik am Versorgungsstaat zielt also nicht auf „eine liberalistische Minimalisierung des Staates und seiner Aufgaben“⁷. Sie wendet sich nicht gegen ein hohes Niveau sozialer Leistungen mit ihren vermeintlichen Negativanreizen für die Leistungs- und Anstrengungsbereitschaften der Menschen; sie warnt vielmehr vor den Gefahren eines Monopol- und Omnipotenzanspruchs staatlich-administrativer Wohlfahrtspolitik, vor der Vorstellung, den Staat „für den Erst- und Alleinverantwortlichen für die soziale Sicherheit aller Bürger“⁸ zu halten. Die katholische Soziallehre vertritt somit eine klare Option für einen stark ausgebauten Wohlfahrtsstaat, positioniert sich aber dezidiert antistaatsmonopolistisch und antiobrigkeitsstaatlich. Sie hält nichts davon, sämtliche Aufgaben der Wohlfahrtsproduktion – wie in den sozialistischen Theorie-traditionen – allein beim Staat zu verorten, da dies nicht nur empirisch auf eine völlige Überforderung der Leistungsfähigkeit des Staatsapparats, sondern auch normativ auf eine Missachtung der Freiheits-, Entfaltungs- und Gestaltungsfähigkeiten der verschiedenen sozialen Gruppen, Verbände und Gemeinschaften der Gesell-

⁴ J. Höffner, Kapitulation vor dem Versorgungsstaat? (1961), in: K. Gabriel/H.-J. Große Kracht (Hrsg.), Joseph Höffner (1906–1987). Soziallehre und Sozialpolitik, Paderborn 2006, 213–222, 219.

⁵ J. Höffner, Der Start zu einer neuen Sozialpolitik (1956), in: Gabriel/Große Kracht (Hrsg.), Höffner (s. Anm. 4), 157–172, 168.

⁶ J. Höffner, Kapitulation (s. Anm. 4), 213f.

⁷ Ebd., 213.

⁸ Ebd., 214.

schaft hinauslaufe. Vor diesem Hintergrund hat sich Johannes Paul II. in seiner Enzyklika *Centesimus annus* (1991) denn auch nachdrücklich für die Leitidee einer ‚Subjektivität der Gesellschaft‘ (CA 13,3) ausgesprochen, die sich an einer politischen Organisation des Gemeinwesens ‚jenseits von Markt und Staat allein‘ orientiert. Dieser Programmatik zufolge können und sollen die in sozialen Gruppen und Gemeinschaften, in Vereinen und Verbänden, in Bewegungen und Initiativen organisierten Staatsbürger mit ihren unterschiedlichen Interessen und Traditionen ‚spezifische Solidaritätsnetze‘ ausbilden, auf diese Weise ‚das gesellschaftliche Gefüge beleben‘ und dadurch verhindern, dass der einzelne ‚zwischen den beiden Polen Staat und Markt erdrückt‘ wird, so als ‚existiere er nur als Produzent und Konsument von Waren oder als Objekt der staatlichen Verwaltung‘ (vgl. CA 49,3). Eine solche, zu politischer Subjektivität erwachte Gesellschaft würde sich in breiten Aushandlungs- und Verständigungsprozessen möglichst weitgehend selbst organisieren, statt sich einzig den Steuerungsmedien von Staat und Markt auszuliefern. Sie würde vielmehr versuchen, diese Instrumente für das Projekt einer gemeinschaftlichen Regulierung der gesellschaftlichen Problemlagen selbstbewusst in Anspruch zu nehmen. Und in Zeiten, in denen komplexe Phänomene eines oft gleichzeitig auftretenden Staats- und Marktversagens zu konstatieren sind, könnten solche Perspektiven eines ‚Dritten Weges‘ jenseits von Staat und Markt nach wie vor wertvolle Orientierungsmarken setzen. Dass das Anregungspotenzial der katholischen Soziallehre heute ausgeschöpft oder gar veraltet wäre, wird man jedenfalls nicht behaupten können. Es könnte vielmehr sein, dass hier gesellschafts- wie demokratietheoretisch einige Schätze im Acker liegen, die es zu heben lohnt.

2. Modernes Wirtschaften jenseits kapitalistischer Klassengesellschaft: Der Vorrang der Arbeit vor dem Kapital

Der katholischen Soziallehre geht es aber nicht nur um Fragen des Staates und der Politik. Noch wichtiger ist ihr eine gerechte und leistungsfähige Wirtschafts- und Sozialordnung der Gesellschaft selbst; und gerade der westdeutsche Sozialkatholizismus hat sich hier schon früh auf den Boden der industriekapitalistischen Moderne gestellt.

Eine Wirtschaftsweise, die auf Trennung von Kapital und Arbeit, auf freiem Unternehmertum und dem Institut der Lohnarbeit, auf marktwirtschaftlicher Allokation, auf freier Preisbildung, Zins und Börse beruht, wurde hier – anders als im österreichischen Katholizismus, der sich lange an feudalen Traditionen orientierte und in diesem Sinne einen strikten ‚Antikapitalismus‘ pflegte – seit den späten 1920er Jahren endgültig als grundsätzlich legitim akzeptiert. So erklärt die stark von den westdeutschen Jesuiten Gundlach und Nell-Breuning geprägte Enzyklika *Quadragesimo anno* die kapitalistische Wirtschaftsweise als „nicht in sich schlecht“ (QA 101); und auch das Wettbewerbsprinzip sei „innerhalb der gehörigen Grenzen berechtigt und von zweifellosem Nutzen“, auch wenn es „unmöglich regulatives Prinzip der Wirtschaft“ sein könne. Der eigentliche „Sachzweck“ der Wirtschaft, den der Staat zu gewährleisten habe, bestehe nämlich in der möglichst umfassenden Bedarfsdeckung des Volkes; und diese könne nicht einfach „dem freien Wettbewerb anheimgegeben werden“ (QA 88).

Mit der prinzipiellen Anerkennung der ‚kapitalistischen Wirtschaftsweise‘ verbindet sich jedoch eine ebenso prinzipielle Zurückweisung der ‚kapitalistischen Klassengesellschaft‘.⁹ Die „Spaltung der Gesellschaft in zwei Klassen“ – mit der Folge, dass „das Kapital die Lohnarbeiterschaft in seinen Dienst nimmt, um die Unternehmungen und die Wirtschaft insgesamt einseitig nach seinem Gesetz und zu seinem Vorteil ablaufen zu lassen“ (QA 101), findet in der päpstlichen Sozialverkündigung bis heute keine Anerkennung. Diese Gesellschaftsform soll nicht nur in ihren Auswüchsen, sondern in ihrer Grundstruktur überwunden und in eine nichtkapitalistische Wirtschafts- und Sozialordnung überführt werden, in der der Vorrang des Kapitals durch den Vorrang der Arbeit ersetzt wird. Diese laboristische Zielsetzung bildet einen der zentralen Markkerne katholischer Soziallehre, der sich von *Rerum novarum* bis *Centesimus annus* durch die gesamte Tradition der Sozialenzykliken zieht.

⁹ Die Differenzierung von ‚kapitalistischer Wirtschaftsweise‘ und ‚kapitalistischer Klassengesellschaft‘ geht in der Sache zurück auf Götz Briefs, Gustav Gundlach und Paul Jostock und fand über Oswald von Nell-Breuning Eingang in die Enzyklika Pius’ XI.; vgl. dazu O. von Nell-Breuning, *Der Königswinterer Kreis und sein Anteil an ‚Quadragesimo anno‘* (1968), in: Ders., *Wie sozial ist die Kirche? Leistung und Versagen der katholischen Soziallehre*, Düsseldorf 1972, 99–115.

Wie *Rerum novarum* (vgl. RN 27, 3) nimmt auch *Quadragesimo anno* die menschliche Arbeit nicht als individuellen Weg zum Erwerb privater Güter, sondern vor allem als gemeinschaftliche Veranstaltung zur arbeitsteiligen Produktion des gesellschaftlichen Reichtums in den Blick. Weil die Zeiten individueller Arbeit an eigenen kleinen Produktionsmitteln längst vorbei seien und heute mehr denn je „der innige Bund von Intelligenz, Kapital und Arbeit“ (QA 69) den gesellschaftlichen Wohlstand schaffe, sei die Arbeit nicht mehr primär durch ihren individuellen, freiheitssichernden und freiheitsverbürgenden, sondern vor allem durch ihren sozialen, gemeinsamen Wohlstand schaffenden Charakter gekennzeichnet. *Quadragesimo anno* fragt deshalb nicht, was der einzelne Arbeiter mit seiner Arbeit anstreben soll, sondern was die Volkswirtschaft als ganze anzuzielen habe, nämlich dass „allen Gliedern des Wirtschaftsvolkes all die Güter zur Verfügung stehen, die nach dem Stande der Ausstattung mit natürlichen Hilfsquellen, der Produktionstechnik und der gesellschaftlichen Organisation des Wirtschaftslebens geboten werden können“ (QA 57). Und dabei sei entschieden darauf zu achten, „daß wenigstens in Zukunft die neugeschaffene Güterfülle nur in einem billigen Verhältnis bei den besitzenden Kreisen sich anhäufe, dagegen in breitem Strom der Lohnarbeiterschaft zufließe“ (QA 61).

Wichtiger noch als die Verteilungsfrage ist für die katholische Soziallehre aber die Veränderungsfrage, d. h. die Frage, wie sich der strukturelle Gegensatz zwischen der herrschenden Klasse der Kapitalbesitzer und der Klasse der eigentumslosen Lohnarbeiter auf sozialreformerisch-gewaltfreiem Wege überwinden lässt. Sie sucht deshalb Wege zur Überwindung der ungerechten Machtverhältnisse der kapitalistischen Klassengesellschaft und denkt dabei vor allem an Formen paritätischer Mitbestimmung in den Unternehmen und an den Aufbau einer nachhaltigen Teilhabe der eigentumslosen Bevölkerungsmassen am gesellschaftlichen Produktivvermögen. Es waren es denn auch Vertreter der katholischen Soziallehre wie Oswald von Nell-Breuning und Paul Jostock, die in der Nachkriegszeit die massiv anwachsende Vermögensungleichheit – vor allem beim Produktivvermögen – als einen „Skandal“ anprangerten, „der nach Abhilfe schreit“¹⁰. Und auch Joseph Höffner fragte in diesem Zusam-

¹⁰ P. Jostock, *Das Sozialprodukt und seine Verteilung*, Paderborn 1955, 38.

menhang, „ob es politisch und sozialetisch richtig gewesen ist, daß diese weitgehend gesamtwirtschaftlich, d. h. nicht ausschließlich durch die Kombinationsgabe und den besonderen Fleiß des Unternehmers bedingte Vermögensbildung sich bei verhältnismäßig wenigen privaten Eigentümern konzentriert hat [...]“¹¹

In der Folge wurden aus der katholischen Soziallehre Modelle von Miteigentum an den Produktionsmitteln, von ‚Investivlohn‘ und ‚Vermögensbildung in Arbeitnehmerhand‘ und – deutlich aussichtsreicher – von paritätischer Unternehmensverfassung und Unternehmensmitbestimmung entwickelt, die gesellschaftlich breit diskutiert wurden. Denn auch wenn der kapitalistischen Wirtschaftsweise, wie Nell-Breuning 1960 ausführte, zu attestieren sei, dass sie – nicht zuletzt unter dem Einfluss der Gewerkschaften – „im Ergebnis die wirtschaftliche Lage, den Versorgungsgrad auch derer, die auf der Schattenseite des Lebens sitzen, ganz merklich verbessert hat und ständig weiter verbessert“¹², ändere dies nichts daran, dass der gemeinschaftlich produzierte Reichtum „immer noch zum allergrößten Teil den über Kapital verfügenden Unternehmern“¹³ zufalle. Er scheute sich deshalb auch mitten in der Wohlstands- und Wachstumsphase der Bundesrepublik nicht, der katholischen Soziallehre ins Stammbuch zu schreiben, dass sie mit der kapitalistischen Klassengesellschaft „keinen Frieden machen“ könne.¹⁴

Auch Johannes Paul II. hat seine Enzyklika *Laborem exercens* (1981) dem unbedingten Vorrang der menschlichen Arbeit vor dem Kapital gewidmet und die „verkehrte Ordnung“ (LE 7,3), die davon ausgehe, „die menschliche Arbeit sei lediglich ein Produktionsmittel, das Kapital hingegen sei die Grundlage, die Wirkursache und der Zweck oder das Ziel der Produktion“ (LE 8,3), einer scharfen Kritik unterzogen. Diese Ordnung gelte es vom Kopf auf die Füße zu stellen, denn das Kapital sei nichts anderes als „die

¹¹ J. Höffner, Eigentumsstreuung als Ziel der Sozialpolitik (1959), in: Gabriel/Große Kracht (Hrsg.), Höffner (s. Anm. 4), 173–185, 178.

¹² O. von Nell-Breuning, Kapitalismus und gerechter Lohn, Freiburg i. Br. 1960, 84.

¹³ Ebd., 39.

¹⁴ O. von Nell-Breuning, Kapitalismus – kritisch betrachtet. Zur Auseinandersetzung um das bessere ‚System‘ (1974). Durchgesehene Neuausgabe, Freiburg i. Br. 1986, 91.

Frucht der Arbeit vieler Generationen“ (LE 14,4). Die Produktionsmittel dürfe man deshalb „nicht gegen die Arbeit besitzen“ (LE 14,3), so dass ein Standpunkt, „der das ausschließliche Recht des Privateigentums an den Produktionsmitteln wie ein unantastbares ‚Dogma‘ des Wirtschaftslebens verteidigt, nach wie vor unannehmbar“ (LE 14,4) sei. Deshalb erwartet auch Johannes Paul II. von der katholischen Soziallehre, sich auf die Suche nach einer Wirtschaftsordnung zu begeben, die in den Traditionen des genossenschaftlichen und gemeinwirtschaftlichen Denkens nach Formen einer „wohlverstandenen Vergemeinschaftung“ (LE 14,7) der Produktionsmittel Ausschau hält.

In der Jubiläumsenzyklika *Centesimus annus* (1991) warnt Johannes Paul II. nach dem Untergang der staatssozialistischen Systeme Osteuropas dann vor dem möglichen Siegeszug einer „radikalen kapitalistischen Ideologie“, die die Lösung sozialer Probleme „in einem blinden Glauben dem freien Spiel der Kräfte überläßt“ (CA 42,3). Der Markt müsse vielmehr „von den sozialen Kräften und vom Staat in angemessener Weise kontrolliert“ werden, „um die Befriedigung der Grundbedürfnisse der Gesellschaft zu gewährleisten“ (CA 35,2). Zudem wird auch hier erneut betont, dass ein Unternehmen „nicht ausschließlich als ‚Kapitalgesellschaft‘ angesehen werden“ (CA 43,2) könne; es sei vielmehr eine „Gemeinschaft von Menschen, die auf verschiedene Weise die Erfüllung ihrer grundlegenden Bedürfnisse anstreben und zugleich eine besondere Gruppe im Dienst der Gesamtgesellschaft darstellen“ (CA 35,3). Wenn *Centesimus annus* also für eine „Gesellschaftsordnung der freien Arbeit, der Unternehmen und der Beteiligung“ (CA 35,2) plädiert und damit Aussagen formuliert, die in der Sache zwar nicht neu sind, von vielen aber – ebenso überschwänglich wie unbegründet – als der längst überfällige Segen des Papsttums für die im Kalten Krieg siegreiche Gesellschaftsordnung des sozialpolitisch gerahmten privatwirtschaftlichen Kapitalismus gefeiert wurden,¹⁵ dann darf nicht übersehen werden, dass die Enzyklika im gleichen Atemzug vom berechtigten „Kampf gegen ein Wirtschaftssystem“ spricht, „das die absolute Vorherrschaft des Kapitals, des Besitzes der Produktions-

¹⁵ J. Schasching, Kommentar (s. Anm. 3), 90, spricht im Blick auf derartige Bewertungen von einer „eigenwillige[n] Interpretation von ‚Centesimus annus‘, die mit Einzelsätzen aus der Enzyklika argumentiert“.

mittel und des Bodens über die freie Subjektivität des Menschen festhalten will“ (CA 35,2).

Ziel der päpstlichen Soziallehre ist und bleibt also – ob man dies nun begrüßt oder nicht, ob man es für realistisch hält oder nicht¹⁶ – eine von der menschlichen Arbeit her entfaltete Wirtschaftsordnung jenseits staatssozialistischer und privatkapitalistischer Verfügungsmacht, die sich nicht einfach auf die bundesrepublikanische Formel der *Sozialen Marktwirtschaft* bringen lässt; eine Formel, der Nell-Breuning übrigens zeitlebens die Zustimmung verweigerte. Stattdessen sprach er von einem lediglich ‚sozial temperierten Kapitalismus‘, den es in seiner sozialen Grundstruktur zu ‚überwinden‘ gelte. Es gehe nämlich nicht um eine nachträgliche, mehr oder weniger großzügig bemessene sozialpolitische Umverteilung der beim Kapital anfallenden wirtschaftlichen Erträge, sondern um die Errichtung einer Ordnungsstruktur, die von vorn herein verhindert, dass „eine Minderheit dank ihrer Ausstattung mit Erwerbsvermögen die Subjektstellung innehat, wogegen die große Mehrheit sich auf die Objektrolle verwiesen sieht“¹⁷.

Nachdem die lange Zeit wenig präsenten Fragen einer grundsätzlichen Auseinandersetzung mit dem Kapitalismus nach dem fulminanten Scheitern des neoliberalen Gesellschaftsprojekts heute wieder in aller Munde sind, wäre es an der Zeit, die lange Tradition der katholischen Kapitalismuskritik aus ihrem ‚Dornröschenschlaf‘ (Ernst-Wolfgang Böckenförde) zu wecken und neu in Stellung zu bringen. Denn auch wenn ihre aus den Zeiten der nationalstaatlich verfassten industriekapitalistischen Moderne stammenden Antworten heute nicht mehr ohne weiteres passen, könnten ihre Themen und Motive erneut ein innovatives Potenzial entfalten. Zwar bewegt sich die Suche nach ‚postkapitalistischen‘ Sozialverhältnissen in den gegenwärtigen Krisen eines außer Rand und Band geratenen Wirtschaftsystems mit seinen verheerenden ökologischen, sozialen und politisch-moralischen Folgen in unübersichtlichem Gelände – und

¹⁶ Nell-Breuning selbst war hier übrigens durchaus skeptisch und merkte zu den Verwirklichungschancen einer ‚laboristischen Gesellschaftsordnung‘ an, dass dazu „bisher bestenfalls äußerst vage und unbestimmte Vorstellungen“ vorliegen; vgl. O. von Nell-Breuning, Arbeit vor Kapital. Kommentar zur Enzyklika ‚Laborem exercens‘ von Johannes Paul II., Wien u. a. 1983, 95.

¹⁷ O. von Nell-Breuning, Kapitalismus-kritisch (s. Anm. 14), 35.

einfache Lösungen sind nicht in Sicht; gerade Christinnen und Christen sind jedoch aufgerufen, hier aus der Hoffnungsbotschaft des Evangeliums energisch mitzuwirken und nicht zu resignieren. Und daran erinnert nicht nur die soziale Botschaft von Papst Franziskus, sondern auch die gesamte Geschichte der päpstlichen Sozialverkündigung.