

JOHANNES SCHASCHING

Die Sozialenzykliken der Päpste

Die Päpste haben bisher sieben Sozialenzykliken erlassen: *Rerum novarum* (1891), *Quadragesimo anno* (1931), *Mater et magistra* (1961), *Pacem in terris* (1963), *Populorum progressio* (1967), *Laborem exercens* (1981) und *Sollicitudo rei socialis* (1987).

Der Autor, Professor für Gesellschaftslehre an der päpstlichen Universität Gregoriana in Rom und Ehrendoktor der Johannes-Kepler-Universität Linz, erschließt den Inhalt dieser Rundschreiben, verweist auf die Entfaltung der kirchlichen Soziallehre im Verlauf der Geschichte und versucht anschließend eine Synthese zu erstellen, die in einen Appell zur Verwirklichung der dargelegten Grundsätze einmündet. (Redaktion)

den gerechten Lohn und den gerechten Preis aufzuzeigen. Sie vertraten das Zinsverbot, sprachen bereits sehr differenziert über das Eigentum und wiesen den wucherischen Handel in seine sittlichen Schranken.² Sie vertraten mit Eindringlichkeit das Gebot der Nächstenliebe und sprachen gleichzeitig von den sozialen Pflichten. Aber sie taten all das und vieles andere im Rahmen der mittelalterlichen, ständisch gegliederten Gesellschaft, die als solche nicht in Frage gestellt wurde und die durch die institutionelle Gegenwart der Kirche wesentlich mitgeprägt war.

Die Soziallehre der Kirche hat nicht erst mit den Sozialenzykliken der Päpste begonnen. Der soziale Gehalt des Christentums ist im Evangelium grundgelegt und die soziale Praxis der Kirche hat eine 2000jährige Geschichte. Die Kirchenväter haben den sozialen Grundgehalt des Evangeliums bereits in die Konkretheit ihres gesellschaftlichen Alltags gestellt und die großen Theologen des Mittelalters setzten sich in umfangreichen Traktaten mit aktuellen wirtschaftlichen, sozialen und politischen Fragen auseinander.¹ Trotzdem setzt mit den Sozialenzykliken der Päpste eine neue Epoche in dem ein, was man als die Soziallehre der Kirche bezeichnet. Um es vereinfacht zu sagen: Auch die mittelalterliche Sozialphilosophie und Sozialtheologie setzten sich mit Recht und Unrecht auseinander. Sie bemühten sich, die sittlichen Kriterien für

I. Wegspuren einer Geschichte

Der mühsame Weg zur Industriegesellschaft

Der Begriff industrielle Revolution ist insofern mißverständlich, als er den Eindruck erwecken könnte, als ob es sich bei diesem Vorgang primär und ausschließlich um ein wirtschaftlich-technisches Ereignis gehandelt hätte. In Wirklichkeit ging es dabei um einen tiefgreifenden wirtschaftlichen, gesellschaftlichen, politischen und kulturellen Wandel.³ Selbstverständlich verlief dieser Wandel nicht in allen Ländern Europas gleichzeitig und mit gleicher Intensität. Für die Kirche aber entstand eine ganz neue Situation. Lebte sie im vorindustriellen, bäuerlich-handwerklichen und ständisch verfaßten Europa in einer Gesellschaft, in der sie selber durch ihre wirtschaftliche Bedeutung, ihre soziale Kontrolle und ihren politi-

¹ O. Schilling, *Die Staats- und Soziallehre des hl. Thomas v. Aquin*, 2. Aufl. München 1930.

² J. Höffner, *Der Wettbewerb in der Scholastik*, Ordo Bd. V, 1952.

³ J. Messner, *Die Soziale Frage*, 6. Aufl. Innsbruck 1956, S. 293 ff.

schen Einfluß vielfältig eingegliedert war, so stand sie in der Folge der industriellen Revolution zunehmend vor einer gesellschaftlichen Gesamtsituation, in der die industrielle Produktion die Wirtschaft prägte, die Auseinandersetzung zwischen Kapital und Arbeit das soziale Klima bestimmte, der „Nachtwächterstaat“ sich zum Teil ratlos, zum Teil restaurativ in die Defensive zurückzog und neue, innerweltliche Ideologien ihre Werbung begannen.

Wer die Entstehungsgeschichte der ersten Sozialenzyklika *Rerum novarum* im päpstlichen Geheimarchiv verfolgen konnte, kann verstehen, daß ihr Titel „Der Geist der Neuerung“ nicht zufällig gewählt wurde, sondern die ganze Problematik dieses Versuches aufzeigte. Ist es verwunderlich, daß die ersten Entwürfe der neuen Sozialenzyklika diesem „Geist der Neuerung“ mit seinen „verderblichen Auswirkungen“ zuerst einen massiven Widerstand entgegenstellen wollten? Daß sie dem frontalen Angriff auf das Eigentum durch den damaligen Sozialismus ein deutliches Halt geboten und in der Standwerdung der neuen Arbeiterschaft eine gewisse Wiederherstellung der ständischen Gesellschaftsordnung erhofften? Und auch das betonten die ersten Entwürfe in Überdeutlichkeit: Das Elend der Arbeiterklasse ist unmenschlich und muß durch Werke der Nächstenliebe gemildert und durch religiöse Sinngebung ertragbar gestaltet werden.⁴

Die Auseinandersetzungen um den endgültigen Text der Enzyklika waren spannungsreich und zogen sich durch Monate hindurch.⁵ Leo XIII. sagte alle Audienzen ab und verfolgte mit ganzer Anteilnahme die Endredaktion, bis er endlich seine Zustimmung zur Veröffentlichung gab.

Man mag in der ersten Sozialenzyklika immer noch Aussagen finden, die nur aus dem damaligen gesamtgesellschaftlichen und innerkirchlichen Kontext verständlich sind und die man heute wahrscheinlich anders formulieren würde. Aber es steht außer Zweifel, daß mit *Rerum novarum* ein Neubeginn der Soziallehre der Kirche gesetzt wurde. Er läßt sich kurz folgendermaßen formulieren:

1. Die Kirche nimmt zur Kenntnis, daß durch die industrielle Revolution ein neuer Gesellschaftstyp im Entstehen ist, der von ihr eine neue Form der Präsenz erfordert. Sie wird sich in ganz neuer Weise um eine Soziallehre bemühen müssen, die dieser neuen Wirklichkeit entspricht und wegweisend wirkt. Und sie wird neue Formen der sozialen Aktion aufbauen müssen, die den neuen Formen der Armut und Ausbeutung gerecht wird.

2. Die Kirche nimmt zur Kenntnis, daß durch die neue Industriewirtschaft eine solche Machtfülle durch den Besitz der Produktionsmittel entsteht und in Folge davon ein „sklavenähnliches Los“ der Ausbeutung der Arbeiterklasse, daß dies die ordnende Macht des Staates notwendig macht. Und das nicht mehr bloß als Rechtsstaat, sondern sehr wesentlich auch als Sozialstaat.

3. Weil aber die Kirche aus ihrer Sicht von der Selbstverantwortung des Menschen dem Staat nicht die ausschließliche Kontrolle übergeben konnte, verlangte sie die Mitverantwortung aller am Wirtschaftsprozess Beteiligten. Damit ist grundsätzlich das Recht der Arbeiterschaft auf eine eigenständige Organisation, gleichzeitig aber auch die Pflicht zur Partnerschaft angesprochen.⁶

Daß diese drei Aussagen in *Rerum novarum* mit anderen Worten formuliert und

⁴ G. Antonazzi, *L'enciclica Rerum novarum*, Roma 1957.

⁵ A. De Gasperi, *I tempi e gli uomini che preparavano la „Rerum novarum“*, 2. ed. Milano 1984.

⁶ O. v. Nell-Breuning, *Soziallehre der Kirche*, Wien 1977, S. 32 ff.

in den damaligen gesellschaftlichen Kontext hineingestellt wurden, ist selbstverständlich. Aber die Grundrichtung, die mit dieser Enzyklika eingeschlagen wurde, war wegweisend für die weitere Entwicklung der Soziallehre der Kirche. Sie bestand im wesentlichen darin, daß es der Kirche gelungen ist, sich aus der vorindustriellen, bäuerlich-handwerklichen und ständisch verfaßten Gesellschaft zu lösen und einen neuen Standort in der beginnenden Industriegesellschaft zu beziehen.

Das Grundsatzdokument Quadragesimo anno

Daß die weitere Entwicklung der Industriegesellschaft alles eher als harmonisch war, ist nur zu bekannt. Die von Rerum novarum angesprochene Partnerschaft zwischen Kapital und Arbeit kam nicht zustande. Es entwickelte sich vielmehr eine konfliktgeladene Klassengesellschaft zwischen dem machtvoll angewachsenen Kapital und der organisierten Arbeit. Der erste Weltkrieg drängte die gewaltsamen Auseinandersetzungen in den Hintergrund, aber nach dem Krieg flammten sie in neuer Schärfe wieder auf. Es ist nicht zu verwundern, daß diese Konflikte auch zu massiven Spannungen innerhalb des Katholizismus führten. Sie kreisten vor allem um die Zentralfragen der neu entstandenen Industriegesellschaft: über die Frage des Eigentums und des arbeitslosen Einkommens, über die Beziehung zwischen Kapital und Arbeit, über den gerechten Lohn. Dahinter stand aber als Grundanliegen die Überwindung der Klassengesellschaft. Die Auseinandersetzungen wurden mit großer Härte geführt. Immer wieder wandte man sich an den Papst um

ein klärendes Wort. Es ist bekannt, daß Pius XI. schon in den 20er Jahren eine neue Sozialenzyklika plante. Aber erst der 40. Jahrestag von Rerum novarum bot ihm die willkommene Gelegenheit zu einem der bedeutendsten Dokumente der Soziallehre der Kirche.⁷

Quadragesimo anno (1931) ist deshalb von so großer Bedeutung, weil diese Enzyklika durch die Klarstellung einer Reihe von heftig umstrittenen Fragen eine Spaltung des Sozialkatholizismus verhinderte und weil sie die in Rerum novarum bereits grundgelegten, aber noch nicht in voller Deutlichkeit ausgesprochenen Grundsätze der kirchlichen Soziallehre klar herausstellte und begrifflich formulierte. Diese Klarstellung betrifft vor allem folgende Bereiche: *erstens*, das Eigentum. Es wird mit aller Deutlichkeit die Doppelnatur des Eigentums, „seine dem Einzelwohl und seine dem Gemeinwohl zugeordnete Seite“ herausgestellt (45). Das *zweite Grundthema* bildet die Beziehung zwischen Kapital und Arbeit. Grundsätzlich wird festgestellt, daß die bestehende Verteilung der Erdengüter und des Produktionsprozesses nicht der Gerechtigkeit entspricht, die „durch den ungeheuren Gegensatz von wenigen Überreichen und einer unübersehbaren Masse von Eigentumslosen aufs schwerste gestört ist“ (58) und daher wiederhergestellt werden muß. Es wird aber auch jene extreme Position zurückgewiesen, die darin besteht, daß „eine Klasse der anderen jeden Anteil abspricht“ (57). Das gilt sowohl für das Kapital als auch für die Arbeit. Die *dritte Klärung* bezieht sich auf die Entproletarisierung des Proletariates. Es ist so lange sinnlos, von einer Überwindung des Klassenkampfes und einer Partnerschaft aller am Wirtschaftsprozeß

⁷ O. v. Nell-Breuning, Die soziale Enzyklika, 2. Aufl. Trier 1932. — Dieser Kommentar zu Quadragesimo anno ist deshalb von großer Bedeutung, weil er aus der unmittelbaren Auseinandersetzung mit den verschiedenen kirchlichen Strömungen entstanden ist und von einem Autor stammt, der an der Entstehung von Quadragesimo anno einen besonderen Anteil hatte.

Beteiligten zu sprechen, als es die „überwältigende Massenerscheinung des Proletariates“ gibt (60). Darum ist mit ganzer Intensität die Überwindung dieses wider-natürlichen Zustandes anzustreben. Ein wichtiger Schritt auf diesem mühsamen Weg ist neben der Vermögensbildung der gerechte Lohn. Die Klärung dieses Begriffes bildet das entscheidende *vierte Thema* in *Quadragesimo anno*. So wie bereits *Rerum novarum* lehnt auch *Quadragesimo anno* den Lohnvertrag nicht als unsittlich ab, wenngleich sie betont, daß der Lohnvertrag durch Formen eines Gesellschaftsvertrages zu ergänzen sei. Die von *Quadragesimo anno* aufgestellten Kriterien für die Bemessung des gerechten Lohnes gehören von nun an zum Grundbestand der Soziallehre der Kirche.

Wie bereits erwähnt, besteht in der Klarstellung dieser Grundbegriffe das Hauptverdienst von *Quadragesimo anno*. Spätere Enzykliken haben sich immer wieder darauf berufen, sie zum Teil ergänzt und neu interpretiert, aber ihr Grundgehalt ist in *Quadragesimo anno* eindeutig festgeschrieben.

Bedeutsam sind in *Quadragesimo anno* noch zwei Aussagen. Die eine betrifft die „berufsständische Ordnung“. Schon *Rerum novarum* hatte das Modell der beginnenden Klassengesellschaft abgelehnt. *Quadragesimo anno* stand vor der Tatsache der voll entfalteten Klassengesellschaft. Die Enzyklika wendet sich entschieden sowohl gegen das Leitbild des liberalistischen Kapitalismus mit seiner Vorherrschaft des Kapitals als auch gegen die Ideologie des Kollektivismus mit der Diktatur des Proletariates. Die der Würde des Menschen entsprechende Gesellschaftsordnung konnte nur jene sein, die auf der gestuften Selbstverantwortung der einzelnen Gesellschaftskörper aufzu-

te. Das war die zweifellos überzeitliche Grundidee von *Quadragesimo anno*. Daß diese Idee dann in *Quadragesimo anno* für den Bereich der Wirtschaft auch noch in die Konkretheit der Verwirklichung ausgeführt wurde, bot Anlaß für schmerzliche Mißverständnisse und Mißdeutungen.⁸

Die zweite Aussage betrifft die für die Soziallehre der Kirche ebenso bedeutsame Frage über das Verhältnis von Zustände- und Gesinnungsreform. Manche glaubten, aus *Rerum novarum* den Vorrang der Gesinnungsreform herauslesen zu können. *Quadragesimo anno* betont in aller Deutlichkeit, daß beides gleichzeitig und mit gleicher Intensität anzustreben sei: Gesinnungsreform und Gesellschaftsreform.

Entfaltung in die Gegenwart

Der zweite Weltkrieg bedeutete auch für die Soziallehre der Kirche einen massiven Einschnitt. Nach dem Krieg war die gesellschaftliche Wirklichkeit wesentlich verändert: Die Zerrissenheit der Klassengesellschaft wurde weithin durch das gemeinsame Bemühen um den Wiederaufbau abgelöst. Man versuchte, die Gemeinsamkeit der Interessen auch in den neuen wirtschaftlichen und politischen Strukturen zu verankern. Die frühere Kriegstechnik wurde zu friedlichen Zwecken eingesetzt und führte in wenigen Jahrzehnten zu erstaunlichen Erfolgen. Die Soziallehre der Kirche verfolgte die Entwicklung mit großer Aufmerksamkeit. Johannes XXIII. benützte die Gelegenheit des 70. Jahrestages von *Rerum novarum*, den Anschluß der kirchlichen Soziallehre an die gewandelte Wirklichkeit zu finden. Die Vorbereitung der neuen Enzyklika *Mater et Magistra* (1961) war

⁸ Eine kurze, aber sehr eindrucksvolle Darstellung dieser „Mißverständnisse“ findet sich in: O. v. Nell-Breuning, *Wie sozial ist die Kirche?* Düsseldorf 1972, S. 111 f.

mühsam und langwierig. Und das nicht nur deshalb, weil der Papst eine mehr pastorelle Grundrichtung des neuen Rundschreibens wünschte, sondern weil die Fülle der neuen Probleme nicht so sehr eine Klärung von Grundprinzipien als vielmehr Imperative für die Praxis verlangte.⁹ Mater et Magistra sieht diese Verwirklichung vor allem in drei Richtungen:

1. Durch die wachsende gesellschaftliche und wirtschaftliche Verflechtung besteht auf der einen Seite die verstärkte Notwendigkeit der Koordinierung durch den Staat. Auf der anderen Seite aber besteht die Gefahr, daß dadurch der Freiheitsraum der einzelnen und der gesellschaftlichen Gruppen eingeschränkt wird. Das gilt auch für den Bereich der Wirtschaft. Darum ist gerade im Wiederaufbau der Wirtschaft darauf zu sehen, daß im Sinn des Subsidiaritätsprinzips die Eigeninitiative der einzelnen und der gesellschaftlichen Gruppen erhalten bleibt. Das gilt insbesondere für die Landwirtschaft, die im Zug der Strukturveränderungen in eine Existenzkrise gerät.

2. Es ist darauf zu sehen, daß der Wiederaufbau Europas nicht nur wirtschaftlich gelingt, sondern daß „dem wirtschaftlichen Fortschritt der soziale Fortschritt entsprechen und folgen muß“ (23). Damit hat Mater et Magistra einen Grundsatz ausgesprochen, der ganz konkrete Folgen hat: im Ausbau der innerbetrieblichen und gesamtgesellschaftlichen Mitbestimmung, in der Neugestaltung der Sozialgesetzgebung und in der solidarischen Verantwortung für benachteiligte Gruppen und Regionen. Diese Aussage geht von der Überzeugung aus, daß das wirtschaftliche Geschehen kein bloßer Sachprozeß ist, sondern sehr wesentlich auch eine soziale Dimension enthält.

3. Ein Aspekt in Mater et Magistra kann als völlig neu bezeichnet werden. Es ist dies die weltweite Solidarität. Auch wenn Quadregesimo anno die internationale Verflechtung bereits kurz erwähnt hatte, so war die bisherige Soziallehre der Kirche doch sowohl in der Sicht der Probleme als auch in der Formulierung der Aufgaben vorwiegend europabezogen. Mit Mater et Magistra wird die weltweite Dimension ausdrücklich in die Soziallehre der Kirche miteinbezogen: „Eine der größten unserer Zeit gestellten Aufgaben ist wohl diese, zwischen den wirtschaftlich fortgeschrittenen und den wirtschaftlich noch in Entwicklung begriffenen Ländern die rechten Beziehungen herzustellen“ (157). Damit begann mit Mater et Magistra eine Problemsicht, die die gesamte Soziallehre der Kirche in der Folgezeit wesentlich mitbestimmte und von Paul VI. und Johannes Paul II. zu einem Zentralthema erhoben wurde.

Johannes XXIII. und Paul VI. waren vor ein ganz neues soziales Problem gestellt: die Sicherung des Friedens. Er war von zwei Seiten bedroht. Die erste Gefahr kam vom Machtkampf der Blöcke in den 60er Jahren, der in eine gewaltsame Auseinandersetzung auszuarten drohte. In seiner Enzyklika *Pacem in terris* (1963) entwarf Johannes XXIII. das umfassende Bild eines dauerhaften Friedens. Er muß in einer gestuften Zuordnung aus vier Bereichen aufgebaut werden: aus der sittlichen Ordnung der Rechte und Pflichten der Menschen untereinander; aus der sittlich geordneten Beziehung zwischen den einzelnen und der Staatsgewalt; in der auf sittlichen Grundsätzen aufgebauten Zuordnung der einzelnen Staaten untereinander und schließlich in der sittlichen Ordnung zwischen den einzelnen Staaten und der Völkergemeinschaft. *Pacem in*

⁹ O. v. Nell-Breuning, Soziallehre der Kirche, a. a. O. S. 74 ff.

terris war das Testament des todkranken Papstes an die Welt. Es ist bezeichnend, daß Johannes XXIII. dieses Testament nicht nur an die Gläubigen richtete, sondern zum erstenmal an „alle Menschen guten Willens“.¹⁰

Paul VI. griff in seiner Enzyklika *Populorum progressio* vier Jahre später (1967) die zweite Bedrohung des Friedens auf: das Elend der Entwicklungsländer. Er selber formulierte den Grundgedanken seiner Enzyklika: „Entwicklung ist der neue Name für Frieden.“ Als er *Populorum progressio* schrieb, herrschte in den Industrieländern eine Entwicklungseuphorie. Man war weithin der Meinung, daß so wie im kriegszerstörten Europa auch in den Entwicklungsländern sich durch eine rasche Industrialisierung in kurzer Zeit das Elend beseitigen und der materielle Wohlstand verwirklichen ließe. Paul VI. stellt sich entschieden gegen diesen einseitigen Entwicklungsbegriff. Entwicklung ist für ihn nicht zuerst und ausschließlich eine wirtschaftliche, sondern eine gesamt menschliche Aufgabe, in der nicht nur die materielle Basis, sondern auch die sozialen Gebilde und die geistigen Werte ihren gebührenden Platz haben müssen. Paul VI. gab sich keiner Täuschung hin: Das Hauptproblem der Entwicklung der Völker — und damit der Sicherung des Friedens — besteht nicht im Mangel an wirtschaftlich-technischem Können, sondern „im Fehlen brüderlicher Bande unter den Menschen“ (66). Darum steht im Mittelpunkt des zweiten Teiles der Enzyklika *Populorum progressio* die Grundforderung nach einer weltweiten Solidarität, die sich konkret in der Bewältigung der Schuldenkrise, im Ausbau eines gerechten Handelssystems und in einer verstärkten

finanziellen Hilfe für die Entwicklungsländer auszuweisen hat.¹¹

Johannes Paul II. greift in seinen zwei bisherigen Sozialenzykliken jene Themen auf, die ihm im Blick auf das dritte Jahrtausend von besonderer Wichtigkeit erscheinen. In *Laborem exercens* (1981) geht er im Angesicht der rasch um sich greifenden neuen technischen Revolution und der damit verbundenen Folgen von der Überzeugung aus, daß die Industrieländer zunehmend unter die Herrschaft dessen geraten, was er als „Ökonomismus“ bezeichnet. Das heißt mit anderen Worten: Es kommt sowohl im Westen wie auch im Osten aufgrund der hochentwickelten technischen Produktionsweisen, aufgrund der wachsenden Verflochtenheit der Märkte und aufgrund des Konsumzwanges der breiten Massen zu einer solchen Vorherrschaft der Eigengesetzlichkeit der Wirtschaft, daß andere Bereiche zurückgedrängt werden und in Gefahr sind, zu verkümmern. Die menschliche Arbeit gerät in Gefahr, zur Abhängigen wirtschaftlicher Zwänge degradiert zu werden, große Menschengruppen werden aus dem Zugang zur Arbeit ausgeschlossen und die menschlichen Grundbedürfnisse nach Sinngebung und Selbstentfaltung werden in die ebenfalls vorprogrammierte Freizeit abgeschoben. Gegenüber dieser Gefahr zeichnet *Laborem exercens* das Gegenbild einer neuen Kultur der Arbeit, die dem Menschen dazu hilft, „mehr Mensch zu werden“, und zwar in der menschenwürdigen inneren Gestaltung des Arbeitsprozesses, in der Erhaltung und Wiederherstellung der gesellschaftlichen Einbindung der Arbeit und in der Wiedergewinnung des Sinnes der Arbeit durch eine Theologie der Arbeit. Genau

¹⁰ V. Zsifkovits, *Ethik des Friedens*, Linz 1987.

¹¹ Einen Einblick in die spannungsreichen Auseinandersetzungen über die Verwirklichung dieser von Paul VI. geforderten neuen Solidarität bietet der Bericht über eine internationale Tagung in Rom im Jahr 1985: G. Fels, *Kirche und Wirtschaft in der Verantwortung für die Zukunft der Weltwirtschaft*, Köln 1987.

das will das so oft mißverständene Wort in *Laborem exercens* aussagen: Die Person hat Vorrang vor den Sachen, die Arbeit vor dem Kapital. Damit soll in keiner Weise die Bedeutung der materiellen Dimension der Wirtschaft unterschätzt werden, wohl aber soll damit festgestellt sein, daß Wirtschaft mehr ist als nur ein bloßer Sachprozeß und daß die Sachnotwendigkeiten in den Kontext des zwischenmenschlichen und geistigen Sinngehaltes hineingestellt werden müssen, ganz gleich ob es sich dabei um unternehmerische oder ausführende Arbeit handelt.¹²

In seiner zweiten Sozialenzyklika *Sollicitudo rei socialis* (1987) kommt Johannes Paul II. noch einmal auf das Problem der Dritten Welt zurück. Er ist davon überzeugt, daß sich zwanzig Jahre nach *Populorum progressio* die Situation der Entwicklungsländer nicht verbessert, sondern wesentlich verschlechtert hat. Die Reichen wurden reicher, die Armen wurden ärmer. Das Neue dieser Enzyklika besteht darin, daß die Hauptursachen der Unterentwicklung in den wirtschaftlichen und politischen Strukturen und Mechanismen der Industrieländer gesehen werden. Deren einseitige „Habgier“ und blinder „Hunger nach Macht“ schaffen wirtschaftliche und politische Systeme, die es den Entwicklungsländern unmöglich machen, aus ihrer Not auszubrechen. Johannes Paul II. gebraucht in diesem Zusammenhang zum ersten Mal in einer Sozialenzyklika den Begriff „Strukturen der Sünde“.

Weil es sich bei den Strukturen der Sünde letztlich um eine sittliche Verfehlung handelt, kann auch die Überwindung der Unterentwicklung nur durch ein sittliches Ereignis ausgelöst werden: durch eine Bekehrung aus der Haltung der Habsucht

und Herrschsucht in eine neue Haltung der Kultur der Solidarität, die auch zu tiefgreifenden Maßnahmen bereit ist. Dazu aber braucht es eine umfassende Bewußtseinsbildung und einen Bewußtseinswandel, der nur durch eine Zusammenarbeit aller sittlichen und religiösen Kräfte ausgelöst werden kann.

Sollicitudo rei socialis fand begeisterte Aufnahme in den Entwicklungsländern, sie stieß aber auch auf harte Kritik in manchen Industrieländern. Die Schuldzuweisung an die Industrieländer wurde von einigen als einseitig bezeichnet, der Begriff „Strukturen der Sünde“ wurde als theologische Verfremdung wirtschaftlicher Notwendigkeiten zurückgewiesen, und der Appell an die Bekehrung als religiöse Utopie abgetan. Johannes Paul II. aber hat von seiner Grundposition nichts zurückgenommen.¹³

Diese Darstellung beschränkte sich bewußt auf die Sozialenzykliken. Damit blieben andere wichtige Dokumente der Soziallehre der Kirche ausgeklammert, z. B. die bedeutsamen Aussagen Pius' XII., das Konzilsdokument *Kirche in der Welt* von heute, die Konstitution *Octogesima adveniens* und das Dekret der Römischen Bischofssynode von 1971 *Gerechtigkeit in der Welt*. Wichtiger aber als eine detaillierte Darstellung der einzelnen Dokumente, die den Rahmen dieses Beitrages bei weitem überschreiten würde, erscheint der Versuch einer Synthese des Grundgehaltes der Soziallehre der Kirche.

II. Leitsätze einer Synthese

Jeder Versuch einer Synthese enthält die Gefahr der Simplifizierung: Die Zeitgebundenheit bestimmter Aussagen kann nicht hinreichend dargestellt werden; langfristige Prozesse werden notwendi-

¹² O. v. Nell-Breuning, *Arbeit vor Kapital*, Wien 1983.

¹³ J. Schasching, *In Sorge um Entwicklung und Frieden*, Wien 1988.

gerweise verkürzt und die Vielfalt und Wechselwirkung der wirtschaftlichen, sozialen, politischen und kulturellen Faktoren kann nicht in ihrer Differenziertheit berücksichtigt werden. Trotzdem soll versucht werden, in neun Leitsätzen einen Beitrag zu einer solchen Synthese zu leisten.

1. Die Kirche war nicht erst seit dem Beginn ihrer Soziallehre im engeren Sinn davon überzeugt, daß zwischen der überweltlichen Heilsordnung und der innerweltlichen Gesellschaftsordnung ein enger Zusammenhang besteht. In der vorindustriellen bäuerlich-handwerklichen und ständisch verfaßten Gesellschaft war die Kirche als gesellschaftsgestaltende Ordnungsmacht vielfach präsent: durch ihren direkten Einfluß auf das Wirtschaftsgeschehen, durch ihre vielfältige gesellschaftsstiftende, aber auch gesellschaftskontrollierende Funktion, durch ihre Verbindung mit der politischen Autorität, durch ihre sittlich-religiöse Botschaft. Mit der industriellen Revolution und den sie begleitenden geistigen Strömungen zerbrach dieses gesellschaftliche Modell. Die Kirche wurde aus einer Reihe gesellschaftlicher Wirklichkeiten herausgedrängt. Es entstanden neue, die Gesellschaft prägende Mächte: das Industriekapital, die Arbeiterklasse, der Klassenkampf, demokratische Bewegungen, innerweltliche Ideologien. Die Kirche kam zur Überzeugung, daß die gewandelte Situation andere Formen ihrer Präsenz und ihrer gesellschaftsgestaltenden Sendung verlangte. Ihre stark auf das persönliche Verhalten und den Zusammenhalt lokaler und beruflicher Gruppen ausgerichtete Sittenlehre und soziale Praxis erreichte nicht mehr in ausreichender Weise die komplexen, großräumigen Strukturen der Industriegesellschaft, die

in zunehmender Weise die Gesamtgesellschaft bestimmten. Es brauchte eine sittlich-religiöse Interpretation der neuen Gegebenheiten, und es brauchte eine neue, vom Evangelium inspirierte soziale Aktion, die der neuen sozialen Frage entsprach. Lehre und Aktion standen vom Anfang an im Mittelpunkt dessen, was man später als Soziallehre der Kirche bezeichnete.¹⁴

2. Der Abschied von der bäuerlich-handwerklichen und ständisch verfaßten Gesellschaft fiel auch der Kirche nicht leicht. Dort hatte sie feste wirtschaftliche und soziale Ordnungsgefüge, in denen sie die sittliche Rolle des einzelnen und der gesellschaftlichen Gruppen festschreiben konnte. Die anbrechende Industriegesellschaft und die demokratischen Bewegungen zerbrachen diese festen Gefüge. Es kam zu dem, was später das Zweite Vatikanische Konzil als „einen Übergang von einem mehr statischen Verständnis der Ordnung der Gesamtwirklichkeit zu einem mehr dynamischen und evolutiven Verständnis“ bezeichnete (Kirche in der Welt, 5). Die sittlich-religiöse Interpretation dieser neuen Wirklichkeiten und die Erstellung einer sie mitgestaltenden sozialen Aktion war für die Kirche nicht leicht. Um es noch einmal zu sagen: Dafür fehlten am Anfang die feststehenden wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Daten, in denen zwischen Handeln und Folgen einsichtige Zusammenhänge bestanden.

Das Zerbrechen der wirtschaftlichen Bindungen und der sozialen Zugehörigkeit führten zur überstürzten Freisetzung der Individuen mit all den positiven, aber auch negativen Folgen. Das Verfügungsrecht über anonymes Industriekapital und die Zugehörigkeit zur Kampforganisation der Arbeiterklasse waren alles eher als neo-ständische Ordnungsträger. Hier

¹⁴ J. Schasching, Kirche und industrielle Gesellschaft, Wien 1960.

galt nicht mehr die sittliche Norm der solidarischen Haftung, sondern das Gesetz des Kampfes um die Macht. In diesem Kampffeld der zwar rechtlich freigesetzten, aber wirtschaftlich und sozial ungeschützten Individuen „entdeckte“ die Kirche in ihrer Soziallehre in ganz neuer Weise den Wert und die Bedrohtheit der Einzelperson. Diese wurde nun nicht mehr zuerst in ihrer Beziehung zu einem handwerklichen Gebilde oder einer ständischen Ordnung gesehen und von dort in ihren Rechten und Pflichten festgelegt. Sie wurde zusehends in ihrer grundsätzlichen Würde als Bild Gottes mit dem Auftrag der Selbstverantwortung und der Selbstverwirklichung gesehen. Und das nicht nur in einer philosophisch-theologischen Abstraktheit, sondern auch in ihrer konkreten wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Wirklichkeit. Damit erhielt das, was wir heute als Menschenrechte bezeichnen, einen ganz neuen Stellenwert in der Soziallehre der Kirche.¹⁵

3. In einem zähen, aber sehr konsequenten Bemühen formulierte nun die Kirche in ihrer Soziallehre vier grundlegende Prinzipien der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Ordnung. An erster Stelle steht folgerichtig das Personalprinzip. Entscheidend ist nicht mehr der Selbstzweck und das Überleben wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Systeme, sondern der Mensch ist Ziel und Träger des gesamten gesellschaftlichen Lebens. Jedes wirtschaftliche und gesellschaftliche System hat sich dadurch zu rechtfertigen, daß es der Würde und Entfaltung des Menschen, und zwar aller Menschen dient. An zweiter Stelle steht das Solidaritätsprinzip. Gerade deshalb, weil der Mensch als Person Ziel und Träger jeder Gesellschaftstätigkeit ist, ergibt sich mit Notwendigkeit die innere Verpflichtung des Menschen,

durch das gesellschaftliche Mitsein mit anderen die ganze Fülle dessen anzustreben, was in ihm als Bild Gottes grundgelegt ist. Darum folgt die soziale Dimension notwendig aus der Personenwürde des Menschen. Sie besagt das Recht, aber auch die Pflicht zur Mitverantwortung auf allen Stufen des gesellschaftlichen Lebens. Schließlich ist das Subsidiaritätsprinzip zu nennen. Da der Mensch durch den Reichtum seiner Person auf eine Vielzahl von Werten und Zielen angelegt ist, kommt es entscheidend darauf an, daß jeder dieser Werte in dem ihm eigenen Sozialraum verwirklicht werden kann. Was daher der einzelne von sich aus verwirklichen kann, darf ihm nicht von einer Gemeinschaft abgenommen werden. Und ebenso: Was die kleinere Gemeinschaft aus sich zu leisten vermag, darf nicht von einer größeren an sich gerissen werden. Das vierte Prinzip ist das Gemeinwohlprinzip. Durch das Subsidiaritätsprinzip ist jeder Vorherrschaft des Staates eine Grenze gesetzt und es wird bewußt eine selbstverantwortliche und gestufte Gesellschaftsordnung verlangt. Aber es wird ebenso deutlich folgendes ausgesagt: Der gesellschaftliche Pluralismus allein garantiert nicht aus sich heraus automatisch das Wohl aller. Die einzelnen Gesellschaftsgebilde brauchen zu ihrer Zielverwirklichung die unterstützende Hilfe, und die möglichen Zielkonflikte der gesellschaftlichen Gebilde brauchen die koordinierende Autorität des Staates. Inwieweit diese Aufgabe innerstaatlich oder überstaatlich zu lösen ist, hängt wesentlich vom Integrationsgrad der Völkergemeinschaft ab. Grundsätzlich aber gilt auch hier das Gemeinwohlprinzip.¹⁶

4. Die eben angeführten vier Grundprinzipien gehören zum Grundbestand des gesellschaftlichen Ordnungsbildes der

¹⁵ Die Kirche und die Menschenrechte, Päpstliche Kommission „Gerechtigkeit und Frieden“, Vatikan 1978.

¹⁶ O. v. Nell-Breuning, Gerechtigkeit und Freiheit, Grundzüge katholischer Soziallehre, Wien 1980.

Soziallehre der Kirche. Aus ihnen folgen eine Reihe von abgeleiteten Prinzipien, die mit ihnen eng verbunden sind, z. B. das Recht auf Eigentum, das Recht auf Arbeit, das Recht auf Mitbestimmung und Mitverantwortung usw. Aber hier zeigt sich bereits, daß diese Rechte und Pflichten in den jeweiligen gesellschaftlichen Gesamtkontext hineinzustellen sind und damit einer jeweils neuen Anwendung bedürfen. Hier handelt es sich nicht mehr ausschließlich um die Verwirklichung der Grundprinzipien, sondern auch um die Frage nach dem Instrumentar, durch das diese Ziele verwirklicht werden sollen. Die Soziallehre der Kirche stellt ausdrücklich fest, daß sie in den technischen Fragen der konkreten Durchführung keine eigene Kompetenz besitzt. Darum ist sie auch an kein konkretes wirtschaftliches, soziales oder politisches System gebunden. Wo sich aber die Soziallehre der Kirche zu Fragen der konkreten Durchführung äußert — und das ist zweifellos auch geschehen —, muß sie sich darüber im klaren sein, daß sie hier nicht kraft der ihr zukommenden sittlich-religiösen Kompetenz spricht, sondern daß ihre diesbezüglichen Aussagen der wissenschaftlichen Verifizierung unterliegen und damit auch korrigierbar sind.¹⁷

5. Damit ist bereits der wesentlich dynamische Charakter der Soziallehre der Kirche angesprochen. Wie bereits aus der geschichtlichen Skizze ersichtlich wurde, entstammt die Soziallehre der Kirche nicht einem fertigen Guß. Sie ist sehr stark aus der Praxis erwachsen, d. h. aus der Auseinandersetzung mit ganz konkreten wirtschaftlichen, sozialen, politischen und kulturellen Problemen. Dieser dynamische Charakter zeigt sich z. B. sehr deut-

lich im Übergang von der Arbeiterfrage in *Rerum novarum* zur gesamtgesellschaftlichen Ordnungsfrage in *Quadragesimo anno* bis hin zur weltweiten Solidarität in *Populorum progressio* und *Sollicitudo rei socialis*. Diese Dynamik darf der Soziallehre der Kirche auch in Zukunft nicht verlorengehen. Es stehen ganz neue Probleme bevor: die Frage der Umwelt und des Kosmos; die Frage der wachsenden Diskriminierung gesellschaftlicher Großgruppen und Minderheiten; die menschengerechte Gestaltung der modernen Kommunikationsmittel, die zusehends die Gesamtgesellschaft bestimmen usw. Daß die Soziallehre der Kirche hier nicht sofort alle Antworten bereit hat, versteht sich von selber. Sie steht auch hier in einem Lernprozeß, der Risiken enthält.¹⁸

6. Diese Dynamik der Soziallehre der Kirche enthält noch einen besonderen Aspekt. Es ist eine geschichtliche Tatsache, daß die Soziallehre der Kirche ihren Ursprung der Auseinandersetzung mit der beginnenden Industriegesellschaft Europas verdankt. Auch *Quadragesimo anno* steht noch stark unter diesem Vorzeichen. In der Zwischenzeit aber sind völlig neue Fragestellungen aufgetreten, die einer neuen Interpretation bedürfen und nach neuen Lösungsimpulsen rufen. Man denke hier etwa an die Auseinandersetzung mit den wirtschaftlichen und sozialen Gegebenheiten in kollektivistischen Ländern, wie sie in *Laborem exercens* angesprochen sind. In *Sollicitudo rei socialis* erhält die lateinamerikanische Situation mit ihrer wirtschaftlichen, sozialen und politischen Tragödie einen besonderen Akzent. Die Auseinandersetzung mit dem afrikanischen Kontinent und der ihm eigenen Kultur steht noch weithin aus. Die

¹⁷ W. Kerber, *Katholische Soziallehre*, München 1975.

¹⁸ Leitlinien für das Studium und den Unterricht der Soziallehre der Kirche in der Priesterausbildung, Vatikan 1988.

Beschäftigung mit diesen neuen Wirklichkeiten führt gelegentlich zu Mißverständnissen und Widerständen. Ein guter Teil der kritischen Reaktion auf *Sollicitudo rei socialis* ist von dorthier verständlich. Man wird sich zunehmend darüber klar werden müssen, daß die in der Soziallehre der Kirche grundgelegten Prinzipien in den verschiedenen wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Kontexten eine jeweils neue Interpretation und eine Andersartigkeit der Prioritäten verlangen werden. Dieser Dialog steht weithin erst am Anfang.

7. Auch für die Soziallehre der Kirche war die Beziehung zwischen Zuständereform und Gesinnungsreform keine von Anfang an feststehende Größe. Es mag durchaus sein, daß in einer bäuerlich-handwerklichen und ständisch verfaßten Gesellschaft die wirtschaftlichen und sozialen Strukturen als vorgegeben und kaum veränderlich angesehen wurden, so daß das sittliche Verhalten der einzelnen und der gesellschaftlichen Gruppen mehr im Vordergrund standen: Nächstenliebe, Barmherzigkeit, Großmut, Treue und Fleiß. Mit dem Beginn der Industriegesellschaft zerbrachen die gruppennahen Sozialgebilde und es entstanden wirtschaftliche und gesellschaftliche Großgebilde, die sich vom sittlichen Verhalten des einzelnen weithin abkoppelten und als „unsichtbare Hand“ gleichsam automatisch das größte Glück der größten Zahl sichern wollten. Damit erhielt die Frage nach den Strukturen und der Strukturreform eine ganz neue Bedeutung. Schon die erste Sozialenzyklika *Rerum novarum* prangert die wirtschaftlichen Strukturen an, die den Arbeiter in ein „sklavenähnliches Los“ (2) zwingen. *Quadragesimo anno* zögert nicht zu erklären, daß die wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Strukturen es „einer ungeheuer großen Zahl von Menschen außerordentlich schwer machen, das eine Notwendige, ihr ewiges

Heil zu verwirklichen“ (130). Die Überzeugung von der Möglichkeit und Notwendigkeit der Zustände- und Strukturreform durchzieht die gesamte Soziallehre der Kirche bis hin zu *Sollicitudo rei socialis*, worin von den „Strukturen der Sünde“, die zu einer Umkehr und Bekehrung verpflichten, die Rede ist. Man würde daher die Soziallehre der Kirche völlig mißdeuten, wollte man sie einseitig auf die Verpflichtung zur Gesinnungsreform festlegen, da sie angeblich für die Reform der Strukturen keine Kompetenz besitzt. Diese Auffassung verkennt völlig, daß der Mensch aufgrund seiner Personenwürde eine wesentlich soziale Dimension und Verpflichtung hat. Genauso wie sein persönliches Verhalten sittlichen Normen unterliegt, sind auch die sozialen Beziehungen und Strukturen dem Sittengesetz unterworfen.

Weil die Soziallehre der Kirche so eindeutig die Möglichkeit und Notwendigkeit der Strukturreform betont, kann und muß sie eine ebenso eindeutige Grenze gegenüber sozialen Utopien ziehen, jenen Utopien nämlich, die glauben, aus der Veränderung der Strukturen ergebe sich von selber die Gesinnungsreform und der sittlich gute Mensch. Solche Utopien gab es auch unter Katholiken immer wieder. Weil nach der Soziallehre der Kirche der Mensch Ziel und Träger des gesellschaftlichen Lebens ist, muß sie immer vom Menschen ausgehen. Sie weiß, daß der Mensch trotz seiner sündhaften Gebrochenheit berufen und fähig ist, menschenwürdige Gesellschaftsformen zu errichten. Sie weiß aber ebenso, daß der gleiche Mensch immer wieder versucht ist, soziale Formen zu schaffen, die sittenwidrig sind und daß er ebenso versucht ist, auch gerechte Sozialordnungen durch ein sittenwidriges Verhalten zu gefährden und zu zerstören. Darum gehört die ständige Gesinnungsreform zu den unabdingbaren Grundelementen der Soziallehre der Kirche, die sie

davor bewahrt, in soziale Utopien zu verfallen.¹⁹

8. Ein Grundanliegen der Soziallehre der Kirche darf nicht übergangen werden, auch wenn es in diesem Zusammenhang nicht ausführlich behandelt werden kann. Es wurde bereits gesagt: Die Sendung der Kirche ist das übernatürliche Heil der Menschen. Da aber die übernatürliche Heilsordnung mit der innerweltlichen Gesellschaftsordnung eng verbunden ist, reicht ihre Sendung auch in diesen Bereich. Darum ist es durchaus richtig zu sagen, daß ihre soziale Botschaft vom Evangelium inspiriert ist, daß sie von dort ein neues Licht und eine tiefere Motivation für ihr soziales Engagement erhält. Aber es ist bedeutsam, daß sich bereits die erste Sozialenzyklika sowohl in der Kritik an den gesellschaftlichen Zuständen als auch in den Anweisungen für die Lösung der Arbeiterfrage sehr stark auf die menschliche Natur und das damit verbundene Naturrecht beruft. Das besagt mit anderen Worten: Da aus dem Evangelium keine direkte Kritik an der Industriegesellschaft abzulesen ist und damit auch keine konkreten Handlungsnormen angegeben werden, ist die Soziallehre der Kirche davon überzeugt, daß die von Gott geschaffene und vom Evangelium erleuchtete Vernunft imstande ist, auch im gesellschaftlichen Leben das sittlich Gute vom sittlich Bösen zu unterscheiden und Grundsätze für eine menschengerechte Sozialordnung zu erstellen. Es kann hier nicht näher aufgezeigt werden, wie auch in der Soziallehre der Kirche das, was man als Naturrecht bezeichnet, einen gewissen Wandel erfahren hat, insbesondere wie dieses Naturrecht zunehmend in seiner Bezogenheit zum gesellschaftlichen Wandel und zur soziologischen Wirklichkeit gesehen wurde. Entscheidend erscheint

die Feststellung, daß sich die Soziallehre der Kirche nicht in ein innerkirchliches Ghetto zurückziehen wollte, um ein gesellschaftliches Kontrastmodell für die wenigen Auserwählten zu erstellen, obwohl ihr menschengerechtes Gesellschaftsbild in vieler Hinsicht durchaus im Gegensatz zum gängigen Zivilisationsmodell steht. Die Soziallehre der Kirche bemühte sich immer — wenn auch in einem mühsamen Reifungsprozeß —, die von Gott im Menschheitswissen der Natur grundgelegten und auch durch die Sünde nicht zerstörten Grundeinsichten der Gesellschaftsordnung für die jeweilige Zeit zu reflektieren und zu formulieren. Damit wollte die Soziallehre der Kirche bewußt im Dialog mit anderen religiösen, sozialen und politischen Bewegungen bleiben, die sich ebenfalls um die Erstellung einer menschengerechten Gesellschaftsordnung bemühen. Es ist auffallend, daß diese Dialogbereitschaft von der Enzyklika *Pacem in terris* an bewußt auch im Adressaten angesprochen wurde: Sie richten sich nicht mehr bloß an die Katholiken, sondern an „alle Menschen guten Willens“.²⁰

Mit dieser Feststellung soll in keiner Weise das Bemühen abgewertet werden, den sozialen Gehalt des Evangeliums neu zu entdecken und fruchtbar zu machen. Ganz im Gegenteil. Dieser Beitrag ist sowohl für die soziale Bewußtseinsbildung als auch für die Motivation des sozialen Handelns unabdingbar. Durch die Sozialenzykliken Pauls VI. und Johannes Pauls II. ist die sozialtheologische Dimension in eindrucksvoller Weise in die Soziallehre der Kirche eingebaut worden. 9. Eines soll am Schluß mit aller Deutlichkeit ausgesprochen werden: Die Soziallehre der Kirche wollte nie zuerst eine Wirtschafts- und Sozialtheorie sein. Sie

¹⁹ J. Schasching, *Dalla lotta di classe alla cultura della solidarietà*, in: Vaticano II. Assisi 1987.

²⁰ Il diritto naturale nella dottrina sociale della Chiesa, in: *La Civiltà Cattolica*, nr. 3336, Roma 1989.

war vom Anfang an auf die soziale Praxis bezogen. Weil die Soziallehre der Kirche vom Ansatz her einen pastoralen Charakter hat, ergibt sich mit Notwendigkeit die Forderung nach lokaler Konkretheit. Darum betont Octogesima adveniensi, daß die christlichen Gemeinschaften in Verbundenheit mit ihren Bischöfen und im ökumenischen Dialog darüber zu befinden haben, „welche Schritte zu tun und welche Maßnahmen zu ergreifen sind, um die gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Reformen herbeizuführen, die sich als wirklich geboten erweisen“ (4). Dabei ist freilich erforderlich, daß sie in diesem Bemühen „die Grundsätze für die Denkweise, Normen für die Urteilsbildung und Direktiven für die Praxis“ der Soziallehre der Kirche entnehmen (ebd.). Aber das schließt nicht aus, sondern fordert geradezu, daß die lokale Kirche sowohl in der Sicht der Aufgaben als auch in der Wahl der Mittel eigene Akzente setzt.²¹

Damit ist zugleich die Kompetenz und der Auftrag der Laien angesprochen. Sie sind für die Verwirklichung des gesellschaftlichen Auftrages der Kirche unmittelbar verantwortlich. Sie sollen „im Licht christlicher Weisheit und unter Berücksichtigung der Lehre des kirchlichen Lehramtes darin ihre eigene Aufgabe sehen“ (Kirche in der Welt 43). Sie können sich in diesem Einsatz nicht nur auf die Verteidigung der

sittlichen Grundsätze beschränken, sondern müssen sich auch um die Durchführung kümmern, d. h. um die Frage des wirtschafts- und gesellschaftspolitischen Instrumentars. Dabei kann es durchaus geschehen, daß Christen „bei gleicher Gewissenhaftigkeit in der gleichen Frage zu einem anderen Urteil kommen“ (Kirche in der Welt 43). Dieser mögliche Pluralismus ist durchaus legitim. Nur sollte dann die eigene Option nicht als die einzig mögliche hingestellt werden und der Versuch ausgeschlossen bleiben, „die Autorität der Kirche ausschließlich für sich und seine eigene Meinung in Anspruch zu nehmen“ (Kirche in der Welt 43).

Die Hauptsorge der Soziallehre der Kirche ist nicht das Übermaß an sozialer Initiative von Seiten der Katholiken. Die größere Sorge besteht in der Passivität und Mutlosigkeit. Hier gilt in vollem Ausmaß das mahnende Wort von Quadagesimo anno: „Noch schärfere Verurteilung (aber) verdient der Leichtsinn, der um all dieses unbekümmert Zustände weiterbestehen läßt, die den fruchtbaren Nährboden berechtigter Unzufriedenheit abgeben und so der angestrebten Weltrevolution Schrittmacherdienste leisten“ (112). Die Glaubwürdigkeit der Soziallehre der Kirche besteht letztlich nicht in der Richtigkeit ihrer Grundsätze, sondern in der Kraft der Verwirklichung.

²¹ Octogesima adveniensi n. 4.

Aus dem Inhalt der nächsten Hefte:

Franz-Georg Friemel
Erich Garhammer
Ulrich G. Leinsle

Matthias Scharer

Werner Simon

Gemeindebildung und Pfarre
 Seelsorge im Krankenhaus
 Eine Gemeinschaft auf Gott hin — Zur Spiritualität
 der Prämonstratenser-Chorherren
 Katechese wider den Tod — Lateinamerika als Herausforderung für die Glaubensvermittlung
 Meister Eckhart — Mystik und Denken