

LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT MÜNCHEN
KATHOLISCH-THEOLOGISCHE FAKULTÄT

P. Sylwester Walocha OFM Conv.

(K)eine Freiheit ohne Solidarität?

**Zum Verhältnis zweier sozialetischer Grundbegriffe in den kirchlichen
Sozialworten in Deutschland aus der Perspektive der Sozialverkündigung
von Papst Johannes Paul II.**

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Grades eines Doktors der Theologie
der Katholisch-Theologischen Fakultät
der Ludwig-Maximilians-Universität München

BETREUER

1. Gutachter: Prof. Dr. Alois Baumgartner
2. Gutachter: Jun.-Prof. Dr. Birgitta Kleinschwärzer-Meister

Tag der mündlichen Prüfungen: 6. Februar 2009

INHALTSVERZEICHNIS

Einleitung	1
1 Problemstellung und Ziel der Arbeit	8
2 Aufbau und Methode.....	12

KAPITEL I

1 Freiheit und Solidarität im (gegenwärtigen) sozialemischen Diskurs und in der kirchlichen Sozialverkündigung – ein Überblick.....	14
1.1 Zum Verständnis und Ort der Begriffe Freiheit und Solidarität im gegenwärtigen sozialemischen Diskurs	14
1.1.1 Mehrdimensionalität des Begriffs Freiheit.....	16
1.1.2 Mehrdimensionalität des Begriffs Solidarität.....	18
1.2 Entwicklungslinien der kirchlichen Sozialverkündigung.....	22
1.2.1 Sozialverkündigung – Katholische Soziallehre – Sozialethik: Begriffsklärungen ..	22
1.2.2 Die sogenannten (klassischen) Sozialprinzipien.....	24
1.2.2.1 Personalitätsprinzip	24
1.2.2.2 Solidaritätsprinzip	26
1.2.2.3 Subsidiaritätsprinzip	27
1.2.3 Die Katholische Soziallehre und ihre historischen Hintergründe	28
1.2.3.1 Die gesellschaftliche Situation und die Reaktion der katholischen Kirche im 19. Jahrhundert.....	29
1.2.3.2 Die Sozialverkündigung von <i>Rerum novarum</i> bis zum Amtsantritt Papst Johannes Pauls II.	34

KAPITEL II

2 Freiheit und Solidarität in den kirchlichen Sozialworten in Deutschland.....	53
2.1 <i>Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit</i> – ein Beitrag der deutschen Kirchen zur sozialen und wirtschaftlichen Situation in Deutschland (1997).....	53
2.1.1 Die Vorgeschichte – der Konsultationsprozess.....	54
2.1.2 Aufbau des Textes und Reflexion der wichtigsten Inhalte.....	56
2.1.3 Das Verständnis von Solidarität	63
2.1.4 Das Verständnis von Freiheit	67
2.2 <i>Mehr Beteiligungsgerechtigkeit</i> – Memorandum einer Expertengruppe, berufen durch die Kommission VI für gesellschaftliche und soziale Fragen der Deutschen Bischofskonferenz (1998)	68
2.2.1 Aufbau des Textes und Reflexion der wichtigsten Inhalte.....	68

2.2.2	Das Verständnis von Solidarität	83
2.2.3	Das Verständnis von Freiheit	84
2.3	<i>Solidarität braucht Eigenverantwortung.</i> Orientierungen für ein zukunftsfähiges Gesundheitswesen – Beitrag der deutschen Bischöfe, Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen sowie Kommission für karitative Fragen (2003) ...	84
2.3.1	Aufbau des Textes und Reflexion der wichtigsten Inhalte.....	86
2.3.2	Das Verständnis von Solidarität	89
2.3.3	Das Verständnis von Freiheit	90
2.4	<i>Das Soziale neu denken.</i> Für eine langfristig angelegte Reformpolitik – Beitrag der deutschen Bischöfe, Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen (2003)	91
2.4.1	Aufbau des Textes und Reflexion der wichtigsten Inhalte.....	91
2.4.2	Das Verständnis von Solidarität	96
2.4.3	Das Verständnis von Freiheit	98
2.5	<i>Demokratie braucht Tugenden</i> – Beitrag der deutschen Kirchen zur Sozialethik im Hinblick auf die soziale und wirtschaftliche Situation in Deutschland (2006).....	99
2.5.1	Die Vorgeschichte – der Konsultationsprozess.....	99
2.5.2	Aufbau des Textes und Reflexion der wichtigsten Inhalte.....	100
2.5.3	Das Verständnis von Solidarität	108
2.5.4	Das Verständnis von Freiheit	109
2.6	Zum Verhältnis von Solidarität und Freiheit in den kirchlichen Sozialworten in Deutschland	111

KAPITEL III

3	Freiheit und Solidarität in der Sozialverkündigung von Papst Johannes Paul II.	115
3.1	„Soll-Zustand“ und „Ist-Zustand“ der Gesellschaft – der Zugang Papst Johannes Pauls II. zur gesellschaftlichen Wirklichkeit.....	115
3.1.1	Die christliche Botschaft als Maßstab der Gesellschaft – zum Ausgangspunkt der Sozialverkündigung am Beispiel der Sozialenzykliken.....	116
3.1.1.1	<i>Laborem exercens</i>	117
3.1.1.2	<i>Sollicitudo rei socialis</i>	119
3.1.1.3	<i>Centesimus annus</i>	121
3.1.2	Charakteristik der gegenwärtigen Gesellschaft nach Papst Johannes Paul II. ...	122
3.1.2.1	Kritik an der gegenwärtigen Gesellschaft	123
3.1.2.2	Positive Entwicklungen in der gegenwärtigen Welt.....	125
3.1.3	Die Einbettung der Sozialverkündigung Papst Johannes Pauls II. in seiner Sozialisation	127
3.1.3.1	Geographische Herkunft und biographische Hintergründe	128
3.1.3.2	Philosophisch-theologische Wurzeln	133

3.2 „Personalismus“ und „Beteiligung“ – das theoretische Grundgerüst der Sozialverkündigung von Papst Johannes Paul II.	135
3.2.1 Die Person im Zentrum des gesellschaftlichen Lebens	136
3.2.1.1 Die Verwirklichung der Person in der Tat: philosophische Aspekte ...	136
3.2.1.2 Die Würde der menschlichen Person: theologische Aspekte	142
3.2.1.3 Rechte und Pflichten des Menschen: gesellschaftliche Konkretionen aus der philosophisch und theologisch erhobenen Anthropologie	143
3.2.2 Beteiligung – Schlüsselbegriff für gerechte soziale Strukturen	148
3.2.2.1 Die gemeinschaftliche Existenz des Menschen	148
3.2.2.2 „Ich-Du“-Dimension und „Wir-Dimension“ der Gemeinschaft	149
3.2.2.3 Die Beteiligung am gesellschaftlichen Leben	152
3.2.2.4 Fehlformen von Beteiligung	154
3.3 Solidarität und Freiheit – Gestaltung der Gesellschaft in „christlichem Geist“ nach Papst Johannes Paul II.	156
3.3.1 Die solidarische Gesellschaft	156
3.3.1.1 Solidarität als Angelpunkt für den heutigen sozialetischen Diskurs....	156
3.3.1.2 Dimensionen der Solidarität	157
3.3.1.3 Solidarität im Geiste der Liebe	161
3.3.1.4 Das Prinzip der Subsidiarität	162
3.3.2 Freiheit als Bedingung der Möglichkeit einer solidarischen Gesellschaft.....	165
3.3.2.1 Die Konzeption der Freiheit	165
3.3.2.2 Die soziale Dimension der Freiheit	169
3.4 Die Zuordnung von Freiheit und Solidarität in ihrer Bedeutung für eine gerechte Gesellschaftsgestaltung	171
Nachtrag: Hermeneutische Überlegungen zum Ineinander von Philosophie, Theologie und Sozialethik in der Sozialverkündigung Papst Johannes Pauls II.....	173

KAPITEL IV

4 Freiheit und Solidarität in den kirchlichen Sozialworten in Deutschland und in Der Sozialverkündigung von Papst Johannes Paul II. – ein Vergleich	176
4.1 „Solidarität durch Eigenverantwortung“ bzw. „Freiheit in Solidarität“ – Zu den Konzeptionen der deutschen kirchlichen Sozialworte und der Sozialverkündigung Papst Johannes Pauls II.	176
4.2 Person und Gesellschaft – Zu den Denkansätzen der deutschen kirchlichen Sozialworte und der Sozialverkündigung Papst Johannes Pauls II.	186
Resümee und Ausblick.....	191
Literaturverzeichnis.....	194
Lebenslauf	220

EINLEITUNG

Zweifellos war und ist das ausgehende 20. und das beginnende 21. Jahrhundert eine Zeit vielfältiger Umbrüche. Mit der Intensivierung der Globalisierung und der Zeit der „New Economy“ hielt eine Art neuer Liberalismus Einkehr, der retrospektiv trotz der wirtschaftlichen und politischen Erfolge (Internetökonomie, Fortschreiten des EU-Integrationsprozesses, Einführung des Euro) oftmals recht kritisch gesehen wird. Denn diese Zeit brachte für Europa und darin auch für Deutschland eine zunehmende soziale Spaltung mit sich, die sich in soziologischen Alliterationen wie „abgehängtes Präkariat“¹ oder „Akkumulation von Reichtum“² nur unzureichend ausdrücken lässt.

Seit der Wiedervereinigung im Jahre 1989/1990 und den damit im Zusammenhang stehenden geopolitischen Umwälzungen (Stichwort: Fall des „Eisernen Vorhangs“, Auflösung des Ost-West-Konflikts und des Kalten Krieges, Zusammenbruch der russischen und osteuropäischen Regime) war und ist Deutschland mehr denn je ein Teil jenes Prozesses, der allgemein als Globalisierung bezeichnet wird. Gemeint ist damit ein weltpolitischer Vorgang, in dem zwischen ökonomischer, kultureller und politischer Globalisierung unterschieden wird.

Früher war das Wirtschaftssystem des Kapitalismus eng mit der Herausbildung der Nationalstaaten verknüpft. Das heutige, auf Globalisierung angelegte Wirtschaftssystem gewann mittlerweile einen Vernetzungsgrad, der es gegen politische Strategien einzelner Nationalstaaten und der dahinter stehenden Gesellschaften relativ unempfindlich macht. Dadurch hat sich auch das Verhältnis zwischen Staat und Wirtschaft grundlegend geändert.³

Als die aus SPD und GRÜNEN koalierte Bundesregierung im Oktober 2002 die Arbeiten zu ihrer zweiten Amtsperiode aufnahm, standen nahezu alle westeuropäischen Länder vor ähnlich großen wirtschaftlichen Problemen wie Deutschland. Die Arbeitslosigkeit hatte ebenso wie die Steuer- und Sozialabgabenlast Spitzenwerte angenommen, die Staatsverschuldung war überall an die kritische Grenze von drei Prozent des Bruttoinlandsprodukts⁴ herangeraten oder war bereits überschritten worden, und auch die Geburtenrate lag – mit Ausnahme von Frankreich – unverändert auf einem Niveau, das die Altersstruktur der Bevölkerung alarmierend veränderte – mit schwerwiegenden Folgen für den Sozialstaat.⁵

-
- 1 KESSL, F.: Das wahre Elend? Zur Rede von der „neuen Unterschicht“. In: Widersprüche – Zeitschrift für sozialistische Politik im Bildungs-, Gesundheits- und Sozialbereich, Heft 98, Dezember 2005, 2.
 - 2 HENNING, D./SCHWARZ, P.: Managergehälter und Mindestlohn. Ein Kommentar zur Debatte in Deutschland. In: Gleichheit 4 (2007), 4.
 - 3 Vgl. BROCK, D.: Wirtschaft und Staat im Zeitalter der Globalisierung. In: Aus Politik und Zeitgeschichte, Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament, 8. August 2007, 8.
 - 4 Nach dem Vertrag von Maastricht zur Einführung des Euro hatten sich die diesem Währungsraum angehörenden Länder zur Einhaltung einer strikten Haushaltsdisziplin verpflichtet. Danach durfte die Staatsverschuldung die kritische Marke von drei Prozent des Bruttoinlandsproduktes nicht überschreiten. Vgl. LENZ, C.-O./BORCHARDT, K.-D.: EU- und EG-Vertrag, Kommentar, Köln 2006.
 - 5 Vgl. ROSENBERGER, S./TALOS, E. (Hg.): Sozialstaat: Probleme, Herausforderungen, Perspektiven, Wien 2003, 27ff., sowie speziell für Deutschland: SINN, H.-W.: Ist Deutschland noch zu retten?, München-Berlin 2003.

Schließlich drängten nicht nur Wirtschaftsexperten⁶ die verantwortlichen Politiker zum Handeln⁷, auch die Europäische Kommission in Brüssel zeigte den Finanzministern und Regierungschefs der in die Kritik geratenen Länder wie z.B. Frankreich, Deutschland und Griechenland deutlich die Grenzen der Tolerierung ihrer jeweiligen Verschuldung auf.

Der Zweite (und aktuelle⁸) Armuts- und Reichtumsbericht der Bundesregierung, der im Jahre 2006 publiziert wurde, zeichnet für Deutschland ein sehr ambivalentes Bild: Das gesamte Nettovermögen der Deutschen stieg zwischen 1998 und 2003 um knapp 20 Prozent von 4,2 Billionen Euro auf rund 5 Billionen Euro. Jedoch besaßen die reichsten 50 Prozent der Bevölkerung mit 96,0 Prozent im Jahr 1993 bereits fast alles, die unteren 50 Prozent mit 4,1 Prozent fast nichts. Zehn Jahre später konnte die „reiche“ Hälfte der Haushalte ihren Anteil noch einmal auf 96,3 Prozent erhöhen, während die untere, „ärmere“ Hälfte nur noch einen Anteil von 3,8 Prozent des Vermögens besaß.⁹

Dies allein wäre nun gesellschaftspolitisch nicht unbedingt alarmierend, gehört doch eine Ungleichverteilung des Vermögens in marktwirtschaftlichen Gesellschaften zu deren Charakteristik. Problematisch wird die Situation aber durch folgende Fakten:

- Der Anteil der unter der Armutsgrenze lebenden Menschen nahm von 12,1 Prozent im Jahr 1998 auf zuletzt 13,5 Prozent (im Jahre 2005) zu.
- Kinder und Jugendliche sind überproportional von Armut betroffen: 19 Prozent aller Jugendlichen oder fast jede/r Fünfte lebt in Armut. Gegenüber 1998 ist das ein Anstieg um fast ein Drittel. Auch bei Kindern bis 15 Jahren ist der Anteil mit 15 Prozent überdurchschnittlich.¹⁰
- Die zunehmende Armut zeigt sich im starken Anstieg von überschuldeten Haushalten. Das sind Haushalte, die ihre Schulden nicht mehr bedienen können. Im Jahre 1994 lag ihre Zahl noch bei zwei Millionen. Im Jahr 2002 waren es bereits mehr als drei Millionen. Dies

6 Wie beispielsweise Bert RÜRUP oder Hans-Werner SINN.

7 Vgl. hier z.B. RÜRUP, B./SESSELMEIER, W.: Mitbestimmung und Beschäftigung: Expertise für das Projekt „Mitbestimmung und neue Unternehmenskulturen“ der Bertelsmann-Stiftung und der Hans-Böckler-Stiftung, Gütersloh 1998; RÜRUP, B.: Die Reform des Risikostrukturausgleichs im Rahmen der Vorstellungen der „Fünf Weisen“ zur Gesundheitspolitik. Vortrag auf der Veranstaltung „AOK im Dialog“ am 15. März 2001 in Berlin, Berlin 2001, sowie SINN, H.-W.: Ist Deutschland noch zu retten?, München-Berlin 2003, oder: SINN, H.-W.: Mut zu Reformen. Fünfzig Denkanstöße für die Wirtschaftspolitik, München 2004.

8 Der Armutsbericht aus dem Jahr 2008 basiert auf Zahlen aus dem Jahr 2005 und wird deshalb auch als „veraltet“ kritisiert. Vgl. dazu LEYTZ, W.: Tiefe Kluft zwischen Arm und Reich. In: <http://www.tagesschau.de/inland/armut20.html>, abgerufen am 01.08.2008. Deshalb wird in der vorliegenden Arbeit mit dem sog. Zweiten Armuts- und Reichtumsbericht gearbeitet.

9 Vgl. SCHLECHT, M./KRÄMER, R./REINER, S./REUTER, N./WEBER, A.: Armutszeugnis Reichtumsbericht. In: VER.DI BUNDESVORSTAND BERLIN, BEREICH WIRTSCHAFTSPOLITIK (Hg.): Wirtschaftspolitische Informationen 2 (2005), 2f.

10 Vgl. SCHLECHT, M./KRÄMER, R./REINER, S./REUTER, N./WEBER, A.: Armutszeugnis Reichtumsbericht. In: VER.DI BUNDESVORSTAND BERLIN, BEREICH WIRTSCHAFTSPOLITIK (Hg.): Wirtschaftspolitische Informationen 2 (2005), 5.

bedeutet einen Anstieg um 55 Prozent in nur acht Jahren. Damit war im Jahr 2002 fast jeder zehnte Haushalt in Deutschland überschuldet.¹¹

Nun ist unbestritten, dass Armut in Deutschland nur relativ aufzufassen ist. Denn im Vergleich zu Ländern, in denen es den Menschen am Minimum an lebensnotwendigen Gütern wie Nahrung, Wasser, Kleidung oder ein Dach über dem Kopf mangelt, wird in Deutschland von Armut gesprochen, wenn eine Person (oder eine Familie) weit unter dem liegt, wenn das Einkommen einer Person oder einer Familie unter der Hälfte des Unterdurchschnittlichem liegt, was in der Gesellschaft als „normaler“ Lebensstandard gilt.

Um Armut international vergleichen zu können, einigten sich die OECD-Länder auf bestimmte Definitionen. Danach sind diejenigen arm, die weniger als 60 Prozent des mittleren Einkommens vergleichbarer Haushalte zur Verfügung haben. Für Alleinstehende waren das in Deutschland im Jahr 2003 monatlich knapp 940 Euro Netto. Für weitere Erwachsene in einem Haushalt gilt nur der halbe Wert, für Kinder unter 14 Jahren ein Drittel des Werts. Eine vierköpfige Familie gilt somit in Deutschland als arm, wenn sie mit insgesamt weniger als 1.970 Euro Netto im Monat¹² auskommen muss. Davon müssen alle Ausgaben wie Lebensunterhalt, Miete, Kleidung, Schulbücher oder die Kosten einer Klassenfahrt bestritten werden.¹³

Die Zunahme der Zahl von „Armen“ lässt nach deren Ursachen fragen, welche gesellschaftspolitisch stark umstritten sind: Globalisierung, mangelnde Eigenvorsorge, ungenügende Eigeninitiative, Hartz IV, Abbau des Kündigungsschutzes, stagnierende Gehälter, Armut trotz Arbeit – Schlagworte und Veränderungen, die auf einen „Umbau“ oder gar „Abbau des deutschen Sozialstaates“¹⁴ hinweisen.

Klar scheint zu sein, dass, bedingt durch die ökonomischen und demografischen Veränderungen, die Sozialsysteme, wie sie in Deutschland im 20. Jahrhundert aufgebaut wurden, in der Krise sind.¹⁵ In Deutschland, das aufgrund seiner geografischen Lage in Mitteleuropa, seiner Geschichte, seiner Wirtschaftskraft und seiner Bevölkerungszahl von global festzustellenden Veränderungsprozessen besonders betroffen ist, wirken sich

11 Vgl. SCHLECHT, M./KRÄMER, R./REINER, S./REUTER, N./WEBER, A.: Armutszeugnis Reichtumsbericht. In: VER.DI BUNDESVORSTAND BERLIN, BEREICH WIRTSCHAFTSPOLITIK (Hg.): Wirtschaftspolitische Informationen 2 (2005), 7.

12 Stand: Mitte 2003; gl. BUNDESMINISTERIUM FÜR GESUNDHEIT UND SOZIALE SICHERUNG (Hg.): Lebenslagen in Deutschland. Der 2. Armuts- und Reichtumsbericht der Bundesregierung, Kurzfassung, 2. Abzurufen über: www.gesundheitberlin.de/index.php4?request=download&fid=196.

13 Vgl. BUNDESMINISTERIUM FÜR GESUNDHEIT UND SOZIALE SICHERUNG (Hg.): Lebenslagen in Deutschland. Der 2. Armuts- und Reichtumsbericht der Bundesregierung, Kurzfassung, 2. Abzurufen über: www.gesundheitberlin.de/index.php4?request=download&fid=196.

14 ROLLER, E.: Abbau des Sozialstaats. Einstellungen der Bundesbürger zu Kürzungen von Sozialleistungen in den neunziger Jahren, Berlin 1996, 7. Vgl. insgesamt auch SCHRAMM, M./KRACHT, H.J.G./KOSTKA, U. (Hg.): Der fraglich gewordene Sozialstaat. Aktuelle Streitfelder – ethische Grundlagenprobleme, Paderborn 2006.

15 Vgl. u. a. ZINN, K. G.: Sozialstaat in der Krise. Zur Rettung eines Jahrhundertprojekts, Berlin 1999; NULLMEIER, F.: Gerechtigkeitskonzepte im Wohlfahrtsstaat. In: MONTADA, L. (Hg.): Beschäftigungspolitik zwischen Effizienz und Gerechtigkeit, Frankfurt am Main 1997, 510 f.

sozialpolitische Reduktionsmaßnahmen, die die seit über vier Dekaden fein ausbalancierten Sozialsysteme betreffen, teilweise gravierender aus als in den Nachbarstaaten.¹⁶

Mit der Gründung der Bundesrepublik Deutschland wurde das Sozialstaatsprinzip neben dem Rechtsstaats- und dem Demokratieprinzip zur Grundlage eines in der Geschichte bis dato nie da gewesenen friedlichen und prosperierenden Gesellschaftssystems, das sich auch unter den Bedingungen der deutschen Einigung als stabilisierendes Element einer gesamtstaatlichen Gesellschaftsordnung erwiesen hat. In der bisher die deutsche Gestalt des Sozialstaats tragenden Werteordnung werden liberale, demokratische und soziale Rechte als prinzipiell miteinander vereinbare und aufeinander aufbauende Stufen staatlicher Existenz angesehen¹⁷, was in Artikel 20 des Grundgesetzes ausgedrückt wird.¹⁸

Dabei war der traditionelle Sozialstaat, wie er sich unter der Ägide des Grundgesetzes seit 1949 entwickelte, nie nur auf die bloße Absicherung der existenziellen Lebensrisiken wie Krankheit, Invalidität, Pflegebedürftigkeit, Alter oder Arbeitslosigkeit beschränkt. Er bot von seinem Anspruch her immer ein „Mehr“ im Sinne der Gestaltung und Führung eines „menschenswürdigen“ Lebens. Dazu gehörte wesentlich, dass er zu Bedarfsgerechtigkeit und Chancengleichheit beizutragen suchte. Die Mittel, derer er sich hierzu bediente, bestanden insbesondere in der Verteilung von Ressourcen: Sozialstaatlichkeit in diesem Sinne bestand wesentlich in der Sicherung von Verteilungsgerechtigkeit.

In den letzten Jahrzehnten dehnte sich dann das, was unter Sozialstaat bzw. Sozialleistungen begriffen wurde, auf immer weitere Bereiche jenseits der herkömmlichen Sozialversicherungs- und Fürsorgesysteme aus. Denn zunehmend wurden die jeweiligen Wechselbezüge beispielsweise von Bildungs-, Gleichstellungs- und Familienpolitik mit den sozialen Lebenslagen der Bürgerinnen und Bürger in den Blick genommen. An dieser Expansion des Sozialstaatsverständnisses waren alle gesellschaftlichen und politischen Kräfte beteiligt, die dem Sozialstaat neue Themenfelder zuwiesen. Herausgefordert wurde und wird dies beispielsweise durch folgende Faktoren:

- Eine sich verändernde Arbeitswelt lässt neben dem herkömmlichen Normalarbeitsverhältnis eine Vielzahl von anderen, flexiblen Erwerbsformen aufkommen. Darunter zählen etwa die vielfältigen Formen von Teilzeitarbeit, die Arbeitnehmerüberlassung und befristete Beschäftigung ebenso wie neue Arten der Selbständigkeit. Zunehmend Bedeutung gewinnen häufige Wechsel zwischen den verschiedenen Beschäftigungsformen sowie Phasen der Fort- und Weiterbildung.¹⁹

16 Vgl. ROLLER, E.: Erosion des sozialstaatlichen Konsenses und die Entstehung einer neuen Konfliktlinie in Deutschland. In: Aus Politik und Zeitgeschichte B29-30 (2002), 13-19.

17 Vgl. NULLMEIER, F.: Gerechtigkeitskonzepte im Wohlfahrtsstaat. In: MONTADA, L. (Hg.): Beschäftigungspolitik zwischen Effizienz und Gerechtigkeit, Frankfurt am Main 1997, 508.

18 Art. 20, Abs. 1 GG: „Die Bundesrepublik Deutschland ist ein demokratischer und sozialer Bundesstaat.“

19 Vgl. BUNDESMINISTERIUM FÜR GESUNDHEIT UND SOZIALE SICHERUNG (Hg.): Sozialbericht 2005, Berlin 2006, 4.

- Neue gesellschaftliche Strukturen wie beispielsweise veränderte Familien- und Partnerschaftsmodelle wirken sich auf Art und Ausmaß der Erwerbstätigkeit aus und stellen zudem entsprechende Anforderungen an die Infrastruktur, etwa bei Bildung und Betreuung.²⁰
- Die demografische Entwicklung, die durch eine steigende Lebenserwartung und niedrige Geburtenziffern gekennzeichnet ist, führt zu den spezifischen Herausforderungen einer „alternden Gesellschaft“. Diese Entwicklung berührt gleichzeitig das Verhältnis von Beitragszahlern und Leistungsempfängern in den sozialen Sicherungssystemen: Immer weniger Menschen werden Beiträge leisten, immer mehr Menschen Sozialleistungen beanspruchen.²¹
- Globalisierung und internationaler Wettbewerb wirken sich unmittelbar auf die wirtschaftliche Entwicklung aus, die durch immer kürzer werdende Konjunkturzyklen teilweise hohe Arbeitslosigkeit erzeugt. Das bedeutet zum einen negative Auswirkungen auf die Einnahmesituation der lohnabhängigen Sozialversicherungssysteme. Es stellt zum anderen vor dem Hintergrund des globalen Standortwettbewerbs neue Anforderungen an Bildungsstand, Weiterbildung und Beschäftigungsfähigkeit der Menschen.²²

Mitverursacht wurde die Entwicklung hin zu einer Aufgabenerweiterung des Sozialstaats auch durch die Offenheit und Unbestimmtheit des Sozialstaatsbegriffs selbst gerade in Beziehung auf die Formulierung gerechtigkeitsorientierter Ziele von Sozialstaatlichkeit: Option für die Armen, Ermöglichung der aktiven Beteiligung aller am sozialen Leben²³ und Herstellung von fairen Vertrags- und Austauschbedingungen.

Wie die politische Diskussion in den vergangenen Jahren zeigte und wie bereits erwähnt, schwanken die Auffassungen von reiner sozialer Grundsicherung der Existenz bis hin zu weitgehenden regulierenden Eingriffen des Staates in Arbeitsmarkt, Einkommensverteilung und Lebensbedingungen.²⁴

Um in diesem Spektrum von Meinungen auf einer ersten Ebene zu Klarheiten zu gelangen, bietet sich nach BUTTERWEGGE zunächst folgende Differenzierung an: „Die [staatliche] Sozialpolitik, der Sozialstaat und das System der sozialen Sicherung gehören eng zusammen, ohne allerdings identisch zu sein. Vielmehr bezeichnet die Sozialpolitik das Mittel, um soziale Benachteiligungen und Gegensätze innerhalb einer Gesellschaft durch politisches Handeln

20 Vgl. BUNDESMINISTERIUM FÜR GESUNDHEIT UND SOZIALE SICHERUNG (Hg.): Sozialbericht 2005, Berlin 2006, 4.

21 Vgl. BUNDESMINISTERIUM FÜR GESUNDHEIT UND SOZIALE SICHERUNG (Hg.): Sozialbericht 2005, Berlin 2006, 4.

22 Vgl. BUNDESMINISTERIUM FÜR GESUNDHEIT UND SOZIALE SICHERUNG (Hg.): Sozialbericht 2005, Berlin 2006, 4.

23 Beteiligung wird in der vorliegenden Arbeit als Oberbegriff verwendet, der sowohl den eher „passiven“ (gewährte Teilhabe) als auch den „aktiven“ Aspekt (Teilnahme) bezeichnet. Bei Zitaten wird der im Originaltext verwendete Begriff selbstverständlich belassen.

24 Vgl. hierzu auch GABRIEL K.: Die „katholischen“ Grundlagen des Sozialstaats. In: SCHRAMM, M./KRACHT, H.J.G./KOSTKA, U. (Hg.): Der fraglich gewordene Sozialstaat. Aktuelle Streitfelder – ethische Grundlagenprobleme, Paderborn 2006, 19-20. Der Staat nimmt so eine aktive Rolle im Wirtschaftsprozess ein. In der BRD reicht(e) diese Regulierung über die rechtlichen Regelungen von Alterssicherung, die Arbeitsmarkt- und Beschäftigungspolitik, die Betriebs- und Unternehmensverfassung, das Gesundheitswesen bis hin zur Versorgung der Bevölkerung mit sozialen Diensten und Einrichtungen.

auszugleichen bzw. auszuschließen, während der Sozialstaat eine geschlossenerer Zielprojektion, wenn nicht ein gesellschafts-politisches Alternativprojekt zum »Raubtierkapitalismus« des freien Marktes verkörpert und das System der sozialen Sicherung den institutionellen Rahmen dafür zur Verfügung stellt.“²⁵

Die gegenwärtige Diagnose dazu lautet insgesamt: Das System der sozialen Sicherung ist in der Krise, mit ihm der deutsche Sozialstaat überhaupt, und die staatliche Sozialpolitik ist uneins in der Beantwortung der Frage nach ihrer Behebung – die Suche nach Lösungen gestaltet sich kompliziert.

Die Krise des Sozialstaats (und deren Behebung) monoperspektivisch von der Ökonomie her zu betrachten, dürfte dabei zu kurz greifen.²⁶ Die ökonomische Perspektive ist zwar aus historischer Sicht verständlich – brachte doch BISMARCK die Sozialgesetze Ende des 19. Jahrhunderts vor allem deshalb ein, um die etablierte frühkapitalistische Gesellschaftsordnung zu stabilisieren²⁷ –, kann jedoch unter den Bedingungen der Globalisierung nicht hinreichen. Die Praxis widerlegte die Theorien von Adam SMITH bis Otto Graf LAMBSDORFF²⁸: Das ökonomische Modell eines sich ausschließlich über Marktmechanismen selbst steuernden Systems reicht nicht hin, wenn Art. 14 Abs. II des Grundgesetzes verwirklicht werden soll: „Eigentum verpflichtet. Sein Gebrauch soll zugleich dem Wohle der Allgemeinheit dienen.“ Damit kristallisieren sich bereits in der deutschen Verfassung „Freiheit“ (in Bezug auf ein Verständnis von Eigentum, das ausschließlich dem Ego zu dienen hat) und „Solidarität“ (in Bezug auf einen Eigentumsbegriff, der zu einem verantwortungsvollen Umgang mit den Mitmenschen, Mitgeschöpfen und der Umwelt verpflichtet) als zwei Pole der ökonomisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit heraus. Es liegt aber in der Natur der Demokratie, dass es Aufgabe der (politischen und gesellschaftlichen) Akteure ist, diese beiden Pole miteinander in Beziehung zu setzen und die Form ihrer Umsetzung in einem demokratischen Meinungsbildungs- und Entscheidungsprozess zu finden. Die ökonomische Perspektive genügt also nicht, wenn man etwa den sozialetischen Zweck der Eigentums und der Wirtschaft, seine Zielaspekte und deren Relationalität bestimmen will.

Um der sozialstaatlichen Krise angemessen begegnen zu können, sind Multiperspektivität und ein Einbeziehen aller gesellschaftlichen, politischen und ökonomischen Akteure²⁹ unerlässlich.

25 BUTTERWEGGE C.: Krise und Zukunft des Sozialstaates, 3., erw. Aufl. Wiesbaden 2006, 11.

26 Vgl. hier z.B. HEIMANN, E.: Soziale Theorie des Kapitalismus. Theorie der Sozialpolitik, Frankfurt am Main 1980 (Erstausgabe 1929); GANSSMANN, H.: Politische Ökonomie des Sozialstaates, Münster 2000; vgl. auch HÖHN, H.-J.: Zeit – Diagnose. Theologische Orientierungen im Zeitalter der Beschleunigung, Darmstadt 2006, 16.

27 Vgl. GALL, L.: Bismarck, Frankfurt am Main-Berlin-Wien 1981, 377 f.

28 Adam SMITH ging davon aus, dass die Marktmechanismen des Kapitalismus (die „unsichtbare Hand“ des Marktes) automatisch zu allgemeinem Reichtum und Wohlstand führen würde, wenn der Staat möglichst wenig reguliere. Vgl. dazu SMITH, A.: Der Wohlstand der Nationen – eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen, München 2001. Deutsche Neo-Liberale wie z.B. Otto Graf LAMBSDORFF bauten auf diesen Thesen auf und verbreiten die Meinung, dass der Staatsdirigismus nicht die Folge, sondern die Ursache der Krise des Sozialstaats sei. Vgl. dazu: LAMBSDORFF, O. Graf: Konzept für eine Politik zur Überwindung der Wachstumsschwäche und zur Bekämpfung der Arbeitslosigkeit, Bonn 1982.

29 In den Reihen der auf verschiedenen Ebenen in diesem Diskurs teilnehmenden Akteure kommt dem Gesetzgeber eine besondere Rolle zu, insofern es Aufgabe der Politik ist, die Eckpunkte der sozialstaatlichen Wirklichkeit festzulegen.

Auch wenn eine damit verbundene Meinungsvielfalt es erschwert, einen gemeinsamen Nenner zu finden, so zeigt sie doch eine Vielfalt von Facetten der Problematik auf, deren präzise Bestimmung für eine Bewältigung der Krise unabdingbar erscheint.

Die bisherigen Grundprinzipien des Sozialstaats – Eigeninitiative, Selbstverantwortung, Wettbewerb, Gleichheit und Unterstützung der Bedürftigen – werden dabei auch zwingend unter ethischen Aspekten zu diskutieren sein.³⁰ Darin bedarf es einer Debatte zwischen den Vertretern aller beteiligten Bereiche über ihr Verständnis von freier (wirtschaftlicher) Entfaltung und sozialer Gerechtigkeit. Dass in dieser Auseinandersetzung die so genannten Grundwerte Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität (zumindest verbal) eine wichtige Rolle spielen (und auch spielen müssen), ist in der Diskussion in der Politik, in der Wirtschaft, in den Kirchen, aber auch unter den Menschen, die keinen direkten Einfluss auf die Gestaltung der sozialen Strukturen haben, leicht zu erkennen.

Es gibt verschiedene Ansätze, wie man „das Soziale“ neu zu denken versucht. Wenn es um die Konzeption und Gestaltung des Sozialstaats geht, wird in den in den Diskussionsprozess einbezogenen Bereichen eine unterschiedliche „Sprache“ gesprochen, die innerhalb dieser Bereiche, etwa in der Politik je nach politischer Couleur, nochmals differenziert erscheint. Besonders spannend ist diese Debatte in den Kreisen, die direkt entscheiden bzw. beraten, wenn es um die Gestaltung der Gesellschaft geht und/oder um die Grundlagen des Sozialen. Die Bedeutung der als Grundwerte einer gerechten Gesellschaft geltenden Faktoren Freiheit und Solidarität scheint, wie bereits angesprochen, für alle Beteiligten unumstritten zu sein. Wie diese Grundwerte präzise zu fassen sind und miteinander in Beziehung stehen, sowie die Form ihrer Umsetzung für eine gerechte Gesellschaft ist dagegen eher offen. Zu dieser Offenheit trägt nicht zuletzt die erwähnte relative Unbestimmtheit des Sozialstaatsbegriffs und der ihn kennzeichnenden sozialen Rechte bei, welche zu unterschiedlichen Argumentationslinien führt; diese Offenheit rührt aber darüber hinaus wohl auch daher, dass – in einer weltanschaulich pluralen, „postmodernen“ Gesellschaft³¹ – Freiheit und Solidarität von unterschiedlichen (u.a. philosophischen, religiösen) Ausgangspunkten her betrachtet und ins Spiel gebracht werden.

In der derzeitigen Diskussion stehen damit nicht nur Einzelreformen des Sozialstaats zur Debatte, sondern nicht weniger als die Zukunft, die Konzipierung und nicht zuletzt der Begründungshorizont³² des Sozialstaats überhaupt.³³

30 Vgl. BAUMGARTNER, A./PUTZ, G. (Hg.): Sozialprinzipien. Leitideen in einer sich wandelnden Welt, Innsbruck-Wien 2001, 7.

31 Höhn etwa qualifiziert die gegenwärtige Situation als gleichzeitig „postreligiös“ und „postsäkular“. Vgl. HÖHN, H.-J.: Zeit-Diagnose. Theologische Orientierungen im Zeitalter der Beschleunigung, Darmstadt 2006, 140.

32 Vgl. hierzu etwa SPIEKER, M.: Legitimitätsproblem des Sozialstaats. Die Christliche Gesellschaftslehre im Streit um die Sozialstaatsreform. In: SCHRAMM, M./KRACHT, H.J.G./KOSTKA, U. (Hg.): Der fraglich gewordene Sozialstaat. Aktuelle Streitfelder – ethische Grundlagenprobleme, Paderborn 2006, 26-31. Dabei ist zu konstatieren, dass die Frage „nach religiösen oder konfessionellen Grundlagen des Sozialstaats [...] in der Sozialstaatsforschung nach wie vor selten gestellt“ wird, doch langsam wieder zurückkehrt. GABRIEL, K.: Die „katholischen“ Grundlagen des Sozialstaats. In: SCHRAMM, M./KRACHT, H.J.G./KOSTKA, U. (Hg.): Der fraglich gewordene Sozialstaat. Aktuelle Streitfelder – ethische Grundlagenprobleme, Paderborn 2006, 9.

1 Problemstellung und Ziel der Arbeit

Innerhalb der für die zu führende Debatte um „den Sozialstaat“ geforderten Multiperspektivität wird trotz der Unterschiedlichkeit der Stimmen dem ethischen Aspekt eine unverzichtbare Bedeutung beigemessen. Ist nach dem ethischen Aspekt gefragt, so werden unter bundesdeutschen Verhältnissen nach wie vor die christlichen Kirchen, insbesondere die katholische Kirche und die evangelischen Kirchen³⁴, als Gesprächspartner geschätzt. Ist es Aufgabe der Politik, „für ein Umfeld Sorge zu tragen, in dem Werte lebbar und erlebbar sind“³⁵, und damit den gesetzlichen Rahmen für eine erneuerte Marktwirtschaft zu etablieren, „in der auch in Zeiten der Globalisierung und eines tief greifenden Wandels Leistung, Teilhabe und Solidarität groß geschrieben und gelebt werden können“³⁶, so ist die Aufgabe der Kirchen anders geartet: Ihnen kommt es nicht zu, Politik zu machen, aber sie wollen dazu beitragen, „Politik möglich zu machen“³⁷. Dies bedeutet: Ihrem Selbstverständnis nach nehmen die Kirchen gewissermaßen ein „öffentliches Wächteramt“ wahr. Sie bringen ihre moralische Autorität in die Öffentlichkeit ein und erinnern an die der europäischen Entwicklung zugrunde liegenden Werte und Normen.³⁸

Die Kirchen sprechen dabei ihre eigene Sprache im gesellschaftlichen Diskurs. Diese bewegt sich weniger im Rahmen der konkreten Gesetzgebung, der Ausfaltung einzelner Linien im Blick auf die ökonomische Zukunft usw., vielmehr bringen die Kirchen ihre Syntax und Semantik überall dort in die Debatte ein, wo es darum geht, die Unverfügbarkeit, die Würde und den Schutz der menschlichen Person zu stärken, welche nach christlicher Auffassung unverzichtbar zur Grundlage einer gerechten Gesellschaft gehören.³⁹

33 Vgl. hierzu auch MÖRING-HESSE, M.: Beteiligung – Befähigung – Verteilung. Der Sozialstaat als Instrument demokratischer Solidarität. In: SCHRAMM, M./KRACHT, H.J.G./KOSTKA, U. (Hg.): Der fraglich gewordene Sozialstaat. Aktuelle Streitfelder – ethische Grundlagenprobleme, Paderborn 2006, 91f.

34 Der Begriff „Kirche“ soll in diesem Zusammenhang das jeweilige Selbstverständnis der Genannten zum Ausdruck bringen.

35 MERKEL, A.: Rede von Bundeskanzlerin Angela Merkel anlässlich des Festaktes „60 Jahre Evangelische Akademie Tutzing“ am 8. Juli 2007 in Tutzing. In: http://www.bundeskanzlerin.de/nn_5296/Content/DE/Rede/2007/07/2007-07-10-bkin-rede-evangelische-akademie-tutzing.html, abgerufen am 15.07.2007.

36 MERKEL, A.: Rede von Bundeskanzlerin Angela Merkel anlässlich des Festaktes „60 Jahre Evangelische Akademie Tutzing“ am 8. Juli 2007 in Tutzing. In: http://www.bundeskanzlerin.de/nn_5296/Content/DE/Rede/2007/07/2007-07-10-bkin-rede-evangelische-akademie-tutzing.html, abgerufen am 15.07.2007.

37 „Die Kirchen wollen nicht selbst Politik machen, sie wollen Politik möglich machen. [...] Die Kirchen sind nicht politische Partei. Sie streben keine politische Macht an, um ein bestimmtes Programm zu verwirklichen. Ihren Auftrag und ihre Kompetenz sehen sie auf dem Gebiet der Wirtschafts- und Sozialpolitik vor allem darin, für eine Wertorientierung einzutreten, die dem Wohlergehen aller dient. Sie betrachten es als ihre besondere Verpflichtung, dem Anliegen jener Gehör zu verschaffen, die im wirtschaftlichen und politischen Kalkül leicht vergessen werden, weil sie sich selbst nicht wirksam artikulieren können: der Armen, Benachteiligten und Machtlosen, auch der kommenden Generationen und der stummen Kreatur. Sie wollen auf diese Weise die Voraussetzungen für eine Politik schaffen, die sich an den Maßstäben der Solidarität und Gerechtigkeit orientiert.“ In: *Für eine Zukunft*, 3f.

38 Vgl. etwa ZOLLITSCH, R.: Ansprache am 28. Mai 2008 an der Kardinal-Stefan-Wyszynski-Universität in Warschau: „Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich“ (Röm 11,18). Von welchen Werten lebt Europa? In: http://www.dbk.de/imperia/md/content/pressemitteilungen/2008-1/2008-029a_vorsitzender_ehrendoktor_der_universit__t_warschau.pdf, abgerufen am 01.06.2008.

39 Vgl. GS 24-27.

Dies geschieht auf unterschiedliche Weise: Zum Beispiel haben die Präsenz und das Engagement einzelner Christen im Leben der Gesellschaft eine wichtige Funktion bei der Verwirklichung des kirchlichen Auftrags. Das bedeutet, dass nicht nur kirchliche Amtsträger, sondern jeder, der sich als Christ versteht, aufgerufen ist, überall dort, wo beispielsweise eklatante Ungerechtigkeit herrscht, sich zu Wort zu melden.⁴⁰

Darüber hinaus lassen die katholische wie evangelische Kirche ihre Stimme u.a. auch durch auf konkrete gesellschaftliche Prozesse reagierende offizielle Stellungnahmen laut werden.⁴¹ Diese Stellungnahmen entstehen – über das Einbringen der eigenen wissenschaftlichen theologischen und sozialetischen Kompetenz hinaus – teils unter Konsultation der „kirchlichen Basis“, teils unter Beratung durch Experten aus Soziologie, Politologie, Ökonomie usw.⁴²

Die christlichen Kirchen meldeten sich in den vergangenen rund zehn Jahren mehrmals in der Debatte über die Zukunft(sfähigkeit) der sozialen Ordnung in Deutschland offiziell zu Wort:

- Der erste große gemeinsame Beitrag der katholischen und evangelischen Kirche erschien im Jahre 1997 unter dem Titel *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit* und hatte zum Ziel, einen Beitrag zur Wiedergewinnung des ethischen Grundkonsenses zu leisten, der notwendig erscheint, damit die deutsche Gesellschaft ihre wirtschaftlichen und sozialen Herausforderungen meistern kann.
- Ein Jahr danach legte eine von den katholischen deutschen Bischöfen berufene Expertenkommission einen weiteren, diesmal kürzeren Beitrag zur Reform des Sozialstaates vor: *Mehr Beteiligungsgerechtigkeit*. Dieser Text beinhaltet neun „Gebote“ für die Wirtschafts- und Sozialpolitik in Deutschland.
- Im Jahr 2003 wurden zwei weitere Texte publiziert: *Solidarität braucht Eigenverantwortung. Orientierungen für ein zukunftsfähiges Gesundheitswesen* und *Das Soziale neu denken. Für eine langfristig angelegte Reformpolitik*. Besonders der zweite, schon mit seinem Titel provozierende Beitrag sollte wesentliche Impulse zur aktuellen Debatte über die Reform des Sozialstaats in Deutschland einbringen.
- Der Einsicht, dass gesellschaftliche Strukturen nicht „aus dem Nichts“ entstehen, sondern vielmehr von Menschen hervorgebracht und verantwortet sind, trägt das neueste, wiederum von beiden Kirchen herausgegebene Papier *Demokratie braucht Tugenden* (2006) Rechnung, das sich nicht mit (der Reform von) Institutionen befasst, sondern nach den für

40 So ist es nach Zollitsch kein Zufall, dass etwa „die europäische Einigung von zutiefst gläubigen Christen initiiert und betrieben wurde.“ Vgl. dazu ZOLLITSCH, R.: Ansprache am 28. Mai 2008 an der Kardinal-Stefan-Wyszynski-Universität in Warschau: „Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich“ (Röm 11,18). Von welchen Werten lebt Europa? In: http://www.dbk.de/imperia/md/content/pressemitteilungen/2008-1/2008-029a_vorsitzender_ehrendoktor_der_universit_t_warschau.pdf, abgerufen am 01.06.2008.

41 Erinnert sei in diesem Zusammenhang zum Beispiel an die kontrovers diskutierte Äußerungen von Bischof Walter Mixa zu Plänen des Bundesfamilienministeriums zum vermehrten Ausbau von Kinderbetreuungsplätzen. Vgl. GRILL, B.: Fast wie Mullahs. In: Die Zeit 40 (2007), 10.

42 Vgl. *Für eine Zukunft*, 35-39. Vgl. auch Kapitel 2.1 der vorliegenden Arbeit.

das Funktionieren der Demokratie und des Sozialstaats unverzichtbaren Haltungen des Einzelnen fragt.

Um die kirchliche Stimme wirksam zu Gehör bringen zu können, müssen solche Stellungnahmen einerseits der konkret bestehenden Situation und den je zur Diskussion stehenden Strukturen Rechnung tragen; andererseits jedoch scheint es – damit sie wirklich als Beitrag der Kirchen wahrgenommen und deren ureigenem Auftrag gerecht werden – nötig zu sein, dass sie ihre spezifischen theologischen Hintergründe reflektieren und offen legen. Dabei lässt sich in den oben genannten Dokumenten der Kirchen eine gewisse Entwicklung dahingehend feststellen, dass der Akzent (unter Konsultation von Experten aus Politik und Wirtschaft) zunehmend auf Fragen der konkreten Gesellschaftsgestaltung gelegt wird, während der theologische Horizont als „kritischer Maßstab“ dafür eher zurücktritt.⁴³ Dies gab Anlass zu vehementer Kritik, insbesondere aus den Reihen der Sozialethiker; es gehe nicht darum, gegenwärtigen politischen oder wirtschaftlichen Bestrebungen unter (lediglich) „ornamentalem Bezug“ auf christliche Werte nachzugeben, sondern notfalls auch entgegen mancher „Mode“ das zu sagen, „was nur die Kirche sagen kann“⁴⁴.

Angesichts dieser innerkirchlichen und innertheologischen Diskussion um die (jüngsten) kirchlichen Sozialworte in Deutschland erscheint es angebracht, im Prozess der Suche nach einem Beitrag der Kirche(n) im Blick auf die Zukunftsgestalt des Sozialstaats diese Sozialworte näher zu untersuchen.

In diesem Rahmen beabsichtigt die vorliegende Arbeit einen Beitrag zu leisten: Sie möchte nach einem allgemeinen Überblick über den gegenwärtigen sozialetischen Diskurs und die Entwicklungslinien der kirchlichen Sozialverkündigung (Kapitel 1) zum einen die kirchlichen Sozialworte in Deutschland analysieren und auf mögliche Akzentverschiebungen zwischen 1997 und 2006 – insbesondere die beiden Schwergewichte *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit* (1997) und *Das Soziale neu denken* (2003) werden zu betrachten sein – hin untersuchen (Kapitel 2). Zum anderen möchte sie das Augenmerk darauf richten, was – wie oben erwähnt – eben „nur die Kirche“ (als ein Akteur in der Sozialstaatsdebatte) einbringen kann, sprich: die theologisch-anthropologischen Grundlagen einer kirchlichen Stellungnahme zu gesellschaftlichen Prozessen⁴⁵ herausstellen (Kapitel 3). Von dorthier möchte sie schließlich die bisherigen kirchlichen Sozialworte in Deutschland nochmals kritisch betrachten und ein Weiterdenken über diese hinaus anregen (Kapitel 4).

43 Vgl. Kapitel 4 der vorliegenden Arbeit.

44 HEIMBACH-STEINS, M./LIENKAMP, A. (Hg.): *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit*. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. Eingeleitet und kommentiert von Marianne HEIMBACH-STEINS und Andreas LIENKAMP, München 1997, 30. Vgl. insgesamt dazu auch: FETZER, A.: „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit.“ Eine Einführung in das gemeinsame Sozialwort der Kirchen und seine evangelische Nachgeschichte. In: KLEINSCHWÄRZER-MEISTER, B./ROSE, M./BECKER, P. (Hg.): *Das Soziale wie denken? Die Zukunft des Sozialstaats in der interdisziplinären Diskussion*, Berlin 2007, 7-24.

45 Zur Legitimität bzw. Notwendigkeit der Frage nach etwa anthropologischen Grundlagen als Legitimitätsbedingungen des Sozialstaats angesichts seiner Krise vgl. etwa SPIEKER, M.: Legitimitätsproblem des Sozialstaats. Die Christliche Gesellschaftslehre im Streit um die Sozialstaatsreform. In: SCHRAMM, M./KRACHT, H.J.G./KOSTKA, U. (Hg.): *Der fraglich gewordene Sozialstaat. Aktuelle Streitfelder – ethische Grundlagenprobleme*, Paderborn 2006, 30.

Die Arbeit versucht dies in einer zweifachen Exemplifizierung zu leisten: Es sollen die kirchlichen Sozialworte unter der Perspektive zweier klassischer sozioethischer „Prinzipien“ anvisiert werden, die im Brennpunkt der derzeitigen Diskussion um den Sozialstaat stehen: Freiheit und Solidarität sowie deren Verhältnis zueinander.

Freiheit und Solidarität werden sodann auf ihren Begründungshorizont, der zugleich den bleibenden Maßstab ihrer Bestimmung und gesellschaftlichen Konkretisierung darstellt, im Rahmen der katholischen Sozialverkündigung hin befragt. Dies wiederum soll geschehen am Beispiel der Konzeption von Papst JOHANNES PAUL II., dessen Pontifikat die (katholisch-)kirchliche Sozialverkündigung der letzten Jahrzehnte maßgeblich geprägt hat. Dabei ist festzustellen, dass die Thematik von Freiheit und Solidarität das gesamte Pontifikat Papst JOHANNES PAULS II. durchzog, der nicht müde wurde, in zahlreichen Predigten und Ansprachen, aber *auch* Enzykliken die Menschen weit über die Grenzen der Kirche hinaus zu ermuntern (um nicht zu sagen: zu ermahnen), um für eine gerechte Gestaltung der Gesellschaft einzutreten.⁴⁶ Nach Papst JOHANNES PAUL II. befindet sich der Mensch des ausgehenden 20. und des beginnenden 21. Jahrhunderts in einer Krise, die sowohl auf individuellem als auch auf sozialem Gebiet in Erscheinung tritt. Diese Krise ist seiner Meinung nach unter anderem ein Ergebnis eines „falschen“ Ansatzes bei der Bildung der sozialen Strukturen⁴⁷; die (neo)liberalen – oder gar: liberalistischen – bzw. kollektivistischen Systeme haben den Menschen ein „authentisches soziales“ Engagement „abgewöhnt“.⁴⁸ Auch wenn heute ein Gefühl der globalen Solidarität entsteht, scheint es ihm dennoch, dass die Menschen zu Geschwisterlichkeit und Gemeinschaft unfähig sind, was dazu führt, dass die aus einem bestimmten Verständnis und Verhältnis von Freiheit und Solidarität resultierenden Ansätze der Sozialreformen in der alltäglichen Lebenspraxis der Menschen „unsoziale“ Auswirkungen haben können. Denn, so der Papst, sie nehmen den davon betroffenen Menschen nicht nur zahlreiche Chancen, sondern erschweren (wenn nicht gar verunmöglichen) die Teilnahme am gesellschaftlichen Leben. Doch gerade diese Teilnahme bildet einen der wichtigsten Aspekte des päpstlichen Entwurfs: Durch die aktive Beteiligung am gesellschaftlichen Leben entsteht ein solidarischer Gemeinsinn, der für jeden Einzelnen, der sich daran beteiligt, zu einer (auf der Ebene des Individuums, aber auch auf der Ebene der Gemeinschaft sich vollziehenden) Befreiung von Egoismen führt.⁴⁹

Zweifellos müssen die zu diesen Aspekten getroffenen Äußerungen des Papstes vor dem Hintergrund seiner persönlichen Sozialisation und seiner Funktion als Papst gesehen werden.

46 Vgl. CA 43; vgl. auch: OA 2-5; vgl. auch Kapitel 3.2 und 3.3 der vorliegenden Arbeit.

47 Vgl. CA 13.

48 Vgl. CA 41.

49 Moderne Autoren sprechen in diesem Zusammenhang von Reziprozität im Sinne der so genannten neuen Sozialkapitaltheorie (vgl. COLEMAN, J. S.: *Foundations of Social Theory*, Cambridge 1990, 309f.). In diesem Zusammenhang wies beispielsweise RAFFELSBAUER nach, dass soziale Austauschbeziehungen längst nicht immer materieller Art sein müssen, vielmehr spielen dabei altruistische Motive wie Dankbarkeit, Ehre, Selbstverwirklichung und Sympathie eine zunehmend wichtigere Rolle (vgl. RAFFELSBAUER, F.: *Gemeinsinn in Kommunen*, Würzburg 2005, 316). Es geht also darum, durch die zwanglose bzw. ohne eine unmittelbare Entschädigung zu erwartende Teilnahme am Gemeinwesen – d.h. des Erbringens einer wie immer auch gearteten Leistung für die Gemeinschaft – für sich selbst (weitestgehend immaterielle) Werte zu generieren, die erst durch diese Teilnahme Realität werden.

Dennoch lässt sich im Hintergrund der vielfältigen Aufrufe zur Beteiligung, Freiheit und Solidarität ein systematisch-theologischer Ansatz als deren Grundlage erkennen, den es zu erhellen gilt.

2 Aufbau und Methode

Vor diesem Hintergrund ergibt sich folgender Aufbau der Arbeit: Zunächst werden im *ersten Kapitel* die wesentlichen Grundlagen der Arbeit zu klären sein. Dabei geht es vornehmlich darum, die zentralen Begriffe der Arbeit – Freiheit und Solidarität – in ihrer ethischen und gesellschaftstheoretischen Bedeutung wahrzunehmen sowie die diesbezüglichen gegenwärtigen Diskussionslinien im Bereich der Sozialethik kurz aufzuzeigen. Zur Einordnung der Freiheit-Solidarität-Thematik in der kirchlichen Sozialverkündigung werden sodann deren Entwicklungslinien seit dem 19. Jahrhundert (insbesondere anhand der ab 1891 veröffentlichten so genannten Sozialzyklen) skizziert.⁵⁰

Im *zweiten Kapitel* werden die bereits erwähnten fünf „Sozialworte“ der katholischen Kirche (bzw. in zwei Fällen auch zusammen mit der evangelischen Kirche) in Deutschland zwischen 1997 und 2006 analysiert, welche als Beiträge zur aktuellen Debatte über die Fragen der Sozialstaatsproblematik veröffentlicht wurden. Dabei werden jeweils der Aufbau und die wichtigsten Inhalte, konzentriert auf das Verständnis von Freiheit und Solidarität sowie deren Verhältnis, vorgestellt.

Das *dritte Kapitel* systematisiert die „theoretischen“ Implikate der Sozialverkündigung von Papst JOHANNES PAUL II. Nach Klärung des (philosophisch-theologischen) „Rahmengerüsts“ der Sozialverkündigung des Papstes werden das Freiheitsverständnis und das Solidaritätsprinzip, wie sie in der Konzeption des Papstes gefasst sind, vorgestellt sowie auf ihr Verhältnis hin untersucht.

Aus der Perspektive des Entwurfs von Papst JOHANNES PAUL II. werden sodann im *vierten Kapitel* die deutschen kirchlichen Sozialworte nochmals „gegengelesen“, insbesondere fokussiert auf das Verhältnis zwischen den beiden „Polen“ Freiheit und Solidarität. Dieser Vergleich wird neben unterschiedlichen Fassungen des Verhältnisses von Freiheit und Solidarität auch aufscheinen lassen, dass die deutschen kirchlichen Sozialworte einerseits und die Konzeption von Papst JOHANNES PAUL II. andererseits von unterschiedlichen Ausgangspunkten her die gesellschaftliche Situation beleuchten bzw. zu deren gerechter Gestaltung beitragen wollen, was wiederum unterschiedliche Weisen sichtbar werden lässt, wie das „Wächteramt“ der Kirche im Blick auf gesellschaftliche Umbrüche wahrgenommen wird.

Die Aufgabe und das Ziel der vorliegenden Arbeit finden insgesamt darin ihre Begrenzung, dass es nicht um eine detaillierte Auseinandersetzung mit den je einzelnen Sozialworten der deutschen Bischöfe insgesamt, nicht um deren Vor- und Rezeptionsgeschichte, nicht um die sozialetischen Debatten in deren Anschluss geht, sondern lediglich darum, Entwicklungstendenzen hinsichtlich der Verhältnisbestimmung von Freiheit und Solidarität

50 Die Sozialzyklen von Papst JOHANNES PAUL II. werden hier ausgespart, da sie in Kapitel 3 ausführlich zur Sprache kommen werden.

(sowie deren Konsequenzen für „das Soziale“) auszumachen und aufzuzeigen – und diese Tendenzen von der Sozialverkündigung JOHANNES PAULS II. her kritisch zu beleuchten.

Im Bild gesprochen sind es vier Hügel, auf denen die Gestaltung der Gesellschaft, wie sie sich in Europa entwickelt hat, ruht: „Der Areopag in Athen mit den griechischen Idealen von Freiheit und Demokratie; das Kapitol in Rom mit dem klassischen Ideal von Recht und Gerechtigkeit; der Sinai mit dem Dekalog und der Bundesweisung Gottes; und schließlich der Berg Kalvaria in Jerusalem, auf dem Jesus Christus für uns in den Tod ging und bis heute zeigt, dass Liebe und Solidarität größer sind als alles, was wir uns ausdenken und erfinden können.“⁵¹

Die kirchlichen Sozialworte in Deutschland und die Sozialverkündigung von Papst JOHANNES PAUL II. fügen aus diesen Hügeln jeweils ein „Gebirge“ zusammen, in dessen Horizont die Gestaltung einer gerechten Gesellschaft aufleuchtet. Der Struktur dieser „Gebirge“ sei im Folgenden nachgegangen.

51 ZOLLITSCH, R.: Ansprache am 28. Mai 2008 an der Kardinal-Stefan-Wyszynski-Universität in Warschau: „Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich“ (Röm 11,18). Von welchen Werten lebt Europa?. In: http://www.dbk.de/imperia/md/content/pressemitteilungen/2008-1/2008-029a_vorsitzender_ehrendoktor_der_universitaet_warschau.pdf, abgerufen am 01.06.2008.

KAPITEL I

1 Freiheit und Solidarität im (gegenwärtigen) sozialemischen Diskurs und in der kirchlichen Sozialverkündigung – ein Überblick

In einem ersten Kapitel seien im Folgenden einige theoretische sowie historische Aspekte angesprochen, die für das Weitere des Forschungsanliegens grundlegend sind. Es geht dabei auch – aber nicht nur – darum, Klarheit zu schaffen hinsichtlich der verwandten Begrifflichkeiten, insbesondere geht es um eine erste Eingrenzung und Differenzierung der in dieser Arbeit im Mittelpunkt stehenden Begriffe Freiheit und Solidarität. Deutlich wird, dass es sich, wie bereits eingangs kurz erwähnt, um zwei Pole eines Gesellschaftsprinzips handelt, mithin also auch das Verhältnis der Begriffe zueinander zur Frage steht. Daraus ergibt sich die spezifische Problemstellung der Arbeit, die im weiteren Verlauf durch die geführte Dokumentenanalyse diskutiert und zu einer Arbeitshypothese zusammengefasst werden soll.

1.1 Zum Verständnis und Ort der Begriffe Freiheit und Solidarität im gegenwärtigen sozialemischen Diskurs

Es kann kein Zweifel daran bestehen, dass in den vergangenen zwei Dekaden, jedoch insbesondere mit Beginn des neuen Jahrtausends in Deutschland hinsichtlich (der Auffassung) des Sozialen ein gewisser Paradigmenwechsel stattfand.⁵² Dies bedeutet z.B., dass der Staat sich zunehmend aus der Verantwortung für den Einzelnen im Bereich der sozialen Absicherung zurückzieht. Dieser Wechsel, der vor allem durch makroökonomische, d.h. weltwirtschaftliche Anforderungen ausgelöst wurde, sollte die Antwort der westlichen Industrieländer auf die fortschreitende Globalisierung sein, wurde letztlich jedoch ausschließlich auf ökonomische Zusammenhänge (weitestgehende Abkehr von staatlichen Eingriffen in das Wirtschaftsgeschehen, Abbau des Wohlfahrtsstaats und der keynesianischen Nachfragesteuerung⁵³) reduziert. Damit entstand, insbesondere bei der nun tonangebenden

52 Es muss dabei darauf hingewiesen werden, dass Deutschland – bedingt durch die Wiedervereinigung – in diese Phase erst relativ spät eintrat. In den USA und in Europa – vor allem in Großbritannien – legte die Reagan-Administration (in den USA) und der Thatcherismus in Großbritannien die Basis für diesen tiefgreifenden Paradigmenwechsel. Vgl. dazu: BUSCH, A.: Neokonservative Wirtschaftspolitik in Großbritannien. Vorgeschichte, Problemdiagnose, Ziele und Ergebnisse des „Thatcherismus“, Frankfurt am Main 1989, sowie KALMBACH, P.: Höhere Arbeitsmarktflexibilität oder flexiblere Wirtschaftspolitik? Zu den Ursachen der unterschiedlichen Beschäftigungsentwicklung in den USA und in Deutschland; Gutachten im Auftrag der Friedrich-Ebert-Stiftung, Bonn 2000, 76 ff., oder: HANIOTIS, T./JEITZNER, B.: Reagonomics. Eine kritische Würdigung mit Schlussfolgerungen für die Schweiz, Bern 1999, 3ff.

53 Der Keynesianismus ist eine Reaktion auf die Weltwirtschaftskrise 1929. Er versucht, einen Ausweg aus Krisen und Arbeitslosigkeit zu finden. „Das Versagen [...] der wirtschaftlichen Gesellschaft, in der wir leben [...] für Vollbeschäftigung Vorkehrung zu treffen“ war die Triebfeder für KEYNES. Da aus dem Prozess der Kapitalverwertung selbst kein Gleichgewicht zwischen Produktion und Konsumtion hervorgeht, sondern ein Ungleichgewicht, setzt KEYNES auf eine Instanz außerhalb dieses Prozesses, auf den Staat, um das Gleichgewicht herzustellen. Keynes sieht, dass „die Arbeitslosigkeit [...] unvermeidlich mit dem heutigen kapitalistischen Individualismus verbunden ist“, hofft aber, durch die staatliche „Ausgleichung des Hanges zum Verbrauch“, d.h. die Erhöhung der Nachfrage, bzw. durch die „Veranlassung zur Investition“ den „öffentlichen Skandal unbenutzter Hilfsquellen“ beenden zu können. Der Staat soll korrigieren, wozu die kapitalistische Wirtschaft aus sich heraus nicht fähig ist. Für KEYNES geht es darum, „die Natur der Umwelt zu bestimmen, die das freie Spiel der wirtschaftlichen Kräfte

neuen Wirtschaftselite eine „Responsibility Gap“⁵⁴, d.h., sie schloss aus den ihnen beschiedenen (finanziellen und wirtschaftlichen) Erfolgen darauf, dass jeder Mensch zu diesem Erfolg in der Lage wäre – er müsse sich nur entsprechend anstrengen und den Willen dazu haben.⁵⁵

Auch namhafte Politiker und Staatsmänner wie beispielsweise Roman HERZOG appellierten in ihren Reden an mehr Eigenverantwortung der Bürger, beklagten jedoch zugleich die sich verbreitende Entsolidarisierung.⁵⁶

In der dem „allgemeinen Zeitgeist“ entsprechenden und vor allem von „neoliberalen“ Politikern und Ökonomen erhobenen Forderung nach mehr Freiheitsrechten treten drei Aspekte zu Tage, die im weiteren Verlauf noch genauer zu diskutieren sein werden:

- „Freiheit“ wird vor allem im Sinne von „Selbstverantwortung“ verstanden (was im Grunde nichts anderes bedeutet, als den Abbau von Sozialrechten).⁵⁷
- „Freiheit“ tritt auf als neoliberalistische, vor allem ökonomisch geprägte Forderung nach weniger staatlichen Eingriffen in die Makroökonomie, d.h. nach weniger (staatlichen) Kontrollen (was im Grunde nichts anderes bedeutet als eine Rückkehr zum sogenannten „Raubtierkapitalismus“).⁵⁸
- „Solidarität“ wird betrachtet als staatsferne, lediglich im Rahmen eines freiwilligen (mehr oder weniger altruistischen) Zusammenschlusses von Menschen ausgeprägte Aktivität bürgerschaftlichen Engagements (was im Grunde nichts anderes bedeutet, als dass sich der Staat aus seiner Sozialverpflichtung zurückzieht).⁵⁹

„Freiheit“ und „Solidarität“ bzw. deren Bedeutungs- und Praxiswandel sind damit ein brennendes gesellschaftliches Thema. Zum ersten sei im Folgenden auf einer ersten Reflexionsstufe eine Sondierung in der Verwendung der Begriffe angestrebt.

erfordert, wenn es die vollen Möglichkeiten der Erzeugung verwirklichen soll. Die zentralen Leitungen, die für die Sicherung der Vollbeschäftigung erforderlich sind, bringen natürlich eine große Ausdehnung der überlieferten Aufgaben der Regierung mit sich. [...] Aber es wird immer noch ein weites Feld für die Ausübung der privaten Initiative und Verantwortung verbleiben. Innerhalb dieses Feldes werden die überlieferten Vorteile des Individualismus immer noch Geltung haben.“ Keynes verteidigt demzufolge die staatliche Intervention „als das einzige durchführbare Mittel, die Zerstörung der bestehenden wirtschaftlichen Formen in ihrer Gesamtheit zu vermeiden, als auch als die Bedingung für die erfolgreiche Ausübung der Initiative des Einzelnen.“ Mit Initiative des Einzelnen ist letztlich die Initiative des Einzelunternehmens gemeint. KEYNES, J. M.: Allgemeine Theorie der Beschäftigung, des Zinses und des Geldes (Original: General Theory of employment, money and interest, Erstausgabe 1936), Berlin 1974, 320-321.

54 Vgl. Wohlstand als Aufgabe – Christen und die Ethik des Reichtums, hg. v. Churches Together in Britain and Ireland, dt. hg. v. KIRCHENAMT DER EKD, Hannover o.J., 21.

55 Vgl. dazu auch: ENGELMANN, B./WALLRAFF, G.: Ihr da oben, wir da unten, Köln 1976.

56 Vgl. HERZOG, R.: Aufbruch ins 21. Jahrhundert („Berliner Rede“ vom 26. April 1997). In: Bulletin des Presse- und Informationsamtes der Bundesregierung der Bundesrepublik Deutschland 33, 1997, 353-358, hier 355f.

57 Vgl. ASSHEUER, T.: Leben auf eigene Rechnung. Politiker träumen vom neuen freien Individuum. Doch das Lob dieser Freiheit klingt wie ein neuer Zwang. In: Die Zeit, Nr. 52/2003, 39.

58 Vgl. STÖGER, R.: Der neoliberale Staat. Entwicklung einer zukunftsfähigen Staatstheorie, Wiesbaden 1997, 188 ff.

59 Vgl. KESSL, F.: Bürgerschaftliches/zivilgesellschaftliches Engagement. In: DOLLINGER, B./RAITHEL, J. (Hg.): Aktivierende Sozialpädagogik. Ein kritisches Glossar, Weinheim 2006, 65-77.

1.1.1 Mehrdimensionalität des Begriffes Freiheit

An dieser Stelle kann es nicht darum gehen, die in den verschiedenen Geisteswissenschaften beheimateten Definitionen des Freiheitsbegriffes aufzulisten, geschweige denn zu kategorisieren. Es geht auch nicht darum, die philosophischen Grundlagen zu referieren, auf deren Basis der Freiheitsbegriff fußt, und es sollen auch keine historischen Betrachtungen über den Begriff Freiheit angestellt werden, auch wenn festzustellen ist, dass der Begriff in den verschiedenen historischen Epochen unterschiedlich denotativ besetzt wurde.⁶⁰

Schließlich kann es sich auch nicht darum handeln, die insbesondere in jüngster Zeit – im Zusammenhang mit neuesten Erkenntnissen aus der Hirnforschung – erneut entbrannte Diskussion um die Freiheit des Willens versus universalen Determinismus aufzunehmen. Das Ziel dieses Kapitels ist vielmehr, den Begriff „Freiheit“ für die Problemstellung in der vorliegenden Arbeit zu umgrenzen.⁶¹

Grundsätzlich lassen sich zwei Grundformen von Freiheit unterscheiden:

1. *Freiheit von* (auch „negative Freiheit“ genannt) bezeichnet einen Zustand, in dem keine Zwänge ein Verhalten erschweren oder verhindern. Hierzu formulierte beispielsweise BERLIN: „Gewöhnlich sagt man, ich sei in dem Maße frei, wie niemand in mein Handeln eingreift, kein Mensch und keine Gruppe von Menschen. Politische Freiheit in diesem Sinne bezeichnet den Bereich, in dem sich ein Mensch ungehindert durch andere betätigen kann.“⁶²
2. *Freiheit zu* (auch „positive Freiheit“ genannt) bezeichnet einen Zustand, in dem die durch die passive Freiheit eröffneten Möglichkeiten auch tatsächlich genutzt werden können.⁶³

Nun setzt nicht jede Hinderung, die einer Person (u.U. auch durch eine andere Person) zuteil wird, jene Person unter Zwang; die natürlichen Grenzen, denen beispielsweise der menschliche Körper unterliegt, stellen zwar Grenzen der Handlungsfähigkeit dar – Menschen können ohne Hilfsmittel nicht fünf Meter hoch springen oder 100 Meter in weniger als fünf Sekunden laufen –, doch dies impliziert keine Unfreiheit in jenem Sinne, um die es im Kontext der vorliegenden Arbeit gehen soll.⁶⁴

Im Hinblick auf den Begriff der „positiven Freiheit“ ist festzustellen, dass jenseits aller gegensätzlichen Meinungen, Auffassungen, Theorien und Weltanschauungen grundsätzlich Einig-

60 Vgl. hierzu z.B. THAMER, H.-U.: Die Französische Revolution. Freiheit – Gleichheit – Brüderlichkeit, Hildesheim 2007; oder: MILL, J. S.: Über die Freiheit, Stuttgart 1974.

61 Die Differenzierung der Freiheitsbegriffe unternimmt unter anderem Lampert. In seinem System sind Willens(sittliche)- und Transzendente Freiheit Grundlage für Individuelle (Handlungs-) Freiheit, die in politischen, wirtschaftlichen und wissenschaftlichen Lebensbereichen ausgeübt werden kann. Das gesamte System unterscheidet auch formale und materiale Freiheit (Freiheit vor Not, Furcht, Unsicherheit oder Freiheit zur Verwirklichung der verschiedenen Ziele, insbesondere zur Entfaltung der Persönlichkeit – personale Freiheit). Vgl. ausführlich LAMPERT, H.: Freiheit als Ziel der Gesellschafts- und Wirtschaftspolitik in der Bundesrepublik Deutschland. In: BOTKE, W./LAMPERT, H./RAUSCHER, A.: Interdisziplinäre gesellschaftspolitische Gespräche an der Universität Augsburg; Bd. 2: Freiheit als zentraler Grundwert demokratischer Gesellschaften, hg. v. Heinz LAMPERT, St. Ottilien 1992, 19-48.

62 BERLIN, I.: Freiheit. Vier Versuche, Frankfurt am Main 1995, 134.

63 Vgl. MEYER, T.: Positive und negative Freiheit, Bochum 2007, 12ff sowie auch 55ff.

64 Vgl. MEYER, T.: Positive und negative Freiheit, Bochum 2007, 13f.

keit darüber herrscht, dass die Freiheit jedes Einzelnen nicht ohne Grenzen und damit Einschränkungen bestimmt werden kann, denn dies würde unweigerlich dazu führen, dass gerade in die Freiheit anderer Personen eingegriffen werden würde.

Demokratien, die sich freiheitlich nennen, gestehen dem Individuum einen definierten Bereich an persönlicher Freiheit⁶⁵ zu, in den nur unter ganz bestimmten und äußerst eng begrenzten Bedingungen eingegriffen werden darf; denn dieser Bereich ist die Bedingung der Möglichkeit, dass sich eine Person entwickeln und ihre Potenziale ausschöpfen kann.⁶⁶

Grundsätzlich stellt sich im Blick auf die Freiheit und deren Begrenzung die Frage: Wer darf wie und unter welchen Umständen in die Freiheit des Individuums eingreifen? Wenn negative Freiheit so etwas wie eine Grenze um eine Person konstituiert, die niemand überschreiten darf, dann hat jede Person trotzdem die Freiheit, Eingriffe zuzulassen und Einschränkungen mitzubestimmen. D.h., es geht darum, festlegen zu können, wie das eigene Leben konkret gestaltet werden soll. BERLIN formuliert in diesem Zusammenhang: „Die positive Bedeutung des Wortes Freiheit leitet sich aus dem Wunsch des Individuums ab, sein eigener Herr zu sein. Ich will, daß mein Leben und meine Entscheidungen von mir abhängen und nicht von irgendwelchen äußeren Mächten. Ich will das Werkzeug meiner eigenen, nicht fremder Willensakte sein. Ich will Subjekt, nicht Objekt sein; will von Gründen, von bewußten Absichten, die zu mir gehören, bewegt werden, nicht von Ursachen, die gleichsam von außen auf mich einwirken. [...] Ich fühle mich in dem Maße frei, wie ich glaube, alles dies sei so, und in dem Maße verklavt, wie ich mir klarmachen muß, daß es nicht so ist.“⁶⁷

Freiheit wird, wie angedeutet, gemeinhin als die einem Wesen gegebene Möglichkeit bezeichnet, so zu handeln, wie es will (Handlungsfreiheit). In einem weiten Sinne schließt die Freiheit auch die Willkür in sich ein und bildet so den Gegensatz sowohl zur Notwendigkeit wie zum Zwang. In einem engeren Sinne ist die Freiheit die Möglichkeit der Selbst-

65 Dieser Bereich persönlicher Freiheit ist in den westlichen Demokratien in den Verfassungen der einzelnen Länder geregelt. Im Grundgesetz von Deutschland handelt es sich dabei um einen Passus, der die so genannten Menschenrechte (Abschnitt I, Artikel 1-19 GG) umfasst, z.B. Vereinigungs-, Koalitionsfreiheit (Artikel 10) oder Glaubens-, Gewissens- und Bekenntnisfreiheit (Artikel 4). Diese Rechte sind nicht abschaffbar und dürfen nur unter äußerst eng begrenzten Bedingungen eingeschränkt werden.

66 Vgl. BERLIN, I.: Freiheit. Vier Versuche, Frankfurt am Main 1995, 134. Aus den genannten formalen Feststellungen leitete BERLIN seine Staatstheorien ab, die er – je nach Gewichtung der positiven oder negativen Freiheiten – zwischen Autokratie und Demokratie sah. Vgl. BERLIN, I.: Two Concepts of Liberty. In: HARDY, H. (Hg.): Freedom and its Betrayal: Six Enemies of Human Liberty, London 2002, 162-177. Der Wert der Freiheit im negativen Sinn, so BERLIN, sei vor allem darin zu sehen, dass diese Sphäre der Freiheit die notwendige Bedingung dafür sei, dass sich Menschen zu „kritisch[en], originell[en], einfallsreich[en], selbständig[en], unangepasst[en]“ (BERLIN, I: Negative and Positive Freedom. In: Philosophical Review Nr. 76/1998, 312-324, hier 319) Persönlichkeiten entwickeln können. Doch er verweist auch darauf, dass sich auch in Gesellschaftsformen, die kaum persönliche Freiräume böten, Individualität und Genie entwickeln könnten. Zudem bemerkt er, dass die Rede von Freiheit im hier gemeinten Sinn ein Phänomen sei, das frühestens mit der Reformation und Renaissance beginnt und selbst danach nicht in allen Kulturen aufgetreten sei. Schließlich stellt er fest, dass negative Freiheit durchaus kompatibel mit einer autokratischen Herrschaftsform sei. Denn Autokratie und Demokratie seien Faktoren, die darüber bestimmten, wie und von wem in die negativ bestimmte Freiheit eingegriffen wird und noch nicht unbedingt, wie weit die Eingriffe gehen. Es ist zumindest unschwer vorstellbar, dass die Eingriffe in die negative Freiheit in einer Demokratie viel weitgehender und repressiver ausfallen können als in einer Autokratie mit einem aufgeklärten Alleinherrscher (vgl. BERLIN, I: Negative and Positive Freedom. In: Philosophical Review Nr. 76/1998, 312-324, hier 312).

67 BERLIN, I.: Freiheit. Vier Versuche, Frankfurt am Main 1995, 136.

bestimmung eines vernünftigen Wesens im Gegensatz zur Abhängigkeit von fremder Macht. Danach handelt derjenige frei, der die Ursachen seines Handelns in sich selbst trägt. In diesem Sinne ist Freiheit dem Zwang, aber nicht der Notwendigkeit entgegengesetzt.

Freiheit kann sich ferner im Gegensatz zwischen einer vollständigen (absoluten, metaphysischen) oder einer beschränkten (relativen) Form definieren. Zur Annahme einer absoluten oder metaphysischen Freiheit muss konsequenterweise der streng idealistische Standpunkt führen, der die Außenwelt als eine Setzung des Subjekts und das mit Selbsttätigkeit begabte Ich als die einzige unmittelbare Wirklichkeit begreift. Eine solche Freiheit hat FICHTE (1762-1814), von KANTS praktischer Philosophie ausgehend, gelehrt, während SPINOZA (1632-1677), der andere Denker, von dem FICHTE beeinflusst ist, den entgegen gesetzten Standpunkt einnahm, die Wirklichkeit in Gott-Natur und den notwendigen Gesetzen suchte und dem Menschen die metaphysische Freiheit absprach.⁶⁸

Ein Blick sowohl in die Geschichte als auch in die einschlägige philosophische Literatur offenbart damit, dass es *die* Freiheit als eindeutig definierten Begriff nicht zu geben scheint. Vielmehr definieren unterschiedliche Autoren den Freiheitsbegriff stets im Rahmen ihrer jeweiligen „Philosophie“, wobei nicht generell feststellbar ist, ob zunächst die Philosophie entwickelt wurde und sich der jeweilige Freiheitsbegriff daraus ergab, oder umgekehrt.⁶⁹ Darüber hinaus sind die Ebenen und Bereiche, auf die der Freiheitsbegriff bezogen wird, verschieden: z.B. Freiheit als Implikat eine Anthropologie, Willens-, Entscheidungs-, Handlungsfreiheit im gesellschaftlichen Leben.

Damit ist auch gesagt: Was „Freiheit“ über diese groben Einteilungen hinaus im Folgenden besagen soll, ist aus den jeweils einzelnen Dokumenten bzw. der Konzeption von Papst JOHANNES PAUL II. eigens zu entnehmen, was unter anderem Aufgabe der Kapitel 2 und 3 sein wird.

1.1.2 Mehrdimensionalität des Begriffs Solidarität

Ähnlich komplex verhält es sich mit dem Begriff „Solidarität“. Die Ursprünge des Begriffs Solidarität sind bis heute nicht ganz geklärt. Die Rechtswissenschaft beharrt darauf, dass bereits im Römischen Recht das Prinzip des „obligatio in solidum“⁷⁰ gegolten habe, eine spezielle Form der Haftung, nach der jedes Mitglied einer (meist familiären) Gemeinschaft für die Gesamtheit der bestehenden Schulden aufzukommen hatte und umgekehrt die Gemeinschaft für die Schulden jedes einzelnen Mitgliedes.⁷¹ Noch in

68 Vgl. KIRCHNER, F./ MICHAËLIS, C.: Freiheit. In: MICHAËLIS, C. (Hg.): Wörterbuch der Philosophischen Grundbegriffe, Leipzig 1907, 207-213.

69 Vgl. hier z.B. FICHTE, J. G.: Über das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit, Berlin 1806; oder: KANT, I.: Kritik der reinen Vernunft, Stuttgart 2006.

70 WILDT, A.: Stichwort „Solidarität“. In: Brockhaus Enzyklopädie, Mannheim 1996, 371-375.

71 PFYFFER VON WYHER, P.: Wesen und Unterschied von Korrealität und Solidarität nach Römischem Recht. Göttingen-Kästner 1887, 12. Dieses Rechtsprinzip zieht sich übrigens hindurch bis in die jüngste Rechtsprechung. Vgl. dazu BENTELE, F.: Gesamtschuld und Erlaß, Tübingen 2006, 91ff.

DIDEROTS/D'ALEMBERTS Encyclopédie, dem berühmtesten Buch der französischen Aufklärung, wird der Begriff „solidarité“ nur als kollektive Schuldenhaftung erläutert.⁷²

Begriffsgeschichtlich lässt sich ein Bedeutungswechsel fast zeitgenau fixieren: 1819/1820 sprach der deutsche Staatsphilosoph HEGEL in seinen Vorlesungen zur Rechtslehre von der Solidarität als einem Äquivalent für die mikrosoziale Sorge um Kinder und Schwache in der Familie, angesiedelt auf der Ebene der Korporationen.⁷³ Diese traten damit gewissermaßen zwischen die traditionelle „Sittlichkeit“⁷⁴ der Familie und die von anonymen Marktmechanismen und dem „System der Bedürfnisse“⁷⁵ geprägte moderne bürgerliche Gesellschaft: „Indem die Korporation in Rücksicht der bürgerlichen Gesellschaft an die Stelle der Familie tritt, so fällt derselben auch die Sorge für die Individuen anheim, da wo und insoweit die Kräfte der Familie nicht ausreichen. Ihr obliegt es zunächst, für die Bildung der Kinder zu sorgen, und ebenso hat sie sich solidarisch zu verbinden für diejenigen, welche zufälligerweise in Armut geraten.“⁷⁶

Neben diese Standes- und im weiteren Verlauf der Geschichte Klassensolidarität trat jedoch, ebenfalls im 19. Jahrhundert, der Begriff und die Idee der nationalen Solidarität als patriotische Tugend, in der alle Bürger füreinander einstehen. ROUSSEAU nennt dieses einigende Band des idealen Vaterlands geradezu eine „bürgerliche Religion“⁷⁷ (religion civile), welche „den göttlichen Kult mit der Liebe zu den Gesetzen vereinigt und die Bürger lehrt, indem sie das Vaterland zum Gegenstand ihrer Verehrung macht [...]“⁷⁸

Damit wurde der Solidaritäts-Begriff zunehmend politisiert. So definierte RENAN im Jahre 1882, also mitten in den deutsch-französischen Auseinandersetzungen über die nationale Zugehörigkeit Elsass-Lothringens, die Nation geradezu durch Solidarität: „Eine Nation ist [...] eine große Solidargemeinschaft, getragen von dem Gefühl der Opfer, die man gebracht hat, und der Opfer, die man noch zu bringen gewillt ist. Sie setzt eine Vergangenheit voraus und muss in der Gegenwart zu einem greifbaren Faktor zusammenzufassen sein: der Übereinkunft, dem deutlich ausgesprochenen Wunsch, das gemeinsame Leben fortzusetzen.“⁷⁹

In dieser republikanischen Volkssolidarität (die Solidarität des *demos*, nicht des *ethnos*) wurzelt auch die moderne Idee des Sozialstaats. Wollte man, „dass die Völker tugendhaft sind“⁸⁰, so

72 Vgl. DIDEROT, D./LE ROND D'ALEMBERT, J. (Hg.): Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, Paris, 1751-1780.

73 HEGEL, G. W. F.: Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831, Vorlesungsnachschrift von 1819/20, Stuttgart-Bad Cannstadt 1973, 203f.

74 HEGEL, G. W. F.: Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831, Vorlesungsnachschrift von 1819/20, Stuttgart-Bad Cannstadt 1973, 204.

75 HEGEL, G. W. F.: Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831, Vorlesungsnachschrift von 1819/20, Stuttgart-Bad Cannstadt 1973, 204.

76 HEGEL, G. W. F.: Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831, Vorlesungsnachschrift von 1819/20, Stuttgart-Bad Cannstadt 1973, 204.

77 ROUSSEAU, J.J. : Du Contrat Social, Amsterdam 1762, Kap. IV, 8.

78 ROUSSEAU, J.J. : Du Contrat Social, Amsterdam 1762, Kap. IV, 8.

79 RENAN, E.: Was ist eine Nation? (Erstausgabe 1882). In: JEISMANN, M./RITTER, H. (Hg.): Grenzfälle. Über neuen und alten Nationalismus, Leipzig 1993, 291.

80 ROUSSEAU, J.J.: Artikel zur (moralischen und politischen) Ökonomie. In: o.V. Enzyklopädie Europa, Frankfurt am Main 2001, 286, Sp. 1.

hat ROUSSEAU bereits im Jahre 1755 in seinem Artikel „Ökonomie“⁸¹ in der von DIDEROT/D`ALEMBERT herausgegebenen Encyclopédie geschrieben, so beginne man also damit, „sie ihr Vaterland lieben zu lehren!“⁸² Damit wird der Staat als größte verfasste Solidargemeinschaft begriffen. Hier organisieren sich also „Menschen zu einer Gefahrenabwehr- und Schicksalsgemeinschaft zum Zwecke des Überlebens in wechselnden Herausforderungen.“⁸³

Daneben gibt es auch Verwendungen des Solidaritätsbegriffs, die „individualistischer“ ansetzen, so etwa bei Josef ISENSEE. Er spricht von Solidarität in einem anderen, individualistischeren Zusammenhang, indem er Solidarität als „die Pflicht einer Personengemeinschaft, für jeden ihrer Angehörigen und die Pflicht eines jeden Angehörigen für die Gesamtheit einzustehen“⁸⁴, erklärt. Hier spiegelt sich der Grundsatz des Genossenschaftsgedankens „Alle für einen, einer für alle“⁸⁵ wider, der Mitte des 19. Jahrhunderts dazu beitrug, die Not leidende Bauernschaft durch genossenschaftliche Zusammenschlüsse zu lindern.⁸⁶

Aus der Geschichte heraus ergeben sich demnach grob drei Aspekte des Solidaritätsbegriffs:

- Solidarität (im Sinne des römischen Rechts) als Rechtsprinzip,
- Solidarität (im Sinne HEGELS) als Identifikationsraum für Individuen (sei es nun im Sinne einer Gruppe, einer Organisation oder eines Staates),
- Solidarität (im Sinne ROUSSEAUS) als Grundprinzip einer Gemeinschaft.

Daneben unterscheiden BAUMGARTNER UND KORFF zwei Perspektiven von Solidarität:

- Solidarität aus individualethischer und tugendethischer Perspektive: Hierbei wird Solidarität als individuelle Grundhaltung, Gesinnung und Handlungsmaxime gesehen, die das Individuum befähigt, sich in den Dienst der Gemeinschaft zu stellen. Es handelt sich dabei um die klassische altruistische Motivation, Solidarität zu üben.
- Solidarität aus sozialetischer und strukturethischer Perspektive⁸⁷: In diesem Zusammenhang ist Solidarität ein Prozess wechselseitiger Identifikationen und

81 ROUSSEAU, J.J.: Artikel zur (moralischen und politischen) Ökonomie. In: o.V. Enzyklopädie Europa, Frankfurt am Main 2001, 286, Sp.1.

82 ROUSSEAU, J.J.: Artikel zur (moralischen und politischen) Ökonomie. In: o.V. Enzyklopädie Europa, Frankfurt am Main 2001, 286, Sp.1.

83 ISENSEE, J.: Solidarität – sozialetische Substanz eines Blankettbegriffs. In: ISENSEE, J. (Hg.): Solidarität in Knappheit, zum Problem der Priorität, Berlin 1998, 97-141, hier 120.

84 Vgl. ISENSEE, J.: Solidarität – sozialetische Substanz eines Blankettbegriffs. In: ISENSEE, J. (Hg.): Solidarität in Knappheit, zum Problem der Priorität, Berlin 1998, 97-141, hier 98.

85 INFORMATION.MEDIEN.AGRAR E.V. (Hg.): Genossenschaften im ländlichen Raum, Informationsbroschüre, Bonn 2004, 2.

86 Vgl. KLEIN, M.: Leben, Werk und Nachwirkung des Genossenschaftsgründers Friedrich Wilhelm Raiffeisen (1818-1888), dargestellt im Zusammenhang mit dem deutschen sozialen Protestantismus, Bonn 1999, 20ff.

87 Vgl. Vgl. BAUMGARTNER, A./KORFF, W.: Das Prinzip Solidarität. In: Stimmen der Zeit 208 (1990), 237-250.

Beistandsverpflichtungen, ganz im Sinne des Genossenschaftsprinzips „Einer für alle, alle für einen.“⁸⁸

Damit gilt es im Folgenden auch im Blick auf den Solidaritätsbegriff, dessen jeweilige präzise Konnotationen aus den einzelnen zu betrachtenden Dokumenten bzw. Konzeptionen zu eruieren. Ein Blick auf die Verwendung des Freiheits- und Solidaritätsbegriffs zeigt also ein äußerst ambivalentes Bild, das sich auch auf die Verhältnisbestimmung von Freiheit und Solidarität auswirkt: Einmal lassen sich Freiheit und Solidarität als zwei Brennpunkte, einer Elipse auffassen, zuweilen als die zwei Seiten einer Medaille betrachten, die sich gegenseitig bedingen, ein andermal wird insbesondere in den neueren, besonders durch wirtschaftsliberale Argumente geprägten Diskussionen ein Antagonismus zwischen ihnen hergestellt.⁸⁹ Zur Debatte steht dabei nicht nur die inhaltliche Fassung von Freiheit und Solidarität, sondern auch, wo ihr Ort in einem Staat ist bzw. welche Funktion dem Staat diesbezüglich zukommt.⁹⁰ Die Bedeutung der Begriffe Freiheit und Solidarität als auch deren Verhältnis zueinander waren und sind also in Abhängigkeit von verschiedenen Begründungshorizonten oder unterschiedlichen gesellschaftspolitischen Entwicklungen im Wandel.

Die zur Untersuchung stehenden kirchlichen Sozialworte in Deutschland und die Sozialverkündigung von Papst JOHANNES PAUL II. sowie deren Konzeptionen von Freiheit und Solidarität sind selbstverständlich auch in einem bestimmten Kontext verortet und rühren von einer bestimmten Entwicklung her. Von daher erscheint es angebracht, im Folgenden kurz die Grundlinien der Entwicklung der kirchlichen Sozialverkündigung zu skizzieren.

88 INFORMATION.MEDIEN.AGRAR E.V. (Hg.): Genossenschaften im ländlichen Raum, Informationsbroschüre, Bonn 2004, 2. Für die heutige Zeit interpretieren BAUMGARTNER/KORFF die Sichtweise von Solidarität, indem er den Begriff Solidarität „als das Bewusstsein, mit anderen auf demselben Boden zu stehen und sich in derselben Situation zu befinden, woraus die Forderung erwächst, entsprechend dieser Gemeinsamkeit zu denken und zu handeln.“ BAUMGARTNER, A./KORFF, W.: Das Prinzip Solidarität. In: Stimmen der Zeit 208 (1990), 283-292, hier 283. Dieser Ansatz kann insofern als moderner bezeichnet werden, da er mehr die gesellschaftliche als persönliche Entwurfsfreiheit betont. Darüber hinaus bewahrt er vor einer nationalstaatlichen oder volkshaften Verengung, denn der Horizont des menschenrechtlichen Ethos ist letztlich die Solidarität mit der ganzen Menschheit. Dies entspricht einer Grundforderung christlicher Sozialethik, wie sie etwa in den Dokumenten *Populorum progressio* oder *Sollicitudo rei socialis* mit Blick auf globale Gerechtigkeit formuliert ist. Vgl. dazu BAUMGARTNER, A./KORFF, W.: Das Prinzip Solidarität. In: Stimmen der Zeit 208 (1990), 237-250.

89 Vgl. ZOLL, R.: Was ist Solidarität heute?, Frankfurt am Main 2000, 16f.

90 Vgl. hierzu auch SPIEKER, M.: Legitimitätsproblem des Sozialstaats. Die Christliche Gesellschaftslehre im Streit um die Sozialstaatsreform. In: SCHRAMM, M./KRACHT, H.J.G./KOSTKA, U. (Hg.): Der fraglich gewordene Sozialstaat. Aktuelle Streitfelder – ethische Grundlagenprobleme, Paderborn 2006, 28; vgl. auch DABROCK, P.: „Draw a distinction!“ Plädoyer für eine stärkere Beachtung von Differenzen und Kopplungen zwischen sozialetischen Anwendungs- und Begründungsdiskursen denn in Matthias Möhring-Hesses Beitrag. In: SCHRAMM, M./KRACHT, H.J.G./KOSTKA, U. (Hg.): Der fraglich gewordene Sozialstaat. Aktuelle Streitfelder – ethische Grundlagenprobleme, Paderborn 2006, 108-111; vgl. auch MÖHRING-HESSE, M.: Beteiligung – Befähigung – Verteilung. Der Sozialstaat als Instrument demokratischer Solidarität. In: SCHRAMM, M./KRACHT, H.J.G./KOSTKA, U. (Hg.): Der fraglich gewordene Sozialstaat. Aktuelle Streitfelder – ethische Grundlagenprobleme, Paderborn 2006, 92-104, der ein eigenes Modell des Sozialstaats, den sog. „demokratischen Sozialstaat“, das sich als Alternative zum Konzept der „workfare“ und des „aktivierenden Sozialstaats“ versteht, entwirft.

1.2 Entwicklungslinien der kirchlichen Sozialverkündigung

Bevor die sogenannten klassischen Prinzipien der katholischen Soziallehre zur Sprache kommen, soll zunächst eine Begriffserläuterung Klarheit über die in der vorliegenden Arbeit verwendeten „Kategorien“ Sozialverkündigung – Katholische Soziallehre – Sozialethik schaffen. Anschließend soll ein kurzer historischer Rückblick die Wurzeln kirchlicher Sozialverkündigung freilegen mit dem Ziel, so ein besseres Verständnis für die in dieser Arbeit zu behandelnden Sozialworte und die Konzeption von JOHANNES PAUL II. zu ermöglichen.

1.2.1 Sozialverkündigung – Katholische Soziallehre – Sozialethik: Begriffsklärungen

Bereits bei einem oberflächlichen Blick in die einschlägige Literatur fällt eine gewisse Unübersichtlichkeit bzw. Variationsbreite innerhalb der Terminologie auf, unter der anscheinend doch sehr ähnliche Dinge verhandelt werden: Christliche Sozialethik, Christliche Soziallehre, Christliche Gesellschaftslehre, Christliche Gesellschaftsethik, Soziallehre der Kirche, kirchliche Sozialverkündigung, dann konfessionsspezifisch: Katholische Soziallehre, Katholische Gesellschaftslehre, Christliche Sozialwissenschaften, Evangelische Sozialethik, Katholische Sozialethik. Umgekehrt gibt es Autoren, die unter „neutralen“ Titeln wie „Sozialethik“ oder „Politische Ethik“ ganz offenkundig zentrale Inhalte der Katholischen Soziallehre transportieren.⁹¹ Die Gründe für die Vielfalt liegen nur zu einem geringen Maß in einer terminologischen Nachlässigkeit, vielmehr ist diese semantische Unübersichtlichkeit Abbild einer Grundlagendebatte darüber, welche Art von Wissenschaft sich hier manifestiert.⁹²

Bei aller Vielfalt lassen sich jedoch drei Grundkategorien unterscheiden:

- Der christliche Glaube geht davon aus, dass das Heilshandeln Gottes und die Humanisierung der Welt untrennbare Größen darstellen. Von daher gehören auch Fragen der Humanisierung der Welt in den Rahmen der Verkündigung des Evangeliums; hier ist die Rede von der *kirchlichen Sozialverkündigung*. Insbesondere durch die Zuspitzung der „Sozialen Frage“ seit dem Beginn des Industriezeitalters wurde dies virulent. „Spätestens seit der Enzyklika *Rerum novarum* von 1891, mit der das päpstliche Lehramt erstmals selbst in die soziale Diskussion eingriff, wurde deutlich, daß die Stellungnahme zu den sich ständig fortentwickelnden sozialstrukturellen Problemen ein unverzichtbares Moment der Verkündigung der christlichen Botschaft in der modernen Welt darstellt. Hier liegt der Ansatz zu entschiedener Weiterentfaltung einer entsprechenden kirchlichen Lehrtradition, insbesondere in den »Sozialenzykliken«⁹³, schließlich dann auch in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* des II. Vatikanischen Konzils. Seit einiger Zeit vermehrt sich auch die Zahl

91 Vgl. hierzu z.B.: KERBER, W.: Sozialethik (Grundkurs Philosophie 13), Stuttgart-Berlin-Köln 1998; oder SUTOR, B.: Politische Ethik. Gesamtdarstellung auf der Basis der Christlichen Gesellschaftslehre, Paderborn 1991.

92 Vgl. die Beiträge in: HENGSBACH, F./EMUNDS, B./MÖHRING-HESSE, M. (Hg.): Jenseits Katholischer Soziallehre. Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik, Düsseldorf 1993, oder auch: FURGER, F.: Christliche Sozialethik in pluraler Gesellschaft. In: HEIMBACH-STEINS, M./LIENKAMP, A./WIEMEYER, J. (Hg.): Einführung in die Sozialethik, Münster 1997, 25.

93 KORFF, A./BAUMGARTNER, A.: Kommentar. In: Solidarität – die Antwort auf das Elend in der heutigen Welt. Enzyklika *Sollicitudo rei socialis* Papst Johannes Pauls II., Freiburg-Basel-Wien 1988, 107f.

nationaler kirchlicher Sozialworte und Sozialhirtenbriefe, die z.T. in einem breiteren Konsultations- und Diskussionsprozess erarbeitet werden (etwa in den USA 1986, in Österreich 1990). Neuerdings werden solche Dokumente teilweise ökumenisch erarbeitet, etwa in Deutschland z.B. 1997 (evangelisch-katholisch).

- Die so genannte *Katholische Soziallehre* bildet den „verpflichtenden“ theoretischen, lehrmäßigen Rahmen für die kirchliche Sozialverkündigung wie auch für die Sozialethik (als Wissenschaft); als deren wichtigste und bekannteste Bestandteile werden in der Regel die so genannten „Sozialprinzipien“ (Personalitätsprinzip, Subsidiaritätsprinzip und Solidaritätsprinzip) angesehen.
- Im Unterschied zur Individualethik zielt die *Christliche Sozialethik* als Wissenschaft nicht auf das individuelle Handeln eines einzelnen Menschen ab, sondern nimmt die sozialen Gebilde als solche, d.h. die Strukturen und Institutionen in den Blick. Es wird danach gefragt, ob gegebene institutionelle Strukturen gerecht oder ungerecht sind, nötigenfalls entsteht eine Diskussion, ob und wie diese verändert resp. verbessert werden können.⁹⁴ Die Christliche Sozialethik als wissenschaftliche Reflexion sozialetischer Fragen, hat damit die gesellschaftlichen Voraussetzungen und Konsequenzen christlicher Glaubenspraxis zu bedenken. „Geleitet von einer klaren Option für die Opfer struktureller Ungerechtigkeit soll sie nach dem Beitrag dieser Praxis für den Aufbau und Erhalt gerechter Strukturen menschlichen Miteinanders fragen.“⁹⁵ Dabei legen nicht nur „wissenschaftstheoretische Gründe (...) es nahe, für die Grundlegung und den Aufbau einer christlichen Gesellschaftsethik das Layout einer Theorie sozialen Handelns zu wählen.“⁹⁶ Christliche Sozialethik beschränkt sich damit längst nicht mehr nur auf eine Hermeneutik kirchlicher Sozialverkündigung und ihrer Verlautbarungen. Die Frage, die sich Christliche Sozialethik stellt, lautet also: Welche Konsequenzen hat christliches Handeln im Kontext des Politischen und Ökonomischen, wenn es nach dem Maßstab des Evangeliums sach- und zeitgemäß ist? Aus dieser Fragestellung resultiert auch die notwendige Interdisziplinarität der Sozialethik, soll ihr Ziel „das Begreifen und Gestalten der Strukturen und Prozesse moderner Gesellschaften sein, in denen die solidarische Verwirklichung individueller Freiheit möglich werden soll.“⁹⁷

94 Vgl. dazu KERBER, W.: Sozialethik (Grundkurs Philosophie 13), Stuttgart-Berlin-Köln 1998, 12.

95 HÖHN, H.-J.: Zeit-Diagnose. Theologische Orientierungen im Zeitalter der Beschleunigung, Darmstadt 2006, 11.

96 HÖHN, H.-J.: Zeit-Diagnose. Theologische Orientierungen im Zeitalter der Beschleunigung, Darmstadt 2006, 11.

97 HÖHN, H.-J.: Zeit-Diagnose. Theologische Orientierungen im Zeitalter der Beschleunigung, Darmstadt 2006, 14. Die Sozialethik „muss Bezug nehmen auf die Ergebnisse empirisch-historischer Sozialforschung, auf die philosophischen Diskurse zur Begründung ethischer Normen sowie auf die Vermittlung ihrer Prinzipien und Postulate mit den spezifischen Handlungslogiken der funktionalen Teilsysteme moderner Gesellschaften.“ HÖHN, H.-J.: Zeit-Diagnose. Theologische Orientierungen im Zeitalter der Beschleunigung, Darmstadt 2006, 14. Zu den Reflexionsstufen einer interdisziplinär angelegten Sozialethik vgl. ebenfalls HÖHN, H.-J.: Zeit-Diagnose. Theologische Orientierungen im Zeitalter der Beschleunigung, Darmstadt 2006, 17f. Angesichts der bisher üblichen Strukturen der Sozialethik fordert Höhn einen Paradigmenwechsel „sowohl bei der Bestimmung der gesellschaftlichen Nötigkeitsbedingungen sozialetischer Orientierungsleistungen als auch bei der Erörterung ihrer Plausibilitätsbedingungen“ (20); einen Versuch hierzu unternimmt er (in genanntem Buch), indem er in seinem eigenen Entwurf die „Zeitdimension“ in den Blick nimmt bzw. Sozialethik von der Zeitanalyse her entwirft.

Die angeführten drei Kategorien sind zu unterscheiden, obwohl es natürlich starke Interdependenzen gab und gibt: So fließt in die Dokumente kirchlicher Sozialverkündigung beispielsweise der jeweilige Stand der christlichen Sozialethik ein, umgekehrt stimulieren solche Dokumente natürlich die christlich-sozialethische Reflexion. In der vorliegenden Arbeit geht es im zweiten bis vierten Teil um eine Befassung mit der erstgenannten Kategorie, nämlich um die Analyse und Interpretation von Dokumenten kirchlicher Sozialverkündigung, insbesondere hinsichtlich ihres Verständnisses von Freiheit und Solidarität.

1.2.2 Die sogenannten (klassischen) Sozialprinzipien

In den unterschiedlichen Systematisierungen der zeitgenössischen katholischen Soziallehre wird insbesondere die Trias Personalität-Solidarität-Subsidiarität als grundlegende Prinzipien-Dreiheit der katholischen Soziallehre gezählt.⁹⁸ Aus dem im Licht der biblischen Offenbarung gedeuteten Personsein des Menschen leitet die katholische Soziallehre das Solidaritäts- und Subsidiaritätsprinzip als zentrale Struktur- bzw. Ordnungsprinzipien der Gesellschaft ab. Als Begründer dieser Prinzipienlehre gelten Heinrich PESCH, Gustav GUNDLACH und Oswald von NELL-BREUNING. Letzterer prägte die Formulierung, dass man sich die katholische Soziallehre auf den Daumnagel schreiben könne durch die drei Begriffe: Personalität, Solidarität und Subsidiarität.⁹⁹ Diese drei Begriffe bzw. die dahinter stehenden Prinzipien sind bis heute die Eckpfeiler der katholischen Soziallehre und werden gemeinhin als „die Sozialprinzipien“ bezeichnet.¹⁰⁰

1.2.2.1 Personalitätsprinzip

Die Grundfrage aller sozialethischen Überlegungen lautet: Wer ist der Mensch und was macht ihn aus? Der Mensch als Person ist der Schlüssel der christlich-sozialethischen Reflexion.¹⁰¹ Personalität ist die „Grundlage und Voraussetzung der sozialen Wesensanlage des Menschen.“¹⁰² Personalität bedeutet, dass der Mensch ein Individuum in seiner Einmaligkeit ist. Er ist vernunftbegabtes Wesen, er ist „nach dem Bild Gottes geschaffen und über alle irdischen Geschöpfe gesetzt worden.“¹⁰³

98 Diese Tendenz etablierte sich unter dem Einfluss von Oswald von NELL-BREUNING. Vgl. dazu: LANGNER, A.: Katholische und evangelische Sozialethik im 19. und 20. Jahrhundert. Beiträge zu ideengeschichtlichen Entwicklungen im Spannungsfeld von Konfession, Politik und Ökumene, Paderborn-München-Wien-Zürich 1998, 107ff., sowie ANZENBACHER, A.: Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien, Paderborn-München-Wien-Zürich 1997, 196.

99 Vgl. NELL-BREUNING, O. v.: Gerechtigkeit und Freiheit. Grundzüge katholischer Soziallehre, hg. von der Katholischen Sozialakademie Österreichs, Wien-München-Zürich 1980, 24.

100 Im gegenwärtigen sozialethischen Diskurs werden die drei (klassischen) Sozialprinzipien durch manche Sozialethiker um weitere „Prinzipien“, etwa die Nachhaltigkeit, erweitert. Vgl. z.B.: VOGT, M.: Das neue Sozialprinzip „Nachhaltigkeit“ als Antwort auf die ökologische Herausforderung. In: Handbuch der Wirtschaftsethik, hrsg. v. W. KORFF u.a., Bd. 1: Verhältnisbestimmung von Wirtschaft und Ethik, Gütersloh 1999, 237-257.

101 Vgl. ANZENBACHER, A.: Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien, Paderborn-München-Wien-Zürich 1997, 179.

102 HÖFFNER, J.: Christliche Gesellschaftslehre, Kevelaer 1997, 29.

103 GS 12.

Ganz wesentlich zur menschlichen Personalität gehört – noch ganz allgemein gesprochen – die Freiheit, insbesondere die Willensfreiheit, die den Menschen zum Herrn seiner selbst macht. Diese Freiheit der Entscheidung schafft die Voraussetzung für die Verantwortung, welche der Mensch im christlichen Sinne vor seinem Schöpfer hat. Dieser Verantwortung kann sich der Mensch nicht entziehen, da sie in seinem Menschsein begründet ist.¹⁰⁴

Personalität beinhaltet auch, dass nicht der Mensch „sich selbst erschafft“, sondern der Mensch immer ein von Gott gewolltes Wesen ist, und er sich dieses Fremdursprungs immer bewusst sein muss. Damit einher geht aber auch die Einsicht über die Endlichkeit des irdischen Lebens.¹⁰⁵

Die Gottebenbildlichkeit ist der Grund der Menschenwürde. „Ebenbild Gottes“ wird dabei nicht physisch, sondern ontologisch interpretiert. In der Gottebenbildlichkeit sind impliziert die Vernunft des Menschen sowie der freie Wille. Aus dem von der Vernunft geleiteten freien Willen resultieren Selbstbestimmung und Freiheit der eigenen Entscheidung. Der Mensch ist demnach von Natur aus in diesem Sinne frei und existiert nur um seiner selbst willen. Der Mensch wird um seiner selbst willen gewollt, d.h. er ist nicht instrumentalisierbar. Die fundamentale Gleichheit aller Menschen vor Gott resultiert ebenfalls aus der Gottebenbildlichkeit des Menschen sowie aus der allen Menschen gemeinsamen Berufung zur Gemeinschaft mit Gott.

Im Begriff „Person“ sind des Weiteren die Ebenen der Individual- und Sozialnatur des Menschen zusammengefasst. Die christliche Soziallehre spricht von der „personal-sozialen Verfasstheit des Menschen“¹⁰⁶.

Die folgende Abbildung soll die Aspekte der Personalität des Menschen nochmals zusammenfassend veranschaulichen:

104 Vgl. BAUMGARTNER, A.: Personalität. In: HEIMBACH-STEINS, M. (Hg.): Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch. Bd. 1: Grundlagen, Regensburg 2004, 265-269.

105 Vgl. ANZENBACHER, A.: Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien, Paderborn-München-Wien-Zürich 1997, 178-196 sowie 221-224.

106 FURGER, F.: Christliche Sozialethik. Grundlagen und Zielsetzungen, Stuttgart 1991, 135.

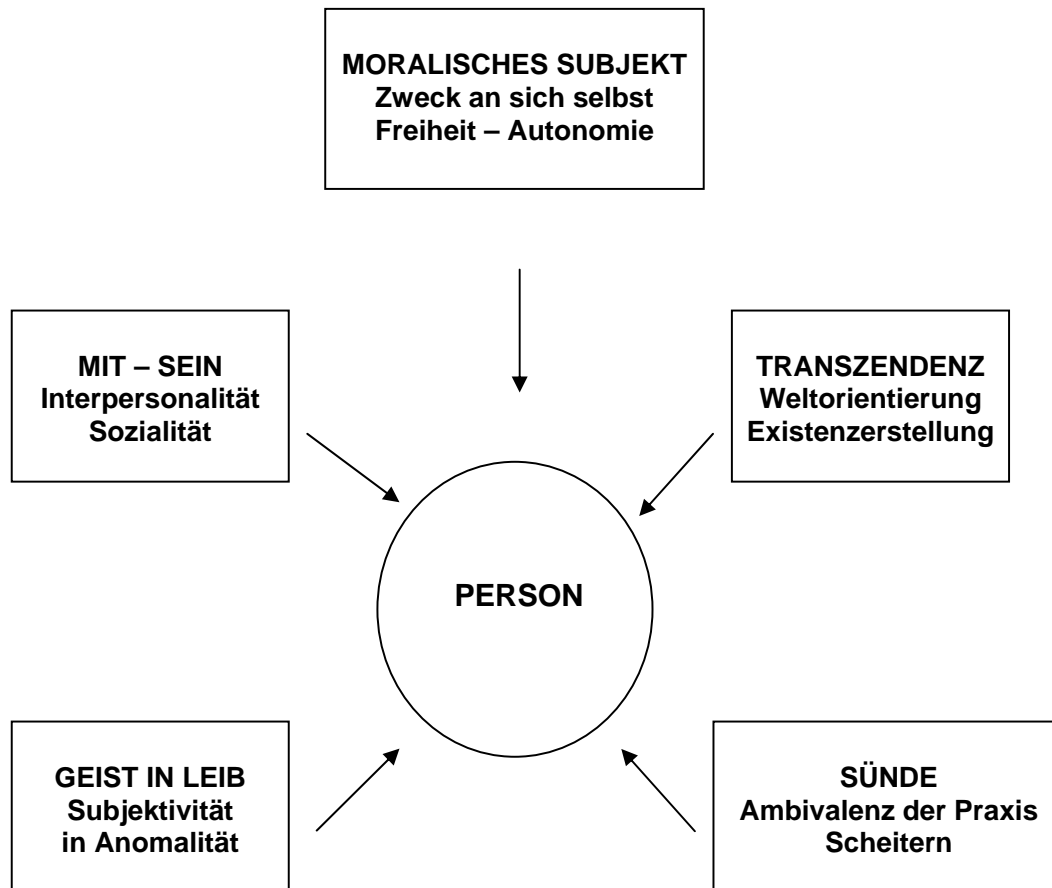


Abbildung: Aspekte der Personalität (Quelle: ANZENBACHER, A.: Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien, Paderborn-München-Wien-Zürich 1997, 183).

Wenn man von Personalität als Sozialprinzip spricht, dann meint man den Grundsatz, dass alle Gesellschaftsgestaltung der Entfaltung des Menschen in den unterschiedlichen Dimensionen seine Personalität zu dienen hat.

1.2.2.2 Solidaritätsprinzip

Während das Personalitätsprinzip zunächst auf individuelle Freiheitsrechte der Person zielt, geht es im Hinblick auf das Solidaritätsprinzip im allgemeinen Sinne um Normen und Pflichten gegenüber anderen Menschen bzw. der Allgemeinheit. Das Solidaritätsprinzip besagt, dass die menschliche Person ihrem Wesen nach auf Gemeinschaft hingeeordnet und angewiesen ist, demzufolge also nur in mannigfachen Interaktionen mit anderen Menschen leben kann. Durch die Dauer, die Art und das Ausmaß dieser Interaktionen ergeben sich unterschiedlich enge Beziehungen, die jeweils verschiedene wechselseitige Solidaritätspflichten voraussetzen bzw. nach sich ziehen.¹⁰⁷

¹⁰⁷ Vgl. ROOS, L.: Subsidiarität, Solidarität und Gemeinwohl als „Baugesetze der Gesellschaft“. In: LIEB, M. (Hg.): Fortbildung des Arbeitsrechts (Betriebsverfassung und Altersvorsorge) nach den Grundsätzen

Insofern die katholische Soziallehre den Menschen als von Natur aus auf Gemeinschaft hin angelegtes Wesen in den Blick nimmt, ist damit gleichzeitig gesagt, dass er nicht nur fähig ist zur Solidarität, sondern auch, dass er selbst Solidarität braucht.¹⁰⁸ Damit wendet sich die katholische Soziallehre von einem Individualismus ab, für den die Gemeinschaft nur auf dem Egoismus der Einzelnen beruht und bloß eine äußere „Nützlichkeitsveranstaltung“ darstellt. Sie wendet sich aber ebenso gegen einen Kollektivismus, für den der Einzelmensch völlig im Kollektiv aufgeht.

Solidarität als zentraler Baustein der katholischen Soziallehre besagt sodann auf der einen Seite die Verpflichtung zur eigenen Leistung für die Gemeinschaft, auf der anderen Seite aber ebenso die Möglichkeit der in Anspruchnahme von Leistungen anderer Menschen. Dabei kennt Solidarität im Sinne der Soziallehre keine Klassen- oder Rassen-Unterschiede und (Hierarchie-) Stufen.

1.2.2.3 Subsidiaritätsprinzip

Der Begriff Subsidiarität¹⁰⁹ hat seinen Ursprung in der römischen Militärsprache, in der die hinter der Front wartenden Reservetruppen als „subsidiarii cohortes“¹¹⁰ bezeichnet wurden. Auf die Gesellschaft angewandt, trifft dieses Prinzip Aussagen über das Eingreifen großer Sozialgebilde (z.B. Staat) zugunsten kleinerer Sozialgebilde und einzelner Menschen.

Auf der Grundlage der Sozialprinzipien Personalismus und Solidarität geht es im Subsidiaritätsprinzip um die Verteilung der Kompetenzen im Blick auf deren konkrete Umsetzung. „Jedwede Gesellschaftstätigkeit ist ja ihrem Wesen und Begriff nach subsidiär; sie soll die Glieder des Sozialkörpers unterstützen, darf sie aber niemals zerschlagen oder aufsaugen.“¹¹¹ Dieser Aussage folgend ist zu betonen, dass die Grundlage jeder Hilfe durch die größere Gemeinschaft die Wahrung der Freiheit des Einzelnen (bzw. der kleineren Gemeinschaft) sein muss, denn „was der aus eigener Initiative und mit eigenen Kräften leisten kann, darf ihm nicht entzogen und der Gemeinschaft zugewiesen werden.“¹¹² Eine ungerechtfertigte Kompetenzzuweisung durch die Gemeinschaft wäre in diesem Sinne als eine direkte Verletzung der Persönlichkeitsrechte zu verstehen. Wo nun aber der einzelne Mensch (oder eine kleine Gemeinschaft) mangels Autarkie auf Hilfe angewiesen ist, ist die (größere) Gemeinschaft verpflichtet, diese Hilfestellung zu leisten. Diese Hilfe muss nach dem Subsidiaritätsprinzip aber die „Stufenordnung der verschiedenen Vergesellschaftungen“¹¹³ beachten. Das bedeutet, dass es eine genaue Abstufung der Hilfe durch die Gemeinschaft (Staat,

Subsidiarität, Solidarität und Gemeinwohl, Schriftenreihe der Bayer-Stiftung für deutsches und internationales Arbeits- und Wirtschaftsrecht, Bd. 7, München 2001, 9-19.

108 Vgl. MONZEL, M.: Solidarität und Selbstverantwortung. Beiträge zur christlichen Soziallehre, München 1959, 172ff.

109 Von lat. subsidium = Beistand.

110 PALMIERO, J. B. (Hg.): Scripta Anecdota Glossatorum, Bd. 1, Bologna 1913, 162.

111 QA 10. Gerade diese Enzyklika *Quadragesimo anno* hat zur Ausprägung des Subsidiaritätsbegriffs beigetragen; deshalb sei sie hier als Quelle herangezogen.

112 QA 10.

113 QA 10.

Organisation, Nächsten) geben muss. Eine bestmögliche Hilfe in diesem Sinne ist „die Hilfe zur Selbsthilfe“¹¹⁴, denn diese fordert sowohl den Einzelnen, als auch die Gemeinschaft.

1.2.3 Die Katholische Soziallehre und ihre historischen Hintergründe

Insofern der Katholizismus „den Weg zum Sozialstaat nicht nur gestützt“, sondern „ihn maßgeblich geebnet und seine Richtung bestimmt“ hat, kommt ihm „in Theorie und Praxis eine Schlüsselfunktion für die Entstehung und Entwicklung des Sozialstaats zu.“¹¹⁵ Deshalb sei im Folgenden ein kurzer Überblick über die historischen Hintergründe der katholischen Soziallehre gegeben.

Die Französische Revolution, die damit einhergehende Ausbreitung ihrer Ideen im Zuge der Koalitionskriege und die Ära Napoleons brachten für die katholische Kirche enorme Umbrüche und Rückschläge. So wurden beispielsweise im Reichsdeputationshauptschluss (1803) viele Güter der deutschen Kirche säkularisiert und in den Besitz der territorialen Fürsten überstellt, was eine enorme Verarmung der Institution Kirche zur Folge hatte.¹¹⁶ Hinzu kommt, dass die aus der Revolution geborenen Ideen, die sich nun über ganz Europa verbreitet hatten, die traditionelle gesellschaftliche Rolle der Kirche in Frage stellten. Die nach dem Wiener Kongress wieder zu Kräften kommende Kirche sah sich also unausweichlich der Frage nach ihrer grundsätzlichen Einstellung zur Moderne, insbesondere zu den „liberalen“ Ideen wie Demokratie und Menschenrechte, ausgesetzt. Dies führte zu einer Polarisierung innerhalb der katholischen Kirche und es bildeten sich zwei konträre Tendenzen.¹¹⁷

Die liberale Tendenz plädierte für eine vorsichtige Rezeption der Moderne und eine konstruktive Auseinandersetzung mit ihren Ideen. So sollte die Theologie eine Erneuerung durch eine modernere Systematik, wie auch durch Methoden der modernen historischen Wissenschaften (z. B. historisch kritische Exegese) erfahren. Die Kirche sollte weniger zentralistisch organisiert sein, dies jedoch ohne den päpstlichen Primat in Frage zu stellen, wobei die Notwendigkeit des Kirchenstaates vielen liberalen Katholiken nicht mehr zwingend schien.

Den Gegenpol zu dieser liberalen Position bildete die so genannte ultramontane Richtung.¹¹⁸ Diese plädierte für eine antimodernistische Linie und eine straffe Zentralisierung. Die Erneuerung der Theologie sollte durch die Rückbesinnung auf die Scholastik erfolgen. Einen Schlusstrich in dieser Auseinandersetzung (weitgehend) zugunsten der ultramontanen Position bildete gewissermaßen das Erste Vatikanische Konzil (1869/70), das durch die

114 NELL-BREUNING, O. v.: Gerechtigkeit und Freiheit. Grundzüge katholischer Soziallehre, hg. von der Katholischen Sozialakademie Österreichs, Wien-München-Zürich 1980, 56.

115 SPIEKER, M.: Legitimitätsproblem des Sozialstaats. Die Christliche Gesellschaftslehre im Streit um die Sozialstaatsreform. In: SCHRAMM, M./KRACHT, H.J.G./KOSTKA, U. (Hg.): Der fraglich gewordene Sozialstaat. Aktuelle Streitfelder – ethische Grundlagenprobleme, Paderborn 2006, 26.

116 Vgl. GÖRNER R.: Die deutschen Katholiken und die soziale Frage im 19. Jahrhundert. In: RÜTHER, G. (Hg.): Geschichte der Christlich-Demokratischen und Christlich-Sozialen Bewegung in Deutschland. Teil I, Bonn 1984, 55.

117 Vgl. RITTER, G. A.: Soziale Frage und Sozialpolitik in Deutschland seit Beginn des 19. Jahrhunderts, Opladen 1998, 76ff.

118 Von lat. ultra montes = jenseits der Berge, nämlich der Alpen; d.h. stark an Rom orientiert.

Dogmatisierung des Jurisdiktionsprimats des Papstes und der Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes eine straff organisierte Kirche schuf, deren Oberhaupt *ius divini* fast uneingeschränkte Lehr- und Leitungsfunktion innehatt.¹¹⁹

Einen zweiten historischen Kontext für die Entwicklung der katholischen Soziallehre bildete die so genannte „Soziale Frage“¹²⁰. Darunter werden die sozialen Probleme, die im 19. Jahrhundert im Zuge der Industrialisierung auftreten, subsumiert: Ein starkes Bevölkerungswachstum in den ersten Dekaden des 19. Jahrhunderts sowie mehrere Missernten führten zu einer starken Verarmung und im Zuge der einsetzenden Industrialisierung zu einem Überangebot an Arbeitskräften. Dieses Überangebot an vor allem ungelerten Hilfsarbeitern, die aus den ländlichen Regionen in die urbanen Zentren der Industrialisierung zogen (Landflucht), ließ den Arbeiterlohn immer weiter fallen, was eine enorme Verelendung der Arbeiterschaft zur Folge hatte.¹²¹

1.2.3.1 Die gesellschaftliche Situation und die Reaktion der katholischen Kirche im 19. Jahrhundert

Mit den „modernen“ Ideen im Gefolge der französischen Revolution ging auch eine Herausforderung für Kirche und Theologie einher, die von den entstehenden Naturwissenschaften an sie gerichtet wurde: Mit der Ablehnung einer historisch-kritischen Exegese beraubte sich die katholische Kirche der Möglichkeit des Dialogs mit den Naturwissenschaften und so einer modernen wissenschaftlichen Fundierung der zentralen Frage des Menschen: „Wo komme ich her und wohin gehe ich?“¹²² Somit war sie gezwungen, die neuen naturwissenschaftlichen Erkenntnisse (z.B. von Charles DARWIN) nicht nur abzulehnen, sondern vehement zu bekämpfen.¹²³

Daneben vermochten ENGELS und MARX mit ihren Streitschriften „Die Lage der arbeitenden Klasse in England“¹²⁴ (ENGELS) und dem Kommunistischen Manifest (MARX/ENGELS) nicht nur eine neue Denkrichtung (historischer und dialektischer Materialismus) zu begründen, sondern vor allem auf die brennenden sozialen Probleme großer Bevölkerungsteile in (Mittel-)Europa scheinbar einleuchtende Antworten zu geben. Ihre Klassentheorie ließ sich aus der damaligen historischen Situation heraus offenbar gut begründen, zudem leistete ihre

119 Vgl. FLECKENSTEIN, G./SCHMIEDL, J. (Hg.): *Ultramontanismus. Tendenzen der Forschung*, Paderborn 2005, 17ff.

120 SCHRAEPLER, E.: *Quellen zur Geschichte der sozialen Frage in Deutschland: 1871 bis zur Gegenwart*, Göttingen, Zürich 1996, 44f.

121 Vgl. RIVINIUS, K. J. (Hg.): *Die soziale Bewegung im Deutschland des neunzehnten Jahrhunderts*, Bonn-Bad Godesberg-München 1978, 51f.

122 KOTTNIK, R.: In Würde bis zum Lebensende, Festvortrag zum 25jährigen Jubiläum des Samariterstiftes Aalen, Stuttgart 2000. In: <http://www.samariterstiftung.de/Fachforum/Festvortrag%20Kottnik>, abgerufen am 07.12.2007.

123 Vgl. LINDEMANN, W. B.: Ist die Evolutionstheorie gleichgültig für die katholische Religion? In: *Theologisches*, 30 (2000), 175-186.

124 MARX, K./ENGELS, F.: *Gesammelte Werke*, Bd. 2, Berlin/DDR 1972, 225-506.

Philosophie einen für die damalige Zeit revolutionären Beitrag zur Erklärung wesentlicher makroökonomischer Zusammenhänge.¹²⁵

Die Allianz zwischen Thron und Altar wurde schließlich nach und nach von sozialen und nationalen Freiheitsbewegungen entmachtet. Das gespannte Verhältnis zwischen katholischer Kirche und modernen Großmächten¹²⁶ ging einher mit der Ablehnung von so gut wie allen nationalen, liberalen und demokratischen Emanzipationsbewegungen durch die Kirche.

Die Aufklärung mit ihrer philosophischen Grundrichtung des Rationalismus, der im Unterschied zum Empirismus die Vernunft bzw. die logische Ordnung der Dinge in den Mittelpunkt stellt, verstand sich nach und nach im Gegensatz zum Glauben.¹²⁷

Im Frankreich der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts gipfelte die Feudalherrschaft in der Person König LUDWIGS XVI.¹²⁸ Missernten und Wirtschaftskrisen, nicht zuletzt Folgen des Spätabsolutismus, führten letztendlich zu einer Volkserhebung, die in der Französischen Revolution 1789 ihren Höhepunkt erreichte. In deren zehn Jahre andauernden Periode wurden der feudalabsolutistische Ständestaat abgeschafft und die grundlegenden Werte und Ideen der Aufklärung propagiert und umgesetzt. Dies betraf insbesondere die Menschenrechte, was zu tief greifenden macht- und gesellschaftspolitischen Veränderungen in ganz Europa führte, die bis heute die modernen Auffassungen von Staat und Demokratie prägen.¹²⁹

Auf dieses revolutionäre Gedankengut reagierte die Kirche mit dem Breve „Quod aliquantum“ von Papst PIUS VI. (1791). In der darin kommunizierten päpstlichen Staatslehre wurde eine Staatsgewalt, die auf der Volkssouveränität beruht, wie es die 1790 konstituierte Nationalversammlung in Frankreich darstellte, als unvereinbar mit dem Christentum verurteilt. Die Monarchie wurde mit theologischen und traditionalistischen Begründungen verteidigt. Die kirchliche Gewalt wurde durch daArgument gestützt, der Papst könne sein Amt als Oberhaupt der Kirche nur dann frei ausüben, wenn er keinem anderen weltlichen Herrscher untertan sei.¹³⁰ Im Jahre 1832 verurteilte Papst GREGOR XVI. in „Mirari vos“ (1832) die liberalen Grundrechte wie die Gewissens-, Religions- und Meinungsfreiheit als „absurde Freiheitsrechte“, die im Widerspruch stünden zu den Forderungen Gottes und der Kirche.¹³¹

Darüber hinaus hatte sich die Kirche einer grundsätzlichen Religionskritik auseinanderzusetzen: Ein Beispiel dafür sind die Theorien von MARX/ENGELS, die vor allem vor dem Hintergrund der ungelösten „sozialen Frage“ Mitte des 19. Jahrhunderts in Europa

125 Vgl. hierzu auch: MARX, K.: Das Kapital. Kritik an der politischen Ökonomie, Bde. 1-3, Paderborn 2004.

126 Dazu gehören das nachrevolutionäre Frankreich, das preußisch-protestantisch geführte Deutsche Kaiserreich und das anglikanische England.

127 Vgl. CASSIRER, E.: Die Philosophie der Aufklärung, Hamburg 1998, 92ff.

128 Vgl. GARBER, J.: Spätabsolutismus und bürgerliche Gesellschaft. Studien zur deutschen Staats- und Gesellschaftstheorie im Übergang zur Moderne, Frankfurt am Main 1992, 182f.

129 Vgl. KÜHNEL, R.: Zur geschichtlichen Entwicklung der Menschenrechte. In: Trend 6 (1999), 4-8.

130 Vgl. UERTZ, R.: Vom Gottesrecht zum Menschenrecht. Das katholische Staatsdenken in Deutschland von der Französischen Revolution bis zum II. Vatikanischen Konzil (1789-1965), Paderborn 2005, 16.

131 Vgl. UERTZ, R.: Vom Gottesrecht zum Menschenrecht. Das katholische Staatsdenken in Deutschland von der Französischen Revolution bis zum II. Vatikanischen Konzil (1789-1965), Paderborn 2005, 16.

formuliert worden sind. Unter anderem wird in diesen Theorien der Religion der Kampf angesagt: Sie soll nicht reformiert oder revolutioniert, sondern komplett aufgehoben werden, bzw. sie wird „automatisch“ verschwinden mit der Etablierung gerechter gesellschaftlicher Verhältnisse. Die Aufhebung der Religion soll Glück und Freiheit des Menschen bewirken, da er sich dann ganz auf sich selbst als Mensch im Diesseits konzentrieren kann. Erst dann ist er in der Lage, „wirkliches Glück“¹³² zu erlangen. Für MARX endet die Religionskritik mit der Tatsache, „dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei“¹³³ und mit dem „kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen“¹³⁴ ist.

Neben den genannten Aspekten, kann ein Weiterer, zwar kaum minder für die Situation der Kirche bedeutender, jedoch in den einzelnen Regionen Europas historisch recht unterschiedlich ausgeprägter Aspekt hinzugerechnet werden: Das Streben nach Nationalstaatlichkeit. Unterschiedlich ausgeprägt waren dabei vor allem die historischen Voraussetzungen. Während Frankreich bereits als einheitliches Staatsgebilde – unter NAPOLEON BONAPARTE noch als Monarchie, später als Republik – firmierte, war England mit dem Commonwealth-Gebilde noch eher kolonialistisch geprägt. In Deutschland ging die Entwicklung einher mit dem so genannten Konstitutionalismus, einer Regierungsform, die in Deutschland bzw. den Gebieten, die später das Deutsche Reich darstellen sollten, fast 100 Jahre währte.¹³⁵ Die verschiedenen sozialpolitischen Faktoren des Strebens nach Nationalstaatlichkeit waren nicht zuletzt Gründe für die Märzrevolution von 1848, die zur Gründung eines einheitlichen sowie freiheitlich-demokratischen Deutschen Reiches führen sollte. Obgleich dieses Vorhaben scheiterte, blieb die „Nationale Frage“ einer Vereinigung der deutschen Kleinstaaten bis 1871 auf der Tagesordnung, die dann letztlich durch OTTO VON BISMARCK – diesmal allerdings als „Revolution von oben“¹³⁶ – vollzogen wurde.

Die gesellschaftliche Situation der damaligen Zeit rief Reaktionen der katholischen Kirche auf verschiedene Ebenen hervor. Zum Beispiel traf die Revolution von 1848 im Rheinland auf ein bereits seit den vierziger Jahren entstandenes Netz katholischer Vereine. Es waren zum einen bürgerlich-katholische Vereine, in denen sich z.B. Apotheker, Gymnasiallehrer, Rechtsanwälte, Kaufleute, Gewerbetreibende und Grundbesitzer organisierten, zum anderen auch katholische Bildungsvereine für Handwerker, Arbeiter, Gesellen und Jugendliche, die sich nicht durch verfassungs- oder kirchenpolitische Zielsetzungen definierten. Die Vereinsbewegung, die mit den politisch möglichen Mitteln für die Interessen der Kirche und der Katholiken eintrat, war eine neuartige Form kirchlichen Daseins, die den Katholiken eine neue gesellschaftliche Grundlage schuf. Die Vereine besaßen dabei auch wichtige soziale Funktionen. Auf ihrer Grundlage bildete sich die katholische Caritas als ein Teil des städtischen und privaten Systems der Armenfürsorge, da der Staat sich sozialpolitisch inaktiv verhielt und die Städte in

132 BIENERT, W.: Der überholte Marx, Stuttgart 1975, 44.

133 MARX, K./ENGELS, F.: Gesammelte Werke, Bd. 1, Berlin/DDR 1972, 385.

134 MARX, K./ENGELS, F.: Gesammelte Werke, Bd. 1, Berlin/DDR 1972, 385.

135 Vgl. WILLOWEIT, D.: Deutsche Verfassungsgeschichte, München 2005, 76f.

136 LANGEWIESCHE, D.: Die Reichsgründung 1866/1871. In: WEHLER, H.-U.: Scheidewege der deutschen Geschichte. Von der Reformation bis zur Wende, 1517-1989, München 1995, 137.

der Regel mit diesen Aufgaben überfordert waren. Begünstigt durch die Durchsetzung der Grundsätze von Presse-, Vereins- und Versammlungsfreiheit, erfuhr das Vereinswesen durch die Revolution einen bedeutenden Aufschwung.¹³⁷

Die Politisierung der Katholiken in Form der die neuen politischen Aufbrüche stützenden Vereinen entsprach nicht den Vorstellungen Roms und des gehobenen katholischen Bürgertums. Der plebiszitäre Charakter dieser Bewegung weckte die Angst vor der Unkontrollierbarkeit der Massen und einem neuen Jakobinertum. Zum Beispiel in einem Schreiben vom 27. März 1849 sprach sich der Papst gegen das politische Engagement der katholischen Vereine aus.¹³⁸

Roms Bemühungen waren, alle katholischen Institutionen und auch die Ortskirchen enger an sich zu binden. In dem Zusammenhang kam es zu nationalkirchlichen Bestrebungen. Der Münchener Kirchenhistoriker IGNAZ VON DÖLLINGER hatte bereits (in seinem Frühwerk) Deutschtum und Katholizismus verbunden.¹³⁹ Er war überzeugt, dass der katholische Bevölkerungsteil Träger und Repräsentant der deutschen Nationalität sei, da er in der ununterbrochenen Kontinuität mit der Vergangenheit des deutschen Volkes stehe. Er forderte die Bischöfe auf, dem Protestantismus da entgegenzutreten, wo er versuchte, das

137 Vgl. KRIMMER, A.: Der katholische Gesellenverein in der Diözese Rottenburg von 1852-1945. Ein Beitrag der Geschichte des Katholizismus in Württemberg (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen, 66), Paderborn-München 1994, 1; sowie auch HERRES, J.: Städtische Gesellschaft und katholische Vereine im Rheinland 1840-1945, Essen 1996, 193ff. In Mainz gründete sich im März 1848 ein Verein für religiöse Freiheit. Diesem so genannten Piusverein, einem Laienverein, der sich nach dem Namen des regierenden Papstes benannte und darauf angelegt war, sich über ganz Deutschland auszubreiten, hatten sich bereits einige Wochen nach seiner Gründung über 400 Mitglieder meist aus den unteren gesellschaftlichen Schichten angeschlossen. Vgl. HEINEN, E.: Katholizismus und Gesellschaft. Das katholische Vereinswesen zwischen Revolution und Reaktion (1848/49-1853/54) (Historisches Seminar/Neue Folge 4), Idstein 1993, 23. Die Mitglieder hatten sich zur Aufgabe gesetzt, die neu errungenen Freiheiten für sich und die Kirche zu nutzen. Man setzte eine große Petitionsbewegung in Gang und wandte sich mit der Forderung, die Rechte der Kirche zu stärken, an die Paulskirchenversammlung. Obwohl der Verein je nach Region und Führungspersönlichkeit unterschiedlich politisch gefärbt war, bekam er durch seine Konzeption und sein Bekenntnis zu den Opfern der Revolution einen revolutionären Charakter. In Mainz ehrte der Piusverein die Opfer der Revolution, die „muthigen Kämpfer“, mit einer Totenfeier. Unter „der schwarz-roth-goldenen Fahne stand ein silbernes Crucifix.“ Man war der Auffassung, dass das „Christenthum und die Freiheit“ notwendigerweise zusammengehörten. Vgl. Erstes öffentliches Auftreten und Statut des Mainzer Piusvereins, April 1848. In: HEINEN, E.: Katholizismus und Gesellschaft. Das katholische Vereinswesen zwischen Revolution und Reaktion (1848/49-1853/54) (Historisches Seminar/Neue Folge 4), Idstein 1993, 79.

Nach Meinung zahlreicher Forscher ist der Blick hinsichtlich der Entwicklung der Sozialstaatlichkeit nicht nur auf die Päpstlichen Sozialzyklen zu richten, sondern insbesondere auch auf die politisch handelnden Christen „vor Ort“. Vgl. hierzu etwa GABRIEL K.: Die „katholischen“ Grundlagen des Sozialstaats. In: SCHRAMM, M./KRACHT, H.J.G./KOSTKA, U. (Hg.): Der fraglich gewordene Sozialstaat. Aktuelle Streitfelder – ethische Grundlagenprobleme, Paderborn 2006, 14.

138 Vgl. HÜRTEIN, H.: Kurze Geschichte des deutschen Katholizismus 1800-1960, Mainz 1986, 103ff.

139 Vgl. CONZEMIUS, V.: Kirchen und Nationalismen im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts. In: LANGNER, A. (Hg.): Katholizismus, nationaler Gedanke und Europa seit 1800, Beiträge zur Katholizismusforschung, Reihe B: Abhandlungen, Paderborn-München-Wien-Zürich 1985, 11-50, hier 14f.

Nationalbewusstsein in seine Dienste zu stellen. Durch die Vereinigung der deutschen Katholiken wollte er die Vereinigung Deutschlands fördern.¹⁴⁰

Es kann kein Zweifel daran bestehen, dass die katholische Kirche, wollte sie überhaupt noch Einfluss auf die gesellschaftlichen Verhältnisse ausüben, auf die o.g. Veränderungen und den Reformdruck reagieren musste. Dazu bedurfte es jedoch neuer, alternativer Ideen und Lösungen, insbesondere um ein gerechteres Zusammenleben der sich neu formierenden Staaten, gesellschaftlichen Gruppierungen und Strömungen zu ermöglichen.

Der Mainzer Bischof Wilhelm Emmanuel FREIHERR VON KETTELER (1811-1877) beispielsweise entwickelte Gedanken über das Verhältnis von Freiheitsrechten des Einzelnen und dem Alleinvertretungsanspruch der katholischen Kirche. Er lehnte eine Staatskirche ab und trat für eine in die Gesellschaft eingebettete, selbstverantwortlich handelnde Kirche ein. Für ihn hatte das Naturrecht für den politischen Katholizismus eine hervorragende Bedeutung. Es ermöglichte seiner Meinung nach einen Dialog christlicher Theorien mit den Ansichten anderer gesellschaftlicher und politischer Parteien.¹⁴¹ KETTELERS Ideen richteten sich vor allem auf die Verbesserung der Lebensbedingungen der Arbeiter. Dies sollte mit einem System der Hilfe zur Selbsthilfe erreicht werden, in dem der Staat die notwendigen Voraussetzungen schafft. In seinem Konzept „eines Zusammenspiels von genossenschaftlicher Sozialhilfe und staatlichem Beistand nimmt erstmals Gestalt an, was in der katholischen Soziallehre später als Subsidiarität ausformuliert wird.“¹⁴² Dieses frühe Konzept des katholischen Subsidiaritätsdenkens zielte vor allem auf eine Lösung der „Arbeiterfrage“ durch die Integration der Arbeiter in die sich bildende bürgerliche Industriegesellschaft ab. Subsidiarität wurde als Antwort auf die „soziale Frage“ verstanden.¹⁴³

Auf die skizzierten Entwicklungen, die faktisch in ganz Europa mehr oder weniger zutage traten, reagierte Papst PIUS IX. mit dem „Syllabus errorum“ (1864)¹⁴⁴, einer Liste mit 80 „Irrtümern der Zeit“ im Anhang seiner Enzyklika „Quanta cura“. Die Aussagen der aufgeführten 80 Sätze wurden summa summarum auf den Index gesetzt und verurteilt. Dazu gehörte die Religionsfreiheit¹⁴⁵, Freiheit der Wissenschaft¹⁴⁶, Autonomie der menschlichen Vernunft¹⁴⁷, Trennung von Staat und Kirche¹⁴⁸. Dies gipfelte in dem verurteilten Satz 80: „Der Römische Papst kann und muss sich mit dem Fortschritt, dem Liberalismus und der heutigen

140 Vgl. LILL, R.: Katholizismus und Nation bis zur Reichsgründung. In: LANGNER, A. (Hg.): Katholizismus, nationaler Gedanke und Europa seit 1800, Beiträge zur Katholizismusforschung, Reihe B: Abhandlungen, Paderborn-München-Wien-Zürich 1985, 11-50, hier 61.

141 Vgl. UERTZ, R.: Naturrecht. In: BECKER, W. (Hg.): Lexikon der christlichen Demokratie in Deutschland, Paderborn 2002, 601-604, hier 601f.

142 SACHSSE, C.: Subsidiarität. Zur Karriere eines sozialpolitischen Ordnungsbegriffs. In: Zeitschrift für Sozialreform 40 (1994), 717-738, hier 719.

143 Vgl. SACHSSE, C.: Subsidiarität. Zur Karriere eines sozialpolitischen Ordnungsbegriffs. In: Zeitschrift für Sozialreform 40 (1994), 717-738, hier 720.

144 Vgl. DH 2901-2980.

145 Vgl. DH 2915; DH 2977-2979.

146 Vgl. DH 2908-2914.

147 Vgl. DH 2903.

148 Vgl. DH 2923-2929; DH 2942-2947.

Zivilisation versöhnen und vereinigen.“¹⁴⁹ Damit verweigerte sich „Rom“ letztlich jedem Dialog über moderne freiheitlich-demokratische Werte. Insbesondere dem real politischen Machtverlust der katholischen „Weltkirche“ in Nationalkirchen sollte vehement entgegengewirkt werden.

In der Praxis trat die katholische Kirche gegenüber den neu etablierten politischen Systemen meist jedoch weniger intolerant auf, da sie sich in ihrer Ausrichtung zunehmend auf die Staatsneutralitätstheorie besann. Die Katholiken sollten nach dem Willen des Papstes die gegebene staatliche Ordnung, gleichgültig ob monarchisch oder demokratisch, stützen, selbst aber nichts unternehmen, um eine Veränderung des Gesellschaftssystems herbeizuführen. Dadurch wurden sie in die Lage versetzt, innerhalb der Gesellschaft helfend aktiv zu werden, was letzten Endes mit der Enzyklika *Rerum novarum* Papst LEOS XIII. anerkannt und offensiv propagiert wurde.¹⁵⁰

1.2.3.2 Die Sozialverkündigung von *Rerum novarum* bis zum Amtsantritt Papst Johannes Pauls II.

Mit der Enzyklika *Rerum novarum* begann die eigentliche klassische „katholische Soziallehre“ und Sozialverkündigung. Damit treten die gesellschaftlichen Entwicklungen der Moderne ins Blickfeld. Aufgrund ihrer grundlegenden Ausführungen über die Gestaltung einer gerechten Gesellschaft wird diese Enzyklika auch die „Magna Charta“ einer humanen Wirtschafts- und Sozialordnung genannt.¹⁵¹ Zwar gab es seitens Roms auch schon vorher einzelne Äußerungen zu sozialen Angelegenheiten; diese erregten aber allesamt aufgrund ihrer Innovationslosigkeit kaum Aufsehen und gerieten daher schnell in Vergessenheit.¹⁵² So formulierte der PÄPSTLICHE RAT FÜR GERECHTIGKEIT UND FRIEDEN: „[...] ist die Enzyklika *Rerum novarum* der Ausgangspunkt eines neuen Weges: gestützt auf eine jahrhundertealte Tradition markiert sie einen Neubeginn und eine wesentliche Entwicklung der Lehre im sozialen Bereich.“¹⁵³

Die Grundlagen für *Rerum novarum* wurden durch das praktische Engagement von christlich-sozialen Gruppen, katholischen Priestern sowie Bischöfen¹⁵⁴ erarbeitet, die sich seit der Mitte des 19. Jahrhunderts sowohl theoretisch als auch praktisch intensiv mit sozialen Fragen beschäftigt hatten. Angesichts der Problematik der „sozialen Frage“ erwarteten die

149 DH 2980.

150 Vgl. WEILER, R.: Einführung in die katholische Soziallehre. Ein systematischer Abriß, Graz-Wien-Köln 1991, 12.

151 Vgl. KERBER, W./ERTL, H./HAINZ, M. (Hg.): Katholische Gesellschaftslehre im Überblick. 100 Jahre Sozialverkündigung der Kirche, Frankfurt am Main 1991, 41.

152 Z.B. „Sublimus Dei“ von PIUS III. (1537) über die Sklaverei, oder „Quod Apostolici muneris“ von LEO XIII. (1878), eine Enzyklika, die sich mit der Verurteilung des Sozialismus befasste und in der noch das traditionelle Verständnis zum Ausdruck kam, dass sich die Notleidenden mit ihrem Schicksal abfinden sollten. Dafür wurde die Gründung von Arbeitervereinen vorgeschlagen, um die Arbeiter zufrieden zu stellen.

153 PÄPSTLICHER RAT FÜR GERECHTIGKEIT UND FRIEDEN (Hg.): Kompendium der Soziallehre der Kirche, Freiburg-Basel-Wien 2006, 87.

154 Für die in Elend lebende Arbeiterschaft setzten sich unter anderem FRANZ VON BAADER, ADOLF KOLPING und Bischof EMMANUEL VON KETTELER ein. Vgl. auch Kapitel 1.2.3.1.

katholischen Vereine, Studienkreise und insbesondere die christlichen Parteien¹⁵⁵ eine Stellungnahme des päpstlichen Lehramts, um soziale Positionen zu klären und das eigene Engagement binnenkirchlich zu legitimieren.¹⁵⁶ Bedeutend für die Verfassung von *Rerum novarum* waren auch der Einsatz der „Freiburger Union für soziale und ökonomische Studien“, einer Arbeitsgemeinschaft katholischer Sozialreformer, sowie das Drängen der Kirche in England, Irland und den Vereinigten Staaten.¹⁵⁷ Damit bildete *Rerum novarum* das vorläufige Ende eines langwierigen und kontroversen Diskursprozesses, in welchem nach einer programmatischen Linie für eine Antwort auf die „soziale Frage“ gesucht und diese dann zum Grundstein der katholischen Gesellschaftslehre wurde.¹⁵⁸

Mit der am 15. Mai 1891 verlautbarten Enzyklika *Rerum novarum* formuliert Papst LEO XIII. die Position der katholischen Kirche zur Arbeiterfrage sowie zur daraus resultierenden „sozialen Frage“ in Form eines päpstlichen Rundschreibens.¹⁵⁹

Dabei stellt die soziale Konzeption LEOS XIII. keine differenzierte Theorie dar; sie formuliert vorsichtig, lässt vieles offen, setzt aber dennoch einige klare Akzente. Ihr neuscholastischer Argumentationsstil beansprucht, „von der einmal gegebenen unveränderlichen Ordnung der Dinge“ die „neuen Dinge“ lehramtlich zu beurteilen.¹⁶⁰ Es geht also nicht um einen „neuen“ Entwurf für die Gestaltung der Gesellschaft, sondern vielmehr um eine Beurteilung der gegebenen Zustände auf der Grundlage des Naturrechts.

Die Problematik der Lohngerechtigkeit, des Koalitionsrechts, der Sozialbindung des privaten Eigentums sowie der Rechte und Pflichten staatlicher Institutionen bezüglich der Ordnung von Gesellschaft und Wirtschaft bilden die zentralen Problemfelder dieser Enzyklika. Sie setzt sich vertieft mit wesentlichen Grundsätzen über die Art und Weise des Umgangs mit armen Menschen auseinander.¹⁶¹

Es wird scharfe Kritik an der sozialen Lage der Industriearbeiter geübt, die unter „sklavenähnlichen“ Bedingungen leben, während „das Kapital in den Händen einer geringen Zahl angehäuft“¹⁶² ist. Diese Situation wird als Grund für die geänderten „modernen Verhältnisse“ (*Rerum novarum*), die zur Auflösung der alten Wirtschaftsordnung führten,

155 Z.B. „Zentrum“ in Deutschland; „Christlich-Soziale Arbeiterpartei“ in Österreich; die „Christliche Volkspartei“ in der Schweiz.

156 Vgl. GABRIEL, K./KRÄMER, W. (Hg.): Kirchen im gesellschaftlichen Konflikt. Der Konsultationsprozess und das Sozialwort ‚Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit‘, Münster 1997, 173.

157 Vgl. KERBER, W./ERTL, H./HAINZ, M. (Hg.): Katholische Gesellschaftslehre im Überblick. 100 Jahre Sozialverkündigung der Kirche, Frankfurt am Main 1991, 41.

158 Vgl. ANZENBACHER, A.: Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien, Paderborn-München-Wien-Zürich 1997, 132f.

159 Vgl. BARTELS, K.-U.: Katholische Soziallehre und ordoliberalere Ordnungskonzeption, Frankfurt am Main 1997, 2.

160 Vgl. BARTELS, K.-U.: Katholische Soziallehre und ordoliberalere Ordnungskonzeption, Frankfurt am Main 1997, 138.

161 Vgl. BARTELS, K.-U.: Katholische Soziallehre und ordoliberalere Ordnungskonzeption, Frankfurt am Main 1997, 38 sowie KERBER, W./ERTL, H./HAINZ, M. (Hg.): Katholische Gesellschaftslehre im Überblick. 100 Jahre Sozialverkündigung der Kirche, Frankfurt am Main 1991, 41.

162 RN 1.

genannt; deshalb ruft der Papst in seiner Enzyklika zur Rückkehr zu einer „christlichen Moral“ auf.¹⁶³

In Antwort auf die marxistischen Ideen jener Zeit kritisiert Papst LEO XIII. das marxistische Sozialdenken, denn, so der Papst, die vom Marxismus geforderte Abschaffung des Privateigentums habe äußerst negative soziale Konsequenzen speziell für die Arbeiter selbst und führe „zum Versiegen der Quellen des Wohlstandes“¹⁶⁴. Da Kapital und Arbeit aufeinander angewiesen sind, wird der Klassenkampf abgelehnt. *Rerum novarum* fordert aber, dass die Arbeiter so viel verdienen müssten, dass sie für sich und ihre Familien Eigentum bilden könnten. Er sieht es als die Pflicht der Arbeitgeber an, ihre Arbeiter entsprechend dieser Vorgabe angemessen zu entlohnen und beruft sich dabei auf den sogenannten Grundsatz „Jedem das Seine“. Gemäß *Rerum novarum* verstoßen die geringen und ungerechten Einkommen der Arbeiterschaft gegen göttliches und menschliches Gesetz.¹⁶⁵ Entsprechend stellt es eine Sünde dar, den Arbeiter nicht angemessen zu entlohnen. Gleichzeitig wird den Reichen unter allen Umständen verboten, aufgrund ihrer größeren Macht die Notlage der Arbeiter zu ihrem eigenen Vorteil auszunutzen.¹⁶⁶ Damit zeigt sich bereits der sich durch die gesamte katholische Soziallehre ziehende „rote Faden“ der Suche nach der rechten Balance zwischen Freiheit und Solidarität.

Ein wesentliches Augenmerk richtet die Enzyklika auf das Verhältnis zwischen Bürgern und Staat. Es fällt dabei auf, dass der Papst betont, dass Aufgaben, welche heute der Sozialstaat erfüllt, seiner Meinung nach in den Bereich der gegenseitigen, selbst organisierten Solidarität fallen. Einerseits soll sich der Staat weitestgehend aus dem Leben der Menschen heraus halten. Seine Aufgabe wird von LEO XIII. darauf beschränkt, für Rechtssicherheit zu garantieren und in äußerster existenzieller Not Hilfe zu leisten – allerdings erst, wenn aus eigener Kraft keine Selbsthilfe mehr möglich ist.¹⁶⁷ „Übergriffe in Schranken weisen und die Ordnung herstellen heißt dann nicht Befugnisse der Familie und der Individuen an sich reißen: der Staat befestigt in diesem Falle die Befugnisse der einzelnen, er zerstört sie nicht.“¹⁶⁸

Des Weiteren darf der Staat keine privaten Vereinigungen wie Gewerkschaften oder Genossenschaften verbieten. Diese beruhen wie der Staat selbst auf dem Naturrecht, da die Bildung von Gemeinschaften der menschlichen Natur entspricht.¹⁶⁹ Vereinigungen zu bilden wird als *ius naturale* verstanden, dass den Arbeitern zusteht. Damit wird die Koalitionsfreiheit als Grundrecht der Person unmissverständlich verkündet, das gleichzeitig die gegenseitige Solidarität der Arbeiter stärkt.

163 Vgl. KERBER, W./ERTL, H./HAINZ, M. (Hg.): Katholische Gesellschaftslehre im Überblick. 100 Jahre Sozialverkündigung der Kirche, Frankfurt am Main 1991, 41. Vgl. dazu auch Nachtrag im Kapitel 3 der vorliegenden Arbeit.

164 RN 12.

165 Vgl. RN 17.

166 Vgl. RN 17.

167 „Dabei bezieht er [der Staat] sich vor allem auf den Schutz der Familie als konstituierende und natürliche Einheit der Gesellschaft. Aber auch die Rechte und der Schutz des Individuums müssen durch staatliche Normen gesichert werden.“ (RN 26).

168 RN 36.

169 Vgl. RN 38.

Eine Radikalisierung sollte jedoch vermieden und gegebenenfalls durch Eingriffe des Staates unterbunden werden.¹⁷⁰ Damit spricht sich der Papst gegen die damaligen Streiks aus, die zu dieser Zeit dramatisch zunahmen. Streiks seien ein Übel, das der gesamten Wirtschaft schade. Deshalb müsse man aber nicht die Streiks selbst, sondern deren Ursache (schlechte Bezahlung, miserable Arbeitsbedingungen etc.) bekämpfen.¹⁷¹

Aufgrund der deutlichen Aussagen des Papstes und dessen positiver Gesinnung den Gewerkschaften und Arbeitervereinigungen gegenüber, organisierten sich nach der Veröffentlichung der Enzyklika mehr und mehr (katholische) Christen in ihren eigenen, christlich orientierten Gewerkschaften und Arbeitervereinen, aber auch in so genannten „freien“ oder interkonfessionellen Gewerkschaften.¹⁷² Allerdings riefen die Äußerungen des Papstes auch Kritiker innerhalb der Kirche auf den Plan. Einige Bischöfe lehnten Gewerkschaften nach wie vor ab – offiziell deshalb, weil sie auch nicht-katholische Mitglieder aufnahmen. Der Hauptgrund lag aber in dem wachsenden Bedeutungsverlust der kirchlichen Autorität, da Gewerkschaften sich dem Einfluss der Kirche entzogen.¹⁷³

Die Sozialenzyklika *Rerum novarum* rief in der gesamten europäischen Welt nicht nur großes Echo hervor, sondern hatte auch Auswirkungen auf die politische und gesellschaftliche Lage der Arbeiterschaft insgesamt. Diese verbesserte sich nicht zuletzt auch deshalb, weil die Politiker der damaligen Zeit reagierten und die Missstände innerhalb der Arbeiterklasse zur Kenntnis nahmen und für Abhilfe sorgten.

Der 1. Weltkrieg (1914 bis 1918) brachte allerdings dem Sozialkatholizismus und seinem Verbandswesen einen herben Rückschlag, erst in der Weimarer Republik kam es wieder zu einer Belebung und Erneuerung.

Maßgeblich beteiligt an der weiteren theoretischen Ausgestaltung und der Systematisierung der katholischen Soziallehre in Deutschland war der Jesuit Heinrich PESCH (1854-1926). Nach seinem Konzept stellt sich die Katholische Soziallehre als ein System des Solidarismus dar.¹⁷⁴ Seine Position beeinflusste maßgeblich auch eine Reihe bedeutender katholischer Sozialethiker und Ökonomen, wie z.B. seine Ordensmitbrüder Gustav GUNDLACH (1892-1963) sowie auch Oswald von NELL-BREUNING (1890-1991) und einige mehr. Dadurch, dass unter Papst PIUS XI. (1922-1939) und PIUS XII. (1939-1958) die Sozialverkündigung maßgeblich von deutschen

170 Vgl. RN 29.

171 Vgl. RN 31.

172 Rasch wuchs die Zahl der Arbeiterverbände und ihrer Mitglieder, sodass 1913 etwa ein Drittel der katholischen Industriearbeiter in diesen Vereinen organisiert war. Vgl. ANZENBACHER, A.: Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien, Paderborn-München-Wien-Zürich 1997, 143ff.

173 Schließlich wurde unter Leitung von Kardinal KOPP die Fuldaer Pastorale (1900) verabschiedet, in der festgelegt wurde, dass es keine Gewerkschaften, sondern nur Fachabteilungen in von Priestern geleiteten Arbeitervereinen geben dürfe. Das führte zu erheblichen Unstimmigkeiten mit den Arbeitervereinen, da diese den Gewerkschaften nahe standen. Erst in der Enzyklika *Singulari quadam* von PIUS X. (1912) wurde diese Auseinandersetzung beigelegt. Darin wurde den deutschen Bischöfen mitgeteilt, dass die Mitgliedschaft von Katholiken in interkonfessionellen Gewerkschaften geduldet wird. Mit der Fuldaer Pastorale hatte sich die deutsche katholische Kirche fast um die Errungenschaften der *Rerum novarum* gebracht.

174 Vgl. PESCH, H.: Lehrbuch der Nationalökonomie, 5 Bde., Freiburg 1905-1923.

Sozialethikern geprägt wurde, erlangte die von PESCH konzipierte und begründete Solidarismus-Linie gesamtkirchliche Bedeutung.¹⁷⁵

PESCH baute die Idee der berufsständischen Ordnung in sein Solidarismussystem ein und wies ihr einen bedeutenden Stellenwert zu; so erlebte diese Konzeption besonders nach dem 1. Weltkrieg eine ebenso breite wie starke Konjunktur. Die großen wirtschaftlichen und sozialen Probleme der Nachkriegszeit (Weltwirtschaftskrise [1929], Umbrüche in Russland [1917] und Italien [1922]) stellten im öffentlichen Bewusstsein das gegebene wirtschaftliche wie politische System in Frage und führten zur aktiven Suche nach Alternativen.¹⁷⁶

Auch im deutschsprachigen Sozialkatholizismus entwickelte sich eine rege Diskussion um die Bedeutung und Tragweite der Idee der berufsständischen Ordnung. Damit wiederholte sich in verschärfter Form jene Polarisierung, die schon vor *Rerum novarum* entstanden war. In grober Vereinfachung stand auf der einen Seite die sozialrealistische Linie der Sozialreform, die keine grundlegende Alternative zum gegebenen Wirtschafts- und Gesellschaftssystem für gangbar hielt und insofern auf Temperierung des Kapitalismus setzte. Auf der anderen Seite wurde von verschiedenen Gruppierungen die Tendenz formuliert, den Kapitalismus zu überwinden und die berufsständische Ordnung so auszubauen, dass sie zum Schlüsselbegriff eines alternativen politischen, ökonomischen und sozialen Systems werden könne.¹⁷⁷

Die Zeit zwischen 1918 und 1933 war in Europa gekennzeichnet durch starke Konjunkturzyklen, wobei die Depressionsphasen – auch bedingt durch die politischen Fehlleistungen der Regierungen – überwogen und große Teile der Bevölkerung verarmten. Damit spitzten sich erneut die Klassengegensätze zu, die letztendlich zu einer politischen Radikalisierung führten. Diese Entwicklung hatte zur Folge, dass in Europa immer häufiger totalitäre Regimes an die Macht kamen, was letzten Endes in der Katastrophe des 2. Weltkrieges mündete.¹⁷⁸

Quadragesimo anno

Im Jahre 1931 nahm Papst PIUS XI. das vierzigjährige Jubiläum von *Rerum novarum* zum Anlass, die Enzyklika *Quadragesimo anno* zu veröffentlichen.

Der soziale und ökonomische Kontext war gegeben in der Weltwirtschaftskrise und der Polarisierung zwischen Kapitalismus und Sozialismus. *Quadragesimo anno* thematisiert die Missstände sowohl des kapitalistischen wie auch des kommunistischen Systems und versucht, die katholische Soziallehre zu modernisieren, um den neuen Entwicklungen der Zeit gerecht

175 Vgl. KREYSSIG, G.: Der Solidarismus als sozialwissenschaftliches Prinzip in der Formulierung durch Heinrich Pesch, Leipzig, 1925, 27.

176 Vgl. KREYSSIG, G.: Der Solidarismus als sozialwissenschaftliches Prinzip in der Formulierung durch Heinrich Pesch, Leipzig, 1925, 111.

177 Vgl. ANZENBACHER, A.: Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien, Paderborn-München-Wien-Zürich 1997, 143ff.

178 Vgl. PÄPSTLICHER RAT FÜR GERECHTIGKEIT UND FRIEDEN (Hg.): Kompendium der Soziallehre der Kirche, Freiburg-Basel-Wien 2006, 91.

zu werden. Für den Entwurf der Enzyklika war der „Königswinterer Kreis“ von Bedeutung, dem eben jene namhaften deutschen Sozialethiker angehörten wie NELL-BREUNING u.a.¹⁷⁹

Papst PIUS XI. legt den Fokus in seiner Enzyklika auf folgende zwei Punkte:¹⁸⁰ Er erläutert und betont den Einfluss von *Rerum novarum* auf die Kirche, auf den Staat und andere Betroffene im außerkirchlichen Raum. Er hebt „das Entstehen einer katholischen Gesellschaftswissenschaft, die Durchdringung der Arbeiterschaft mit christlichem Geist durch volkserzieherische und die vielfältigen karitativen und Selbsthilfeeinrichtungen“¹⁸¹ hervor.

Im umfangreichsten zweiten Teil der Enzyklika, der die soziale und wirtschaftliche Lehre der Kirche zum Thema hat, wird zunächst auf die Aufgabe und Zuständigkeit der Kirche auf diesem Gebiet eingegangen.¹⁸² Hier bezieht sich der Papst auf all das, „was auf das Sittengesetz Bezug hat.“¹⁸³ Im Einzelnen erörtert die Enzyklika im zweiten Teil fünf Themenbereiche, so das Eigentumsrecht, das Verhältnis von Kapital und Arbeit, die Entproletarisierung des Proletariats, die Lohngerechtigkeit und die Reform der Gesellschaftsordnung.¹⁸⁴ Der Kirche wird eine namhafte Aufgabe im wirtschaftlichen und sozialen Geschehen zugeschrieben, die soziale Verantwortung des Eigentums hervorgehoben. Arbeit und Kapital seien aufeinander angewiesen, wobei der „Wohlstand der Gesellschaft von der Arbeit der Werktätigen stammt.“¹⁸⁵ Ferner drängt Papst PIUS XI. auf die Unterstützung der Armen und auf eine Reform der sozialen Ordnung, die auf einer Wiederherstellung der berufsständischen Gruppen beruhen sollte.¹⁸⁶ Die wichtigste und nachhaltigste „Lehre“ von *Quadragesimo anno* ist das Konzept der Subsidiarität: Bei jeder Gesellschaftstätigkeit sollen die „Glieder des Sozialkörpers“ unterstützt, aber „niemals zerschlagen“ oder aufgesaugt werden.¹⁸⁷ Damit wird das Subsidiaritätsprinzip zum katholischen Grundsatz erhoben: „Wie dasjenige, was der Einzelmensch aus eigener Initiative und mit seinen eigenen Kräften leisten kann, ihm nicht entzogen und der Gesellschaftstätigkeit zugewiesen werden darf, so verstößt es gegen die Gerechtigkeit, das, was die kleineren und untergeordneten Gemeinwesen leisten und zum

179 40 Jahre nach dem Entstehen der Enzyklika bekannte sich der Jesuit Oswald von NELL-BREUNING (1890-1991) sogar als Hauptautor ihres Entwurfes. Er schreibt zwar dem Königswinterer Kreis namhafte Bedeutung bei den Vorarbeiten an der Enzyklika zu, aber selbst fühlte er sich als Hauptverantwortlicher beim Verfassen des Entwurfes von *Quadragesimo anno*. Der „lehrhafte Teil der Enzyklika soll nichts enthalten“, was nicht sein „geistiges Eigentum wäre.“ Vgl. EUCHNER, W. et al.: Geschichte der sozialen Ideen in Deutschland. Sozialismus – Katholische Soziallehre – Protestantische Sozialethik, Wiesbaden 2005, 733.

180 Vgl. KERBER, W./ERTL, H./HAINZ, M. (Hg.): Katholische Gesellschaftslehre im Überblick. 100 Jahre Sozialverkündigung der Kirche, Frankfurt am Main 1991, 46.

181 ANZENBACHER, A.: Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien, Paderborn-München-Wien-Zürich 1997, 145.

182 Vgl. QA 41-43.

183 QA 41.

184 Vgl. ANZENBACHER, A.: Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien, Paderborn-München-Wien-Zürich 1997, 145.

185 QA 53.

186 KERBER, W./ERTL, H./HAINZ, M. (Hg.): Katholische Gesellschaftslehre im Überblick. 100 Jahre Sozialverkündigung der Kirche, Frankfurt am Main 1991, 46.

187 Vgl. QA 79.

guten Ende führen können, für die weitere und übergeordnete Gemeinschaft in Anspruch zu nehmen.“¹⁸⁸

Auch die Aufgabe des Staates wird erneut spezifisch definiert: Er sei verpflichtet, insbesondere das kleinere und untergeordnete Gemeinwesen zu unterstützen. Zur Erklärung wird das Bild der konzentrischen Kreise herangezogen. Demnach setzt sich eine Gesellschaft aus vielen Gemeinwesen zusammen, die in Form von konzentrischen Kreisen angeordnet sind. Der jeweils äußere Kreis muss den Vorrang des inneren Kreises achten und seine Mittel dafür einsetzen, dass der innere Kreis seine Tätigkeit entfalten kann. Das katholische Subsidiaritätsverständnis hat demnach institutionelle und finanzielle Auswirkungen, da es den Vorrang und die Primärzuständigkeit vorstaatlicher Gemeinschaften und deren Unterstützung durch den Staat fordert.¹⁸⁹

Im letzten Abschnitt der Enzyklika bezieht sich der Papst auf die Fehlentwicklungen des Kapitalismus und Sozialismus. Hier werden die Ungerechtigkeiten sowohl des kapitalistischen als auch des sozialistischen Systems und die unüberbrückbaren Differenzen zwischen dem Sozialismus und der Lehre der katholischen Kirche erläutert. Abschließend geht Papst PIUS XI. auf die sittliche Erneuerung im christlichen Geist als pastorale Aufgabe der Kirche ein. Ohne eine sittliche, gerechte und auf Liebe basierende Erneuerung wäre die Zuständereform „auf flüchtigen Sand gebaut“¹⁹⁰.

Quadragesimo anno legte als einzige Enzyklika ein eigenständiges gesellschaftspolitisches und politisches Leitbild jenseits von Kapitalismus und Marxismus vor. Arbeitnehmer und Arbeitgeber sollen in einer berufsständischen Ordnung zusammenarbeiten, in welcher der Klassenkampf überwunden wird.¹⁹¹ Mit der Betonung des Subsidiaritätsprinzips positioniert sich die katholische Kirche gegen nationalsozialistische und kommunistische Gesellschaftsentwürfe. Sie setzt die Personalität gegen das Kollektivverständnis totalitärer Ideologien. Nach SACHSSE versucht sie, einen Mittelweg zwischen ausuferndem staatlichen Einfluss und radikalem Liberalismus vorzugeben.¹⁹²

188 QA 79.

189 Vgl. MÜNDELER, J./KREFT, D. (Hg.), Subsidiarität heute, Münster 1990, 72.

190 ANZENBACHER, A.: Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien, Paderborn-München-Wien-Zürich 1997, 145 sowie KERBER, W./ERTL, H./HAINZ, M. (Hg.): Katholische Gesellschaftslehre im Überblick. 100 Jahre Sozialverkündigung der Kirche, Frankfurt am Main 1991, 47.

191 Vgl. GABRIEL, I./PAPADEROS, A. K./KÖRTNER U.: Perspektiven ökumenischer Sozialethik. Der Auftrag der Kirchen im größeren Europa, Mainz 2005, 175. „In den dreißiger Jahren hatte der Vorschlag jedoch verhängnisvolle politische Folgen: Obwohl der faschistische Korporatismus in der Enzyklika scharf kritisiert wird (QA 91f), legitimierten in der Folge die italienische, aber auch die österreichische Politik ihre Maßnahmen mit der päpstlichen Enzyklika. [...] Die faschistische Uminterpretation wurde auch dadurch möglich, dass aufgrund der ungeklärten Haltung gegenüber dem demokratischen Staat eine Affinität zwischen Katholizismus und Faschismus bestand.“ Zit. nach GABRIEL, I./PAPADEROS, A. K./KÖRTNER U.: Perspektiven ökumenischer Sozialethik. Der Auftrag der Kirchen im größeren Europa, Mainz 2005, 175.

192 Vgl. SACHSSE, C.: Subsidiarität. Zur Karriere eines sozialpolitischen Ordnungsbegriffs. In: Zeitschrift für Sozialreform 40 (1994), 718.

Bis auf die kritischen Worte über den Sozialismus hatte *Quadragesimo anno* im deutschsprachigen Gebiet wegen des beginnenden Nationalsozialismus¹⁹³ kaum Auswirkungen. Die wirkungsvolle Rezeption von *Quadragesimo anno* entfaltete sich erst langsam nach dem Kriegsende im Jahre 1945. Für die Nachkriegswelt hatte sie einige wichtige lehramtliche Klarstellungen gebracht, an denen man sich nunmehr orientierte.¹⁹⁴ Es „lässt sich behaupten, dass sich die katholische Soziallehre [...] eigentlich erst jetzt etablierte.“¹⁹⁵ Bedeutend wurde die von PESCH begründete und von GUNDLACH und NELL-BREUNING weiterentwickelte Solidarismustradition, welche sowohl *Quadragesimo anno* als auch die Sozialverkündigung von Papst PIUS XII. prägte.

„Die meisten Systematisierungen, die in der Zeit zwischen dem Zweiten Weltkrieg und dem Zweiten Vaticanum erschienen, standen im Zeichen der Neuscholastik.“¹⁹⁶ Die beiden Sozialenzykliken von Papst JOHANNES XXIII. *Mater et magistra* und *Pacem in terris* führten dagegen zur Abwendung von der neuscholastischen Methode in der kirchlichen Sozialverkündigung. Dies zeigte sich deutlich im Stil und in der Argumentationsform dieser Dokumente¹⁹⁷: „Beide Enzykliken setzen soziologisch bei der Zielsituation an, die den Ausgangspunkt für die theologische und ethische Bewertung darstellt.“¹⁹⁸

193 In den achtziger und neunziger Jahren des 20. Jahrhunderts gab es zahlreiche Initiativen, die Rolle der Kirchen im so genannten „Dritten Reich“ zu erforschen. Vgl. hierzu z.B. GERLACH, W.: Als die Zeugen schwiegen: Bekennende Kirche und die Juden, Berlin 1993 oder: GRAF, F.W.: „Wir konnten dem Rad nicht in die Speichen fallen“. Liberaler Protestantismus und „Judenfrage“ nach 1933. In: KAISER, J.-Ch./GRESCHAT, M. (Hg.): Der Holocaust und die Protestanten: Analysen einer Verstrickung (Konfession und Gesellschaft. Beiträge zur kirchlichen Zeitgeschichte, Bd. 1), Frankfurt am Main 1988, 151-185, sowie auch: KAISER, J.-Ch./GRESCHAT, M. (Hg.): Der Holocaust und die Protestanten: Analysen einer Verstrickung, Frankfurt am Main 1988; NELLESEN, B.: Die schweigende Kirche: Katholiken und Judenverfolgung. In: Büttner, U. (Hg.): Die Deutschen und die Judenverfolgung im Dritten Reich. Hamburg 1992.

194 Vgl. ANZENBACHER, A.: Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien, Paderborn-München-Wien-Zürich 1997, 150: Das betrifft insbesondere die Aussagen zum Eigentum, zu den Befugnissen des Staates, zum Verhältnis von Kapital und Arbeit sowie das bedingte Ja zum Lohnvertrag und zur kapitalistischen Wirtschaftsweise. Den radikalen Positionen (wie z.B. den „Wiener Richtungen“) war damit eine Absage erteilt.

195 ANZENBACHER, A.: Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien, Paderborn-München-Wien-Zürich 1997, 151

196 ANZENBACHER, A.: Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien, Paderborn-München-Wien-Zürich 1997, 151.

197 Vgl. ANZENBACHER, A.: Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien, Paderborn-München-Wien-Zürich 1997, 152: „An die Stelle des systematischen, scholastisch-deduzierenden, philosophischen bzw. klassisch-naturrechtlich geprägten, stark akademischen Denkstils, der seit LEO XIII. vorherrschte, tritt ein eher lockerer, ansprechender, allgemein verständlicher Stil. Die Texte sind weit stärker erfahrungsbezogen, berücksichtigen den sozialen Wandel und öffnen sich den Diskursen der Zeit. Ihr Stil ist weniger doktrinär und stärker dialogorientiert. Diese Wende hängt damit zusammen, dass unter Johannes XXIII. französischsprachige und italienische Experten maßgeblich an der Gestaltung der Texte mitwirkten.“ Zit. nach ANZENBACHER, A.: Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien, Paderborn-München-Wien-Zürich 1997, 152.

„*Rerum novarum*« und *Quadragesimo anno*« sind gekennzeichnet durch einen eher doktrinären Charakter mit einem hohen Abstraktionsgrad [...] *Mater et magistra*« zeichnet sich durch einen eher pastoralen Charakter aus. [Diese] Akzentverschiebung von der doktrinären Lehre zu einer pastoralen Zielsetzung ist durch die nachfolgend erlassenen Enzykliken nicht korrigiert worden.“ BARTELS, K.-U.: Katholische Soziallehre und ordoliberaler Ordnungskonzeption, Frankfurt am Main 1997, 40.

198 GABRIEL, I./PAPADEROS, A. K./KÖRTNER U.: Perspektiven ökumenischer Sozialethik. Der Auftrag der Kirchen im größeren Europa, Mainz 2005, 176.

Mater et magistra

Die im Jahre 1961 erschienene Enzyklika *Mater et magistra* unterscheidet sich damit deutlich von den bisherigen Enzykliken. Sie nimmt, wie erwähnt, den Ausgangspunkt nicht von der naturrechtlichen Ordnung, sondern beschreibt die Schwierigkeiten der sozialen Entwicklung in der Welt und benennt klare Forderungen. Dabei sind besonders die internationalen Intentionen der Forderungen von Interesse. Aus heutiger Sicht könnte man sagen, die Enzyklika ist in seine Formulierung gleichsam ein Vorgriff im Blick auf die Globalisierung der achtziger und neunziger Jahre des 20. Jahrhunderts; sie trägt daher für die damalige Zeit nahezu revolutionäre Züge.

War *Quadragesimo anno* mit der Forderung nach eine sogenannten Berufsständischen Ordnung noch auf die einzelne Gesellschaft hinorientiert, wird nun der Eine-Welt-Gedanke erstmals in der katholischen Sozialverkündigung verankert. Deutlich wird dies in der Thematisierung der Probleme der wirtschaftlich weniger stark entwickelten Länder, die niemals zuvor explizit Thema einer Enzyklika waren. Es geht somit nicht mehr nur um das Gemeinwohl des eigenen Landes und Volkes, sondern *Mater et magistra* geht vielmehr das Problem der sozialen Lage als erstes päpstliches Schreiben auch global an. Anlass für die Verfassung der Enzyklika war für Papst JOHANNES XXIII. der 70. Jahrestag von *Rerum novarum*. Mit seiner Sozialenzyklika *Mater et magistra* wendet sich JOHANNES XXIII. dabei nicht nur an alle Katholiken, auch nicht nur an alle Christen, sondern auch an die, die nicht an Christus glauben, jedoch „guten Willens“ sind.

Eine Eigenart von *Mater et magistra* ist die entschiedene Befürwortung wirtschafts- und sozialpolitischer Maßnahmen zugunsten der strukturell Benachteiligten. Es ist immer wieder die Rede von Maßnahmen des Staates, die darauf abzielen, die wirtschaftliche und soziale Lage der Einzelnen, der Berufsgruppen und schließlich der Nationen nach dem Maßstab der Gerechtigkeit zu gestalten. Ein Abbau bestehender Überschüsse auf der einen Seite soll dazu dienen, Mangelsituationen auf der anderen Seite zu beheben.¹⁹⁹

Hinsichtlich seiner Struktur ist das Dokument in vier Teile gegliedert: 1. Die Zeit von *Rerum novarum*, 2. Klarstellung und Weiterführung zur Lehre von *Rerum novarum*, 3. neue Seiten der sozialen Frage und 4. die Neuordnung des gesellschaftlichen Lebens in der Wahrheit, der Gerechtigkeit und der Liebe.

Folgende inhaltliche Schwerpunkte sind zu nennen: die grundsätzliche Abgrenzung gegenüber Parteien und Ideologien; Berücksichtigung der gesellschaftlichen Verflechtungen; Forderung nach einer gesellschaftlichen Strukturpolitik; Fragen zur Ordnung der Wirtschaft, der Arbeit, des Lohnes und des Eigentums; Probleme internationaler Ordnung und Entwicklungshilfe; Frage der Geburtenbeschränkung; Grundsätze zur Landwirtschaftspolitik.

Die Privatinitiative bleibt dabei nach wie vor die treibende Kraft der wirtschaftlichen Entwicklung. Doch für einen sozialen Fortschritt, so wird betont, bedarf es des staatlichen Eingriffs, welcher den Regeln der Subsidiarität folgt.²⁰⁰

199 Vgl. MM 162ff.

200 Vgl. MM 54.

Im Zentrum stehen die Begriffe Gemeinschaft und Solidarität. Letztere wird insbesondere betont in den Absätzen 23, 90, 155 und 190, wobei eine eindeutige Entwicklung zu erkennen ist von der Solidarität der Arbeiter untereinander²⁰¹ hin zur Solidarität aller Volksschichten²⁰² bis zur Solidarität aller Menschen.²⁰³ Das Dokument endet mit dem Aufruf, den „hilfsbedürftigen“ Völkern nicht die „gebotene internationale Solidarität“²⁰⁴ zu versagen.

Damit wird der Solidaritätsbegriff hier nicht nur erstmalig in einem offiziellen päpstlichen Dokument gebraucht, sondern bereits in einem universellen Sinn definiert.

Bedeutend ist auch, dass der methodische Dreischritt „Sehen – Urteilen – Handeln“ hier erstmals in einem päpstlichen Schreiben auftaucht²⁰⁵; dieser Dreischritt wird dann in der Pastoralkonstitution des II. Vatikanischen Konzils ausgebaut.

Pacem in terris

Kaum zwei Jahre nach *Mater et magistra* erschien die Enzyklika *Pacem in terris*. Damit reagierte der Heilige Stuhl auf die dramatische Bedrohung des Friedens durch Nuklearwaffen und ein ungebremstes Wettrüsten der Supermächte. Denn wie erst im Nachhinein bekannt wurde, stand die Welt im Oktober 1962 (also kein halbes Jahr vor Veröffentlichung der Enzyklika) vor einem atomaren Holocaust. Im Oktober 1962 kam es zwischen den USA und der Sowjetunion zu einer Konfrontation, die unter dem Namen „Kubakrise“ oder auch „Kubanische Raketenkrise“ in die Geschichte einging.²⁰⁶ Doch auch neue bahnbrechende wissenschaftliche Erkenntnisse, insbesondere durch die Raumfahrt, veranlassten den Heiligen Stuhl, erneut das Wort zu ergreifen.

Was die Enzyklika von den bisherigen unterscheidet, ist die Tatsache, dass hier erstmals eine Stellungnahme des Lehramtes der katholischen Kirche erfolgte, in dem die Menschenrechte nachdrücklich thematisiert wurden. Für JOHANNES XXIII. gehören Frieden und Menschenrechte grundlegend zusammen.

Es wird wieder nicht nur die Gemeinschaft der Gläubigen, sondern es werden „alle Menschen guten Willens“ angesprochen. Das bedeutet: In seiner Argumentation geht der Papst auch auf diejenigen ein, die weltanschaulich nicht auf christlichem Boden stehen.

201 „Endlich sollen Arbeiter und Arbeitgeber ihre Beziehungen zueinander regeln nach den Grundsätzen der menschlichen Solidarität und im Sinn der christlichen Brüderlichkeit“; MM 23.

202 „Diese Arbeit soll in allen Volksschichten den Sinn für verantwortliche Berufserfüllung und den Geist der Solidarität wecken.“MM 90.

203 „Unter diesen Umständen verlangt schon die Solidarität aller Menschen und erst recht die christliche Brüderlichkeit dringend vielfache praktische Hilfen zwischen den Völkern.“ MM 155.

204 MM 190.

205 Dieser methodische Dreischritt wurde ursprünglich in der von dem belgischen Priester und späteren Kardinal Joseph Cardijn (1882-1967) gegründeten Christlichen Arbeiterjugend im Rahmen einer „revision de vie“ praktiziert. Vgl. dazu auch HÖHN, H.-J.: Zeit-Diagnose. Theologische Orientierungen im Zeitalter der Beschleunigung, Darmstadt 2006, 30.

206 Vgl. MÜNGER, C.: Kennedy, die Berliner Mauer und die Kubakrise. Die westliche Allianz in der Zerreißprobe 1961-1963, Paderborn 2003, 15. Vgl. dazu auch: BRAUBURGER, S.: Die Nervenprobe, Schauplatz Kuba: Als die Welt am Abgrund stand, Frankfurt am Main 2002.

Ebenfalls ein Novum ist, dass der Enzyklika eine Grundüberlegung zum Menschenverständnis vorangestellt wird. Der Mensch ist „seinem Wesen nach Person [...]“. Er hat eine Natur, die mit Vernunft und Willensfreiheit ausgestattet ist; er hat daher aus sich heraus Rechte und Pflichten, die unmittelbar und gleichzeitig aus seiner Natur hervorgehen. Wie sie allgemein gültig und unverletzlich sind, so können sie auch in keiner Weise veräußert werden.²⁰⁷

Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte vom 10. Dezember 1948 ist nach den Worten von JOHANNES XXIII. ein „Akt von höchster Bedeutung“²⁰⁸ und „ein Zeichen der Zeit.“²⁰⁹ Denn hier wird „die Würde der Person für alle Menschen feierlich anerkannt.“²¹⁰ Für den Christen ist dabei die Würde der menschlichen Person von der Offenbarung her theologisch begründet: Durch Schöpfung und Erlösung.²¹¹

Der Menschenrechtskatalog des päpstlichen Rundschreibens unterscheidet sich von der Erklärung der Vereinten Nationen vor allem durch die Betonung der Pflichten bei der Wahrnehmung der menschlichen Rechte. Freiheits- und soziale Rechte müssen zu einem organischen Ganzen zusammengefügt werden. Hier spricht JOHANNES XXIII. jenen Aspekt an, der einerseits bereits in der Enzyklika *Mater et magistra* betont wurde, später jedoch von seinen Nachfolgern und insbesondere von Papst JOHANNES PAUL II. zu einem zentralen Grundsatz der katholischen Soziallehre weiterentwickelt wurde.

Die Enzyklika *Pacem in terris* gliedert sich in ein Vorwort und fünf Hauptteile. Zentraler Aspekt ist, wie dargestellt, die menschlichen Beziehungen in ihren verschiedenen Ebenen. Die fundamentalste Aussage wird hierbei bereits im Abschnitt 1 getroffen: „Der Friede auf Erden, nach dem alle Menschen zu allen Zeiten sehnlichst verlangten, kann nur dann begründet und gesichert werden, wenn die von Gott gesetzte Ordnung gewissenhaft beobachtet wird.“²¹² Im ersten Hauptteil wird u.a. das Recht auf Leben, dessen Erhaltung und menschenwürdige Gestaltung betont. Der Mensch „hat ein Recht auf Beistand im Fall von Krankheit, Invalidität, Verwitwung, Alter, Arbeitslosigkeit [...]“.²¹³ Weiterhin wird das Recht auf Achtung der Person, Meinungs- und Berufsfreiheit, Gewissens- und Religionsfreiheit und das Recht auf Eigentum bestätigt. Der zweite Hauptteil behandelt die Beziehungen der Menschen zur eigenen Staatsgewalt und ihre Grundlegung im Gemeinwohl. Im dritten Hauptteil werden die Beziehungen zwischen den politischen Gemeinschaften und anderen Organisationen, die tätige Solidarität für sogenannte Entwicklungsländer, Hilfe für Flüchtlinge, der Schutz staatlicher Minderheiten und die notwendige allseitige Abrüstung hervorgehoben. Im vierten Hauptteil entwickelt der Papst seine Vorstellung einer überstaatlichen Weltgemeinschaft. Die UN-Menschenrechtsdeklaration wird dabei „als Stufe und als Zugang zu der zu schaffenden rechtlichen und politischen Ordnung aller Völker auf der Welt“²¹⁴ betrachtet.

207 P1T 9.

208 P1T 143.

209 P1T 38.

210 P1T 26.

211 Vgl. P1T 10.

212 P1T 1.

213 P1T 1.

214 P1T 144.

Insgesamt ist festzustellen, dass Papst JOHANNES XXIII. mit der Enzyklika *Pacem in terris* eine katholische „Magna Charta“ der Menschenrechte schuf, die weit über den kirchlichen Raum hinaus von Bedeutung wurde. Der Papst optiert klar für die Anerkennung der individuellen Freiheitsrechte entgegen dem *Syllabus Errorum*, wobei diesen jedoch Grenzen dahingehend gesetzt sind, dass durch ihre Ausübungen Dritte in ihrer Freiheit nicht beeinträchtigt werden dürfen. Das von JOHANNES XXIII. einberufene Zweite Vatikanische Konzil führt diese Linie weiter.

Das Zweite Vatikanische Konzil und die Pastoralkonstitution Gaudium et spes

Am 25. Januar 1959 kündigte Papst JOHANNES XXIII. die Einberufung eines Konzils an. Das Zweite Vatikanum bildet dabei „in vielfacher Hinsicht zugleich das Ende einer alten und den Beginn einer neuen Ära“²¹⁵. Die christliche Wahrheit sollte auf eine „neue Art“ nicht so sehr durch Weisungen und Dekrete, sondern durch Dialog mit der Welt ausgesagt werden. Dazu erarbeitete das Konzil insgesamt 16 Dokumente, darunter: die „Dogmatische Konstitution über die Göttliche Offenbarung, die „Dogmatische Konstitution über die Kirche“, die „Konstitution über die Liturgie“, die „Pastoral-Konstitution über die Kirche in der Welt von heute“.

Die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* über „die Kirche in der Welt von heute“²¹⁶ kann verstanden werden als zeitgemäße „Grundlegung und Zusammenfassung der katholischen Soziallehre.“²¹⁷

215 KERBER, W./ERTL, H./HAINZ, M. (Hg.): Katholische Gesellschaftslehre im Überblick. 100 Jahre Sozialverkündigung der Kirche, Frankfurt am Main 1991, 23.

216 „Ursprünglich war nicht vorgesehen, die in diesem Dokument behandelte Thematik innerhalb des Zweiten Vatikanischen Konzils eigens zur Sprache zu bringen. Kardinal Joseph Suenens trat jedoch am Ende der ersten Sitzungsperiode nachdrücklich dafür ein, auch solche Probleme aufzugreifen, die mehr die Sendung der Kirche nach außen betreffen, als bei anderen Themen wie der »Aufgabe der Bischöfe« oder dem »Gebrauch der Landessprache in der Liturgie« der Fall sei. Das [...] Dokument ging aus der Arbeit einer eigenen Kommission hervor und wurde nach der Beratung im 2300 Mitglieder umfassenden Plenum überarbeitet. In ihrer endgültigen Form stellt die Pastoralkonstitution eine bedeutsame Abkehr vom starren Traditionalismus der Vorbereitungskommission des Konzils dar und ist nicht zuletzt als Ausdruck der überwältigenden Mehrheit der Bischöfe aus aller Welt bemerkenswert.“ KERBER, W./ERTL, H./HAINZ, M. (Hg.): Katholische Gesellschaftslehre im Überblick. 100 Jahre Sozialverkündigung der Kirche, Frankfurt am Main 1991, 78f.

„Dabei ist auf die theologische Gestaltung der Thematik besonders hinzuweisen. Sowohl die Sozialverkündigung der Päpste als auch deren sozioethische Entfaltung und Systematisierung durch die Wissenschaftler fassten die katholische Soziallehre bis dahin als eine Disziplin auf, deren Inhalte primär philosophisch bzw. sozialwissenschaftlich zu erörtern sind. Dahinter stand die neuscholastische Überlegung, dass die naturgesetzliche Ordnung [lex naturalis] der natürlichen Vernunft ohne Rekurs auf die Offenbarung zugänglich sei. Darum verortete man das Soziale in der Schöpfungsordnung und blendete seinen Bezug zur Heilsordnung weitgehend aus. Insofern galt die christliche Sozialethik im theologischen Fächerkanon zumeist als philosophische Disziplin. Dagegen begreift »Gaudium et spes« das Soziale aus einer theologischen Anthropologie und aus der sozialen Dimension der Offenbarung heraus und stellt es in den Horizont der Heilsordnung. Die sozioethischen Fragen werden so aus der umfassenden Sinnbestimmung des Menschen entfaltet. Die katholische Soziallehre tritt damit als eine dezidiert christlich bzw. theologisch fundierte Sozialethik in den Dialog mit der Welt von heute. Diese mit der Pastoralkonstitution eingeleitete theologische Wende beeinflusste nachhaltig sowohl die spätere lehramtliche Sozialverkündigung als auch die christlich-sozialethische Forschung.“ ANZENBACHER, A.: Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien, Paderborn-München-Wien-Zürich 1997, 153.

Gaudium et spes verknüpft die Grundlagen der traditionellen Sozialverkündigung der Kirche mit den Erwartungen der damaligen Zeit, und ergänzt jene um die neuen Akzente der beiden Sozialenzykliken Papst JOHANNES` XXIII. Der oft als „neue Magna Charta eines christlichen Humanismus“²¹⁸ bezeichnete Text führt mit seiner Botschaft zu einer „theologisch und sozialetisch weiterführenden Synthese, die einerseits äußerst ansprechend ist und sich andererseits durch Klarheit und Präzision auszeichnet“²¹⁹.

Nachdrücklich wird darauf verwiesen, dass es Auftrag und Ziel der katholischen Soziallehre ist, „nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten, so daß sie in einer der jeweiligen Generation angemessenen Weise auf die bleibenden Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens und nach dem Verhältnis beider zueinander Antwort geben kann“ (GS 4). Es geht um eine kritische Situationswahrnehmung, um eine Vergewisserung am Maßstab des Evangeliums und um die Freisetzung von Handlungsimpulsen. „Mit diesem Ansatz markiert die Pastoralkonstitution einen Paradigmenwechsel in Anspruch und Methode katholischer Sozialethik und Sozialverkündigung: weg von einem statischen, ordnungsethisch-naturrechtlichen Typ, der deduktiv von überzeitlichen und geschichtlich unwandelbaren Normen ausgeht, zu einem veränderungsethisch-dialogischen Typ, der einem evolutiv-dynamischen Gesellschafts- und Geschichtsverständnis verpflichtet ist, induktiv vorgeht und deliberativ erörtert, wie sich eine Gesellschaft auf ein beschleunigtes Tempo sozialen Wandels, auf unerwartete, umstürzende Entwicklungen in Wissenschaft und Technik, auf dramatische kulturelle Umbrüche einstellen kann.“²²⁰

In diesem Dokument spiegelt sich auch „in Einklang mit der ekklesiologischen Erneuerung ein neues Bewusstsein von Glaubensgemeinschaft und Volk-Gottes-Sein“²²¹ wider. Die Konstitution *Gaudium et spes* spricht von der Aufgabe der Kirche im Leben der Menschen, wobei die Kirche zwar „demselben irdischen Schicksal unterworfen ist wie die Welt, zugleich aber gewissermaßen der Sauerteig und die Seele der in Christus zu erneuernden und in die Familie Gottes umzugestaltenden menschlichen Gesellschaft ist.“²²²

Gaudium et spes setzt sich im Licht der christlichen Anthropologie und der Sendung der Kirche mit den Themen der Kultur, des wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Lebens, der Ehe und Familie, der politischen Gemeinschaft, des Friedens und der Völkergemeinschaft auseinander. Alles wird von der menschlichen Person her und auf die menschliche Person hin gedeutet:

217 ANZENBACHER, A.: Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien, Paderborn-München-Wien-Zürich 1997, 153.

218 GABRIEL, I./PAPADEROS, A. K./KÖRTNER U.: Perspektiven ökumenischer Sozialethik. Der Auftrag der Kirchen im größeren Europa, Mainz 2005, 179.

219 ANZENBACHER, A.: Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien, Paderborn-München-Wien-Zürich 1997, 153.

220 HÖHN, H.-J.: Zeit-Diagnose. Theologische Orientierungen im Zeitalter der Beschleunigung, Darmstadt 2006, 32.

221 PÄPSTLICHER RAT FÜR GERECHTIGKEIT UND FRIEDEN (Hg.): Kompendium der Soziallehre der Kirche, Freiburg-Basel-Wien 2006, 96, sowie KERBER, W.: Sozialethik (Grundkurs Philosophie 13), Stuttgart-Berlin-Köln 1998, 77ff.

222 PÄPSTLICHER RAT FÜR GERECHTIGKEIT UND FRIEDEN (Hg.): Kompendium der Soziallehre der Kirche, Freiburg-Basel-Wien 2006, 96.

„auf Erden die einzige von Gott um ihrer selbst willen gewollte Kreatur.“²²³ Es unterstreicht die Aufgabe des „Volkes Gottes“, die „Zeichen der Zeit“ kritisch im Licht des Evangeliums zu prüfen.²²⁴ Die Gesellschaft, ihre Strukturen und ihre Entwicklung müssen auf den Fortschritt der menschlichen Person ausgerichtet sein.²²⁵

Seit *Rerum novarum* basierte die katholische Soziallehre hauptsächlich auf der Lehre der Päpste. Mit dem Zweiten Vatikanum zeichnete sich jedoch ein Wandel zugunsten einer größeren Streuung und Vielgestaltigkeit in der Trägerschaft ab.²²⁶ In die regionalen Kirchen kehrte nicht nur ein neues Bewusstsein ein, es stieg auch das Interesse an kreativer Reflexion sozialer Themen, die sich aus der unmittelbaren gesellschaftlichen Konflikterfahrung der jeweiligen Regionen entfaltete. Auch die katholischen „Laien“, Theologen und Vertreter der christlich-sozialen Bewegung beschäftigten sich erneut mit der sich in der Nachkriegszeit in veränderter Weise stellenden sozialen Frage. Es wurde nach gerechten Arbeitsbedingungen, nach angemessener Vergütung, statthafter Vermögens- und Eigentumsverteilung, nach der Beziehung von Wirtschaft und Staat genauso wie nach der Integration der Arbeitnehmer in der Industriegesellschaft gefragt.

Eine der zentralen Erkenntnisse nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil war, dass die katholische Kirche weder unmittelbare noch allgemeingültige Lösungsansätze für all die umfassenden und drängenden Probleme der Gesellschaft besaß²²⁷, was bei der Suche nach Lösungen sozialer Probleme eine gewisse Vielfalt in kirchlichen und theologischen Stellungnahmen und Entwürfen zulässt, wie die Ausführungen in Kapitel 2 zeigen werden.

Papst PAUL VI. führte das von seinem Vorgänger JOHANNES XXIII. einberufene Zweite Vatikanische Konzil zu Ende. Der Papst verwirklichte eine Reihe der von diesem Konzil angestoßenen Reformen, wie z.B. die Liturgiereform. Mit seiner Enzyklika *Populorum progressio* (1967) und dem Apostolischen Schreiben *Octogesima adveniens* (1971) leistete er in der nachkonziliaren Zeit einen Beitrag zur Erweiterung der Perspektive der katholischen Sozialverkündigung.

Populorum progressio

Populorum progressio ist die erste Sozialenzyklika, die sich ganz der globalen Entwicklungsproblematik zuwandte. Der Text hat zwei Hauptteile: 1. Umfassende Entwicklung des Menschen und 2. Um eine solidarische Entwicklung der Menschheit. Die zwei Hauptteile sind

223 PÄPSTLICHER RAT FÜR GERECHTIGKEIT UND FRIEDEN (Hg.): Kompendium der Soziallehre der Kirche, Freiburg-Basel-Wien 2006, 96.

224 KERBER, W./ERTL, H./HAINZ, M. (Hg.): Katholische Gesellschaftslehre im Überblick. 100 Jahre Sozialverkündigung der Kirche, Frankfurt am Main 1991, 78.

225 Vgl. PÄPSTLICHER RAT FÜR GERECHTIGKEIT UND FRIEDEN (Hg.): Kompendium der Soziallehre der Kirche, Freiburg-Basel-Wien 2006, 96.

226 Vgl. PFÜRTNER, S./HEIERLE, W.: Einführung in die katholische Soziallehre, Darmstadt 1980, 15.

227 Vgl. KERBER, W./ERTL, H./HAINZ, M. (Hg.): Katholische Gesellschaftslehre im Überblick. 100 Jahre Sozialverkündigung der Kirche, Frankfurt am Main 1991, 24f.

in 87 Unterpunkten ausgeführt worden. Die Hauptaussage der Enzyklika ist: Weltwirtschaftliche Gerechtigkeit und die Überwindung der Spannungen zwischen den reichen und armen Ländern sind Voraussetzung und Grundlage des Friedens.

Die alte Kapitalismus-Kritik wird wieder aufgenommen, ohne jedoch – wie in früheren Enzykliken – sich gleichzeitig von „linken Ideologien“ zu distanzieren. Analog ihrer Intention wird vielmehr der Fortschritt zum Hauptmotiv politischen Handelns erhoben.

Was den praktischen Stellenwert betrifft, den Papst PAUL VI. den Grundregeln des Kapitalismus wie dem Privateigentum an den Produktionsmitteln oder dem freien Markt zuweist, so sind seine Positionen oft auf der Linie westlicher Linksparteien und Gewerkschaften. „Das Privateigentum“, so der Papst, „ist für niemand ein unbedingtes und unumschränktes Recht. Niemand ist befugt, seinen Überfluss ausschließlich sich selbst vorzubehalten, wo anderen das Notwendigste fehlt.“²²⁸ Das globale Gleichgewicht zwischen jenen Völkern, in denen unzählige Menschen an einem „jämmerlichen Mangel“²²⁹ an Nahrungsmitteln leiden, und jenen, in denen Nahrungsmittel im Überfluss erzeugt und konsumiert werden, sei in einem bedrohlichem Ausmaß gestört.²³⁰ Diese Diskrepanz, so Papst PAUL VI., verlange nach tief greifenden Reformen, die unverzüglich in Angriff genommen werden müssen.²³¹ In diesem Zusammenhang erregte besonders sein Zitat des Kirchenvaters AMBROSIUS Aufsehen, das die Kritik am Privateigentum zum Inhalt hat: „»Es ist nicht dein Gut«, sagt AMBROSIUS, »mit dem du dich gegen den Armen großzügig erweist. Du gibst ihm nur zurück, was ihm gehört. Denn du hast dir nur herausgenommen, was zu gemeinsamer Nutzung gegeben ist. Die Erde ist für alle da, nicht nur für die Reichen.«“²³²

Papst PAUL VI. beschränkte sich in *Populorum progressio* nicht nur auf die Verkündigung allgemeiner sozialetischer Prinzipien. Er verband Grundsätzliches mit konkreten Anweisungen und Forderungen, die sich an die Industrieländer, die Entwicklungsländer und auch an die Kirche selbst richten. Er betonte hierbei zum Beispiel die Notwendigkeit, übermäßig großen, aber schlecht genutzten privaten Grundbesitz zu enteignen und einer besseren Nutzung zuzuführen.²³³ Oder er prangerte das Wettrüsten als „unerträgliches Ärgernis“²³⁴ und „öffentliche Vergeudung“²³⁵ von Ressourcen an und forderte die Regierenden auf, „einen Teil der Beträge, die sie für Rüstungszwecke ausgeben, zur Schaffung eines Weltfonds zu verwenden, um so den Not leidenden Völkern zu helfen.“²³⁶ Globaler Friede, so wird betont, sei nicht ohne eine

228 PP 23.

229 PP 8.

230 Vgl. PP 8.

231 Vgl. PP 32.

232 PP 23.

233 Vgl. PP 24.

234 PP 53.

235 PP 53.

236 PP 51, 53.

gerechtere Güterverteilung zu haben und deshalb sei Entwicklung der neue Name für Frieden.²³⁷

Es ging Papst PAUL VI. aber nicht nur um den Verzicht auf Luxus und um die Verteilung von Almosen, sondern um soziale Gerechtigkeit und um globale Sozial- und Strukturreformen. Die Relativierung des Privateigentums geht in *Populorum progressio* Hand in Hand mit einer harten Kritik an Kernsätzen des Kapitalismus. Ein ungehemmter Wirtschaftsliberalismus, „wonach der Profit der eigentliche Motor des wirtschaftlichen Fortschritts, der Wettbewerb das oberste Gesetz der Wirtschaft, das Eigentum an Produktionsmitteln ein absolutes Recht darstellt“²³⁸, ist nach Papst PAUL VI. wirtschaftsethisch abzulehnen. Die Preisbildung auf dem Weltmarkt sei häufig unbefriedigend und ungerecht. Das Austauschverhältnis habe sich zum Nachteil der armen Länder des Südens verschlechtert: „Die Spielregel des freien Handels kann also für sich allein die internationalen Beziehungen nicht regieren. [...] Eine Verkehrswirtschaft kann nicht mehr allein auf die Gesetze des freien und ungezügelter Wettbewerbs gegründet sein, der nur zu oft zu einer Wirtschaftsdiktatur führt. Der freie Austausch von Gütern ist nur dann recht und billig, wenn er mit den Forderungen der sozialen Gerechtigkeit übereinstimmt.“²³⁹

Damit aktualisierte und konkretisierte PAUL VI. die Sozialverkündigung der Kirche im Blick auf die Ungerechtigkeit in den Nord-Süd-Beziehungen. Papst PAUL VI. lehnte es ab, Entwicklung mit Wirtschaftswachstum gleichzusetzen und betonte stattdessen, dass es nicht nur eine ökonomische Unterentwicklung gebe, die materielle Not verursache, sondern auch eine „moralische Unterentwicklung“²⁴⁰ und einen „erstickenden Materialismus“²⁴¹, die dem inneren Wachstum des Menschen entgegenstünden. Sein Appell lautet: „Wahre Entwicklung muss umfassend sein, sie muss jeden Menschen und den ganzen Menschen im Auge haben.“²⁴² Ein Humanismus im ganzen Sinn des Wortes dürfe die Augen nicht vor den Werten des Geistes und vor Gott verschließen.²⁴³ Deshalb warnte Papst PAUL VI. die armen Länder auch davor,

237 Vgl. PP 87. Papst PAUL VI. appelierte nicht zuletzt auch an seine Mitbrüder im Bischofsamt, einen Teil ihres persönlichen Vermögens den Armen zu schenken. Er setzte in dieser Hinsicht selbst ein Zeichen: Im November 1964 veräußerte er die Tiara, die aus Gold, Silber und Edelsteinen gefertigte päpstliche Krone zugunsten der Armen. Es gab Gerüchte, dass Papst PAUL VI. sogar beabsichtigt habe, Michelangelos Pietà-Skulptur zu verkaufen. Laut Aussage von Daniel WEINSTEIN, dem Kunsthändler, an den sich der Papst diesbezüglich gewandt haben soll, hat sich PAUL VI. mit folgenden Worten über kirchlichen Reichtum und Luxus beklagt: „Die Menschen verhungern, und wir geben das Bild eines Vatikans ab, der auf einem Thron aus Gold lebt. Das ist unerträglich.“ REMELE, K.: Als das „Wall Street Journal“ schäumte. Relativierung des Privateigentums, Sozialpflichtigkeit des Kapitals: Vor 40 Jahren erschien die Enzyklika *Populorum progressio* Pauls VI. In: Die Presse, 24. März 2007, Spectrum IV, 3.

238 PP 26.

239 PP 56-59. „Marxisten und Sozialisten aller Provenienzen waren über die harsche Privateigentums- und Kapitalismuskritik des Papstes hoch erfreut, Konservative und Wirtschaftsliberale ganz und gar nicht. Die französische L' Humanité und Günther Nenning, der sich zu dieser Zeit gerade in seinem linken Lebensabschnitt befand, gemeindeten den Papst der Sozialistischen Internationale ein, das Wall Street Journal diskreditierte die Enzyklika als »aufgewärmten Marxismus«.“ REMELE, K.: Als das „Wall Street Journal“ schäumte. Relativierung des Privateigentums, Sozialpflichtigkeit des Kapitals: Vor 40 Jahren erschien die Enzyklika *Populorum progressio* Pauls VI. In: Die Presse, 24. März 2007, Spectrum IV, 3.

240 PP 19.

241 PP 18.

242 PP 14.

243 Vgl. PP 42.

die Werthaltungen der reichen Nationen unkritisch zu übernehmen und die wahren geistigen und menschlichen Werte ihrer eigenen Kultur aufzugeben.²⁴⁴

Der Frieden, so Papst PAUL VI., „muss Tag für Tag aufgebaut werden mit dem Ziel einer von Gott gewollten Ordnung, die eine vollkommeneren Gerechtigkeit unter den Menschen herbeiführt.“²⁴⁵ Abschließend ruft er nicht nur die Christen, sondern „alle Menschen guten Willens“ zu weltweiter Solidarität auf.²⁴⁶

Octogesima adveniens

Anfang der siebziger Jahre des 20. Jahrhunderts nahm Papst PAUL VI. die neuen Entwicklungen, wie die von der OPEC verantwortete Ölkrise, die wirtschaftliche Deflation in den führenden EU-Ländern, das Wettrüsten der Supermächte und nicht zuletzt auch die zunehmende atomare Bedrohung zum Anlass für das Schreiben *Octogesima adveniens* zum achtzigsten Jahresgedächtnis der Enzyklika *Rerum novarum*. Seine Form nach ist der Text ein Apostolisches Schreiben Papst PAULS VI. an Kardinal Maurice ROY, den Präsidenten des Laienrates und der Päpstlichen Kommission „Justitia et Pax“.²⁴⁷ Der Papst reflektiert darin die postindustrielle Gesellschaft mit ihren komplexen Problemen.²⁴⁸

Marxismus und Liberalismus stellt er als Ideologien dar, die den aktuellen Herausforderungen nicht gewachsen sind, da sie die gleichzeitige Forderung nach Gerechtigkeit und Gewährleistung der Freiheitsrechte nicht berücksichtigen. Der Marxismus missachtet die Freiheitsrechte und beim Liberalismus treten Gleichheit und Gerechtigkeit in den Hintergrund, so der Papst. Darüber hinaus weist er erstmals Bildung und Wissen einen herausragenden Platz in der modernen Gesellschaft zu. Bildung und Wissen seien nicht nur notwendig, um die alltäglichen Herausforderungen des Übergangs von der modernen Industrie- zu einer Dienstleistungs- und Informationsgesellschaft zu bewältigen, sondern sie sind auch Voraussetzung für mehr Selbst- und Mitbestimmung. Christen – also nicht nur kirchliche Amtsträger, sondern jeder, der sich als Christ definiert – haben daher den Auftrag, sich an der konkreten Gestaltung einer gerechten Gesellschaft zu beteiligen.

Ein weiterer Schwerpunkt dieses Dokumentes liegt in der Diskussion um die Verstärkung und den sich daraus ergebenden Problemen, die sich auf die Lage der Frauen, der Jugendlichen und der „neuen Armen“ beziehen.²⁴⁹ *Octogesima adveniens* setzt die in *Populorum progressio* vorgezeichnete Tendenz zur Forderung sozialer Gerechtigkeit fort. Als dringlich einzustufende Problembereiche hebt Papst PAUL VI. dabei die Stellung des Menschen im

244 Vgl. PP 40ff.

245 PP 76.

246 Vgl. PP 82-86.

247 Kardinal Maurice ROY bekleidete zu diesem Zeitpunkt das Amt des Präsidenten der Päpstlichen Kommission „Justitia et Pax“.

248 Vgl. PÄPSTLICHER RAT FÜR GERECHTIGKEIT UND FRIEDEN (Hg.): Kompendium der Soziallehre der Kirche, Freiburg-Basel-Wien 2006, 100.

249 Vgl. KERBER, W./ERTL, H./HAINZ, M. (Hg.): Katholische Gesellschaftslehre im Überblick. 100 Jahre Sozialverkündigung der Kirche, Frankfurt am Main 1991, 101f.

Produktionsprozess, den gerechten Gütertausch, die faire Verteilung des Eigentums, die Bedarfsdeckung sowie die Rolle der betrieblichen Mitbestimmung hervor.²⁵⁰

Das Neue an dem Schreiben Papst PAULS VI. besteht unter anderem darin, dass er den einzelnen Christen und Ortskirchen eigene Aufgaben zur Veränderung der von Ungerechtigkeit und Armut geprägten Strukturen zuschreibt. In seinem Brief fordert er größere Anstrengungen zu mehr Gerechtigkeit und geht auf die Pflichten der Ortskirchen ein, auf die eigenen, unterschiedlichen Situationen zu antworten.²⁵¹

Bei diesem Überblick über die Entwicklung der kirchlichen Sozialverkündigung fällt zunächst auf, dass die Zeiträume, in denen sich die Katholische Kirche zu aktuellen Fragen der Zeit äußert, sich permanent verkürzen. Dies ist insofern leicht nachvollziehbar, als auch die gesellschaftliche Entwicklung entsprechend forciert voranschreitet. Darüber hinaus kann, insbesondere wenn der Blick auf die Anfänge der kirchlichen Soziallehre gerichtet wird, konstatiert werden, dass auch die Blickrichtung der kirchlichen Dokumente sich immer mehr von der Beurteilung bestehender Verhältnisse hin zur Gestaltung der Zukunft verlagert. Während *Rerum novarum* oder *Quadragesimo anno* im Wesentlichen als Reaktion auf innergesellschaftliche Missstände zustande kamen, kann bei *Gaudium et spes* und insbesondere bei *Populorum progressio* von klar zukunftsweisenden Dokumenten gesprochen werden. Damit begann für die katholische Kirche eine neue Phase des Verhältnisses zur Gesellschaft, trat sie doch aus ihrer (seit den 18./19. Jahrhundert) eher defensiven Haltung gegenüber der Gesellschaft heraus und wurde zu einer offensiven Vertreterin für all jene Rechte, die mit der Menschenwürde untrennbar verbunden sind.

Bemerkenswert dabei ist, dass Freiheit und Solidarität in den frühen Sozialzyklen – wenn überhaupt – so doch nur im Kontext der Armut und der sozialen Klassengegensätze thematisiert wurden. Eine explizite Betonung der Freiheit findet sich anfangs nur selten und wenn, dann in Form der Betonung von Eigeninitiative oder der Befürwortung von Vereinigungsfreiheit. Damit bezog sich das kommunizierte Freiheitsbild weniger auf liberale Freiheitsrechte als auf soziale Grundrechte. Es wurde dabei betont, dass letztere wohl kaum zu „erstreiten“ wären ohne Solidarität, z.B. in Form der Bildung von Arbeitervereinen, um gemeinsam gegen die Ausbeutung aufzutreten. In späteren Enzykliken wird Solidarität dann eher als Gebot der christlichen Nächstenliebe und gegenseitigen Achtung behandelt auf der Grundlage der Heiligen Schrift. In *Quadragesimo anno* wurde erstmals deutlich Stellung zu den liberalen Freiheitsrechten und ihrer Schutzbedürftigkeit bezogen. Dies resultierte aus der Erkenntnis, dass in totalitären Systemen der Grundwert der Menschenwürde verloren geht – und damit auch die Gerechtigkeit. Damit einher geht ein Bekenntnis zur demokratischen Ordnung als Garant der Freiheit des Einzelnen. Aber auch die liberale Ordnung wurde aufgrund ihrer mangelnden Gerechtigkeitsorientierung immer wieder kritisiert. Mit *Pacem in*

250 Vgl. BARTELS, K.-U.: Katholische Soziallehre und ordoliberalere Ordnungskonzeption, Frankfurt am Main 1997, 42.

251 Kapitel III der vorliegenden Arbeit befasst sich ausführlich mit der Sozialverkündigung von Papst JOHANNES PAUL II. Um Wiederholungen zu vermeiden, werden die nach *Octogesima adveniens* erschienenen Sozialzyklen dort behandelt.

terris kam der Gedanke einer globalisierten Welt hinzu, denn erstmals wurde der Solidaritätsgedanke nicht nur interpersonell, sondern international gedacht. Die reichen Industrienationen wurden in die Pflicht genommen, Entwicklungshilfe zu leisten und private Hilfsorganisationen zu unterstützen. In der Folge hielt sich die katholische Kirche auch nicht mit Kritik an bestehenden Systemen und Ideologien zurück und forderte ihre Mitglieder auf, sich aktiv an der Gestaltung gerechter Ordnungen zu beteiligen. In diesem Zusammenhang ist insbesondere auf Papst JOHANNES PAUL II. zu verweisen, der mit seinen Enzykliken *Laborem exercens*, *Sollicitudo rei socialis* und *Centesimus annus* nicht nur die Tradition der bisherigen Sozialenzykliken fortsetzte und weiterentwickelte, sondern – wie in Kapitel III zu zeigen sein wird – gerade was die immer stärker in den global-gesellschaftlichen Vordergrund rückenden „Werte“ Freiheit und Solidarität betrifft, neue Akzente setzte.

Insgesamt ist als Ergebnis des Überblicks über den sozialetischen Diskurs und die kirchliche Sozialverkündigung festzuhalten, dass Freiheit und Solidarität im gegenwärtigen sozialetischen Diskurs ständiges Thema sind. Es besteht jedoch über gewisse „Rahmenpunkte“ hinaus ein großer Verwendungsspielraum hinsichtlich Freiheit und Solidarität und damit auch von deren Verhältnis zueinander. Was die kirchliche Soziallehre anbelangt, so kristallisiert sich die Bedeutung von Freiheit und Solidarität erst im Laufe von deren Entwicklung heraus; je nach Kontext der Sozialverkündigung erhalten sie unterschiedliche „Bedeutungsauffüllung“. In diesem Zusammenhang werden zwar die klassischen Sozialprinzipien als Pfeiler der Sozialverkündigung verstanden – doch auch hier herrscht außerhalb gewisser „Standardaussagen“ ein weiter Interpretationsspielraum.

Die Thematik Freiheit und Solidarität und ihr Verhältnis ist von großer sozialetischer Relevanz und gehört mittlerweile zu den „Standards“ kirchlicher Sozialverkündigung – doch: Wie im einzelnen Kontext Freiheit und Solidarität genauer verstanden und ihr Verhältnis konkret bestimmt wird, ist also durchaus unterschiedlich.

Der in Kapitel 1 kurz angesprochene sozialetische Diskurs wie auch die dargelegte Entwicklung der katholischen Sozialverkündigung sollten den Rahmen bilden für die nun folgende Auseinandersetzung mit den nationalen kirchlichen Sozialworten in Deutschland seit 1997 und mit der Sozialverkündigung Papst JOHANNES PAULS II.

KAPITEL II

2 Freiheit und Solidarität in den kirchlichen Sozialworten in Deutschland

Kern der folgenden Abschnitte sind die fünf Sozialworte der deutschen Kirche(n), die zwischen 1997 und 2006 veröffentlicht wurden und die sich mit der Problematik der gegenwärtigen Krise des (deutschen) Sozialstaats auseinandersetzen: das Gemeinsame Sozialwort der evangelischen und katholischen Kirche *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit* (1997), das Memorandum *Mehr Beteiligungsgerechtigkeit* (1998), der Beitrag zur Reform des Gesundheitswesens *Solidarität braucht Eigenverantwortung* (2003), der Impulstext *Das Soziale neu denken* (2003) und das wiederum von der evangelischen und katholischen Kirche gemeinsam verantwortete Dokument *Demokratie braucht mehr Tugenden* (2006). All diese Texte fanden ein breites Echo in der inner- und außerkirchlichen Öffentlichkeit und stießen sowohl auf scharfe Kritik als auch auf Befürwortung. Bis auf den ersten Text, welcher nach einem vierjährigen öffentlichen Konsultationsprozess entstanden ist, wurden die übrigen Texte „hinter verschlossenen Türen“ von den bischöflichen Kommissionen und ihren Beraterkreisen verfasst.

Nach jeweils einer einleitenden Skizze der Entstehungsgeschichte, des Aufbaus und der Wiedergabe der wichtigsten Inhalte dieser fünf Dokumente wird aus jedem Text die jeweilige Auffassung von „Freiheit“ und „Solidarität“ herausgearbeitet und ihr Verhältnis untersucht. Der Schwerpunkt liegt dabei auf dem gemeinsamen Wort *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit* und dem Impulstext *Das Soziale neu denken*, da hier, wie zu zeigen sein wird, die Tendenz zu einer gewissen Verschiebung im Verhältnis von Freiheit und Solidarität am deutlichsten hervortritt.

2.1 *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit* – ein Beitrag der deutschen Kirchen zur sozialen und wirtschaftlichen Situation in Deutschland (1997)

Angesichts der in der Einleitung der vorliegenden Arbeit skizzierten gesellschaftspolitischen Umstände veröffentlichten am 28. Februar 1997 der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland und die Deutsche Bischofskonferenz eine gemeinsame Stellungnahme unter dem Titel *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit*, die als das erste Gemeinsame Wort der beiden Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland Aufsehen erregte.²⁵² In einem vierjährigen Diskussionsprozess wurden die „besorgniserregenden“ Veränderungen in Wirtschaft und Gesellschaft in Deutschland erhoben. Hermann BARTH, der damalige Vizepräsident des Kirchenamtes der Evangelischen Kirche Deutschlands (EKD), und Bischof Josef HOMEYER als Vorsitzender der für gesellschaftliche und soziale Fragen zuständigen Kommission VI der Deutschen Bischofskonferenz (DBK) beschrieben die Idee und das Ziel der vierjährigen Konsultationsphase mit folgenden Worten: „Mit ihrem Konsultationsprozess

252 Vgl. HEIMBACH-STEINS, M./LIENKAMP, A. (Hg.): *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. Eingeleitet und kommentiert von Marianne HEIMBACH-STEINS und Andreas LIENKAMP*, München 1997, 7.

zur Vorbereitung eines gemeinsamen Wortes zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland haben die Kirchen einen umfassenden Dialog über die Grundlagen und Zukunftsperspektiven unserer Gesellschaft und ihres solidarischen Zusammenhalts an-
gestoßen.²⁵³

An dem Dialog, dem Verfahren der Anhörung und Beratung beteiligten sich unterschiedliche gesellschaftliche Gruppierungen, Parteien, Gewerkschaften, Wohlfahrtsverbände sowie die katholische und evangelische Kirche als Träger des Unternehmens. Die aus den Alltagsproblemen resultierenden Erfahrungen der Menschen „an der Basis“, ihre Belastungen und Sorgen sollten neben den Urteilen von Experten und den Stellungnahmen der verschiedenen gesellschaftlichen Verantwortungsträger zusammen erörtert und reflektiert werden.²⁵⁴ Die Aufgeschlossenheit für die Beteiligung möglichst vieler Bürger an dem Konsultationsprozess sowie die Wahrnehmung ihrer Alltagserfahrungen in diesem Dialog erscheinen als eine bewusst gewollte, elementar neue Form und Ausdrucksgestalt der kirchlichen Sozialverkündigung. Diese neue Form basiert auf der Richtungsweisung durch das II. Vatikanische Konzil und den Aussagen von Papst PAUL VI., welcher „die Kompetenz der Christen vor Ort“ betonte und zum offenen Gespräch mit „allen Menschen guten Willens“ appellierte. Auch die schon früher initiierten Konsultationskonferenzen der US-amerikanischen und österreichischen Bischöfe²⁵⁵ gaben entscheidende Impulse für eine gemeinsame Auseinandersetzung der beiden Kirchen mit der aktuellen Sozialproblematik in Deutschland und standen Pate für die Entstehung des ersten gemeinsamen Wortes zu aktuellen wirtschaftlichen und sozialen Fragen in der deutschen Geschichte.²⁵⁶

Das Anliegen der beiden Kirchen bestand nicht in der Darlegung von detaillierten politischen und ökonomischen Richtlinien zur Reform des Sozialsystems in Deutschland. Es sollten in erster Linie Voraussetzungen für eine Politik benannt werden, die sich an den Maßstäben der Solidarität und Gerechtigkeit orientiert.

2.1.1 Die Vorgeschichte – der Konsultationsprozess

Im Juni 1993 entschied die für gesellschaftliche Fragen zuständige Kommission VI der Deutschen Bischofskonferenz, ein öffentliches Konsultationsverfahren zur Erhebung der wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland durchzuführen. Dazu musste eine

253 HEIMBACH-STEINS, M./LIENKAMP, A. (Hg.): Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. Eingeleitet und kommentiert von Marianne HEIMBACH-STEINS und Andreas LIENKAMP, München 1997, 13.

254 Vgl. HEIMBACH-STEINS, M./LIENKAMP, A. (Hg.): Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. Eingeleitet und kommentiert von Marianne HEIMBACH-STEINS und Andreas LIENKAMP, München 1997, 14.

255 Gemeint sind: Katholische Bischofskonferenz der USA im Jahre 1983 und 1986; Katholische Bischofskonferenz in Österreich im Jahre 1990.

256 Vgl. HEIMBACH-STEINS, M./LIENKAMP, A. (Hg.): Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. Eingeleitet und kommentiert von Marianne HEIMBACH-STEINS und Andreas LIENKAMP, München 1997, 13f.

Diskussionsvorlage formuliert werden, welche unter sozialem Kriterien Fragen zur aktuellen Problematik beinhalten sollte. Die Einladung an den Rat der EKD seitens der Deutschen Bischofskonferenz folgte im August 1993, am 20. Oktober 1993 fand auf der Basis der Thesen „Unsere Verantwortung für Wirtschaft und Gesellschaft“ ein erster Kircheninterner „begrenzter Konsultationsprozess“ statt (die Vertreter der EKD nahmen die Rolle von Beobachtern ein). Der Rat der EKD beschloss Ende November 1993, sich an der Arbeit der ersten ökumenischen Arbeitsgruppe zu beteiligen.

Einen Monat später legten die deutschen Bischöfe auf einer Konferenz im Ruhrgebiet die Urteilsbildung „von unten“ und die Kernthemenaufstellung des geplanten Sozialwortes (theologische Grundlegung, Arbeitslosigkeit, Armut, ökologischer Umbau, Benachteiligung von Familien) fest.²⁵⁷ Der eigentliche Konsultationsprozess begann am 22. November 1994 mit der Veröffentlichung der Diskussionsgrundlage.²⁵⁸ Diese wurde in einer hohen Auflage von über 400.000 Exemplaren publiziert und sollte den Charakter eines Impulstextes haben. Anschließend kam es in den Kirchen, in Parteien, Gewerkschaften und Wirtschaftsverbänden, vor allem zwischen kirchlichen und gesellschaftlichen Vertretern zu zahlreichen Beratungen und Veranstaltungen. Bei einem zentralen wissenschaftlichen Forum²⁵⁹ wurde am 12. September 1995 der Rat ausgewählter Fachleute eingeholt. Der Konsultationsprozess wurde abgeschlossen bei einer zusammenfassenden Veranstaltung am 9. und 10. Februar 1996 in Berlin.²⁶⁰ Im Verlauf des Jahres 1996 haben dann ein Beraterkreis und eine Redaktionsgruppe, die von beiden kirchlichen Leitungsgremien berufen worden war, die weiteren Arbeiten geleistet für die Vorbereitung, Beratung und die Verabschiedung des gemeinsamen Wortes durch den Rat der EKD (21.02.1997) und die Deutsche Bischofskonferenz (19.02.1997).²⁶¹

Der Konsultationsprozess selbst wurde zu einem konstruktiven Verfahren der Bewusstseinsbildung sowie auch des gemeinsamen Lernens, wovon unter anderem die ansehnliche Zahl von 2.500 Stellungnahmen, die zusammen einen Umfang von 25.000 Seiten erreichten, zeugte. Das Ziel, möglichst alle gesellschaftlichen Gruppen und sozialen Milieus an

257 Vgl. GABRIEL, K./KRÄMER, W. (Hg.): Kirchen im gesellschaftlichen Konflikt. Der Konsultationsprozess und das Sozialwort „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“, Münster 1997, 7.

258 Vgl. KIRCHENAMT DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND UND SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.): Zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. Diskussionsgrundlage für den Konsultationsprozess über ein Gemeinsames Wort der Kirchen, (= Gemeinsame Texte 3), Hannover-Bonn 1994.

259 Die Themen und Referate des Forums wurden in einem gemeinsamen Text veröffentlicht: KIRCHENAMT DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND UND SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.): Wissenschaftliches Forum (12. September 1995). Beiträge zum Konsultationsprozeß der Kirchen über die wirtschaftliche und soziale Lage in Deutschland, (= Gemeinsame Texte 7), Hannover-Bonn 1995.

260 Diese Veranstaltung wurde dokumentiert in: KIRCHENAMT DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND UND SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.): Aufbruch in eine solidarische und gerechte Zukunft, Dokumentation der Berliner Konsultation über ein gemeinsames Wort der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland (9.-10.02.1996), (= Gemeinsame Texte 8), Hannover-Bonn 1996; vgl. auch: KATHOLISCH-SOZIALES INSTITUT (KSI) DER ERZDIOZESE KÖLN UND SOZIALWISSENSCHAFTLICHES INSTITUT DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND (SWI) (Hg.): Arbeitsmaterialien zur Berliner Konsultation, Bad Honnef, Bochum 1996.

261 Vgl. *Für eine Zukunft*, 38.

dem Prozess zu beteiligen und dabei in einem gemeinsamen Diskussionsprozess allen die Möglichkeit zu geben, ihre Standpunkte, Erfahrungen und Lösungsvorschläge zu den existierenden gesellschaftlichen Problemen einzubringen, wurde damit erreicht.²⁶²

2.1.2 Aufbau des Textes und Reflexion der wichtigsten Inhalte

Das Gemeinsame Wort besteht aus insgesamt 104 Druckseiten, aufgeteilt in eine „Hinführung“ und sechs Kapiteln mit insgesamt 258 nummerierten Abschnitten. In der „Hinführung“ werden die Grundgedanken des Wortes systematisch in Form von zehn Thesen zusammengefasst.²⁶³ Die erste These erklärt: „Die Kirchen wollen nicht selbst Politik machen, sie wollen Politik möglich machen.“ Hier wird deutlich, dass die Kirchen ihre Ausführungen als Rahmenrichtlinien, nicht als Ersatz für das Wirken der Politik auffassen. Die weiteren Thesen lauten: 2. Die Qualität der sozialen Sicherung und das Leistungsvermögen der Volkswirtschaft bedingen einander; 3. Die Soziale Marktwirtschaft braucht eine strukturelle und moralische Erneuerung; 4. In der sozialen Sicherung spricht nichts für einen Systemwechsel, Reformen aber sind unerlässlich; 5. Die vordringlichste Aufgabe der Wirtschafts- und Sozialpolitik ist in den nächsten Jahren der Abbau der Massenarbeitslosigkeit; 6. Der Sozialstaat dient dem sozialen Ausgleich. Darum belastet er die Stärkeren zugunsten der Schwächeren; 7. Der Sozialstaat muss so weiterentwickelt werden, dass die staatlich gewährleistete Versorgung durch mehr Eigenverantwortung der kleinen sozialen Einheiten gestützt wird. Er bedarf einer ihn tragenden und ergänzenden Sozialkultur; 8. Die Ungleichheit der Lebensverhältnisse im Westen und im Osten Deutschlands wird noch für lange Zeit spürbar bleiben. Das Geschenk der Einheit muss wirtschaftlich und sozial mit Leben erfüllt werden; 9. Die Menschen teilen die Welt mit den anderen Geschöpfen Gottes. Deutschland lebt in der Welt zusammen mit anderen Ländern. Solidarität und Gerechtigkeit sind unteilbar; 10. Das Wort der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland ist kein letztes Wort.

Das gesamte Werk hindurch lässt sich die Struktur eines Dreischritts deutlich erkennen: Wie dem Vorwort zu entnehmen ist, wurden die Kapitel 2 bis 5 gemäß dem Schema Sehen – Urteilen – Handeln aufgebaut. Das zweite Kapitel mit seiner Situationsanalyse entspricht dem „Sehen“. Das dritte und vierte Kapitel stellen das Fundament für eine „Beurteilung“ der Situation aus christlicher Sicht dar. Das fünfte Kapitel mit seiner Ziel- und Wegbeschreibung zeichnet „Handlungsperspektiven“ auf.

Das Gemeinsame Wort will damit nicht nur die wirtschaftliche und soziale Lage in Deutschland kritisch beurteilen, sondern auch Perspektiven zu einer erfolgreichen Änderung der schwierigen gesellschaftlichen Situation entwickeln. Im Vorwort erklärten die beiden

262 Vgl. HEIMBACH-STEINS, M./LIENKAMP, A. (Hg.): Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. Eingeleitet und kommentiert von Marianne HEIMBACH-STEINS und Andreas LIENKAMP, München 1997, 7.

263 Vgl. HUBER, W.: Kommentar. Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Drei Jahre nach dem Wort der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage. In: Zeitschrift für Evangelische Ethik 44 (2000), 166-171, hier 2.

Unterzeichner für den Text – Landesbischof Klaus ENGELHARDT und Bischof Karl LEHMANN – das Vorhaben, welches die Kirchen mit ihrem Gemeinsamen Wort verbinden: Sie wollen „zu einer Verständigung über die Grundlagen und Perspektiven einer menschenwürdigen, freien, gerechten und solidarischen Ordnung von Staat und Gesellschaft“ beisteuern.

Dieser Beitrag sollte, wie schon der Titel des Dokumentes aussagt, „eine gemeinsame Anstrengung für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“ ermöglichen.²⁶⁴ Die Grundbegriffe „Solidarität“ und „Gerechtigkeit“ waren dabei Wegweiser der kirchlichen Überlegungen und zeigen, worin die Kirchen ihren besonderen Beitrag zu den gesellschaftlichen Diskussionen sehen. Solidarität und Gerechtigkeit sollen die Maßstäbe für eine zukunftsfähige und nachhaltige Wirtschafts- und Sozialpolitik sein: „Vorrangig geht es darum, normative Orientierungen anzubieten und mit dem Gespräch darüber die grundlegende Frage nach einem Wertekonsens, nach den Fundamenten des gesellschaftlichen Zusammenlebens voranzubringen.“²⁶⁵ Zielsetzung war also, „für das einzutreten, was dem solidarischen Ausgleich und zugleich dem Gemeinwohl dient“, und somit zu einer Erneuerung der Ordnung der Gesellschaft in jener Weise beizutragen, dass sie den grundlegenden Bedürfnissen und Rechten aller heute lebenden Menschen und der nachfolgenden Generationen gerecht wird.²⁶⁶

Das Gemeinsame Wort der Kirchen trägt zweifellos den Charakter eines Kompromisses, der unterschiedliche Richtungen sowohl innerhalb der beiden Kirchen als auch zwischen ihnen in Einklang zu bringen versucht. Schon am Kernthema der sozialetischen Grundwerte und Prinzipien lässt sich diese Tendenz erkennen. Werte und Prinzipien wie Freiheit und soziale Verantwortung, Subsidiarität und Solidarität, Eigenverantwortung und kollektive Sicherung, Leistung und sozialer Ausgleich, Effizienz und Gerechtigkeit werden im gesamten Text „gleichgewichtig“ betont.

Wie erwähnt, analysiert das Dokument zunächst die gegebene Situation. Anschließend wird in Kapitel 3 nach Perspektiven und Impulsen aus dem christlichen Glauben gefragt, welche in Kapitel 4 im Hinblick auf einen Grundkonsens zur Gestaltung einer zukunftsfähigen Gesellschaft hin bedacht werden. Das Dokument setzt an mit dem Menschenbild; eine Besinnung darauf sieht es als unverzichtbare Voraussetzung für eine Verbesserung der sozialen und wirtschaftlichen Situation an.²⁶⁷ Im Licht des christlichen Glaubens eröffnet sich

264 Vgl. HEIMBACH-STEINS, M./LIENKAMP, A. (Hg.): Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. Eingeleitet und kommentiert von Marianne HEIMBACH-STEINS und Andreas LIENKAMP, München 1997, 34.

265 Vgl. HEIMBACH-STEINS, M./LIENKAMP, A. (Hg.): Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. Eingeleitet und kommentiert von Marianne HEIMBACH-STEINS und Andreas LIENKAMP, München 1997, 34.

266 HEIMBACH-STEINS, M./LIENKAMP, A. (Hg.): Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. Eingeleitet und kommentiert von Marianne HEIMBACH-STEINS und Andreas LIENKAMP, München 1997, 34f.

267 Vgl. *Für eine Zukunft*, 91f.

eine Sicht des Menschen, welche diesen als Bild Gottes und von daher mit einer unveräußerlichen Würde ausgestattet fasst. Mann und Frau kommen gleiche Würde zu, sie haben von Gott her den Auftrag zur verantwortlichen Gestaltung der Welt. Der Mensch existiert als individuelles und soziales Wesen gleichermaßen, zu ihm gehört die Beziehung zu Gott, zu den Mitmenschen und allen Geschöpfen.²⁶⁸ Tangiert ist die Existenz des Menschen durch die Sünde, in Jesus Christus ist aber auch der Anbruch einer neuen Schöpfung, in der Sünde und Tod überwunden sind, gegeben. Diese in Jesus Christus geschenkte Erlösung befreit den Menschen davor, sich selbst erlösen zu müssen und befreit damit auch zu einem Handeln in der Welt, das nicht der Sorge um sich selbst, sondern dem Dienst „an der Sache“ verpflichtet ist. Das Bewusstsein, dass das Handeln in dieser Welt sich im Vorletzten, nicht im Letzten bewegt, macht gelassen gegenüber Unvollkommenheiten in der Gestaltung der Welt, ermöglicht gerade so aber auch den menschlichen Einsatz für eine gerechte Gesellschaftsgestaltung.²⁶⁹ Ein Durchgang durch die biblisch bezeugte Heilsgeschichte und die darin sichtbar werdenden Linien des biblischen Ethos²⁷⁰ führt über zur Frage, wie und unter welchen ethischen Perspektiven die Kirche als Volk Gottes ihren Auftrag zur Weltgestaltung wahrnehmen soll.

Hier kommt zunächst das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe in den Blick, das einmündet in die Forderung nach der vorrangigen Option für die gesellschaftlich Benachteiligten: Auf allen Wirtschafts- und Sozialebenen sehen die Kirchen ihre Rolle im Vertreten einer Wertorientierung, die das Wohlergehen aller im Blick hat. Speziell die „Armen, Benachteiligten und Machtlosen“²⁷¹ verdienen eine besondere Rücksichtnahme in den wirtschaftlichen und politischen Prozessen. Für alle diese Gruppierungen äußert das Gemeinsame Wort eine Vorzugsoption, die Option für die Zurückgesetzten wird „zum verpflichtenden Kriterium des Handelns“²⁷². Die Hilfe für die Zurückgesetzten korrespondiert mit der Beziehung zu Gott, ist also eine Konkretion der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe, und hat – heilsgeschichtlich – ihren Ursprung in der Befreiung des geknechteten Volkes Israel aus der ägyptischen Sklaverei. In dem gemeinsamen Sozialwort wird in diesem Zusammenhang Dtn 24,17f. zitiert: „Du sollst das Recht von Fremden, die Waisen sind, nicht beugen. Du sollst das Kleid einer Witwe nicht als Pfand nehmen. Denk daran: Als du in Ägypten Sklave warst, hat dich der Herr, dein Gott, dort freigekauft. Darum mache es dir zur Pflicht, diese Bestimmung einzuhalten.“²⁷³ Die „Option für die Zurückgesetzten“ ist somit innerhalb der kirchlichen Öffentlichkeit eine normative Vorgabe, sie legt die Hauptrichtung des Engagements fest und nimmt einen „Perspektivenwandel [...] aus der Sicht der Armen“²⁷⁴ vor. Sämtliche Entscheidungsprozesse in Gesellschaft, Wirtschaft

268 Vgl. *Für eine Zukunft*, 93.

269 Vgl. *Für eine Zukunft*, 94.

270 Vgl. *Für eine Zukunft*, 96ff.

271 *Für eine Zukunft*, 4.

272 *Für eine Zukunft*, 105.

273 Dtn 24,17f.

274 HEIMBACH-STEINS, M./LIENKAMP, A. (Hg.): *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit*. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur

und Politik sollten im Hinblick auf ihre Auswirkungen, auf Vor- und Nachteile für die Armen ausgewertet werden. Stets sollten die Entscheidungsträger sich die Frage nach sozialer Gerechtigkeit (auch) aus der Sicht der sozial Schwächsten stellen. Auch die Schwächsten und Armen müssten die Möglichkeit haben, sich an der Gesellschaft zu beteiligen. Dadurch soll der Grundstein für eigenverantwortliches Handeln der Menschen gelegt werden.

Des Weiteren ergibt sich aus den anthropologischen Vorgaben und heilsgeschichtlichen Linien „Gerechtigkeit“ als Schlüsselbegriff hinsichtlich der Gestaltung der Gesellschaft²⁷⁵, die allerdings zu übersteigen ist durch „persönliche Zuwendung, Liebe und Barmherzigkeit“²⁷⁶, welche der menschlichen Person als solcher „gebühren“. Solidarität und Subsidiarität sind schließlich die beiden sich ergänzenden Prinzipien, aus welchen sich eine gerechte Gesellschaft aufbaut.²⁷⁷ Die Maßgabe, die Gesellschaft nach dem Grundsatz der Solidarität zu gestalten, resultiert, so das Dokument, ebenso aus der Menschenwürde wie die Forderung, die Verantwortungsfähigkeit und Verantwortung eines jeden Menschen zu berücksichtigen.²⁷⁸

Schließlich wird der Tatsache Rechnung getragen, dass sich Solidarität nicht nur auf die je gegenwärtige Gesellschaft, sondern auch auf kommende Generationen zu beziehen hat, mithin Nachhaltigkeit in den verschiedensten Feldern von Gesellschaft und Natur als Zielperspektive unerlässlich ist.²⁷⁹

Die sich aus der biblischen Botschaft bzw. dem christlichen Glauben ergebenden ethischen Perspektiven stellen nach Meinung der Verfasser des Sozialpapiers nicht „wirklichkeitsferne Postulate“ dar, sondern sind „Ausdruck einer langfristig denkenden Vernunft“ und können „in der christlich geprägten europäischen Kultur auch von Nichtchristlichen akzeptiert werden und tragen damit zur Wiedergewinnung des ethischen Grundkonsenses bei, auf den Politik, Wirtschaft und Gesellschaft angewiesen sind.“²⁸⁰ Einige Hauptgedanken des Dokuments hierzu seien noch kurz angeführt:

Menschenrechte

Die Menschenrechte, unterschieden in individuelle Freiheitsrechte, politische Mitwirkungsrechte und wirtschaftlich-soziale sowie kulturelle Grundrechte (Anspruch auf Beteiligung an den Lebensmöglichkeiten der Gesellschaft), sind Ausdruck der allen Menschen zukommenden Würde. Ihre Anerkennung impliziert die Anerkennung der „Pflicht, auch für das Recht der Mitmenschen einzutreten und deren Rechte als Grenze der eigenen Handlungsfreiheit anzuerkennen.“²⁸¹ Hingewiesen wird dabei darauf, dass sich die unterschiedlichen „Kategorien“ von Menschenrechten auch gegenseitig bedingen: Zum Beispiel werde, so das Dokument, die Wahrnehmung des individuellen Grundrechts freier

wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. Eingeleitet und kommentiert von Marianne HEIMBACH-STEINS und Andreas LIENKAMP, München 1997, 45.

275 Vgl. *Für eine Zukunft*, 108ff.

276 *Für eine Zukunft*, 114.

277 Vgl. *Für eine Zukunft*, 115ff. Vgl. hierzu genauer noch Abschnitt 2.1.3. der vorliegenden Arbeit.

278 Vgl. *Für eine Zukunft*, 120.

279 Vgl. *Für eine Zukunft*, 122ff.

280 *Für eine Zukunft*, 126.

281 *Für eine Zukunft*, 130.

Berufswahl häufig erst ermöglicht durch die Eröffnung sozialer Beteiligungschancen, etwa durch Bildung.²⁸²

Freiheitlich-soziale Demokratie

Aus diesen Menschenrechten ergeben sich Leitbilder für eine staatliche Ordnung; so gehören Demokratie, Rechtsstaatlichkeit, Sozialstaatlichkeit und Föderalismus zu den grundlegenden Bausteinen einer den Menschenrechten entsprechenden staatlichen Ordnung.²⁸³

Da das Verständnis von Freiheit und Solidarität noch gesondert in den Abschnitten 2.1.3 und 2.1.4 betrachtet wird, sei hier nur kurz der diesbezügliche Grundtenor des Dokuments zusammengefasst: Die Bezeichnung der Demokratie als „soziale“ will herausstellen, dass die Beteiligung der Bürgerinnen und Bürger an den Lebensmöglichkeiten der Gesellschaft nicht nur formal durch den Rechtsstaat gewährleistet, sondern auch in materieller Hinsicht mittels des Sozialstaats als reale Möglichkeit eröffnet wird.²⁸⁴ Die Qualifizierung der Demokratie als „freiheitlich“ bedeutet schließlich, dass „um der Freiheit aller willen relative Ungleichheiten“ in der Gesellschaft hingenommen werden, „solange diese nicht zur Basis für politische Unterdrückung und Ausbeutung werden.“²⁸⁵

Ökologisch-ethische Erneuerung der Sozialen Marktwirtschaft

Die Soziale Marktwirtschaft erscheint den Kirchen als ein alternativloses Konzept des Wirtschaftsmodells. In einem Abbau dieses Systems sieht die Kirche lauernde Gefahren für die soziale Sicherung: „Mit einer Herauslösung der Marktwirtschaft aus ihrer gesellschaftlichen Einbettung würden die demokratische Entwicklung, die soziale Stabilität, der innere Friede und das im Grundgesetz verankerte Ziel der sozialen Gerechtigkeit gefährdet werden.“²⁸⁶

Es wird ausdrücklich betont, dass ein freier Markt ohne sozialen Ausgleich nicht bestehen dürfe, ansonsten werde die soziale Sicherung einseitig zugunsten der Wettbewerbsfähigkeit der deutschen Wirtschaft untergraben. In ihrem Protest gegen einen Abbau der sozialen Sicherung gehen die Kirchen von der Position der Anwaltschaft für die „Schwachen“ aus, die unter einer solchen Demontage am meisten zu leiden hätten.²⁸⁷ Der bisherige Erfolg der Sozialen Marktwirtschaft kann, so das Dokument, allerdings nur durch deren ständige Verbesserung erhalten werden, dafür ist aber Reformfähigkeit eine entscheidende Bedingung. Als kollidierende Faktoren auf dem Weg zu einer erfolgreichen Reform der Sozialen Marktwirtschaft werden Besitzstandswahrung und Strukturkonservatismus genannt.

282 Vgl. *Für eine Zukunft*, 133.

283 Vgl. *Für eine Zukunft*, 136.

284 Vgl. *Für eine Zukunft*, 137.

285 *Für eine Zukunft*, 137.

286 *Für eine Zukunft*, 146.

287 Vgl. *Für eine Zukunft*, 9.

Die Kirchen heben über die Befürwortung der Sozialen Marktwirtschaft hinaus zwei Komponenten hervor: die ökologische Verträglichkeit sowie die Chancen und Gefahren der Globalisierung. Ohne die Pflege und Bewahrung der natürlichen Lebensgrundlagen, so das Sozialwort, verliert die Menschheit den Boden für den wirtschaftlichen Spielraum. Die globale Komponente resultiert aus der Tatsache, dass Solidarität und Gerechtigkeit „ihrem Wesen nach nicht auf das eigene Gemeinwesen“²⁸⁸ eingeschränkt werden dürfen, sondern weltweit verstanden werden müssen. Dabei ist bemerkenswert, dass die zunehmende Globalisierung von den Kirchen als positive Chance angesehen wird, betont wird hierbei vor allem die wirtschaftliche Globalisierung: Unterschiedliche Produktionsbedingungen, Sozialsysteme und Arbeitsmärkte sollten die Unternehmen für sich zu nutzen suchen. Zwar würde die Öffnung der Märkte für manche Wirtschaftszweige mit Verlusten einhergehen, doch würde die Globalisierung insgesamt zu mehr Wirtschaftswachstum und Wohlstand führen. Zwar wird eingeschränkt, das dabei auch die Entwicklung der ärmeren Länder berücksichtigt werden müsste, dies wird jedoch im Wesentlichen nicht als Teil der Wirtschaftspolitik, sondern vielmehr als ein Teil der Friedenspolitik gesehen.

Abbau der Massenarbeitslosigkeit

Die Lage auf dem Arbeitsmarkt wird von den Kirchen als „katastrophal“ bezeichnet und ist „weder für die betroffenen Menschen noch für den sozialen Rechtsstaat hinnehmbar.“²⁸⁹ Die anhaltende Massenarbeitslosigkeit und die damit verbundenen Probleme des Sozialstaates bilden eine Gefahr für den solidarischen Zusammenhalt in der Gesellschaft und bedrohen den sozialen Frieden. Auch Auswahl- und Verdrängungsprozesse auf dem Arbeitsmarkt werden mehr denn je verschärft. Das Sozialwort wertet die seit 1973 ansteigende strukturelle Arbeitslosigkeit als „gefährlichen Sprengstoff für den Sozialstaat“ und schwerwiegendes aktuelles, aber dennoch lösbares Problem. Bei der Suche nach den Ursachen der Massenarbeitslosigkeit schildert das Sozialwort (ohne Bewertung) gängige Erklärungen – vom verlangsamten wirtschaftlichen Wachstum über technischen Fortschritt bis hin zur Globalisierung des Wettbewerbs. Die Zielsetzung „Abbau der Arbeitslosigkeit“ ergibt sich für das Sozialwort nicht allein aufgrund der sozialen Problematik, sondern auch, weil das Recht auf Arbeit ein grundlegendes Menschenrecht sei. Dauerhafte und energische Maßnahmen zur Beseitigung von Arbeitslosigkeit seien eine für alle beteiligten gesellschaftlichen Gruppen gewichtige Aufgabenstellung, die eine gleichberechtigte Integration aller sozialen Gruppen in das Erwerbsleben berücksichtigen soll.

Es wird betont, dass eine wettbewerbsfähige, effektive Wirtschaft die Voraussetzung für jede erfolgsversprechende Arbeitsmarktpolitik sei. Der Text plädiert mit Nachdruck für die Entwicklung besserer Rahmenbedingungen für einen dynamischen wirtschaftlichen Strukturwandel. Vorrang habe die Schaffung von Beschäftigungsmöglichkeiten auf dem regulären Arbeitsmarkt.²⁹⁰ Besonders bedeutend sei eine Umgestaltung der Steuer- und

288 *Für eine Zukunft*, 33.

289 *Für eine Zukunft*, 49.

290 Vgl. *Für eine Zukunft*, 169f.

Abgabensysteme, bei der zum einen die Belastung für die Arbeitgeber vermindert werde, zum anderen aber dadurch neue Arbeitsplätze entstehen. Darüber hinaus müsse auch ein Wandel in der Auffassung von Ausbildung stattfinden. Ausbildung und Fortbildung müssen als lebenslange Aufgabe wahrgenommen und nicht mehr nur bestimmten Lebensabschnitten zugeschrieben werden. Ferner müsse auch die unternehmerische Initiative stärker gefördert werden, weil Arbeitsplätze besonders in Klein- und Mittelbetrieben von Handwerk und Mittelstand bestehen und erhalten werden müssen.²⁹¹

Solidarität(sformen) in einer erneuerten Sozialkultur

Das Wort der Kirchen weist nachdrücklich auf den „Vollsin“ des Subsidiaritätsprinzips hin. Es nimmt nicht nur die eine Seite der Einschränkung staatlicher Zuständigkeit zugunsten der Eigenverantwortung der Einzelnen, der schwächeren und kleineren gesellschaftlichen Einheiten in dem Blick, sondern auch die andere Seite, nämlich die positive Aufgabe des Staates, die Einzelnen sowie die kleineren gesellschaftlichen Gruppen in ihrem eigenverantwortlichen, gemeinwohlorientierten Handeln zu fördern. Die enge Beziehung von Subsidiarität und Solidarität, ohne dass der letzte Begriff genau geklärt wird, die für dieses Verständnis fundamental ist, wird deutlich betont. Solidarität und Subsidiarität gehören zusammen und fungieren als Kriterien zur Gestaltung einer sozial gerechten Gesellschaft.²⁹² „Der Ruf nach mehr Eigenverantwortung, nach Aktivierung der Kompetenzen der Gesellschaftsglieder zur Selbsthilfe kann nur dann im Sinne sozialer Gerechtigkeit eingelöst werden, wenn dies nicht dazu führt, dass immer mehr Belastungen – etwa für die Gesundheits- und Altersvorsorge – auf die einzelnen und die Familien übertragen, gleichzeitig aber die Abgabenlast weiter erhöht und damit Vorsorge für den größten Teil der Bevölkerung unbezahlbar wird.“²⁹³ Deshalb sei in der gegenwärtigen Situation auf die Bedeutung des Subsidiaritätsprinzips als positive Aufgabe und auf seinen engen Zusammenhang mit dem Solidaritätsprinzip der besondere Schwerpunkt zu legen.²⁹⁴ Subsidiarität und Solidarität nehmen den Menschen wahr, insofern er gleichzeitig Individuum und soziales Wesen ist, und dürfen von daher nicht gegeneinander ausgespielt werden.²⁹⁵ Als miteinander korrespondierende sozialetische Prinzipien stellen sie grundlegende Verwirklichungsmaximen für ein Gesellschaftsethos dar, das am Leitbild der sozialen Gerechtigkeit ausgerichtet ist.²⁹⁶ Zur ordnungspolitischen Aufgabe des Staates gehöre es dementsprechend, strukturelle Rahmenbedingungen zu schaffen, unter denen die gesellschaftlichen Solidaritätspotenziale zur Geltung kommen können. Die Förderung dieser Potenziale und die Pflege der Sozialkultur sei Verpflichtung sowohl seitens der Familie als

291 Vgl. *Für eine Zukunft*, 170f.

292 Vgl. *Für eine Zukunft*, 121.

293 *Für eine Zukunft*, 177.

294 Vgl. *Für eine Zukunft*, 121.

295 Vgl. *Für eine Zukunft*, 27.

296 Vgl. *Für eine Zukunft*, 115.

auch gesellschaftlicher Institutionen als auch seitens des Sektors der neuen sozialen Bewegungen sowie der Verbände, der Kirchen und anderer gesellschaftlicher Gruppen.²⁹⁷

2.1.3 Das Verständnis von Solidarität

Das Gemeinsame Sozialwort präsentiert eine Wertorientierung, die mit den titelgebenden Stichworten Solidarität und Gerechtigkeit inhaltlich umschrieben ist und unter den Leitmotiven der Zukunftsfähigkeit und der Nachhaltigkeit diese Orientierung entfaltet wird.²⁹⁸ Schon zu Beginn des Sozialwortes nennen die deutschen Bischöfe Solidarität (und Gerechtigkeit) als Wertbestimmung(en) einer zukunftsfähigen und nachhaltigen Wirtschafts- und Sozialpolitik stellen dabei aber auch fest: „Solidarität und Gerechtigkeit genießen heute keine unangefochtene Wertschätzung. [...] Solidarität und Gerechtigkeit gehören zum Herzstück jeder biblischen und christlichen Ethik.“²⁹⁹

Zwar weisen sowohl der Titel als auch die Hinführung des Gemeinsamen Sozialwortes *Für eine Zukunft und Solidarität und Gerechtigkeit* auf die Wichtigkeit des Solidaritätsprinzips in diesem Dokument hin, jedoch kommt es zu einer expliziten Auseinandersetzung mit dem Begriff „Solidarität“ nur in einem Kapitel, nämlich im Zusammenhang mit dem Subsidiaritätsprinzip. Daneben wird der Solidaritätsbegriff stets äußerst eng mit dem Gerechtigkeitsbegriff verbunden.³⁰⁰ Neben Freiheit und persönlicher Verantwortung zählt das Dokument „Solidarität“ und „soziale Verpflichtung“ zu „den anthropologischen und ethischen Vorentscheidungen“, auf die sich die soziale Marktwirtschaft stützt, „ohne sie selbst herstellen und garantieren zu können.“³⁰¹

Eine große Bedeutung wird in dem Text dem Entsolidarisierungsprozess beigemessen; die oft egoistische und rücksichtslose Durchsetzung von Eigeninteressen, „eine Ausweitung und Marktvergesellschaftung in bisher geschützte Solidarräume treibe diesen für die Gesellschaft gefährlichen Prozess voran.“³⁰² An einigen Stellen wird in diesem Zusammenhang der Blick auf Solidarität insofern verengt, als die Forderung nach Solidarität im Sinne einer erforderlichen nachträglichen Korrektur ungerechter Verhältnisse eingebracht wird.³⁰³

Ausführlich geht das Dokument auf die Grundlagen der Solidarität im christlichen Glauben seien vom Erbarmen Gottes aus zu betrachten, der „zur barmherzigen und solidarischen

297 Vgl. HEIMBACH-STEINS, M./LIENKAMP, A. (Hg.): *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit*. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. Eingeleitet und kommentiert von Marianne HEIMBACH-STEINS und Andreas LIENKAMP, München 1997, 45.

298 Vgl. HEIMBACH-STEINS, M./LIENKAMP, A. (Hg.): *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit*. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. Eingeleitet und kommentiert von Marianne HEIMBACH-STEINS und Andreas LIENKAMP, München 1997, 40.

299 *Für eine Zukunft*, 2.

300 Vgl. *Für eine Zukunft*, z.B. 2, 11, 31, 101.

301 Vgl. *Für eine Zukunft*, 91.

302 GABRIEL, K./KRÄMER, W. (Hg.): *Kirchen im gesellschaftlichen Konflikt. Der Konsultationsprozess und das Sozialwort „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“*, Münster 1997, 159.

303 Vgl. *Für eine Zukunft*, 108ff.

Zuwendung zu den Armen, Schwachen und Benachteiligten³⁰⁴ motiviert. Das Leben JESU ist selbst durch einen „Weg der Solidarität, der Barmherzigkeit und der Gewaltlosigkeit“³⁰⁵ gekennzeichnet, in seinem gewaltsamen Tod wird er in allem mit den Menschen solidarisch. Die Botschaft, die er verkündet, ist eine Einladung „zu einem Leben, das ganz auf Gott und seine Gerechtigkeit und Barmherzigkeit setzt und sie im mitmenschlichen Leben bewährt.“³⁰⁶ In der Bindung an den solidarischen Gott gehört der Einsatz für Solidarität zu den konstitutiven Merkmalen und Verpflichtungen der Kirche.³⁰⁷ Gelebte Solidarität mit den Armen wird zu einem Ort der Gottesbegegnung. Es geht um eine Solidarität, „die in dem bedürftigen Nächsten das Gesicht Gottes erkennt und ihn daher um seiner selbst willen in seiner geschöpflichen Würde ernst nimmt“³⁰⁸.

Wie erwähnt, widmet sich der Abschnitt über die grundlegenden ethischen Perspektiven den beiden Prinzipien der traditionellen katholischen Soziallehre: „Solidarität“ und „Subsidiarität“ werden als die einander ergänzenden Aufbauprinzipien einer gerechten Gesellschaft benannt.³⁰⁹ Beide gemeinsam bilden jene ethischen Leitkriterien der Gesellschaftsgestaltung, die dem christlichen Verständnis des Menschen, seiner Würde als verantwortlichem und sozialem Wesen entsprechen.³¹⁰ Aus der gleichen Menschenwürde aller folgt für das Papier sowohl Solidarität als wechselseitige Verantwortung wie auch Subsidiarität als Verantwortungsfähigkeit und Verantwortlichkeit einer jeden menschlichen Person. Subsidiarität meint dann Freiraum für die einzelnen und die kleineren Gemeinschaften wie auch Hilfe, um diese zu eigenständigem, selbsthilfe- und gemeinwohlorientiertem Verhalten zu befähigen.³¹¹ Solidarität und Subsidiarität bilden ein sich ergänzendes Kriterienpaar, auf das die Gesellschaft im Sinne der sozialen Gerechtigkeit baut.³¹²

Im weiteren Verlauf des Textes wird darauf hingewiesen, dass der Begriff „Solidarität“ alltäglich in unterschiedlichen Kontexten verwendet wird und daher oft unterschiedlich interpretiert werden kann. Aus diesem Grund, so das Grundsatzpapier, ist es nicht einfach, seinen Sprachgebrauch zu konkretisieren und vor falscher Anwendung zu schützen. Das Papier nennt folgende Konnotationen: Solidarität ist als Tatsache menschlicher Verbundenheit und Abhängigkeit wahrzunehmen. Wenn sich die Menschen mit den anderen Mitgliedern ihrer Gemeinschaft trotz Unterschieden identifizieren und gegenseitig akzeptieren können, ist das ein Ausgangspunkt zum solidarischen Handeln. Zielorientiertes solidarisches Handeln, so die Verfasser, fordert von ihnen Verzicht auf rein eigennützige Interessen.

304 *Für eine Zukunft*, 96.

305 *Für eine Zukunft*, 96.

306 *Für eine Zukunft*, 99.

307 *Für eine Zukunft*, 101.

308 HEIMBACH-STEINS, M./LIENKAMP, A. (Hg.): *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit*. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. Eingeleitet und kommentiert von Marianne HEIMBACH-STEINS und Andreas LIENKAMP, München 1997, 137f.

309 Vgl. *Für eine Zukunft*, 115.

310 Vgl. *Für eine Zukunft*, 115.

311 Vgl. *Für eine Zukunft*, 120f.

312 Vgl. *Für eine Zukunft*, 121.

Menschen, die einander solidarisch verbunden sind, haben erkannt, dass keiner seine Ziele dauerhaft auf Kosten der anderen erreichen kann. Deshalb entscheiden sie sich dafür, solidarisch zu handeln; d.h. sie „verfolgen gemeinsame Interessen und verzichten auf eigennützige Vorteilsuche, wenn diese zu Lasten Dritter oder der Gemeinschaft geht.“³¹³

Eine zweite Konnotation eröffnet der Blick auf die Enzyklika *Sollicitudo rei socialis*: Dort ist „Solidarität“ die feste und beständige Entschlossenheit, sich für das Gemeinwohl einzusetzen.³¹⁴ Der Rückgriff auf diese Definition der Solidarität lässt einen Zusammenhang mit der klassisch-antiken Umschreibung der Gerechtigkeit („der feste und beständige Wille, jedem das Seine zu geben“) erkennen. Ebenfalls mit den Worten von *Sollicitudo rei socialis* beschreiben die Bischöfe die Anforderungen, die „aus dem Grundsatz der Solidarität für verschiedene gesellschaftliche Gruppen resultieren.“³¹⁵

Aus individual-wechselseitiger Abhängigkeit wird schließlich die Forderung weltweiter Solidarität abgeleitet, „welche die reichen Industrienationen zur Entwicklungshilfe als Hilfe zur Selbsthilfe und zum Abbau von Protektionismus verpflichtet.“³¹⁶

Als Prinzip der Gesellschaftsgestaltung wird Solidarität nah an soziale Gerechtigkeit gerückt. Das Bild „Alle sitzen in einem Boot“ veranschaulicht die Erfahrung der strukturell bedingten Abhängigkeiten in der modernen Gesellschaft und der daraus folgenden Notwendigkeit des sozial gerechten Ausgleichs.³¹⁷ Dieser durch solidarisches Handeln bewirkte Ausgleich wird explizit als Erfordernis des sozialen Friedens im nationalen wie internationalen Rahmen aufgefasst.³¹⁸

Solidarität soll aber nicht nur auf das Denken und Handeln der Gegenwart, sondern auch auf die kommenden Generationen ausgerichtet sein, woraus die Perspektive der „Nachhaltigkeit“ abgeleitet wird. Denn die Solidarität „schließt die Verantwortung für die kommenden Generationen ein.“³¹⁹

Als einen wichtigen Baustein einer zukunftsfähigen Gesellschaft nennt das Gemeinsame Sozialwort die in den Einrichtungen des Sozialstaats, den sozialen Sicherungssystemen und dem öffentlichen Bildungs-, Gesundheits- und Sozialwesen verkörperte Solidarität.³²⁰ Für die Verfasser des Dokumentes ist die Integration eines jeden Menschen in die moderne Gesellschaft und seiner sicheren Zukunft nicht vorstellbar ohne Solidarität als Voraussetzung von Wertbindung, Loyalität und Vertrauen, ohne eine soziale Rahmenordnung, welche die

313 *Für eine Zukunft*, 116.

314 Vgl. *Für eine Zukunft*, 117.

315 HEIMBACH-STEINS, M./LIENKAMP, A. (Hg.): *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland*. Eingeleitet und kommentiert von Marianne HEIMBACH-STEINS und Andreas LIENKAMP, München 1997, 142f.

316 *Für eine Zukunft*, 118.

317 Vgl. *Für eine Zukunft*, 119.

318 Vgl. *Für eine Zukunft*, 119.

319 *Für eine Zukunft*, 122ff. Vgl. dazu auch: VOGT, M.: *Das neue Sozialprinzip „Nachhaltigkeit“ als Antwort auf die ökologische Herausforderung*. In: *Handbuch der Wirtschaftsethik*, hrsg. v. W. Korff u.a., Bd. 1: *Verhältnisbestimmung von Wirtschaft und Ethik*, Gütersloh 1999, 237-257.

320 Vgl. *Für eine Zukunft*, 133.

Bürger vor den lauernden Gefahren im Alltagsleben schützt und für sozialen Ausgleich sowie Chancengerechtigkeit sorgt.³²¹ Das Dokument hebt einerseits die Bedeutung und die Unverzichtbarkeit der sozialstaatlichen Systeme der Solidarität hervor, andererseits stellt es die Frage nach der Möglichkeit von Solidarität unter den Bedingungen der Individualisierung. Der Begriff der Individualisierung meint in diesem Kontext einerseits „die Auflösung vorgegebener sozialer Lebensformen“, andererseits „neue institutionelle Anforderungen, Kontrollen und Zwänge“, die in der modernen Gesellschaft auf den Einzelnen zukommen.³²² Die Autoren des Textes betonen, dass mit der Individualisierung ein Wandel der Wertvorstellungen einhergeht, weshalb mit Entsolidarisierungsprozessen auf der einen und der Ausprägung neuer Solidaritäten auf der anderen Seite gerechnet werden muss. Das Papier verweist auf die Netze der Solidarität jenseits von Staat und Markt: sowohl Familien- und Verwandtschaftsnetzwerke, als auch gemeinnützige Einrichtungen, Selbst- und Fremdhilfeformen. Der Aufbau und die Stärkung einer Sozialkultur im Sinne der Zivilgesellschaft fordern „ein hohes Maß an belastbarer Solidarität“³²³.

Im 5. Kapitel formuliert das Papier Forderungen zur Strukturreform zugunsten von Netzen der Solidarität.³²⁴ Im Unterkapitel 5.2.2. mit der Überschrift „Solidarität in der Gesellschaft stärken“ wird entscheidendes Gewicht auf die Förderung der Familiensolidarität und der mit ihr verflochtenen Geschlechter- und Generationensolidarität gelegt. Besonders in der Entwicklung und Förderung einer neuen solidarischen Sozialkultur liegt für die Kirchen eine ausschlaggebende Antwort auf die gegenwärtige Herausforderung zur Bewältigung der Krise des Sozialstaates.

Schließlich soll nicht unerwähnt bleiben, dass das Gemeinsame Wort auch die kircheninterne Forderung aufstellt, das eigene wirtschaftliche Handeln der Kirchen einer moralischen Prüfung zu unterziehen. Eine Reflexion über die Prioritäten dieses Handelns ist besonders angesichts der zunehmenden finanziellen Engpässe mehr als notwendig. Die Kirchen sollen ihre internationale Verantwortung stets im Auge behalten und somit insbesondere den Gedanken sowie die Praxis weltweiter Solidarität im Bewusstsein der Menschen fördern. Dabei weist das Sozialwort auf „die besonderen Möglichkeiten und Aufgaben der Kirchen, die sich aus ihrem weltweiten, grenzüberschreitenden Wesen und ihrer ökumenischen Zusammenarbeit ergeben“³²⁵, hin.

321 Vgl. *Für eine Zukunft*, 149.

322 Vgl. *Für eine Zukunft*, 157.

323 HEIMBACH-STEINS, M./LIENKAMP, A. (Hg.): *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit*. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. Eingeleitet und kommentiert von Marianne HEIMBACH-STEINS und Andreas LIENKAMP, München 1997, 176f.

324 Vgl. *Für eine Zukunft*, 192-208.

325 LIENKAMP, A./LIENKAMP C.: Die Option für die Armen und die internationale Verantwortung. In: GABRIEL, K./KRÄMER, W. (Hg.): *Kirchen im gesellschaftlichen Konflikt*. Der Konsultationsprozess und das Sozialwort ‚Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit‘, Münster 1997, 128.

2.1.4 Das Verständnis von Freiheit

In dem ersten gemeinsamen Sozialwort der Kirchen wird Freiheit besonders als Grundwert im Kontext der Reformnotwendigkeit des sozialen Systems in Deutschland angesprochen. Die voranschreitende wirtschaftliche Entwicklung erfordert in den Augen der Beteiligten des Konsultationsprozesses auch eine entsprechende parallele Entfaltung des Individualschutzes. Außer auf die politischen Mitwirkungsrechte, die wirtschaftlich-sozialen und kulturellen Rechte lenken die beiden deutschen Kirchen die Aufmerksamkeit auch auf die individuellen Freiheitsrechte als Teil der sich aus der Menschenwürde ergebenden Menschenrechte, wie sie beispielsweise im Grundgesetz verbrieft sind.

In diesem Zusammenhang warnen die Verfasser mehrmals vor Missbrauch der Freiheitsrechte. Auf der wirtschaftlichen Ebene sprechen sie sich gegen eine Freiheitswillkür aus, die ihrer Ansicht nach die Würde des Menschen verletzt. Demzufolge muss Freiheit mit der gesetzlichen Verankerung und aktiver Beachtung des Arbeitsschutzes und der Arbeitnehmerrechte verbunden werden, was nach Ansicht der Verfasser die Aufgabe des Staates ist. Der Staat muss umfassende gesetzliche Rahmenbedingungen herstellen, welche einerseits unternehmerische Freiheit zulassen, jedoch andererseits Freiheitswillkür im genannten Sinne verhindern. Mit entsprechenden staatlichen Regelungen sollen der Wettbewerbs- und zugleich der Verbraucherschutz garantiert werden. All dies muss vorrangig die Ermöglichung und nicht Einschränkung der Freiheit und Menschenwürde in der Gesellschaft zum Ziel haben.³²⁶

Über den Wert „Freiheit“ wird auch im politisch-historischen Kontext gesprochen: Das Papier bezieht sich dabei auf die Wiedervereinigung Deutschlands, nach welcher sich „für viele Ostdeutsche in die Freude über die neu gewonnene Freiheit das Erschrecken über die Auflösung sozialer Bindungen und die Rücksichtslosigkeit in der Verfolgung eigensüchtiger Interessen [mischte].“³²⁷ Die Wiedervereinigung Deutschlands hat nicht nur einen Schlussstrich unter die DDR-Diktatur gezogen, sondern auch einen Zuwachs an Freiheit für die Menschen in Ostdeutschland gebracht – aber dieser verursachte gleichzeitig in vielen Fällen „den Verlust sozialer Bindungen, Sicherheit und staatlicher Fürsorgen.“³²⁸

Im abschließenden Teil formulieren die Autoren die Kernaufgaben der Kirchen im Dienst für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit und kommen in diesem Zusammenhang nochmals auf Freiheit zu sprechen: Die Kirche soll für Menschen als der Ort der Freiheit gelten, „an [welchem] erfahren werden kann, dass Freiheit und Bindung, Selbstentfaltung und Verbindlichkeit nicht Gegensätze sind, sondern sich gegenseitig bedingen und genau dieser wechselseitige Bezug für ein gelingendes Leben wichtig ist.“³²⁹

Insgesamt ist festzuhalten, dass Freiheit und Solidarität im Zusammenhang mit dem Subsidiaritätsprinzip zur Sprache kommen. Gefordert wird dabei, dass der Staat nicht nur

326 Vgl. *Für eine Zukunft*, 139.

327 *Für eine Zukunft*, 29.

328 HEIMBACH-STEINS, M./LIENKAMP, A. (Hg.): *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit*. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. Eingeleitet und kommentiert von Marianne HEIMBACH-STEINS und Andreas LIENKAMP, München 1997, 77.

329 *Für eine Zukunft*, 257.

formale Freiheit zu gewährleisten habe, sondern (nach der Maßgabe des Subsidiaritätsprinzips) auch die materielle Grundlage, welche die Wahrnehmung der Freiheitsrechte durch den einzelnen ermöglicht.

2.2 Mehr Beteiligungsgerechtigkeit – Memorandum einer Expertengruppe, berufen durch die Kommission VI für gesellschaftliche und soziale Fragen der Deutschen Bischofskonferenz (1998)

Das Gemeinsame Wort der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit* versteht sich als ein offener Beitrag in dem weitergehenden öffentlichen Gespräch und als ein Basisdokument zur weiteren kritischen Auseinandersetzung mit der Reform des Sozialstaats. In diesem Sinne hat die Deutsche Bischofskonferenz ihre Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen gebeten, die weitere Diskussion zu fördern.

Ein Jahr nach der Veröffentlichung des Gemeinsamen Sozialwortes der beiden bundesdeutschen Kirchen legten die katholischen deutschen Bischöfe ein Memorandum unter dem Titel *Mehr Beteiligungsgerechtigkeit* vor. Der Text wurde im Auftrag der Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen der Katholischen Deutschen Bischofskonferenz von Fachleuten aus Wirtschaft, Wissenschaft und Politik³³⁰ erarbeitet. Das auf Initiative von Bischof Josef HOMEYER entstandene Dokument sollte die Aussagen des Gemeinsamen Wortes der Kirchen noch einmal zuspitzen. Hauptsächlich wandte sich die Kommission der Frage zu, wie Menschen mit geringen Chancen auf einen Arbeitsplatz dennoch in den Arbeitsmarkt integriert werden können. Das Resultat der Beratungen waren „Neun Gebote für Wirtschafts- und Sozialpolitik.“³³¹

2.2.1 Aufbau des Textes und Reflexion der wichtigsten Inhalte

Das im Oktober 1998 unterzeichnete Memorandum *Mehr Beteiligungsgerechtigkeit* beginnt mit einem Vorwort von Bischof Josef HOMEYER, welches das Anliegen des Papiers beschreibt. Anschließend folgen die „Neun Gebote“, welche jeweils im Titel auf die dargestellte Problematik hinweisen: 1. Eigenverantwortung und Verantwortung für andere fördern; 2. Kernaufgaben des Staates sichern; 3. Unternehmergeist mobilisieren und praktizieren; 4.

330 Zu den Verfassern des Dokumentes gehörten: Bischof Dr. Josef HOMEYER, Dipl.-Kfm. Roland BERGER (Vorsitzender der Geschäftsführung der Roland Berger & Partner GmbH), Prof. Dr. Marianne HEIMBACH-STEINS (Lehrstuhl für Christliche Soziallehre und Allgemeine Religionssoziologie, Universität Bamberg), Prof. Dr. Helmut HESSE (Honorarprofessor der VWL an der Universität Göttingen), Prof. Dr. Franz-Xaver KAUFMANN (Lehrstuhl für Soziologie und Sozialpolitik, Bielefeld), Prof. Dr. Gerhard KLEINHENZ (Direktor des Instituts für Arbeitsmarkt- und Berufsforschung der Bundesanstalt für Arbeit, Nürnberg), Dr. Friedrich KRONBERG (Generalsekretär des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, Bonn), Dr. Hermann KUES (Sprecher im Zentralkomitee der deutschen Katholiken für gesellschaftliche Grundfragen, Lingen), Weihbischof Prof. Dr. Reinhard MARX (Lehrstuhl für christliche Gesellschaftslehre, Paderborn), Prof. Dr. Rüdiger POHL (Präsident des Instituts für Wirtschaftsforschung, Halle) und Dr. Annette SCHAVAN (Ministerin für Kultus, Jugend und Sport des Landes Baden-Württemberg).

331 Vgl. zum Prozess der Erarbeitung insgesamt GRIESWELLE, D.: „Mehr Beteiligungsgerechtigkeit“. Katholisches Memorandum. In: Die neue Ordnung 53 (1999), 35ff.

Bildung und Qualifikation als Teil des Generationenvertrages stärken; 5. Beschäftigung ausweiten, Arbeitslose integrieren; 6. Neue Wege der Sozialen Sicherung bahnen; 7. Vermögensbildung auf eine breitere Basis stellen; 8. Beteiligungschancen der nachfolgenden Generationen nachhaltig sichern; 9. Das Recht aller Menschen zur Teilnahme an Wohlstand und Wissen ernst nehmen. Der Beitrag endet mit einem kurzen Schlusswort unter dem Titel „Mentale und strukturelle Reformfähigkeit gehören zusammen“.

Das Dokument ist für die vorliegende Problemstellung vor allem deshalb von Interesse, weil es das Sozialwort *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit* nicht nur weiterentwickelt, sondern auch erheblich konkretisiert, sodass sich daraus wesentliche Aspekte zum Verständnis bzw. ggf. auch zu einer Entwicklung im Verständnis von Freiheit und Solidarität explorieren lassen.

Insofern sich das Memorandum als Weiterentwicklung des gemeinsamen Sozialwortes von 1997 versteht und dessen vorrangiges Ziel war, Lösungsansätze für eine „nachhaltige Reduzierung der massiven Arbeitslosigkeit“³³² zu suchen, sieht es auch das Memorandum als seine vorrangige Aufgabe³³³ an, einen Beitrag zur Lösung dieser Problematik zu leisten. Vor Augen steht dabei die Konsensfähigkeit des Papiers, wohl wissend, dass in Deutschland zahlreiche divergierende Vorschläge zur Lösung dieser Problematik diskutiert werden.³³⁴ Festgestellt wird, dass der wirtschaftliche Entwicklungsprozess nicht alle Menschen gleich beteiligt, was zu Chancenungleichheit führt. Doch gerade fehlende Chancen sind die Ursache für die hohe Arbeitslosigkeit, da Chancen vor allem an Erwerbsarbeit und damit an finanzielle (Teilhabe-)Möglichkeiten (Stichwort: „Beteiligungsgerechtigkeit“³³⁵) geknüpft sind. Nun werden aber die Teilhabe-Möglichkeiten aller als notwendig für das Weiterbestehen der Wirtschafts- und Sozialordnung in Deutschland angesehen, wobei der Einwand, dies würde auf Kosten der Effizienz gehen, nicht gelten gelassen wird.³³⁶

Als Lösung aus diesem Dilemma bietet sich nach dem Memorandum eine „deutliche Verstärkung der wirtschaftlichen Dynamik durch Innovation und Strukturwandel“³³⁷ an. Anderen Ideen, wie sie beispielsweise vom Club of Rome Anfang der siebziger Jahre des letzten Jahrhunderts angeregt wurden³³⁸ oder auch noch heute von führenden Klimaforschern,

332 *Mehr Beteiligungsgerechtigkeit*, Vorwort.

333 Vgl. *Mehr Beteiligungsgerechtigkeit*, Vorwort.

334 Vgl. *Mehr Beteiligungsgerechtigkeit*, Vorwort.

335 *Mehr Beteiligungsgerechtigkeit*, Vorwort.

336 Vgl. *Mehr Beteiligungsgerechtigkeit*, Vorwort.

337 *Mehr Beteiligungsgerechtigkeit*, Vorwort.

338 Führende Wissenschaftler unter der Leitung des bekannten Wirtschaftswissenschaftlers Daniel MEADOWS veröffentlichten im Jahre 1972 eine viel beachtete Studie zur Zukunft der Weltwirtschaft mit dem Titel „Die Grenzen des Wachstums“ (engl. Originaltitel: *The Limits to Growth*). Im Auftrag des Club of Rome – eines losen Zusammenschlusses führender Wissenschaftler – führten MEADOWS und seine Mitarbeiter am Institut für Systemdynamik eine Systemanalyse mit einem Rechenmodell durch, das die hohe Vernetzung globaler Prozesse berücksichtigt und Computersimulationen zu unterschiedlichen Szenarien ermöglicht. So wurden Modelle mit unterschiedlich hoch angesetzten Rohstoffvorräten der Erde berechnet, oder eine unterschiedliche Effizienz von landwirtschaftlicher Produktion, Geburtenkontrolle oder Umweltschutz angesetzt. Im Jahre 1973 wurde der Club of Rome dafür mit dem Friedenspreis des Deutschen Buchhandels ausgezeichnet. Die Einwände zeitgenössischer und heutiger Kritiker gegen nicht in Erfüllung gegangene Prognosen und an wenig deutungsmächtigen globalen Szenarien haben die

wie z.B. Michael MANN, Raymond BRADLEY und Malcolm HUGHES³³⁹ propagiert werden, wird eine klare Absage erteilt.³⁴⁰

Um das zur Beseitigung der Massenarbeitslosigkeit notwendige Wirtschaftswachstum zu erzielen, werden Strukturreformen angemahnt, „um Verkrustungen aufzubrechen“³⁴¹. Dazu seien die Anstrengungen aller notwendig, wobei insbesondere die Interessen Einzelner oder einzelner Bevölkerungsgruppen hinter dem Großen und Ganzen zurückgestellt werden müssten.³⁴²

Unter 1. bis 9. werden im Folgenden nun die „neun Gebote“ für die Wirtschafts- und Sozialpolitik kurz dargelegt.

1. Eigenverantwortung und Verantwortung für andere fördern

„Eigenverantwortung und Verantwortung für andere fördern“ ist das erste Gebot des Memorandums. Dabei wird unterschieden zwischen dem staatlichen Bereich und dem Individualbereich. Hinsichtlich Letzterem wird von jedem Einzelnen Solidarität „als Engagement für andere“³⁴³ eingefordert. Dabei wird der Solidaritätsbegriff sowohl im Sinne der Übernahme von Verantwortung für sich als auch als „Haftung für das Ganze“³⁴⁴ verstanden.³⁴⁵ Festgestellt wird, dass die Zahl derer steigt, die dieser Forderung nicht nachkommen bzw. nicht nachkommen können, wobei unterschieden wird zwischen denjenigen, die aus gesundheitlichen oder sozialen Gründen dies nicht tun (können) und jenen, die „begünstigt durch institutionelle Fehlsteuerungen“³⁴⁶ dies nicht wollen.

Im Blick auf den staatlichen Bereich wird Solidarität als „Engagement für gleiche Freiheits- und Teilhaberechte und sozialen Ausgleich“³⁴⁷ verstanden. Die „institutionellen Fehlsteuerungen“³⁴⁸, die eben jene Solidarität des Einzelnen hemmen, werden dabei konkret benannt: „Die hohe Sozialquote und die damit verbundene steigende Steuer- und Abgabenlast [...]“³⁴⁹, wobei eine Ambivalenz zwischen Ursache und Wirkung unterstellt wird: Denn, so das Memorandum, bedingt durch die steigende Steuer- und Abgabenlast, entsolidarisierten sich immer mehr Menschen sowohl voneinander als auch vom Staat, so dass dieser aufgrund von

Grundthese der Autoren nicht verändert. Sie bleiben bei einer Warnung vor einer in der Aktualisierung weiter in die Zukunft geschoben Hungersnot und Umweltkatastrophe, die die Menschheit stark dezimieren werde und fordern erneut einschneidende Verhaltensänderungen, insbesondere im Zusammenhang mit der globalen Klimaerwärmung. Vgl. MEADOWS, D.: Die Grenzen des Wachstums: Berichte des Club of Rome zur Lage der Menschheit, München 1972.

339 Vgl. MANN, M. E.: The value of multiple proxies. In: Science 297 (2002), 1481f.

340 Vgl. *Mebr Beteiligungsgerechtigkeit*, Vorwort.

341 *Mebr Beteiligungsgerechtigkeit*, Vorwort.

342 Vgl. *Mebr Beteiligungsgerechtigkeit*, Vorwort.

343 *Mebr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 1.

344 *Mebr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 1.

345 Vgl. *Mebr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 1.

346 *Mebr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 1.

347 *Mebr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 1.

348 *Mebr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 1.

349 *Mebr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 1.

(materieller) Überforderung nicht mehr wirklich jene Solidarität gewährleisten kann, die er eigentlich gewährleisten müsste.³⁵⁰

Wie bereits in der Einleitung angesprochen, wird als Lösung des Problems zum einen die „Initiative und Eigenverantwortung“³⁵¹ jedes Einzelnen eingefordert. Zum anderen wird betont, dass dies vom Staat verlangt, die notwendigen Rahmenbedingungen dafür zu schaffen. Konkret ginge es darum, individuelle „Leistung und Solidarität“³⁵² zu stärken, was bedeutet: „Soziale Leistungen müssen so ausgestaltet sein, daß sie zur Übernahme von Eigenverantwortung befähigen und diese belohnen.“³⁵³ Dabei, so die Verfasser, sei es Recht und billig, von denen, die solidarischer Hilfe bedürfen, eine ihren Möglichkeiten entsprechende Gegenleistung zu verlangen.

Hier erhält der Solidaritätsbegriff eine neue Dimension: die Reziprozität. Diese Dimension von Solidarität wird im weiteren Verlauf nicht nur konkretisiert, sondern dahingehend verschärft, dass grundsätzlich „Eigenverantwortung als Voraussetzung gesellschaftlicher Solidarität“³⁵⁴ gesehen wird, und dass Solidarität unmittelbar an „Eigenverantwortung“ auch im Sinne einer Gegenleistung geknüpft ist – oder um es zugespitzt auszudrücken: Ein Recht auf Solidarität hat nur derjenige, der eine entsprechende Gegenleistung dafür erbringt. Damit wird der Solidaritätsbegriff mit dem Leistungsprinzip verknüpft, ein Aspekt, der so in dem Grundsatzpapier *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit* noch nicht auftauchte.

2. Kernaufgaben des Staates sichern

Einführend wird zu diesem zweiten Gebot des Memorandums kurz das Prinzip der Sozialen Marktwirtschaft, wie es von MÜLLER-ARMACK, EUCKEN und ERHARDT konzipiert wurde³⁵⁵, erläutert: Die Marktwirtschaft braucht ein soziales Korrektiv, denn allein die „unsichtbare Hand“³⁵⁶ des Marktes ist nicht in der Lage, für Wohlstand und soziale Gerechtigkeit gleichzeitig zu sorgen.

Grundsätzlich wird im Memorandum festgestellt, dass „die Rahmenbedingungen für die Entfaltung unternehmerischer Initiative günstiger werden“ müssen.³⁵⁷ Ob dazu auch Maßnahmen gehören, wie sie von neoliberaler Seite geäußert wurden, z.B. Abbau des Kündigungsschutzes, lässt das Papier offen. Grundsätzlich jedoch, so das Papier, müsse sich der Staat auf seine Kernkompetenzen besinnen, d.h., „die Rechtsordnung zu garantieren,

350 Vgl. *Mehr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 1.

351 *Mehr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 1.

352 *Mehr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 1.

353 *Mehr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 1.

354 *Mehr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 1.

355 Vgl. dazu: GROSSER, D.: Soziale Marktwirtschaft: Geschichte – Konzept – Leistung, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1988, sowie im Einzelnen: EUCKEN W.: Grundsätze der Wirtschaftspolitik, Hamburg 1959; ERHARD, L.: Wohlstand für alle. In: HÜTHER, M./ERHARD, L.: Klassiker der Ökonomie, Bonn 2006, 209-223; MÜLLER-ARMACK, A.: Fibel der sozialen Marktwirtschaft (mit Beiträgen von F. BÖHM, W. EUCKEN, F. A. HAYEK, K. F. MAIER, L. MIKESCH, A. MÜLLER-ARMACK, W. RÖPKE, Fr. A. LUTZ und A. RÜSTOW), Düsseldorf 1953.

356 SUNTUM, van U.: Die unsichtbare Hand, Berlin-Heidelberg-New York 2000, 6.

357 *Mehr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 2.

verlässliche Rahmenbedingungen für eine leistungsfähige und zugleich am Gebot der Nachhaltigkeit orientierte Wirtschaft zu setzen, sozialen Ausgleich zu gewährleisten sowie Bildung und Ausbildung institutionell zu sichern.³⁵⁸ Dies geht einher mit einer „strikten Zurückweisung darüber hinausgehender Ansprüche sozialer Vollversorgung.“³⁵⁹

Hinsichtlich der Ökonomie begeben sich die Verfasser auf eine sehr weit gehende so genannte „neoliberale“ Auslegung der Sozialen Marktwirtschaft. Denn KEYNESianische Eingriffe in die Wirtschaft, wie z.B. zum Zwecke der Ankurbelung der Investitionsbereitschaft oder zur Überbrückung von Wirtschaftskrisen werden strikt abgelehnt. Wie weit diese „neoliberale“ Auffassung reicht, wird in dem folgenden Abschnitt deutlich: Es wird gefordert, „[...] bessere Rahmenbedingungen für Innovation und Investition [zu schaffen], die dem Wirtschaftsprozess Dynamik verleihen.“³⁶⁰

Die Schlussfolgerungen für die Reform des Staates, die daraus gezogen werden, weisen in dieselbe „neoliberale“ Richtung: „Deshalb ist sowohl eine Steuerreform, die niedrigere Steuersätze für alle mit einer deutlichen Verbreiterung der steuerlichen Bemessungsgrundlage verknüpft, als auch eine Reform der Sozialen Sicherungssysteme unumgänglich.“³⁶¹

Die Verfasser sind sich über die Folgen dieser Politik im Klaren, d.h., dass es zwangsläufig gesellschaftliche Verlierer geben wird. In diesem Zusammenhang wird dann die bisherige „neoliberale“ Tendenz des Memorandums etwas zurückgenommen: „Den Verlierern der Intensivierung des Wettbewerbs muß durch staatliche Rahmensetzung eine Wiedereingliederung ermöglicht werden. Dort, wo einzelne überfordert sind und der solidarischen Hilfe bedürfen, müssen Staat und Gesellschaft nach dem Subsidiaritätsgrundsatz wirksam helfen.“³⁶²

Zusammenfassend ist damit für das Zweite Gebot festzustellen, dass das Staatsverständnis der Verfasser an dem so genannten „Nachtwächterstaat“ des früheren 20. Jahrhunderts anknüpft, der lediglich für staatliche Kernaufgaben, wie Verteidigung und ein funktionsfähiges Rechtssystem zu sorgen hat, wirtschaftliche Reglementierung durch den Staat jedoch ablehnt. Den „Verlierern“ dieser Entwicklung, wie sie dieses Staatsverständnis beispielsweise während der Weltwirtschaftskrise 1929 zu Millionen hervorbrachte, soll jedoch „durch staatliche Rahmensetzung eine Wiedereingliederung ermöglicht werden.“³⁶³

3. Unternehmergeist mobilisieren und praktizieren

Zunächst wird in diesem Gebot klargestellt, dass nicht der Staat Arbeitsplätze zu schaffen hat, sondern die private Wirtschaft, mithin Personen, die bereit sind, bestimmte Risiken einzugehen, um Innovationen und Arbeitsplätze zu schaffen. Dabei wird vom Staat gefordert,

358 *Mebr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 2.

359 *Mebr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 2.

360 *Mebr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 2.

361 *Mebr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 2.

362 *Mebr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 2.

363 *Mebr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 2.

diese Initiativen vorbehaltlos zu unterstützen. Notfalls, so das Papier, müssten eben Subventionen fließen – das Memorandum spricht von „flankierenden Maßnahmen“³⁶⁴, – um „Wertschöpfung rentabel zu machen und damit im Lande zu halten.“³⁶⁵ Das bedeutet, dass beispielsweise die Produktion von (genmanipuliertem³⁶⁶) Mais in Deutschland subventioniert wird, da ein Anbau unter den in Deutschland vorherrschenden klimatischen Bedingungen wenig rentabel ist. Auf der einen Seite kann mittels der Subvention der in Deutschland erzeugte genveränderte Mais den Preis jenes von potenziellen Erzeugerländern wie Indien unterbieten, was wiederum bedeutet, dass den dortigen in ärmlichsten Verhältnissen lebenden Maisbauern ihre Existenzgrundlage entzogen wird.³⁶⁷

Weiterhin wird vorgeschlagen, bisher staatliche Aufgaben – „vor allem in den wachstumsstarken Zukunftssektoren der Informations- und Wissensgesellschaft“³⁶⁸ – zu privatisieren, „ohne seine [des Staates] Gewährleistungspflichten zu vernachlässigen.“³⁶⁹ Beispielhaft könnte hier die Privatisierung der Post und der Telekom in Deutschland angeführt werden. Dadurch werden, so das Memorandum, „wettbewerbsfähige Arbeitsplätze [...] durch die Aussicht auf Gewinne langfristig erhalten und geschaffen“³⁷⁰ – die Realität spricht hier jedoch oftmals eine andere Sprache.³⁷¹

Als zentraler Aspekt lässt sich in diesem Kapitel „Innovation“ ausmachen, etwa im Zusammenhang mit der Investitionsbereitschaft der Unternehmen und der „betrieblichen Ausbildung junger Menschen und die Weiterqualifikation mit dem Ziel der Beschäftigungsfähigkeit.“³⁷² Dabei wird betont, dass dies eine „zentrale Unternehmernaufgabe“³⁷³ sei. Sie setze

364 *Mehr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 3.

365 *Mehr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 3.

366 Gemäß der EU-Verordnung gv-Lebens- und Futtermittel vom 07. November 2003 dürfen genveränderte Lebens- und Futtermittel (also auch Mais) in den EU-Ländern angebaut und verkauft werden. Die genetische Veränderung der Pflanze wird mit der Tatsache gerechtfertigt, dass ein rentabler Anbau von Mais in zahlreichen Ländern der EU nur noch unter erheblichem Einsatz von Fungiziden und Herbiziden möglich sei, die einerseits den Boden vergiften, andererseits auch zu Rückständen in den Nahrungs- und Futtermitteln führen würden. Vgl. dazu: BUNDESMINISTERIUM FÜR ERNÄHRUNG, LANDWIRTSCHAFT UND VERBRAUCHERSCHUTZ (Hg.): Verordnung über die gute fachliche Praxis bei der Erzeugung gentechnisch veränderter Pflanzen. In: http://www.bmelv.de/cln_045/nn_750598/SharedDocs/Gesetzestexte/G/GenTPflEV.html__nn=true, abgerufen am 10.01.2008.

367 Vgl. dazu auch: HERMANN, W./HÖHN, B./HOPPE, T./KENDZIA, J./KURTH, M./TRITTI, J./UNMÜBIG, B.: Grüne Wirtschaftspolitik: Mehr als nur Markt. In: Entwicklungspolitik als Internationale Strukturpolitik. Das 1. Entwicklungspolitische Forum der Heinrich-Böll-Stiftung im Mai 2000 in Berlin, Dokumentationen der Heinrich-Böll-Stiftung Nr. 14, Berlin 2001, 66ff.

368 *Mehr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 3.

369 *Mehr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 3.

370 *Mehr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 3.

371 Bei den drei Privatisierungsschüben (Der Erstausgabepreis betrug 28,50 DM [14,57 €]. Das entsprach einem Erlös von 10,0 Mrd. €. Später folgten noch eine zweite und dritte Tranche [28. Juni 1999, Stückpreis 39,50 €, Erlös 10,88 Mrd. € und 19. Juni 2000, Stückpreis 66,50 €, Erlös 13 Mrd. €]); vgl. dazu: Deutsche Telekom (Hrsg.), Geschäftsberichte 1998, 2000 und 2001. Aktueller Preis Stand Februar 2008: zwischen 13 und 15 Euro.) der TELEKOM verloren über eine Million Kleinanleger einen Milliardenbetrag und klagen inzwischen gegen den ursprünglichen Eigentümer (den Staat); bei der Post verloren mehrere tausend Mitarbeiter ihren Arbeitsplatz, stattdessen kamen Wettbewerber auf den Markt, die Stundenlöhne zwischen 4 und 6 Euro bezahlten.

372 *Mehr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 3.

373 *Mehr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 3.

„eine deutliche Absage an Strukturkonservatismus voraus und verlangt ständige Investitionen in Forschung und Entwicklung.“³⁷⁴

Im weiteren Verlauf dieses Kapitels geht es um die Frage nach der Freiheit des Einzelnen, speziell um die Freiheit des Unternehmers. Eingeklagt wird unternehmerisches Denken und Handeln.³⁷⁵ Als Ziel der gesellschaftlichen Entwicklung wird definiert, „die Entfaltung ihrer Mitglieder zu ermöglichen.“³⁷⁶ Weiter heißt es, dies seien „notwendige Voraussetzungen, um mehr Beschäftigung und Teilhabe zu erreichen und nachhaltig zu sichern.“³⁷⁷

Mit anderen Worten: Wenn die Freiheit des Einzelnen (Unternehmers) nicht erweitert würde, könne Solidarität in Form von „mehr Beschäftigung und Teilhabe“³⁷⁸ nicht erreicht, geschweige denn nachhaltig gesichert werden.

Als Ursache für die bestehende mangelnde Beteiligungsgerechtigkeit, die einhergeht mit mangelnder Solidarität, wird „das gegenwärtige Ausmaß staatlicher Regelungen“³⁷⁹ ausgemacht, was „in seiner Summe zu einer Einschränkung unternehmerischer Initiative“ führt und „zur ungünstigen Beschäftigungslage“³⁸⁰ beiträgt. Vorgeschlagen wird dem gegenüber, Gesetze und staatliche Regelungen zeitlich zu begrenzen, mithin alle fünf bis zehn Jahre den aufwändigen Gesetzgebungsprozess zu wiederholen, was zwangsläufig zu mehr Bürokratie und Aufblähung des Verwaltungsapparates führen würde. Dabei fordert das Memorandum insgesamt eigentlich gerade das Gegenteil, nämlich Bürokratie abzubauen und Verwaltungswege zu verkürzen.

Grundsätzlich wird im Memorandum nochmals gefordert, die „Fesseln für Unternehmergeist und Eigeninitiative zu lockern“³⁸¹ und „Barrieren für Innovation und Investitionen abzubauen“³⁸², mithin staatliche Eingriffe in den Wirtschaftsprozess weitestgehend zurückzudrängen (Anti-KEYNESianismus).

4. Bildung und Qualifikation als Teil des Generationenvertrages stärken

„Bildung und lebenslanges Lernen sind kritische Wettbewerbs- und Beschäftigungsfaktoren der Zukunft. Deshalb stellen lebenslanges Lernen und fortdauernde Qualifizierung eine un-

374 *Mehr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 3. In der Realität investierten deutsche Firmen im Inland im Zeitraum zwischen 1995 und 2000 etwa 140 Mrd. Euro, wobei der meiste Teil auf das Kredit-, Versicherungs- und Grundstücksgewerbe entfiel – mithin kaum arbeitsplatzgenerierend war –, nur etwa ein Drittel dieses Kapitals wurde im verarbeitenden Gewerbe investiert. Hingegen erhöhte sich der Kapitalbestand deutscher Firmen im Ausland im gleichen Zeitraum von ca. 10% auf 28% des Bruttoinlandsprodukts (BIP). Dies entsprach im Jahre 2000 einem Kapitalvolumen von insgesamt 570 Mrd. Euro. Vgl. UNSTAD: World Investment Report 2004: The Shift towards Services, Genf-New York 2004.

375 Vgl. *Mehr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 3.

376 *Mehr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 3.

377 *Mehr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 3.

378 *Mehr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 3.

379 *Mehr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 3.

380 *Mehr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 3.

381 *Mehr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 3.

382 *Mehr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 3.

abdingbare Voraussetzung für Beteiligung an den Möglichkeiten moderner Gesellschaften dar.“³⁸³

Demzufolge nimmt das Papier „die Erwerbslosen, die zu einem erheblichen Teil gering qualifiziert sind, in den Blick.“³⁸⁴ Für diese wird Qualifizierung gefordert, d.h. Bildung zum Zwecke der Teilhabechancen. Nach Fähigkeiten und Fertigkeiten differenziert sollen diese Teilhabechancen „strukturell ermöglicht“³⁸⁵ werden. Das Papier weist dazu auf zwei Beispiele hin: Die „Neudefinition und Aufwertung der Hauptschule und der beruflichen Bildung“³⁸⁶ sowie die „Förderung von Eliten“.³⁸⁷ Damit wird Bildung faktisch teilweise instrumentalisiert. Bildung und Qualifikation dienen nicht nur dem Selbst, sondern sollen „zugunsten aller“³⁸⁸ eingesetzt werden, d.h. im gegebenen Kontext wirtschaftlich nutzbar gemacht werden. Faktisch würde das bedeuten: Siebzigjährige, die in Abendkursen ihr Abitur nachholen möchten, sind damit von Bildung und Qualifikation ebenso auszuschließen, wie Hausfrauen und Mütter, die ihr Studium abschließen wollen, obgleich sie nicht beabsichtigen, nach einer Kinderpause wieder in die Arbeitswelt einzutreten. Begründet wird diese Einschränkung mit einer drohenden Überforderung der Bildungsinstitutionen.

Von denjenigen schließlich, die am „beschleunigte[n] technisch-wirtschaftliche[n] und lebensweltlichen[n] Wandel“³⁸⁹ teilnehmen, wird „hohe Selbstverantwortung und persönliche Flexibilität“ verlangt. Das bedeutet, dass für diese Personengruppe eine Pflicht zur (Weiter-)Bildung auch unter Aufnahme persönlicher Lasten besteht.

Dem Schulsystem wird die Pflicht zu einer soliden Vermittlung von Grundlagen zugewiesen. Dabei wird klar definiert, wo die Schwerpunkte liegen: In einer „stärkere[n] Konzentration auf die Vermittlung von unverzichtbaren Kulturtechniken, von dauerhaftem Basiswissen, von Orientierungswissen und sozialen Schlüsselqualifikationen.“³⁹⁰

Die im Text folgende These ist sowohl unter Bildungsexperten, Pädagogen und Soziologen, als auch unter Eltern, Kindern und Sich-Weiterbildenden umstritten: „Bildung, die vor allem darauf ausgerichtet ist, eigenständiges Lernen, Problemlösungskompetenz, Kommunikations- und Teamfähigkeit zu fördern, wird zugleich Begeisterung am Lernen sowie Leistungsfähigkeit und -bereitschaft wecken und mit besseren Aussichten auf kulturelle und wirtschaftliche Teilhabe auch zur Eigeninitiative motivieren.“³⁹¹ Insbesondere für die letzte Schlussfolgerung, dass mit Bildung „bessere Aussichten auf kulturelle und wirtschaftliche Teilhabe“³⁹² bestehen, ließe sich eine nahezu beliebig große Anzahl an Gegenbeispielen geben. Dabei ginge es nicht nur um den ausgebildeten Philologen, der seinen Lebensunterhalt als Taxifahrer verdient,

383 *Mebr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 4.

384 *Mebr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 4.

385 *Mebr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 4.

386 *Mebr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 4.

387 *Mebr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 4.

388 *Mebr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 4.

389 *Mebr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 4.

390 *Mebr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 4.

391 *Mebr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 4.

392 *Mebr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 4.

sondern auch um hoch Qualifizierte jenseits des 50. Lebensjahres, die als „zu alt“ angesehen werden, um eine Berufstätigkeit aufzunehmen und damit in diesem Sinne am gesellschaftlichen Leben teilhaben zu können.

Im Memorandum heißt es weiter: „Nur so werden Anreize zu Eigenverantwortung und Leistungsbereitschaft nicht nur wirtschaftlich begründet, sondern auch sozialkulturell verankert werden können.“³⁹³

Abschließend werden die Familie als der primäre Lernort³⁹⁴ sowie staatliche Bildungsinstitutionen und die Tarifpartner zur Ausgestaltung von Rahmenbedingungen nachhaltiger (beruflicher) Qualifikation aufgerufen.

5. Beschäftigung ausweiten, Arbeitslose integrieren

Das fünfte Gebot hebt auf die „Begleiterscheinungen“ ab, die mit dem Ziel „Beschäftigung ausweiten, Arbeitslose integrieren“³⁹⁵ verbunden sind. Das Memorandum sieht dabei „die Gesellschaft in ihrer Ganzheit gefordert.“³⁹⁶ Konkret sind „eigene Interessen zurückzustellen, damit notwendige Reformen gelingen können.“³⁹⁷ Es wird eingeräumt, dass das Hauptziel „Schaffung von wettbewerbsfähigen Arbeitsplätzen auf dem ersten Arbeitsmarkt“³⁹⁸ nicht ohne „ethisch schwierige Interessenabwägungen“³⁹⁹ zu erreichen sein wird; beispielsweise wird hier die Abwägung „zwischen Einkommenshöhe und der Möglichkeit, überhaupt Erwerbsarbeit zu behalten oder zu bekommen“⁴⁰⁰, angeführt und auch „hinsichtlich des Grades der Mobilität oder des Ausmaßes der Lohnspreizung, die sich eine Gesellschaft mit dem Ziel von mehr Beschäftigung zumuten will, werden Einschränkungen von jedem verlangt.“⁴⁰¹

Die folgenden Ausführungen ließen sich unter dem Motto „in dubio pro labore“ zusammenfassen, d.h. im „Konfliktfall für die Ausweitung von Beschäftigung und die Integration der Arbeitslosen.“⁴⁰² Gefordert wird, durch eine „längerfristige Lohnzurückhaltung und damit eine Verminderung der Anreize zur Substitution von Arbeit durch Kapital“⁴⁰³ bestehende Arbeitsplätze zu sichern und neue Beschäftigung zu ermöglichen. An den Staat ergeht die Forderung, „die Steuer- und Abgabenbelastung des Faktors Arbeit endlich konsequent zu senken.“⁴⁰⁴ Darüber hinaus wird wiederum Flexibilität und zwar durch „flexiblere und kreative Arbeits-

393 *Mebr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 4.

394 Vgl. *Mebr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 4.

395 *Mebr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 5.

396 *Mebr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 5.

397 *Mebr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 5.

398 *Mebr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 5.

399 *Mebr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 5.

400 *Mebr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 5.

401 *Mebr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 5.

402 *Mebr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 5.

403 *Mebr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 5.

404 *Mebr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 5.

zeitpolitik, v.a. auch durch eine Ausweitung von Teilzeitarbeit⁴⁰⁵ eingeklagt. Unternehmen wie auch Arbeitnehmer müssten bereit sein, die Arbeit und das damit verbundene Einkommen zu teilen.

Die ausschließliche Überweisung von „Transfereinkommen mindestens in Höhe des Existenzminimums“⁴⁰⁶ sei keine akzeptable Sozial- und Arbeitsmarktpolitik, vielmehr gelte es, „das Angebot an rentablen Arbeitsplätzen zu fördern, bei denen die einzelnen ihre Fähigkeiten kreativ einsetzen können.“⁴⁰⁷ Allerdings stellt das Memorandum gemäß dem so genannten Rational- oder Wirtschaftlichkeitsprinzip auch fest: „Unternehmen werden Personen mit geringer Produktivität nur dann einstellen, wenn die Entlohnung der Arbeit ihrer Produktivität entspricht.“⁴⁰⁸ Zur Diskussion steht in diesem Zusammenhang besonders der so genannte „Niedriglohnsektor im Bereich einfacher, personenbezogener Dienstleistungen.“⁴⁰⁹ Hier wird Deutschland „ein großes Entwicklungspotential“⁴¹⁰ bescheinigt, das ergänzt werden muss „durch eine sachgerechte Verzahnung von Arbeits- und Transfereinkommen“⁴¹¹. Mit anderen Worten: Für niedrig qualifizierte Arbeiten, wie Putz- und Reinigungsdienste oder so genannte „haushaltsnahe Dienstleistungen“⁴¹² sollten dann auch „Personen mit geringer Produktivität“⁴¹³ eingestellt werden. Da jedoch eingeräumt wird, dass die dafür gezahlte Entlohnung wohl kaum dem Existenzminimum entspricht, sollte „eine Kombination von niedrigen Einstiegstarifen, von auf konkrete Zielgruppen begrenzten und zeitlich befristeten Einkommenszuschüssen und von qualifizierenden Maßnahmen dieses Existenzminimum sichern“⁴¹⁴ (so genanntes Kombilohnmodell). Der Einführung eines Mindestlohns wird damit eine klare Absage erteilt.⁴¹⁵ Ist die Entlohnung aufgrund gesetzlicher Vorgaben (Mindestlohn) zu hoch, werden keine Arbeitsplätze geschaffen, im Gegenteil: Arbeitsplätze für Niedrigqualifizierte gehen verloren, so das Memorandum.

Daher setzt das Papier auf „eine stärkere Dezentralisierung und Regionalisierung der Arbeitsmarktpolitik, eine Flexibilisierung der Arbeitsmärkte und eine Differenzierung der Lohnstrukturen, wodurch die Schwelle zur Schaffung gering qualifizierter und gering bezahlter Arbeitsplätze gesenkt werden soll, was zu einer größere[n] Teilhabe von Geringqualifizierten“⁴¹⁶ führen soll. „Hierzu sind die Tarifpartner auch auf lokaler Ebene in die Verantwortung genommen.“⁴¹⁷

405 *Mebr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 5.

406 *Mebr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 5.

407 *Mebr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 5.

408 *Mebr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 5.

409 *Mebr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 5.

410 *Mebr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 5.

411 *Mebr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 5.

412 §35a EstG.

413 *Mebr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 5.

414 *Mebr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 5.

415 Vgl. *Mebr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 5.

416 *Mebr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 5.

417 *Mebr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 5.

6. Neue Wege der Sozialen Sicherung bahnen

Im Unterschied zu den vorangegangenen enthält dieses Gebot mehr Fragen als Antworten. Dies ist insofern auch nachvollziehbar, da es auf die Problematik einer langfristigen Stabilisierung der sozialen Sicherungssysteme, keine einfachen Antworten gibt. Daher werden in diesem Gebot der Publikation eher Eckpunkte gesetzt bzw. Forderungen erhoben, unter denen die Reformen durchgeführt bzw. unter denen die Systeme langfristig verändert werden sollten.

Als Ziel der Reformen wird postuliert, „den eigentlichen Zweck der sozialen Sicherung zu gewährleisten, nämlich für diejenigen Vorsorge zu schaffen, die durch Krankheit, Arbeitslosigkeit und Alter in finanzielle Not geraten.“⁴¹⁸ Dabei geht es um nicht weniger als um die Akzeptanz der sozialen Marktwirtschaft, denn: „Nur diejenigen, die sich solcher Solidarität der ganzen Gesellschaft sicher sein können und dadurch vor elementaren Risiken wirksam geschützt sind, sind bereit, Risiken zu übernehmen und der wirtschaftlichen Ordnung, in der sie leben, zuzustimmen.“⁴¹⁹

Im Blick auf die Gestaltung von Reformen geht es vor allem um die Verteilung der Lasten und Kosten der sozialen Sicherungssysteme und die Beantwortung folgender Fragen: Was kann privatisiert werden, was muss der Staat (noch) in die eigenen wirtschaftlichen Hände nehmen? Wie kann Schwarzarbeit und/oder Scheinselbstständigkeit gesenkt werden? – Und dies vor allem mit dem Ziel der Senkung der Lohnnebenkosten, die, wie dargelegt, aufgrund ihrer Höhe beschäftigungshemmend wirken. Somit hat sich die Wirtschafts- und Sozialpolitik an diesem Ziel zu orientieren.⁴²⁰

Im Blick auf die Vorsorge für das Alter wird vorgeschlagen: „Das bewährte Umlageverfahren zur Alterssicherung sollte deshalb durch andere Formen der Eigenvorsorge mit Elementen einer betrieblichen Vorsorge ergänzt werden [...]“⁴²¹ Das bedeutet einen Abschied von der Gesetzlichen Rentenversicherung als Garantieanspruch gegen Altersarmut, was de facto einer Kündigung des Generationenvertrags gleichkommt. Denn damit müsste die heute lebende Generation nicht nur die Lasten des Umlageverfahrens (Versorgung der derzeit lebenden Rentnergeneration) schultern, sondern sie müsste gleichzeitig – neben der Versorgung der nachkommenden Generation (Kinder) – auch noch für sich selbst eine Altersversorgung ansparen. Angesichts des übergeordneten Ziels – Abbau der Lohnnebenkosten mit dem Zweck der Verbesserung der internationalen Wettbewerbsfähigkeit – erscheint der Vorschlag des Memorandums zu einem vermehrten Aufbau einer betrieblichen Altersversorgung etwas widersprüchlich, werden doch auch die Leistungen des Betriebs für die Altersvorsorge in die Lohnnebenkosten einkalkuliert. Festzustellen ist darüber hinaus, dass nur diejenigen – sowohl Arbeitgeber als auch Arbeitnehmer – Altersvorsorge in privater oder betrieblicher Form aufbauen können, die über ausreichend Einkommen bzw. Gewinn verfügen. Oder anders ausgedrückt: Ein Arbeitnehmer kann nur dann aus seinem Nettoeinkommen etwas „für's Alter

418 *Mehr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 6.

419 *Mehr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 6.

420 Vgl. *Mehr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 6.

421 *Mehr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 6.

zurücklegen“, wenn dies sein Einkommen nach Abzug aller Lebenshaltungskosten erlaubt. Gleiches gilt auch für den Arbeitgeber: Gehen seine Geschäfte nicht gut und hat er sich verpflichtet, zum Aufbau einer betrieblichen Altersversorgung für seine Arbeitnehmer regelmäßig in eine Altersvorsorgekasse einzubezahlen, wird er insbesondere auch unter Einberechnung dieser Lohnzusatzkosten sich die Einstellung eines neuen Mitarbeiters sehr gut überlegen (Einstellungshemmnis). Gerade dies aber läuft dem o.g. Ziel zuwider.

Von Interesse ist weiterhin der in diesem Zusammenhang proklamierte Zusatz, die o.g. Maßnahmen müssten einer steigenden Mobilität Rechnung tragen.⁴²² Wie gerade unter diesem Aspekt der Aufbau einer betrieblichen Altersversorgung Sinn ergeben soll, ist offen. Denn selbstverständlich ist die betriebliche Altersversorgung an die Betriebszugehörigkeit gekoppelt, d.h. bei steigender Mobilität der Arbeitnehmer (heute Unternehmen A, in zwei Jahren dagegen Unternehmen B usw.) würde diese stets verfallen. Auch aus dem Blickwinkel von Unternehmen dürfte sich der Anreiz zum Aufbau einer betrieblichen Altersversorgung für seine Mitarbeiter in engen Grenzen halten. Die Zahl der Fusionen, Unternehmenskäufe und nicht zuletzt auch Insolvenzen stieg in den vergangenen Jahren beständig an; dabei ein an die Existenz eines Betriebes gebundenes Rentenfondsvermögen sicherzustellen, erscheint schon aus Gründen der zunehmenden Globalisierung nahezu unmöglich.

Als weiterer Aspekt werden die „Ungerechtigkeiten in der Lastenverteilung [...] der Sozialen Sicherungssysteme [...] im Hinblick auf die neuen Bundesländer“⁴²³ angesprochen, die „die Lohnnebenkosten relativ stark in die Höhe“⁴²⁴ trieben. Die deutschen Bischöfe erteilen der Integration von 17 Millionen ehemaliger DDR-Bürger in das westdeutsche Sozialversicherungssystem im Zuge des Einigungsvertrags zwischen der BRD und der (sich auflösenden) DDR⁴²⁵ – nun im Nachhinein – eine klare Absage. Sie stellen fest, dass „diese Kosten aus Steuermitteln“⁴²⁶ hätten finanziert werden müssen.

422 Vgl. *Mehr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 6.

423 *Mehr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 6.

424 *Mehr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 6.

425 Dazu muss wiederum exkursierend angemerkt werden, dass der Einigungsvertrag zwischen der (sich in Auflösung befindenden) DDR und der Bundesrepublik Deutschland im Jahre 1990 das (seitens der Bundesrepublik unterbreitete) Angebot an die sich auflösende DDR vorsah, nicht nur die DDR-Mark als Währungseinheit und gesetzliches Zahlungsmittel der DDR durch die westdeutsche D-Mark zu ersetzen (wobei die DDR zeitgleich die rechtlichen Voraussetzungen für die Einführung einer sozialen Marktwirtschaft schaffen sollte), sondern auch die Pflichtversicherungsansprüche und die Ansprüche und Anwartschaften aus Zusatz- und Sonderversorgungssystemen der DDR in die gesetzliche Rentenversicherung des nun gemeinsamen Deutschlands zu überführen. Vgl. KLOTE, N.: Die deutsch-deutsche Wirtschafts- und Währungsunion. Vorgeschichte, Inhalte, Folgen. In: Landeszentrale für politische Bildung Baden-Württemberg (Hg.): (Wieder-)Vereinigungsprozeß in Deutschland. (= Bürger im Staat. Bd. 1092), Stuttgart 1990, 53. Das bedeutete: Für diejenigen, die zum Zeitpunkt des Beitritts der DDR, am 3. Oktober 1990, bereits als Rentner Ansprüche auf Versorgungsleistungen hatten, sah der Vertrag die Garantie eines bestimmten Zahlbetrages vor. Diese Rentner sollten weiterhin den Rentenbetrag erhalten, der ihnen im Juli 1990 gezahlt worden war. Eine entsprechende Garantie wurde auch für die Personen festgelegt, die in der Zeit vom 4. Oktober 1990 bis 30. Juli 1995 Rentenempfänger wurden. Im Zuge der Rentenüberleitung wurde der garantierte Zahlbetrag durch § 10 Abs. 1 Satz 2 des Anspruchs- und Anwartschaftsüberführungsgesetzes (AAÜG) ab dem 1. August 1991 begrenzt: Der Höchstbetrag lag zunächst bei 2.010 DM monatlich und wurde aufgrund einer Entscheidung des Bundessozialgerichts 1993, mit Rückwirkung zum 1. August 1991, auf 2.700 DM monatlich erhöht. Gleiches galt auch für die übrigen sozialen Sicherungssysteme in Deutschland, d.h. rund 17 Millionen ehemalige DDR-Bürger hatten nun Ansprüche aus Leistungen aus der Gesetzlichen Krankenversicherung

Im weiteren Verlauf des Kapitels wird das bereits erwähnte Problem bestätigt, dass Beschäftigungsbiographien auf Grund der in der Globalisierung notwendigen Flexibilität heute nicht mehr durchgängig sind, somit „entsprechende Anwartschaften nur unter erschwerten Bedingungen“⁴²⁷ aufgebaut werden können.

Grundsätzlich wird jedoch gefordert: Die Bürgerinnen und Bürger benötigen die Perspektive eines Schutzes vor Armut im Alter.⁴²⁸ Dies gelte, so das Memorandum, gerade für Eltern, „die Verantwortung für Kinder übernehmen und deshalb ihre Erwerbsbeteiligung einschränken.“⁴²⁹ Auch sie seien aufgrund eines zu niedrigen Haushaltseinkommens nicht in der Lage, entsprechende gesetzliche Ansprüche geltend zu machen, was zu Armut im Alter oder bei Arbeitslosigkeit führen würde.⁴³⁰ Kinderlose, so das Papier, würden vom bestehendem System der Altersvorsorge überproportional bevorteilt und „profitieren von der umfassenden Leistung der Familien und dem in ihnen gebildeten »Humankapital« ohne entsprechende Gegenleistung.“⁴³¹

Konkrete Lösungsvorschläge macht das Memorandum allerdings nicht. Es wird eher allgemein festgestellt: „Diese Fragen und Überlegungen erfordern sowohl eine Konzentration auf den eigentlichen Zweck der sozialen Sicherung als auch eine Beseitigung der Ungerechtigkeiten in der Lastenverteilung und damit eine Reform der Finanzierung.“⁴³²

7. Vermögensbildung auf eine breitere Basis stellen

Allgemein wird im siebten Gebot „Teilhabe an den materiellen Ressourcen der Volkswirtschaft und eine möglichst breite Eigentums- und Vermögensbildung“⁴³³ gefordert. Damit verurteilt das Memorandum die überproportionale Steigerung der Managergehälter und der Einkommen aus Kapital und fordert gleichzeitig die „Miteigentümergeinschaft [als] die vermögenspolitisch beteiligungsgerechte Antwort auf die Abnahme des Anteils der Arbeitseinkommen an den Gesamteinkommen.“⁴³⁴ Dabei erscheinen wiederum der Staat – aber auch Unternehmer, Betriebsräte und Tarifvertragsparteien – als diejenigen gefordert, die dazu die notwendigen (rechtlichen und wirtschaftlichen) Rahmenbedingungen zu schaffen

und Arbeitslosenversicherung (bei Vorliegen der entsprechend gültigen Voraussetzungen), obwohl die DDR nicht mehr existierte. Dieses Vorgehen ist bis heute stark umstritten. Kritiker führten an, dass eine Übertragung des in der Bundesrepublik über Jahrzehnte gewachsenen Sozialsystems, sowie die Rechts- und Wirtschaftssysteme notwendigerweise zu Konflikten führen würde, da hier andere soziale und ökonomische Ausgangsbedingungen herrschten. Vor allem ging es um die abrupte Einführung der Marktwirtschaft in einem Umfeld, welches bisher durch Protektionismus, Autarkie und zentrale Wirtschaftsplanung gekennzeichnet war. Vgl. CORNELSEN, D.: Wirtschafts- und Währungsunion. In: WEIDENFELD, W./KORTE, K.-R. (Hg.): Handwörterbuch zur deutschen Einheit, Bonn 1991, 756.

426 *Mehr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 6.

427 *Mehr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 6.

428 *Mehr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 6.

429 *Mehr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 6.

430 Vgl. *Mehr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 6.

431 *Mehr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 6.

432 *Mehr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 6.

433 *Mehr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 7.

434 *Mehr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 7.

haben. Vorgeschlagen werden freiwillige Beteiligungsmodelle, ohne jedoch deren konkrete Ausgestaltung zu nennen. Allerdings wird dabei eine besondere Förderung unterer Einkommensklassen eingefordert.⁴³⁵

8. Beteiligungschancen der nachfolgenden Generationen nachhaltig sichern

Die Problematik der Generationengerechtigkeit aufnehmend, setzt sich das folgende Gebot mit der intergenerationellen Dimension auseinander, welche folgende zentralen Aufgabenfelder beinhaltet: „Familie, Bildung und Qualifikation/Forschung und Entwicklung, natürliche Ressourcen, öffentliche Haushalte.“⁴³⁶ Dabei geht es zunächst nur vordergründig um das Problem des dramatischen Geburtenrückgangs seit Mitte der sechziger Jahre des letzten Jahrhunderts. Als Kernproblem wird ausgemacht, dass Eltern immer weniger bereit seien, „der Erstverantwortung für die Erziehung ihrer Kinder nachzukommen.“⁴³⁷ Darin inbegriffen ist auch die besonders in jüngster Zeit oft thematisierte Problematik der Verwahrlosung von Kindern als Opfer eines vernachlässigten Verantwortungsbewusstseins ihrer Eltern. Dabei wird eingeräumt, dass „die Sozialisationsleistungen von Familien unter erschwerten Bedingungen erbracht werden müssen und insgesamt schwächer geworden sind.“⁴³⁸

Um diesem Problem effizient zu begegnen, so die Verfasser des Memorandums, bedarf es einer „strukturellen Förderung“⁴³⁹ in Form einer aktiven Familienpolitik. Gefordert wird eine „angemessene Berücksichtigung der Erziehungsleistung bei der Gestaltung des Steuersystems bzw. bei der materiellen Sicherung der Existenz von Eltern und Kindern“⁴⁴⁰, wobei sich die Verfasser für eine verstärkte Berücksichtigung von Erziehungszeiten bei der Alterssicherung aussprechen.⁴⁴¹ Zudem sei eine bessere „Vereinbarkeit von Familien- und Erwerbsarbeit“⁴⁴² zu fördern, ein Aspekt, der gerade in jüngster Zeit unter den deutschen Bischöfen wieder stark umstritten ist. Einigkeit herrscht dabei lediglich darüber, dass „Familienpolitik aus Steuermitteln und damit von allen finanziert werden“⁴⁴³ muss.

Gerade Investitionen in Familien, d.h. in Nachwuchs, sei für ein Land „mit wenigen natürlichen Ressourcen“⁴⁴⁴ (wie Deutschland) von zentraler Bedeutung, seien doch „Investitionen in die Bildung und Qualifikation der Menschen und in Forschung und Entwicklung [...] Grundvoraussetzungen für [eine] nachhaltige Wirtschafts- und Gesellschaftsentwicklung.“⁴⁴⁵ Festgestellt wird, dass Deutschland in diesem Punkt hinter

435 Vgl. *Mehr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 7.

436 *Mehr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 8.

437 *Mehr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 8.

438 *Mehr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 8.

439 *Mehr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 8.

440 *Mehr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 8.

441 Vgl. *Mehr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 8.

442 *Mehr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 8.

443 *Mehr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 8.

444 *Mehr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 8.

445 *Mehr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 8.

anderen Makroökonomien zurückfällt, was sich negativ auf die wirtschaftlichen Zukunftschancen auswirke. Von Interesse ist, dass hierbei die Unternehmer in die Pflicht genommen werden, für Innovationen zu sorgen; allerdings wird eingeräumt, dass es hierzu eines bestimmten politischen Klimas bedarf (das, so wohl die Intention der Verfasser, zum Zeitpunkt der Publikation des Dokuments im Jahre 1998 nicht vorhanden war). Konkret wird nun einer KEYNESianischen Wirtschaftspolitik das Wort geredet, indem gefordert wird, der Staat solle hierzu „Anreize“⁴⁴⁶ geben.

Ein weiterer Abschnitt dieses Kapitels befasst sich mit dem Schutz der Umwelt. In Fortführung des allgemeinen Tenors bezüglich der Generationengerechtigkeit werden „geeignete technische Verfahren, Innovationen sowie eine dadurch mögliche drastische Reduktion der umweltschädigenden Belastungen“⁴⁴⁷ gefordert. Aus der Tatsache, dass in einer Sozialen Marktwirtschaft dafür nur letztlich die Unternehmen sorgen könnten, werden auch in dieser Beziehung KEYNESianische „Förderungen“⁴⁴⁸ der Wirtschaftspolitik gefordert.

Ferner wird die zu dem Zeitpunkt der Veröffentlichung des Dokuments dramatische Staatsverschuldung als Bürde für die kommenden Generationen thematisiert. Diese würden „entscheidend deren Beteiligungschancen an Wohlstand und Entwicklung“⁴⁴⁹ mindern. Daraus wird schlussgefolgert: „Sparen hat insofern eine moralische Dimension und verdient deshalb auch unterstützt zu werden“⁴⁵⁰ (erneute Forderung nach KEYNESianischer Wirtschaftslenkung).

9. Das Recht aller Menschen zur Teilhabe an Wohlstand und Wissen ernst nehmen

Angesichts der Tatsache, dass das Memorandum vor allem an die deutsche Bevölkerung gerichtet ist, wird das Thema der Globalisierung auch ausschließlich aus diesem Blickwinkel betrachtet. Dabei wird festgestellt, die deutsche Gesellschaft zähle zu den „reichen Gesellschaften“⁴⁵¹, die in diesem Zusammenhang gefordert sei, „historisch gewachsene Besitzstände und Partikularinteressen kritisch zu überprüfen“⁴⁵² – dies gelte „innergesellschaftlich aber auch weltweit“⁴⁵³. Kritisiert wird in diesem Zusammenhang der Protektionismus der „reichen [...] europäischen“⁴⁵⁴ Gesellschaften, die „Erhaltungssubventionen“⁴⁵⁵ aufrechterhielten und damit gegen „eine chancen- und beteiligungsgerechte globale Rahmenordnung“ handeln. Gefordert wird dagegen, den Transfer von Know-how und investivem Kapital sowie Wirtschafts- und Kulturbeziehungen voranzubringen⁴⁵⁶.

446 *Mebr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 8.

447 *Mebr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 8.

448 *Mebr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 8.

449 *Mebr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 8.

450 *Mebr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 8.

451 *Mebr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 9.

452 *Mebr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 9.

453 *Mebr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 9.

454 *Mebr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 9.

455 *Mebr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 9.

456 Vgl. *Mebr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 9.

10. Schlusswort des Memorandums

Im letzten Kapitel des Memorandums, das als zusammenfassendes Schlusswort zu verstehen ist, wird schließlich darauf hingewiesen, dass mentale und strukturelle Reformfähigkeit zusammengehören. Dazu werden nochmals zwei zentrale Aspekte aufgenommen:

- die Wirtschaftsordnung der Sozialen Marktwirtschaft
- und das dem Memorandum zu Grunde liegende Menschenbild.

Zum ersten Aspekt wird festgestellt, dass die Soziale Marktwirtschaft sich als einzig stabile Wirtschaftsordnung zur Schaffung von Wohlstand erwiesen hat, dass sie jedoch weiterentwickelt werden muss. Es werden dabei alle Wirtschaftssubjekte („Staat, Tarifparteien, Unternehmer, Medien, Verbände, Kirchen, gesellschaftliche Gruppen und alle einzelnen“⁴⁵⁷) aufgefordert, die „von uns formulierten Gebote [... für] ordnungspolitische und mentale Perspektiven für die Weiterentwicklung der Sozialen Marktwirtschaft“⁴⁵⁸ zu erschließen. Hierbei gilt es, „die Formen von Gerechtigkeit und Effizienz stets als dynamisch zu erneuernde und jeweils neu zu komponierende“⁴⁵⁹ zu denken.

Zum zweiten Aspekt wird formuliert: „Wir lassen uns dabei leiten von einem Menschenverständnis, in dem Freiheit und soziale Verpflichtung, persönliche Verantwortung und Solidarität untrennbar zusammengehören. Dieses Leitbild teilen Christen mit vielen Zeitgenossen, die sich einem Ethos der Humanität verpflichtet wissen. Wir sind überzeugt, daß es eine breite und tragfähige gemeinsame Basis für die Umsetzung politischer Reformen bietet, die auf das Ziel ausgerichtet sind, mehr Beteiligungsgerechtigkeit zu verwirklichen.“⁴⁶⁰

2.2.2 Das Verständnis von Solidarität

Neben der Zusammenfassung im Schlusswort streifen die Autoren „Solidarität“ explizit nur im ersten der neun Gebote mit dem Titel „Eigenverantwortung und Verantwortung für andere fördern“. Solidarität wird zum einen aufgefasst als Übernahme der Verantwortung für andere und wird ferner als „Haftung für das Ganze“ bezeichnet. Die Verfasser des Memorandums stellen zum anderen fest, dass je weniger Menschen der solidarischen Hilfe bedürfen, desto wirksamer den wirklich Bedürftigen geholfen werden kann, sodass Solidarität und Eigenverantwortung korrespondieren; sie konstatieren schließlich, dass Solidarität durch Initiative und Eigenverantwortung gestärkt werden kann. Hierzu werden zunächst Strukturen und Anreizsysteme, in denen sie sich entfalten können, benötigt.⁴⁶¹

Damit wird Solidarität vor allem als (Wirtschafts-)Gut verstanden, das sich wirtschaftspolitischen Rahmenbedingungen unterwirft. Je nachdem, ob KEYNESianische Wirtschaftseingriffe (z.B. Förderung von Familien, konkret: bessere Anerkennung von Erziehungszeiten, wie in Gebot 8 gefordert) oder Wirtschaftsliberalismus („institutionelle

457 *Mebr Beteiligungsgerechtigkeit*, Nachwort.

458 *Mebr Beteiligungsgerechtigkeit*, Nachwort.

459 *Mebr Beteiligungsgerechtigkeit*, Nachwort.

460 *Mebr Beteiligungsgerechtigkeit*, Nachwort.

461 Vgl. *Mebr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 1.

Fehlsteuerungen⁴⁶², die eben jene Solidarität des Einzelnen hemmen, wie in Gebot 1 konstatiert) in der aktuellen wirtschaftspolitischen Situation Vorteile bringen, soll das „Gut“ Solidarität entweder durch den Staat (KEYNESianisch) „gefördert“ oder jedem Einzelnen überlassen werden. Dabei ist sich das Memorandum der Problematik einer Gleichgewichtsfindung durchaus bewusst.

2.2.3 Das Verständnis von Freiheit

Im Memorandum der Deutschen Bischöfe aus dem Jahr 1998 wird das Wort Freiheit explizit dreimal am Anfang des Dokumentes und einmal zum Schluss verwendet. Das Ziel der Autoren war, wie im Vorwort zu lesen ist, „den Begriff der sozialen Gerechtigkeit auf den speziellen Aspekt der Beteiligungsgerechtigkeit zuzuspitzen“. In diesem Kontext will man „Teilnahme in Freiheit [...] ermöglichen.“⁴⁶³ Gleich im ersten Gebot wird festgestellt, dass Beteiligungsgerechtigkeit als Ziel hat, „Menschen zu eigenverantwortlichem Handeln und zur Übernahme von Verantwortung für andere zu befähigen.“⁴⁶⁴ Eine grundlegende Solidarität wird vorausgesetzt, „die sich im gesellschaftlichen Bereich als Engagement für andere und im staatlichen Bereich als Engagement für gleiche Freiheits- und Teilhaberechte und sozialen Ausgleich äußert.“⁴⁶⁵ Vom einzelnen wird klar gefordert „im Rahmen seiner Möglichkeiten Eigenverantwortung zu übernehmen“, weil „nur dann [...] Solidarität, im Wortsinn »Die Haftung für das Ganze« mit anderen möglich [...] ist.“⁴⁶⁶ Schließlich wird erklärt, dass „Freiheit und soziale Verpflichtung, persönliche Verantwortung und Solidarität untrennbar zusammengehören.“⁴⁶⁷

Generell lässt sich im Blick auf das Memorandum festhalten, dass die Freiheitsthematik zwar präsent ist, jedoch nur sehr unkonkret und unspezifisch behandelt wird. Freiheit kommt vor allem im Blick auf die Wirtschaft (neoliberale Züge in Gebot 2) oder in der Perspektive der Übernahme von Eigenverantwortung zur Sprache.

2.3 *Solidarität braucht Eigenverantwortung. Orientierungen für ein zukunftsfähiges Gesundheitswesen – Beitrag der deutschen Bischöfe, Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen sowie Kommission für karitative Fragen (2003)*

Zum Thema der zukünftigen Entwicklungsperspektiven des deutschen Gesundheitssystems äußerte sich die Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen der Deutschen Bischofskonferenz im Mai 2003 gemeinsam mit der Kommission für karitative Fragen der Deutschen Bischofskonferenz in der Schrift *Solidarität braucht Eigenverantwortung. Orientierungen für ein zukunftsfähiges Gesundheitswesen*. Damit griffen die deutschen Bischöfe die Problematik des

462 *Mebr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 1.

463 *Mebr Beteiligungsgerechtigkeit*, Vorwort.

464 Vgl. *Mebr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 1.

465 *Mebr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 1.

466 *Mebr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 1.

467 *Mebr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 9.

deutschen Gesundheitswesens auf, die bereits im vorangegangenen Memorandum gestreift worden war. Die Reformvorschläge der katholischen Kirche in Deutschland wurden hierbei fast ein Jahr nach der Veröffentlichung eines ähnlichen Papiers der EKD⁴⁶⁸ vorgestellt. In ihrem Dokument fragen die deutschen Bischöfe nach den Orientierungen für ein zukunftsfähiges Gesundheitssystem. Die Überlegungen kreisen um die zentrale Frage: „Welches Maß an Gesundheitsleistung kann und muss durch die Solidarität aller getragen werden und welches Maß an Gesundheitsförderung können und müssen die Menschen selbst tragen?“⁴⁶⁹ Hinter dieser Fragestellung befindet sich im weiteren Sinne die Problematik der Freiheitsfrage: Wo beginnt und endet – unter Berücksichtigung sozialetischer Kriterien – der Geltungsbereich der Verantwortung der Solidargemeinschaft und wo beginnt bzw. endet die Eigenverantwortung? Wie viel Freiheit wollen und sollen die Menschen wahrnehmen und auf wie viel Freiheit wollen und sollen sie zugunsten von sozialer Sicherheit verzichten?

Diese Publikation der deutschen Bischöfe erschien rund fünf Jahre nach den im Kapitel 2.2 der vorliegenden Arbeit analysierten „Neun Geboten“ für die Wirtschafts- und Sozialpolitik. Dazwischen lagen insgesamt fünf Reformansätze der damaligen bundesdeutschen Regierung im Blick auf das Gesundheitswesen.⁴⁷⁰

468 Gemeint ist die von der Sozialkammer der EKD vorbereitete und vom Rat der EKD am 14. Oktober 2002 veröffentlichte Erklärung „Solidarität und Wettbewerb. Für mehr Verantwortung, Selbstbestimmung und Wirtschaftlichkeit im Gesundheitswesen“.

469 *Solidarität braucht Eigenverantwortung*, 8.

470 Im Jahr 1999: GKV-Solidaritätsstärkungsgesetz: Wiedereinführung der Budgets für Arzthonorare, Krankenhäuser, Arznei- und Heilmittelbudgets. Auch die nach 1978 Geborenen hatten wieder Anspruch auf Versorgung mit Zahnersatz. Die Zuzahlungen für Medikamente und Heilmittel wurden gesenkt.

Im Jahre 2000: GKV-Gesundheitsreform: Budgetverschärfung für Arzthonorare, Arzneien und Krankenhäuser. Regress bei Überschreitung des Budgets.

Im Jahr 2001: Gesetz zur Ablösung des Arznei- und Heilmittelbudgets (Arzneimittelbudget-Ablösungsgesetz – ABAG): Beseitigung des „Kollektivregresses“, Fortführung und Konkretisierung der Verantwortlichkeit der gemeinsamen Selbstverwaltung Kassenärztlichen Vereinigungen und Landesverbände der Krankenkassen sowie Verbände der Ersatzkassen, Flexibilisierung der vertraglichen Gestaltungsmöglichkeiten der Selbstverwaltung, stärkere Berücksichtigung qualitativer medizinischer Versorgungskriterien bei der Anpassung der Ausgabenvolumen und bei Bestimmung der Richtgrößen, Weiterentwicklung der Prüfung nach Richtgrößen in einem nach Intensität abgestuften Verfahren, neue Maßnahmen zur Information und Datentransparenz, Trennung der Ausgabenvolumen für Arznei- und Heilmittel.

Im Jahr 2002: Gesetz zur Begrenzung der Arzneimittelausgaben im Rahmen der gesetzlichen Krankenversicherung (Arzneimittelausgaben-Begrenzungsgesetz – AABG): Einführung der so genannten Aut-Idem-Regelung (d.h. Apotheken sind stets zur Abgabe des preisgünstigsten Medikamentes – bei gleicher Wirkstoffkombination – verpflichtet). Die forschende Pharmaindustrie leistete 200 Millionen Euro „Solidarzahlung“, hierfür verzichtete die Bundesregierung auf einen Preisnachlass in Höhe von vier Prozent auf Arzneimittel, die nicht der Festbetragsregelung unterlagen. Der Apothekenrabatt wurde in 2002 und 2003 von fünf auf sechs Prozent erhöht. Der (damalige) Bundesausschuss der Ärzte und Krankenkassen sollte den therapeutischen Nutzen von Medikamenten im Verhältnis zum Abgabepreis bewerten und die Ärzte hierüber informieren.

Ebenfalls im Jahr 2002: Beitragssatzsicherungsgesetz „BSSichG“: Kürzung des Sterbegeldes, weitere Verschärfung der Regelungen für Budgets für Arzthonorare und Krankenhäuser.

2.3.1 Aufbau des Textes und Reflexion der wichtigsten Inhalte

Das Dokument *Solidarität braucht Eigenverantwortung* umfasst insgesamt 27 Druckseiten und hat einen klaren Aufbau. Nach dem halbseitigen Vorwort von Karl Kardinal LEHMANN folgt eine Einleitung in die Thematik. Der Haupttext besteht aus vier Teilen, welche die Kernpunkte des Dokumentes beinhalten: Reformnotwendigkeit, Kriterien, Folgerungen und Perspektiven für die Reform des Gesundheitswesens.

Ausgangspunkt ist die Feststellung, dass das Leben ein Geschenk Gottes ist. Daraus ergibt sich für die deutschen Bischöfe die Forderung an jeden Einzelnen, viel „für den Erhalt seiner Gesundheit oder seine Gesundung zu tun und zu wünschen.“⁴⁷¹

Der medizinisch-technische Fortschritt bietet nun die Möglichkeit „Krankheiten zu heilen und das menschliche Leben zu verlängern“⁴⁷², was jedoch nicht bedeutet, „dass Leben und Gesundheit in der menschlichen Verfügungsgewalt lägen.“⁴⁷³ Krankheit und Tod sind Teil des Lebens, woraus sich die Verpflichtung ergibt, dem Kranken nicht nur eine professionelle medizinisch-technische Behandlung zuzuführen, sondern ganz besonders ihm eine das Heil des Menschen in den Blick nehmende menschliche Zuwendung zuteil werden zu lassen, worin alle Maßnahmen der Schmerzlinderung inbegriffen sind.⁴⁷⁴ Krankheit lediglich als „einen Defekt anzusehen, der zu reparieren ist“⁴⁷⁵, würde diesem Anspruch nicht gerecht und sei im Übrigen auch „zum Scheitern verurteilt.“⁴⁷⁶

Des weiteren kommen die Autoren auf die makroökonomische Bedeutung des „Gutes“ Gesundheit zu sprechen. Gewollt ist ein Gesundheitswesen „auf qualitativ hohem Niveau“⁴⁷⁷, wozu eine ausreichende Versorgung mit Ärzten, Pflegekräften und Krankenhäusern zählt ebenso wie Fortschritte in der medizinischen und pharmazeutischen Forschung, eine gute Ausbildung von Medizinern, Pflegekräften und Angehörigen anderer Gesundheitsberufe ebenso wie deren kontinuierliche Fortbildung, eine kompetente Intensiv- und Akutmedizin ebenso wie eine bewusste Krankheitsverhütung und Gesundheitsförderung, etwa durch Vorsorge oder Rehabilitationsmaßnahmen, und so fort.⁴⁷⁸

Die Notwendigkeit einer Reform des Gesundheitswesens, die nach Meinung der Verfasser zu lange aufgeschoben wurde, ergibt sich aus der Tatsache, dass „die ursprüngliche Idee der Gesetzlichen Krankenversicherung als einer reinen Absicherung von Risiken [...] immer mehr mit einer erheblichen Umverteilung finanzieller Ressourcen verbunden“⁴⁷⁹ wird. Es wird postuliert, dass „vereinzelte Eingriffe in das System wie in den vergangenen Jahren“⁴⁸⁰ nicht

471 *Solidarität braucht Eigenverantwortung*, 5.

472 *Solidarität braucht Eigenverantwortung*, 5.

473 *Solidarität braucht Eigenverantwortung*, 5.

474 Vgl. *Solidarität braucht Eigenverantwortung*, 5.

475 *Solidarität braucht Eigenverantwortung*, 5.

476 *Solidarität braucht Eigenverantwortung*, 5.

477 *Solidarität braucht Eigenverantwortung*, 5.

478 Vgl. *Solidarität braucht Eigenverantwortung*, 6.

479 *Solidarität braucht Eigenverantwortung*, 6f.

480 *Solidarität braucht Eigenverantwortung*, 7.

mehr ausreichen, um angesichts der bereits referierten Problematiken die eingangs postulierte Qualität des Gesundheitswesens zu sichern.⁴⁸¹

Als Lösungsweg wird vorgeschlagen „die Freiheit und das Leben des einzelnen durch die Mobilisierung der eigenen Kräfte und die Solidarität der anderen zu ermöglichen und zu bewahren.“⁴⁸² Dabei soll auf die „Versorgung mit Gesundheitsleistungen nach dem Stand der medizinischen Wissenschaft“⁴⁸³ ebenso wenig verzichtet werden, wie „im Fall einer Gefährdung durch Krankheit die Würde des Menschen, die auf seiner Personalität beruht“⁴⁸⁴, missachtet werden darf – zur Bewahrung der Menschenwürde gehört auch Teilhabe am gesellschaftlichen Leben und eine Absicherung gegen Verarmung und Not durch die finanziellen Folgen einer medizinischen Behandlung.⁴⁸⁵

Dies, so die deutschen Bischöfe, könne unter der Voraussetzung auch langfristig gesichert werden, dass es als „Pflicht und Aufgabe einer Person [gilt], sich selbst zu erhalten und somit auch für seine Gesundheit Vorsorge zu treffen.“⁴⁸⁶ Das System, bzw. dessen Lücken „zum eigenen Vorteil auszunutzen und sich auf Kosten der Solidargemeinschaft Vorteile zu verschaffen“, sei hierbei strikt abzulehnen.⁴⁸⁷

Realistischerweise wird eingeräumt, dass derartige Appelle nicht ausreichen, dass vielmehr gesetzgeberische Maßnahmen notwendig sind, wobei die Einführung von mehr „Markt und Wettbewerb die Solidarität im Gesundheitssystem nicht ersetzt.“⁴⁸⁸ Die „Regel für das rechte Maß zwischen dem, was der Einzelne für seine Gesundheit selbst tun kann und muss, und dem, was gerechterweise von der Gemeinschaft erwartet werden darf, stellt das Prinzip der Subsidiarität dar.“⁴⁸⁹

Im weiteren Verlauf des Dokuments problematisieren die deutschen Bischöfe einerseits das individuelle, subjektive Bedürfnis nach Gesundheitsleistungen und andererseits den objektiv, die Hilfeleistung der Solidargemeinschaft bindenden Bedarf. Dabei nehmen sie sowohl die Patienten als auch die Ärzte in die Pflicht und stellen fest: „Zunehmend wird es notwendig sein, Fragen einer bedürfnisgerechten Bedarfsbestimmung öffentlich zu thematisieren und sich auf Verfahren der Bestimmung des notwendigen Gesundheitsbedarfs öffentlich zu einigen.“⁴⁹⁰ Dies hätte den Vorteil einer größeren Beteiligungsgerechtigkeit bei anstehenden Reformen des Gesundheitssystems. Denn: „[S]ie verlangt auf der einen Seite von allen Bürgern, sich aktiv an der Bewahrung beziehungsweise Herstellung des Gutes Gesundheit im Rahmen der eigenen Möglichkeiten zu beteiligen. Auf der anderen Seite obliegt es der Gesell-

481 Vgl. *Solidarität braucht Eigenverantwortung*, 7.

482 *Solidarität braucht Eigenverantwortung*, 8.

483 *Solidarität braucht Eigenverantwortung*, 8.

484 *Solidarität braucht Eigenverantwortung*, 8.

485 Vgl. *Solidarität braucht Eigenverantwortung*, 8.

486 *Solidarität braucht Eigenverantwortung*, 9.

487 Vgl. *Solidarität braucht Eigenverantwortung*, 9.

488 *Solidarität braucht Eigenverantwortung*, 9.

489 *Solidarität braucht Eigenverantwortung*, 9.

490 *Solidarität braucht Eigenverantwortung*, 10.

schaft, die Voraussetzungen dafür zu schaffen, dass sich die Menschen auch tatsächlich beteiligen können.⁴⁹¹

Aus diesen Grundlagen ergeben sich für die Verfasser einige Schlussfolgerungen, insbesondere hinsichtlich bestimmter Eckpunkte einer künftigen Ausgestaltung des Gesundheitssystems: eine stärkere Berücksichtigung von gesundheitsfördernden Maßnahmen; Stärkung der Stellung des Patienten gegenüber den Leistungserbringern; Förderung von gesundheitsbewusster Lebensführung jedes Einzelnen und bessere Prävention; Gewährleistung einer Gesundheitsversorgung auch für gesellschaftliche Randgruppen, wie Obdachlose oder illegal Eingewanderte; Schaffung von mehr Transparenz insbesondere im Hinblick auf die Kostenverursacher; mehr Qualifizierung und Weiterbildung für die Leistungserbringer; Effizienz durch Synergiebildung, Entbürokratisierung und patientenorientierte Therapie.⁴⁹²

Im Rahmen dieser Maßnahmen wird eine „systementlastende Selbstbeteiligung an den Kosten“⁴⁹³ angeregt, jedoch wesentlich gezielter und individueller als die bisherigen Verfahren, um „Lenkungswirkungen“⁴⁹⁴ zu erzielen. Personen, die dadurch finanziell überfordert wären, soll die Solidargemeinschaft von den Selbstbeteiligungen ausnehmen. Darüber hinaus werden strukturell-organisatorische Veränderungen in der Krankenhausorganisation angemahnt. Ärzte sollten mehr Verantwortung auf hoch qualifizierte Pflegekräfte übertragen, um so für mehr Hinwendung zum Patienten offen zu sein. („Stichwort: Qualifizierung und Humanisierung der Leistungserbringung“⁴⁹⁵).

Letztlich, so die Bischöfe, müsste sich die Versichertengemeinschaft darüber im Klaren sein, dass auch weitere Abstriche am Leistungsspektrum unumgänglich werden, wenn weiterhin das medizinisch Mögliche als Spitzenmedizin angeboten werden soll. Dabei sprechen sie sich dafür aus, „Risiken, die typischerweise individuell tragbar sind“, auch weiterhin als Individualvorsorge zu definieren; sie gehen jedoch noch weiter und fordern: „Wenn eine eigenständig bestimmte Lebensführung erkennbar mit erhöhten Risiken verbunden ist, ist es unter dem Aspekt der Einheit von Handlungs- und Folgenverantwortung geboten, den Betroffenen zur eigenen Risikoversorge und Prävention anzuhalten.“⁴⁹⁶ Konkret würde dies für den Einzelnen bedeuten, durch bestimmte Risikosportarten, wie Skifahren oder Gleitschirmfliegen etc. verursachte Verletzungen aber auch u.U. Motorradunfälle und Krankheiten, die mit Rauchen oder Alkoholkonsum im Zusammenhang stehen, privat abzusichern. Dies dürfte in der Realität auf erhebliche Schwierigkeiten stoßen.

Die Definition des medizinisch Machbaren, medizinisch und wirtschaftlich Sinnvollen angesichts des „zunehmenden Machbarkeitswahns und einer Lebensverlängerung um jeden Preis“

491 *Solidarität braucht Eigenverantwortung*, 11.

492 Vgl. *Solidarität braucht Eigenverantwortung*, 11ff.

493 *Solidarität braucht Eigenverantwortung*, 16.

494 *Solidarität braucht Eigenverantwortung*, 16.

495 *Solidarität braucht Eigenverantwortung*, 18.

496 *Solidarität braucht Eigenverantwortung*, 22.

müsste den Verantwortung tragenden Gremien der Selbstverwaltung überlassen werden, wobei dies keineswegs einen öffentlichen Diskurs ausschließen sollte.⁴⁹⁷

Hinsichtlich der Mittelaufbringung in der Gesetzlichen Krankenversicherung spricht sich das Papier einerseits für eine generelle Abkoppelung der Krankenversicherungsbeiträge vom Arbeitseinkommen sowie für eine breitere Basis des Personenkreises aus. Nicht zuletzt müsste die Krankenversicherung auch von solchen „versicherungsfremden Leistungen“ befreit werden, die durch Steuern und damit von der Gesamtbevölkerung (und nicht nur von den Tarifpartnern) finanziert würden.⁴⁹⁸

Als Schlusswort formulieren die Verfasser ganz allgemein, ohne dies im Einzelnen konkreter auszuführen, als Zukunftsvision: „Sie [eine reformierte Gesundheitsverfassung] wird geprägt sein müssen durch den Willen zu einer Sicherung der Solidarität durch mehr Eigenverantwortung.“⁴⁹⁹

2.3.2 Das Verständnis von Solidarität

Die Verfasser des Dokumentes geben keine eigentliche „Definition“ von Solidarität, sondern betrachten sie im Bezug auf die „Funktion“ bzw. den Ort im Blick auf die Reform des Gesundheitssystems.

Die Überlegungen zu Solidarität sind im gesamten Text gepaart mit der Reflexion auf Eigenverantwortung. Im Kontext der Gesundheitsförderung und der Gesundheitsleistungen wird die Frage nach einem ausgewogenen Maß von Solidarität im Verhältnis zu Eigenleistungen erhoben.⁵⁰⁰ Die Bischöfe sprechen von Ermöglichung und Bewahrung „der Freiheit und des Lebens des einzelnen durch die Mobilisierung der eigenen Kräfte und die Solidarität der anderen [...] und es gilt, die Solidarität aller durch die mögliche und notwendige Wahrnehmung der Eigenverantwortung des einzelnen zu sichern.“⁵⁰¹ Die Autoren des Dokumentes setzen als Fundament für die notwendigen Reformen des Gesundheitssystems die Wahrnehmung und Realisierung des Solidaritätsprinzips voraus. Jedoch wird von einer Überbeanspruchung von Solidaritätsleistungen gewarnt, was eine vernichtende Wirkung auf die Solidarität selbst haben würde.⁵⁰² Fest steht: Man kann nicht jedem Menschen die maximal mögliche Hilfe gleichermaßen bereitstellen, denn das würde nicht nur die begrenzten menschlichen Fähigkeiten überschreiten, sondern auch das Solidarsystem ad absurdum führen. Man kann aber mittels einer subsidiären Ordnung des solidarischen Handelns das Bestmögliche tun, damit möglichst viele Menschen ihre berechnete gesundheitliche Versorgung in Anspruch nehmen können. Somit beziehen die Bischöfe das Solidaritäts- auf das Subsidiaritätsprinzip zurück und unterstreichen die enge Beziehung zwischen beiden: „Ein funktionierendes solidarisches Gesundheitssystem orientiert sich an der Leitidee der

497 Vgl. *Solidarität braucht Eigenverantwortung*, 22.

498 Vgl. *Solidarität braucht Eigenverantwortung*, 23ff.

499 *Solidarität braucht Eigenverantwortung*, 27.

500 Vgl. *Solidarität braucht Eigenverantwortung*, 8.

501 *Solidarität braucht Eigenverantwortung*, 8.

502 Vgl. *Solidarität braucht Eigenverantwortung*, 19.

Subsidiarität.⁵⁰³ Demzufolge ist wichtig, auf der einen Seite die Übernahme von Eigenverantwortung im Sinne von persönlichem Engagement, Risikobereitschaft und individueller Beteiligung durch die Mitglieder der Solidargemeinschaft zu fördern, und auf der anderen Seite die Gewährleistung von Unterstützung und Schutz durch die größeren Einheiten zu ermöglichen, wenn die Ressourcen und Möglichkeiten der kleineren Einheiten nicht ausreichend sind.⁵⁰⁴

Der Text fordert, dass bei der Reform des Gesundheitssystems stets eine klare Zielrichtung verfolgt werden muss. Diese Zielrichtung „wird geprägt sein müssen durch den Willen zu einer Sicherung der Solidarität durch mehr Eigenverantwortung.“⁵⁰⁵ Dem liegt zugrunde: „Solidarität bildet in keiner Weise einen Gegensatz zum Gedanken der Eigenverantwortung, zeichnet sich der Mensch doch gerade dadurch aus, dass er zugleich im Mit-Sein auf den anderen bezogen und als Einzelwesen eigenständig ist.“⁵⁰⁶

2.3.3 Das Verständnis von Freiheit

Schon ein Teil des Dokumententitels lässt vermuten, in welcher Hinsicht „Freiheit“ ein Thema des Papiers ist: (Solidarität braucht) Eigenverantwortung. Die Autoren fragen: „Welches Maß an Gesundheitsleistungen kann und muss durch die Solidarität aller getragen werden und welches Maß an Gesundheitsförderung können und müssen die Menschen selbst tragen?“⁵⁰⁷ Als Antwort versucht man, ein Gesundheitssystem zu propagieren, das „die Freiheit und das Leben des einzelnen durch die Mobilisierung der eigenen Kräfte und die Solidarität der anderen“ ermöglicht und bewahrt und umgekehrt „die Solidarität aller durch die mögliche und notwendige Wahrnehmung der Eigenverantwortung des einzelnen“ sichert.⁵⁰⁸

Dies wird im weiteren Verlauf konkretisiert im Blick auf die Leistungserbringung. Dabei kommt Freiheit vor allem nochmals im Sinne von Freiheitsrechten zur Sprache: „Eine nachhaltig gesicherte Weiterführung des überkommenen Systems ist gerade auch im Hinblick auf seine freiheitssichernden Elemente, wie das Wahlrecht der Patienten, auf aufgabengerechte Institutionen und Anreize angewiesen. Diese müssen zugleich die Überprüfbarkeit von Qualität und Effizienz ermöglichen.“⁵⁰⁹ Keine Wahlfreiheit dagegen kann den Patienten, so das Papier, gewährt werden im Blick auf den Bedarf an medizinischen Leistungen: nicht „nur um Überforderungen des Systems zu vermeiden, sondern auch um den Gefahren entgegenzuwirken, die aus der mangelnden Inanspruchnahme objektiv erforderlicher Versorgung und Behandlung resultieren.“⁵¹⁰

503 *Solidarität braucht Eigenverantwortung*, 15.

504 Vgl. *Solidarität braucht Eigenverantwortung*, 15.

505 *Solidarität braucht Eigenverantwortung*, 27.

506 *Solidarität braucht Eigenverantwortung*, 9.

507 *Solidarität braucht Eigenverantwortung*, 8.

508 *Solidarität braucht Eigenverantwortung*, 8.

509 *Solidarität braucht Eigenverantwortung*, 14.

510 *Solidarität braucht Eigenverantwortung*, 23.

Der Grundtenor des Dokumentes lautet insgesamt: Solidaritätssicherung durch mehr Eigenverantwortung, wobei Freiheit des Einzelnen realisiert wird durch Wahrnehmung der Eigenverantwortung – und diese dort, wo sie an ihre Grenze gelangt, durch die Solidarität anderer ermöglicht wird. Kriterien, wo die Grenze zumutbarer Eigenverantwortung erreicht ist und notwendigerweise die Solidarität der anderen greifen muss, werden nicht genannt.

2.4 *Das Soziale neu denken*. Für eine langfristig angelegte Reformpolitik – Beitrag der deutschen Bischöfe, Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen (2003)

Am 12. Dezember 2003 – also rund ein halbes Jahr nach Erscheinen des Dokuments *Solidarität braucht Eigenverantwortung* – wurde nach intensiver Vorarbeit durch eine Expertengruppe von katholischen Sozialethikern, Publizisten, Unternehmensberatern und Politikern ein „Impulstext“ zur Reform des Sozialstaates, insbesondere der sozialen Sicherungssysteme, der Öffentlichkeit vorgestellt. Das Ziel des Textes sollte eine Auseinandersetzung mit der Problematik des Reformstaus in Deutschland sowie die Skizzierung von Leitlinien für zukünftige Reformen des Sozialsystems sein. Das Anliegen der für die Veröffentlichung verantwortlichen Bischöflichen Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen war nicht, das 1997 erschienene gemeinsame Sozialwort der beiden Kirchen *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit* zu ersetzen, vielmehr sollte dieses „partiell fortgeschrieben werden“⁵¹¹, aber auch dort konkretisiert werden, wo es Klärungsbedarf hinsichtlich der Umsetzung hervorgerufen hatte.⁵¹²

2.4.1 Aufbau des Textes und Reflexion der wichtigsten Inhalte

Der Impulstext zur wirtschaftlichen und sozialen Lage Deutschlands *Das Soziale neu denken* besteht aus 28 Seiten und ist grundsätzlich nach dem Dreischritt Sehen – Urteilen – Handeln aufgebaut. Das Vorwort von Karl Kardinal LEHMANN und Bischof Josef HOMEYER leitet in die Thematik des Papiers ein. Im ersten Kapitel folgt eine allgemeine Beschreibung der gesellschaftlichen Situation in Deutschland, anschließend wird nach den Ursachen der Krise des Sozialstaats gefragt und im letzten Teil werden die Maßnahmen und Reformvorschläge der Autoren vorgestellt.

Im Vorwort wird festgestellt, dass es bei den in Deutschland notwendigen Reformen nicht um Reformen um des Fortschritts Willen geht, sondern konkret darum, „Solidarität und Gerechtigkeit angesichts struktureller Massenarbeitslosigkeit und demographischen Wandels“⁵¹³ wiederherzustellen. Damit wird eine Diskrepanz zwischen der Forderung nach Solidarität und Gerechtigkeit einerseits und den faktisch bestehenden Verhältnissen andererseits diagnostiziert, ein Faktum, das in den früheren Papieren der Bischöfe nicht derart explizit

511 NOTHELLE-WILDFEUER, U.: Sozialstaat semper reformanda? Zum Impulstext der Bischöfe „Das Soziale neu denken.“ In: Die Neue Ordnung 98 (2004), 1.

512 Vgl. SCHÄFERS, M.: Das Soziale neu denken – Vom Sozialstaat zur Armenfürsorge? In: http://www.oekumenisches-netz.de/kab2_sozial.pdf, abgerufen am 27.03.2007, 1.

513 *Das Soziale neu denken*, Vorwort.

festgestellt wurde. Konkret geht es darum, dass nach Meinung der Verfasser die sozialen Sicherungssysteme in Gefahr sind, vor allem

- durch die Spaltung der Gesellschaft in Arbeitsplatzbesitzer und Arbeitslose,
- durch ein bewusstes Verspielen der Zukunftsfähigkeit des Sozialstaates und
- durch den demographischen Wandel.⁵¹⁴

Darüber hinaus „erzwingen europäische Integration und die Globalisierung grundlegende Veränderungen“⁵¹⁵ in den Sozialsystemen und auch im Steuersystem, was nicht nur als Risiko, sondern vor allem auch als Chance aufzufassen ist.

Als Voraussetzung gelingender Reformen wird postuliert, dass „die Reformen das Wohl aller im Blick haben [müssen], also auch derer, die zwar vielleicht zahlreich sind, aber in der Wahrnehmung ihrer Interessen nicht so durchsetzungsstark, wie zum Beispiel Familien und Arbeitslose.“⁵¹⁶ Dazu gehört auch, der nachfolgenden Generation „gleichsam ein Mitspracherecht ein[zu]räumen für zukunftsfähige Gerechtigkeit und Solidarität.“⁵¹⁷ Als Ziel des Papiers wird angegeben, „Bedingungen aufzuzeigen, die es ermöglichen, über die Tagesaktualität hinaus einen langfristig zukunftsfähigen Reformpfad einzuschlagen und ihn auch einzuhalten.“⁵¹⁸

Obgleich eingeräumt wird, dass die Politik inzwischen aktiv wurde, mahnen die Verfasser an, das Reformtempo weiter zu erhöhen. Insbesondere sollten nicht nur Kommissionen eingesetzt, sondern deren Vorschläge auch umgesetzt werden. Falls Letzteres nicht zügig geschieht, drohen in der Bevölkerung weiterhin, sich Resignation und Politikverdrossenheit zu verbreiten.⁵¹⁹ Darüber hinaus würde dies auch zu einem gravierenden Vertrauensverlust in das politische System führen. Als Hemmnis des Reformtempos identifizieren die Verfasser vor allem „durchsetzungsstarke Interessengruppen, die Reformmaßnahmen zu ihren Gunsten [zu] beeinflussen“⁵²⁰ suchten. Dies führe dazu, dass Interessen von weniger einflussreichen Gruppen Gefahr laufen, bei den Reformplänen nicht berücksichtigt zu werden, was zu einer weiteren Spaltung der Gesellschaft führen würde. Prinzipiell stellt das Papier zwei „Ungleichgewichte“⁵²¹ fest:

- das Ungleichgewicht im politischen Prozess zwischen gut organisierten und daher einflussreichen Interessen einerseits und schlecht organisierbaren, aber in besonderer Weise der Unterstützung des Staates bedürftiger Interessen andererseits, sowie

514 Vgl. *Das Soziale neu denken*, Vorwort.

515 *Das Soziale neu denken*, Vorwort.

516 *Das Soziale neu denken*, Vorwort.

517 *Das Soziale neu denken*, Vorwort.

518 *Das Soziale neu denken*, Vorwort.

519 Vgl. *Das Soziale neu denken*, 7.

520 *Das Soziale neu denken*, 7.

521 *Das Soziale neu denken*, 7.

- das Ungleichgewicht zwischen den aktuellen Problemen und Forderungen einerseits und den absehbaren, möglicherweise schwerer wiegenden Problemen und Forderungen der Zukunft andererseits.

Insgesamt, so das Papier, ist „keine der großen Säulen des Sozialstaats [...] ohne tiefgreifende strukturelle Korrekturen zukunftsfähig.“⁵²² Der bestehende „sozialpolitische Reformstau“⁵²³ führe zu einer Schwächung von Solidarität und Eigenverantwortung innerhalb der Gesellschaft. Reformen seien vor allem deshalb unumgänglich, weil sonst die „Schwachen die Leidtragenden“⁵²⁴ seien. Vor dem Hintergrund der beschriebenen Situation wagt das Papier, ein Urteil hinsichtlich der Gründe für die bestehenden Probleme zu fällen: Das Papier weist vor allem der Politik die Schuld an den ausufernden Problemen zu. Sie hätte nicht nur weder zeit- noch sachgerecht gehandelt, sondern vielmehr den Sozialstaat durch immer weitere sozialen Wohltaten ausgehöhlt. D.h. eine Ursache für die Probleme wird die Missachtung des Prinzips der Subsidiarität seitens des Staates identifiziert. „Dabei hat die Fähigkeit des Sozialstaats, sich an die jeweiligen Verhältnisse anzupassen, gelitten.“⁵²⁵ Gerade dies sei aber angesichts der demographischen Entwicklung, die auch eine Folge falscher sozialpolitischer Weichenstellungen sei, existenziell notwendig.⁵²⁶

Im weiteren Verlauf des Dokuments werden nochmals die bereits angesprochenen gesellschaftlichen Probleme, wie Demographiewandel, strukturelle Arbeitslosigkeit, Wandel in den Arbeitsbiographien usw. erörtert, wobei eine „Erosion alter Solidaritätsformen“ festgestellt wird. Dabei werden folgende „Barrieren für langfristig angelegte Reformen“⁵²⁷ identifiziert:

1. „Korporatismus und Dominanz von Partikularinteressen“⁵²⁸;
2. „Die Verengung der Sozialpolitik auf Verteilungspolitik“⁵²⁹;
3. „Die Entwicklung des Föderalismus“⁵³⁰;
4. „Es mangelt an Institutionen, die den Blick auf das Ganze und auf eine nachhaltige, zukunftsorientierte Politik richten.“⁵³¹

Als Voraussetzung für die Beseitigung dieser Probleme schlagen die Verfasser eine bessere Vernetzung aller Politik-Bereiche und Bevölkerungsgruppen vor. Allein durch die Freisetzung der damit verbundenen Synergieeffekte ließen sich vor allem akute und mittelfristige Finanzprobleme lösen. Dabei, so das Papier, müssten vor allem die mittleren Einkommensgruppen davon Abschied nehmen, ihren Lebensstandard auch mithilfe der Inanspruchnahme sozialer

522 *Das Soziale neu denken*, 8.

523 *Das Soziale neu denken*, 8.

524 *Das Soziale neu denken*, 8.

525 *Das Soziale neu denken*, 8f.

526 Vgl. *Das Soziale neu denken*, 10.

527 *Das Soziale neu denken*, 10f.

528 *Das Soziale neu denken*, 12.

529 *Das Soziale neu denken*, 13.

530 *Das Soziale neu denken*, 14f.

531 *Das Soziale neu denken*, 15ff.

Sicherungsmechanismen langfristig festschreiben zu können. Künftig müssten die Systeme wesentlich zielgerichteter vor allem die ärmeren Bevölkerungsschichten im Auge haben, wie es beispielsweise bereits in *Mater et magistra* gefordert wird.⁵³² Soziale und ökonomische Ungleichheiten müssten begrenzt und dem Prinzip der Subsidiarität wieder mehr Geltung verschafft werden.⁵³³ Das heißt: Entlastung der Sozialsysteme durch Begrenzung staatlicher Sozialleistungen. Das heißt aber auch: „Eigenverantwortung als Recht und Pflicht“⁵³⁴ und „Hilfe zur Selbsthilfe“⁵³⁵ zu fordern. Diese beiden Prinzipien lassen sich vor allem dann gut miteinander verbinden und praktizieren, wenn der Einzelne in eine soziale Gemeinschaft (Netzwerk) eingebunden ist: „Hierzu gehören in erster Linie die Familien (Haushalte und Verwandtennetze), aber auch die gemeinnützigen Einrichtungen, Formen assoziativer Selbsthilfe – beispielsweise in Kirchen, Gewerkschaften oder Vereinen – und Formen wechselseitiger Hilfe – etwa im Bereich von Nachbarschaften oder sonstigen Bekanntschaftsbeziehungen.“⁵³⁶ Immer dort, wo Hilfe selbst organisiert werden kann, sollte sich der Staat heraushalten – so der Grundtenor des Papiers zu dieser Thematik. Daher kommt dem Ehrenamt bzw. dem bürgerlichen Engagement als praktizierter Solidarität eine besondere Rolle zu, die der Staat stärken muss.⁵³⁷ Dies trägt gleichzeitig zu einer wesentlichen Entlastung der Sozialsysteme bei.

Vorgeschlagen wird in diesem Zusammenhang ein „Subsidiaritäts-Check“. Darunter verstehen die Verfasser: „Der gesamte Sozialstaatskomplex müsste nach den Kriterien des Subsidiaritätsprinzips auf notwendige Reformen hin durchforstet werden.“⁵³⁸ Darüber hinaus sei ein „Solidaritäts-Check“ notwendig, „der bestehende Gerechtigkeitslücken aufdeckt und dadurch beseitigen hilft.“⁵³⁹

Hierzu greifen die Verfasser die bereits in den siebziger Jahren des letzten Jahrhunderts vom Club of Rome publizierte Idee eines qualitativen Wirtschaftswachstums auf. Wohlstand müsste nicht mehr durch Vervielfältigung materieller Güter, sondern vielmehr durch „ein integrales Verständnis“⁵⁴⁰ von Wohlfahrt definiert werden. „Das bedeutet, dass immer auch gefragt werden muss, wo mit »sozialen« Argumenten nur die Besitzstände einiger Privilegierter und gut Organisierter gesichert werden oder wo gut gemeinte soziale Strategien unsoziale und negative Folgen haben.“⁵⁴¹

In diesem Zusammenhang nehmen die Verfasser ein zentrales Moment des Sozialstaats in den Blick, das eher „außerhalb der traditionellen Sozialpolitik angesiedelt“ ist, das „aber für die soziale Entwicklung viel entscheidender sein können als vieles, was innerhalb der Sozialpolitik

532 Vgl. *Das Soziale neu denken*, 16ff.

533 Vgl. *Das Soziale neu denken*, 18ff.

534 *Das Soziale neu denken*, 20.

535 *Das Soziale neu denken*, 20.

536 *Das Soziale neu denken*, 21.

537 *Das Soziale neu denken*, 20ff.

538 *Das Soziale neu denken*, 21.

539 *Das Soziale neu denken*, 22.

540 *Das Soziale neu denken*, 22.

541 *Das Soziale neu denken*, 22.

mit viel Aufwand gepflegt wird⁵⁴²: die Familien- und die Bildungspolitik, wobei angemahnt wird, dass sich diese vor allem um sozial Benachteiligte kümmern muss. Die „Nachwuchsförderung [müsse] als vorrangige Aufgabe einer integralen Sozialpolitik verankert⁵⁴³ werden, so das Papier. Es wird betont, dass ohne nachhaltige Bevölkerungsentwicklung der Staat in seiner derzeitigen Form nicht bestehen bleiben kann. Begründet wird dies mit der mangelnden Innovationskraft der Wirtschaft infolge ausbleibender junger Talente, was wiederum mittelfristig zu weiteren Problemen in der Finanzierbarkeit der sozialen Sicherungssysteme führt. Das Papier spricht sich deshalb für eine nachhaltige Förderung von Ehe und Familie als „die wichtigste soziale Gemeinschaft des Dialogs, des Unterhalts, des gegenseitigen Beistands und des Zusammenlebens“ aus. Dies sei nicht nur die Aufgabe eines Ministeriums, sondern müsste als Querschnittsaufgabe der Gesamtpolitik, ja der gesamten Gesellschaft – wobei die Verfasser dabei auch ausdrücklich die Wirtschaft mit einbeziehen – gesehen werden. Daher wird gefordert: „So muss beispielsweise nicht die Familie arbeitsweltgerecht werden, sondern die Arbeitswelt muss familiengerecht werden.“⁵⁴⁴

Analog gelte dies für die Bildungspolitik. Es wird betont, dass die „Zukunftsfähigkeit einer Gesellschaft und die Beteiligungschancen jedes Einzelnen [...] zu einem großen Teil davon ab[hängen], wie gut es ihr gelingt, Bildung, und zwar das ganze Leben begleitend, zu ermöglichen.“⁵⁴⁵ Dies wird zu einer der wichtigsten gesamtgesellschaftlichen Zukunftsaufgaben erklärt. Man geht sogar noch weiter und folgert aus den Ergebnissen der PISA-Studien, die Eröffnung von Bildungschancen für alle (auch für diejenigen, die aus bestimmten Gründen benachteiligt sind) werde zu einer „der großen sozialen Fragen des 21. Jahrhunderts“⁵⁴⁶. Dabei wird unterstrichen, dass dies nicht nur eine Frage von Beteiligungsgerechtigkeit sei, sondern dass Bildung auch über die internationale Wettbewerbsfähigkeit Deutschlands entscheide.

Im Weiteren wenden sich die Autoren dem deutschen Föderalismus und seiner Reformbedürftigkeit zu. Hier müsse wieder Wettbewerb zwischen den besten Lösungen einkehren, der nach Meinung der Autoren nicht mehr gegeben ist. Sie schlagen vor: „Erstens sollten die Grenzen zwischen den Kompetenzen des Bundes und der Länder klarer gezogen und die Politikverflechtung verringert werden. [...] Zweitens muss die Kompetenzverteilung zwischen Bundes- und Landesebene dem Subsidiaritätsprinzip entsprechen.“⁵⁴⁷

Als eine der Ursachen für das schleppende Reformtempo in diesem Bereich identifiziert das Papier die Trägheit der Entscheidungsgremien. Vorgeschlagen wird die Einrichtung eines – im Rahmen des wissenschaftlichen Dienstes des Bundestages selbständig agierendes, sachverständiges und parteipolitisch neutrales – „Assessment Centers“, dessen Aufgabe es sein soll, jede Gesetzgebungsmaßnahme mit einem kurz-, mittel- und langfristigen Auswirkungsgutachten zu versehen, das dabei auch die jeweils zur Verfügung stehenden Handlungsalter-

542 *Das Soziale neu denken*, 22.

543 *Das Soziale neu denken*, 23.

544 *Das Soziale neu denken*, 23.

545 *Das Soziale neu denken*, 23.

546 *Das Soziale neu denken*, 24.

547 *Das Soziale neu denken*, 24.

nativen umreißen müsste.⁵⁴⁸ Gefordert wird die Etablierung eines „regelmäßigen »Sozialstaats-TÜVs«⁵⁴⁹: „Er soll dazu beitragen, Wissenslücken [über die Auswirkungen von Gesetzen auf die Gesamtgesellschaft] zu füllen, das Wissen unterschiedlicher Bereiche und Wissenschaften zusammenzubringen, die Funktionen von Bund, Ländern und Kommunen aufeinander zu beziehen und dadurch Transparenz und eine umfassendere Perspektive auf die anstehenden Probleme zu schaffen.“⁵⁵⁰ Hintergrund des Vorschlags eines „Sozialstaats-TÜVs“⁵⁵¹ ist die Tatsache, dass im Gegensatz zur derzeitigen Praxis, wo vor allem Lobbygruppen die entscheidungstragenden Parlamentarier beraten, unabhängige Gremien interessenneutral zum Wohle des Gemeinwesens Wissen bereitstellen können.

Grundsätzlich sind sich die Verfasser darüber im Klaren, dass die Umsetzung all der Vorschläge und Anregungen ein „langwieriger und komplexer Prozess“⁵⁵² sein wird, „der sich nur im Horizont von Jahrzehnten erfolgreich bewerkstelligen“⁵⁵³ lässt. Zusammenfassend wird ausgeführt: „Gesucht wird eine »Entwicklungspolitik für ein entwickeltes Land«. Sie denkt vom Menschen, besonders den Nichtbeteiligten, und vom Ganzen her. Sie bricht die Dominanz partikularer, meist (klein-)gruppenbezogener Interessen auf und stellt die Wahrnehmung, Darstellung und Bewertung in umfassende Zusammenhänge.“⁵⁵⁴

2.4.2 Das Verständnis von Solidarität

Eine eigentliche Definition des Solidaritätsbegriffs hält der Impulstext nicht bereit. Auch im Unterkapitel 4.2. des Textes, „Subsidiarität und Solidarität als Leitbilder“, kommt es entgegen dem Anschein des Titels nicht zu einer gründlichen Auseinandersetzung mit dem Solidaritätsbegriff. Die Aussagen sind eher unkonkret und allgemein. Es wird lediglich an die Worte aus dem Gemeinsamen Sozialwort der Kirchen erinnert, dass die „Förderung des Gemeinwohls in [...] Solidarität der Beteiligten“⁵⁵⁵ besteht. Jedoch wird die Solidaritätsproblematik insgesamt in dem Papier als eine der drei Hauptherausforderungen genannt, vor denen „eine Sozialstaatsreform im 21. Jahrhundert im Kontext der europäischen Integration und der Globalisierung“⁵⁵⁶ stehe. Neben dem demographischen Wandel und der strukturellen Arbeitslosigkeit soll der „Erosion alter Solidaritätsformen“ besondere Aufmerksamkeit geschenkt werden. Zwar würde durch die derzeitige Ausgestaltung des Sozialstaats den Risiken der Marktwirtschaft entgegengewirkt, aber auf der anderen Seite werden durch die Institutionalisierung des Wohlfahrtstaates die Säulen zivilgesellschaftlicher Solidarität massiv beeinträchtigt. Das Problem sehen die Verfasser des Impulstextes vor allem in der Schwächung der Rolle der Familie, welche durch die heutigen sozialstaatlichen

548 Vgl. *Das Soziale neu denken*, 24f.

549 Vgl. *Das Soziale neu denken*, 25.

550 *Das Soziale neu denken*, 26.

551 *Das Soziale neu denken*, 26.

552 *Das Soziale neu denken*, 28.

553 *Das Soziale neu denken*, 28.

554 *Das Soziale neu denken*, 28.

555 *Das Soziale neu denken*, 21.

556 *Das Soziale neu denken*, 11.

Umverteilungsmuster verursacht wird.⁵⁵⁷ Dies führt dazu, dass die wichtigsten Stützen der Wirtschaft, des Staates und der zivilgesellschaftlichen Organisationen ruiniert werden. Das Papier formuliert dem gegenüber: „Die Familie als primäre[r] Ort des Heranwachsens von Kindern und damit als Garant nachwachsender Generationen [...] [muss gestärkt] und die Bereitschaft für neue Formen solidarischer sozialer Sicherung [...] [aktiviert werden].“⁵⁵⁸

Im Unterschied zu dem Gemeinsamen Sozialwort der Kirchen von 1997 kritisiert das Impulspapier von 2003 direkt die bestehende Konzeption des Sozialstaats, welche dazu beitrage, dass alte Solidaritätsformen untergraben werden. Das Papier präzisiert: „Für jede Ausweitung von Leistungen mag es gute Gründe gegeben haben. Insgesamt haben sie aber zu einer Struktur geführt, in der es durchaus nachvollziehbar ist, dass sich der Einzelne zunehmend auf das soziale Sicherungssystem verlässt und immer weniger auf andere Solidaritäten.“⁵⁵⁹

Das Solidaritätsprinzip wird in einem dreifachen Sinne dargestellt: Zum einen ist die Rede von individueller Tugend der Hilfsbereitschaft gegenüber Schwächeren, zum anderen wird „auf die »staatsferne«, über Individuen, Familien und bürgergesellschaftliches Engagement laufende »gesellschaftliche Solidarität« der privaten Netzwerke abgehoben, die zugleich (...) gegen die staatlich-bürokratisch vermittelte »Solidarität« der sozialstaatlichen Sicherungssysteme ausgespielt“⁵⁶⁰ werden.⁵⁶¹ Oder anders ausgedrückt: Es entsteht der Eindruck, Solidarität könne „privatisiert“ werden. Wie schon erwähnt, wird das Gewicht der sozialstaatlichen Unterstützung mehr „auf die Sicherung der Gemeinschaftsformen, insbesondere der Familie“⁵⁶² verlagert.

Kritiker werfen einer solchen Positionsbestimmung insgesamt vor, dass dabei „eine zentrale Einsicht der eigenen sozialetischen Tradition, der es bei Solidarität nicht zuerst und erst recht nicht ausschließlich um die Fürsorge einzelner für einzelne Schwache geht, sondern um ein

557 Vgl. *Das Soziale neu denken*, 11.

558 *Das Soziale neu denken*, 11.

559 Vgl. *Das Soziale neu denken*, 9.

560 GABRIEL, K./HENGSBACH, F./MIETH, D.: Das Soziale neu denken als Abkehr vom ‚Gemeinsamen Wort‘ der Kirchen? In: <http://www.muenster.de/~angergun/impulspapier.pdf>, abgerufen am 27.03.2007, 2.

561 Über die Frage, ob *Das Soziale neu denken* den „Ausverkauf“ des katholischen Modells des Sozialstaats bedeutet oder dessen Weiterentwicklung angesichts veränderter gesellschaftlicher Verhältnisse, ist eine heftige Debatte innerhalb der Vertreter der Sozialethik entstanden. Für die erste Meinung stehen etwa GABRIEL K.: Die „katholischen“ Grundlagen des Sozialstaats. In: SCHRAMM, M./KRACHT, H.J.G./KOSTKA, U. (Hg.): *Der fraglich gewordene Sozialstaat. Aktuelle Streitfelder – ethische Grundlagenprobleme*, Paderborn 2006, 21 u.ö., sowie GABRIEL, K./HENGSBACH, F./MIETH, D.: *Das Soziale neu denken als Abkehr vom ‚Gemeinsamen Wort‘ der Kirchen?* In: <http://www.muenster.de/~angergun/impulspapier.pdf>, abgerufen am 27.03.2007. Für die zweite Meinung lässt sich beispielsweise anführen SPIEKER, M.: Legitimitätsproblem des Sozialstaats. Die Christliche Gesellschaftslehre im Streit um die Sozialstaatsreform. In: SCHRAMM, M./KRACHT, H.J.G./KOSTKA, U. (Hg.): *Der fraglich gewordene Sozialstaat. Aktuelle Streitfelder – ethische Grundlagenprobleme*, Paderborn 2006, 28-30, und KRUIP, G.: Die sozialetische Relevanz der Berufung auf die ‚katholischen‘ Grundlagen des Sozialstaats. In: SCHRAMM, M./KRACHT, H.J.G./KOSTKA, U. (Hg.): *Der fraglich gewordene Sozialstaat. Aktuelle Streitfelder – ethische Grundlagenprobleme*, Paderborn 2006, 32-36.

562 *Das Soziale neu denken*, 17.

gegenseitiges Rechtsprinzip, das zum Aufbau solidarischer Institutionen verpflichtet, die den einzelnen vor Überforderung schützen⁵⁶³, vergessen wird.

Der Grundtenor des Papiers lautet, wie SUTOR zusammenfasst: „Solidarität muss am Leistungswillen und an den Interessen der Menschen ansetzen, sie muss durchgehend freiheitlich, subsidiär geordnet werden. Ein allzu undurchsichtig und kollektivistisch strukturiertes Sozialsystem führt dazu, dass allzu viele versuchen, vom Staat auf Kosten aller zu leben.“⁵⁶⁴

2.4.3 Das Verständnis von Freiheit

Die deutschen Bischöfe gehen in ihrem Impulstext nur an drei Stellen explizit auf die Freiheitsthematik ein, und dies in drei unterschiedlichen Zusammenhängen: Zuerst wird Freiheit als eines der wichtigsten Ziele des neuen sozialen Programms der Bundesrepublik Deutschland in den ersten Jahren nach der Wiedervereinigung erwähnt. In dem durch die Soziale Marktwirtschaft geprägten Programm, welches die Prinzipien des Marktes mit dem Prinzip des sozialen Ausgleichs verbindet, war vorgesehen, „den Kampf gegen die Not mit den Zielen des Wohlstands für alle, mit der Gleichheit, der allgemeinen Freiheit und der Sicherheit [zu] verknüpfen.“⁵⁶⁵ All dies gestaltete den sozialen Frieden und sollte zur Integration der Gesellschaft beitragen, welche sich durch die umfangreichen Modernisierungsprozesse entfalten konnte.⁵⁶⁶

Zum zweiten Mal taucht der Begriff der Freiheit im Abschnitt über die möglichen Reformen des Sozialstaats auf. Wichtig erscheint den Verfassern, solche Reformen einzuführen, welche „mehr auf die Sicherung der Gemeinschaftsformen, insbesondere der Familie, abstellen, in denen diese Einzelnen leben.“⁵⁶⁷ Dabei dürfe aber nicht die Freiheit der Einzelnen eingeschränkt werden.

Die wohl bedeutendste Formulierung zur Freiheitsthematik trifft das Papier im Abschnitt über die Subsidiarität: Das Subsidiaritätsprinzip wird definiert als „die Förderung von Eigenverantwortung statt Fremdverantwortung, von Selbständigkeit statt Abhängigkeit.“⁵⁶⁸ Oder zusammengefasst ausgedrückt: „Subsidiarität ermöglicht durch Solidarität Freiheit.“⁵⁶⁹ Subsidiäres Handeln bedeutet somit, dass die größeren, übergeordneten Einheiten den kleineren, schwächeren Einheiten den Vortritt beim Handeln lassen, aber sie auch fördern, wenn sie nicht imstande sind, ihre Aufgaben aus eigenen Kräften bzw. Mitteln zu meistern. In

563 GABRIEL, K./HENGSBACH, F./MIETH, D.: Das Soziale neu denken als Abkehr vom ‚Gemeinsamen Wort‘ der Kirchen? In: <http://www.muenster.de/~angergun/impulspapier.pdf>, abgerufen am 27.03.2007, 1.

564 SUTOR, B.: Beteiligungsgerechtigkeit und Sozialstaatsreform. Eine complexio oppositorum im Streit um die Sozialstaatsreform. In: http://www.kda-nordelbien.de/media/44_01_sutor_beteiligungsgerechtigkeit.pdf, abgerufen am 27.03.2007, 9.

565 *Das Soziale neu denken*, 9.

566 Vgl. *Das Soziale neu denken*, 9.

567 *Das Soziale neu denken*, 17.

568 *Das Soziale neu denken*, 19.

569 *Das Soziale neu denken*, 20.

diesem Sinne wird durch diesen solidarischen Einsatz im Rahmen der Subsidiarität Freiheit bzw. genauer: Die Übernahme von Eigenverantwortung durch den Einzelnen bzw. die kleinere Einheit ermöglicht.⁵⁷⁰

2.5 *Demokratie braucht Tugenden* – Beitrag der deutschen Kirchen zur Sozialethik im Hinblick auf die soziale und wirtschaftliche Situation in Deutschland (2006)

2.5.1 Die Vorgeschichte – der Konsultationsprozess

Unter dem Titel *Demokratie braucht Tugenden* stellten am 23. November 2006 in Berlin die Deutsche Bischofskonferenz und der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland ein Gemeinsames Wort zur Zukunft des demokratischen Gemeinwesens vor.⁵⁷¹

Insgesamt arbeitete die zur Erstellung des Dokuments eingesetzte Kommission zwei Jahre an diesem knapp fünfzigseitigen Dokument, welches an das Gemeinsame Wort der Kirchen *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit* anknüpfen sollte. Insbesondere die evangelische Kirche war die treibende Kraft hin zu einer erneuten Auseinandersetzung mit dieser Thematik.⁵⁷²

Bei der Präsentation des Textes wurde als einer der Gründe für das Entstehen des Dokumentes die gegenwärtig hohe Unzufriedenheit der deutschen Bürgerinnen und Bürger (rund 51 Prozent) mit dem „Funktionieren“ der Demokratie genannt. Angesichts dieser Tatsache wollten die Kirchen mit diesem Gemeinsamen Wort den Menschen in Deutschland Mut machen: Mut zur Mitwirkung am demokratischen Gemeinwesen, Mut zu notwendigen Reformen der Gesellschaft, Mut zum politischen Engagement in unterschiedlichen Rollen und Funktionen.⁵⁷³ Ferner war es die Intention von *Demokratie braucht Tugenden*, zu einer Wertorientierung in der Politik beizutragen, in deren Mittelpunkt die Würde jedes Menschen, die Achtung der Menschenrechte und die Ausrichtung am Gemeinwohl stehen. Der in dem Beitrag angesprochene Tugendbegriff wird ausschließlich auf moralischer Ebene diskutiert und richtet sich als Appell an alle am politischen Prozess Beteiligten, ihrer Verantwortung gerecht zu werden.

570 Vgl. *Das Soziale neu denken*, 19.

571 Präsentiert wurde der Text durch den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Karl Kardinal LEHMANN, und den Vorsitzenden des Rates der EKD, Bischof Wolfgang HUBER, zusammen mit den Vorsitzenden der zur Vorbereitung dieses Gemeinsamen Wortes berufenen Kommission: Bischof Dr. Reinhard MARX (Trier) und Bundesminister a.D. Dr. Jürgen SCHMUDE (Moers).

572 Vgl. MICHEL, K.-G.: Kirchen bleiben ziemlich unkonkret. Dem Gemeinsamen Wort über Tugenden in der Demokratie fehlt es am Mut, sich klar zu äußern. In: Die Tagespost, 25.11.2006, 9.

573 Vgl. HUBER, W.: Statement des Vorsitzenden des Rates der EKD, Bischof Wolfgang Huber, bei der Vorstellung des Gemeinsamen Wortes der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der EKD zur Zukunft unseres demokratischen Gemeinwesens ‚Demokratie braucht Tugenden‘, 23. November 2006. In: http://www.ekd.de/vortraege/061123_huber_demokratie.html, abgerufen am 10.05.2007.

2.5.2 Aufbau des Textes und Reflexion der wichtigsten Inhalte

Nach dem Geleitwort ist das Gemeinsame Wort unterteilt in fünf Hauptkapitel, von denen das vierte – ausführlichste – Kapitel, „Orientierungen für eine politische Tugendlehre aus christlicher Perspektive“, den Kernteil des Textes bildet, in welchem konkrete Leitlinien für bestimmte Personengruppen formuliert werden. Das fünfte Kapitel, „Engagement für unser demokratisches Gemeinwesen“, fasst die Kerngedanken des Dokumentes in Form einer Forderung zusammen.

Einleitend wird festgestellt, dass sowohl neoliberale Wirtschafts- bzw. Gesellschaftskonzepte, wie sie nach SMITH's „unsichtbarer Hand“⁵⁷⁴ automatisch zu Wohlstand und Demokratie führen müssten, gescheitert sind, wie auch eine Politik, die „der sichtbaren Hand des Staates“⁵⁷⁵ überlassen wird, nicht notwendig zu einem menschenwürdigem Leben führt. Dabei wird eingeräumt, dass es diesbezüglich zwar seit Jahren einen intensiven politischen Disput gibt, dass es jedoch zu großen gesellschafts- und wirtschaftspolitischen Veränderungen bisher nicht kam. Dabei, so stellen die Verfasser des Beitrags fest, herrsche eine gewisse Ambivalenz in der Bevölkerung vor: Man will, wenn überhaupt, Veränderungen nur in kleinen Schritten akzeptieren, dennoch sei man rational davon überzeugt, dass nur durch größere Veränderungen die Zukunftsfähigkeit der deutschen Gesellschaft gesichert werden könne. Die Verantwortung dafür würde nur allzu oft an „die Politik“⁵⁷⁶ abgeschoben, es fehle, heißt es im Geleitwort, „an Einsicht, dass für die Handlungs- und die Leistungsfähigkeit eines demokratischen Gemeinwesens seiner Natur gemäß alle verantwortlich sind.“⁵⁷⁷ Ein komplexes Gemeinwesen, wie es in Deutschland herrscht, sei doch geradezu auf eine aktive Beteiligung der Bürgerinnen und Bürger an der politischen Willensbildung angewiesen. Darüber hinaus seien die politischen Institutionen nur so „gut“, wie es durch die Mitarbeit jedes Einzelnen zu gewährleisten sei. Daraus folgern die Verfasser: „Die Demokratie braucht politische Tugenden.“⁵⁷⁸

Dabei wird der Tugendbegriff in jener christlichen Ethik-Tradition gefasst, wie sie sich in den (katholischen) Sozialzyklen widerspiegelt.

Der Auftrag der Kirchen, so das Papier, kann in diesem Zusammenhang nicht darin bestehen, Lösungen anzubieten, sondern vielmehr darin, „für eine Wertorientierung in der Politik einzutreten, in deren Zentrum die Würde jedes Menschen, die Achtung der Menschenrechte und die Ausrichtung am Gemeinwohl stehen.“⁵⁷⁹ „Tugenden“ sollen daher als Voraussetzung für eine „an diesen Maßstäben ausgerichtete Politik“⁵⁸⁰ angesprochen werden, wozu „entsprechende Einstellungen und Verhaltensweisen auf Seiten aller am politischen Leben be-

574 *Demokratie braucht Tugenden*, Geleitwort.

575 *Demokratie braucht Tugenden*, Geleitwort.

576 *Demokratie braucht Tugenden*, Geleitwort.

577 *Demokratie braucht Tugenden*, Geleitwort.

578 *Demokratie braucht Tugenden*, Geleitwort.

579 *Demokratie braucht Tugenden*, Geleitwort.

580 *Demokratie braucht Tugenden*, Geleitwort.

teiligten Akteure⁵⁸¹ gehören.⁵⁸² Daher ist es das Ziel des Beitrags, nicht nur „die heute notwendigen politischen Tugenden“ zu beschreiben, sondern auch „vor allem zur Ausbildung dieser Tugenden [zu] ermutigen.“⁵⁸³

Am Anfang des ersten Kapitels – „Die deutsche Demokratie angesichts der Herausforderungen der Gegenwart“ – wird festgestellt, dass sich die Demokratie in Deutschland seit der Gründung der Bundesrepublik und insbesondere seit der Wiedervereinigung im Jahre 1990 zweifelsfrei bewährt hat. Demokratie wird dabei vor allem durch die Durchsetzung der Menschenrechte gemäß den ersten Artikeln des Grundgesetzes (Meinungs- und Pressefreiheit, Versammlungsfreiheit etc.) gewährleistet. Daher kann demokratisch ausgerichtete Politik zur Lösung gesellschaftlicher Probleme ausschließlich nur auf dieser Basis operieren. Dies gilt auch für das von den Verfassern als eines der am brennendsten angesehenen Probleme: die hohe Arbeitslosigkeit – mit all ihren Folgeproblemen.⁵⁸⁴

Im weiteren Verlauf des Beitrags werden wiederum Aspekte der Beteiligungsgerechtigkeit, Gesundheit, Alterssicherung, Bildung und demographischen Entwicklung sowie die Familienpolitik angesprochen. Exemplarisch sei auf die Familienpolitik eingegangen: Diese sei zwar vornehmlich Sache des Staates, insbesondere, was die dazu notwendigen Rahmenbedingungen betrifft; Paare müssten sich jedoch zunehmend fragen, ob die Freude am Kind nicht die Last der damit verbundenen Verantwortung überwiegt. Für die Familie wie für die Gesellschaft gelte: „Ohne Kinder gibt es keine Zukunft.“⁵⁸⁵ Nicht zuletzt deshalb müssten die „gesellschaftlichen und politischen Erschwernisse für das Leben mit Kindern“⁵⁸⁶ beseitigt werden. Eine Bevorzugung junger Kinderloser dürfe es ebenso wenig geben, wie eine Generationenungerechtigkeit gegenüber der nachfolgenden Generation.⁵⁸⁷ Festgestellt wird: „Wesentliche Strukturen entsprechen weder der Gerechtigkeit zwischen noch innerhalb der Generationen.“⁵⁸⁸

Die angesprochenen Probleme würden durch die Veränderungen im Zusammenhang mit der Globalisierung zunehmend verschärft, da der einzelne Nationalstaat nur noch im Rahmen eines weltweiten Beziehungsgeflechts wirksame Problemlösungen ermöglichen könne. Daher kämen Strukturen wie z.B. die EU den einzelnen Staaten wiederum zugute. Einerseits könnten daher von den nationalen politischen Entscheidungsinstanzen keine Ideallösungen erwartet werden, andererseits müssten diese jedoch ihre Möglichkeiten konsequent ausschöpfen.⁵⁸⁹

Dass Deutschland an diesem Prozess besonders schwer trägt, hänge, so das Papier, mit den gewachsenen spezifischen Gesellschaftsstrukturen zusammen. So würden auch nicht zuletzt systemimmanente Spezifika, wie die Möglichkeiten, die die deutsche Rechtsordnung bietet, zu

581 *Demokratie braucht Tugenden*, Geleitwort.

582 *Demokratie braucht Tugenden*, Geleitwort.

583 *Demokratie braucht Tugenden*, Geleitwort.

584 *Demokratie braucht Tugenden*, 8.

585 *Demokratie braucht Tugenden*, 9.

586 *Demokratie braucht Tugenden*, 9.

587 Vgl. *Demokratie braucht Tugenden*, 9.

588 *Demokratie braucht Tugenden*, 9.

589 Vgl. *Demokratie braucht Tugenden*, 10.

einer politischen Trägheit beitragen. Da politische Entscheidungsträger auch gleichzeitig auf Zeit gewählte Mandatsträger seien, sei hier die Angst vor Stimmen- und damit Macht- und Einflussverlust oftmals größer, als der Mut zur Durchsetzung unpopulärer, aber notwendiger Entscheidungen.⁵⁹⁰ Hinzu komme der auf den Politikern lastende Druck von Lobby- und Interessengruppen. Daher trete im Ergebnis dieser Faktoren, verstärkt durch die häufigen Wahlen, „eine langfristige Perspektive in den Hintergrund, nachhaltige Politik wird zweit-rangig und ihre Umsetzung schwierig, ja nahezu unmöglich.“⁵⁹¹ Insgesamt lauten die ent-scheidenden Fragen: „Wie kann demokratische Politik von den schwierigen Ausgangsbe-dingungen her die Kraft gewinnen, ihren Teil zur Bewältigung der anstehenden Heraus-forderungen beizutragen“⁵⁹² bzw. „Wie kann die Gegenwartsfixierung der Politik auf-gebrochen werden, damit sie ihrer Zukunftsverantwortung gerecht werden kann?“⁵⁹³

Im Kapitel 2 – „Die Verantwortung der Kirchen in der Demokratie“ – wird einleitend in historischer Perspektive der gesellschaftlich-integrative Beitrag der Kirchen bei der Gründung der Bundesrepublik und nach der Wiedervereinigung Deutschlands insbesondere in Ost-deutschland hervorgehoben und betont, dass der Einsatz für eine freiheitliche Demokratie, wie sie im Grundgesetz fixiert ist, „in besonderer Weise [aus] dem christlichen Menschenbild“⁵⁹⁴ resultiert.

Aus dem christlichen Menschenbild, so das Papier, ergeben sich zentrale ethische „Mindest-standards“⁵⁹⁵, die unabhängig von der konkreten Politikausgestaltung Gültigkeit haben müssen. Diese sind z.B. Freiheit, Würde und Selbstbestimmung des Menschen usw., welche sich aus den anthropologischen Grundaussagen des biblischen Schöpfungsberichts ergeben, in dem die Gottebenbildlichkeit als das entscheidende Merkmal genannt wird (Gen 1,26f.). Die Gottebenbildlichkeit des Menschen ruht nicht auf menschlichen Fähigkeiten, „sondern un-abhängig davon auf seiner Beziehung zu Gott.“⁵⁹⁶ Die Identität des Menschen wiederum ist „durch die Beziehungen herangebildet, in denen er sein Leben führt und gestaltet,“ mithin „durch alle Formen der Interaktion also, die der Mensch zu seinen Mitmenschen, zur Gesell-schaft, zur Natur und zur Geschichte aufnimmt.“⁵⁹⁷ Daraus folgert das Papier: „Für die ethische Orientierung bedeutet dies: Zwar können Christinnen und Christen von keinem menschlichen Handeln die umfassende Verwirklichung des Guten oder gleichsam die Schaffung einer vollkommenen und problemlosen Welt erwarten. Aber sie sind schon durch den Schöpfungsauftrag Gottes dazu berufen, ihrerseits schöpferisch tätig zu werden, d.h. alles Handeln und alle Formen des Zusammenlebens und der Kommunikation zu stärken, durch die ein gelingendes Leben für alle Geschöpfe befördert werden kann.“⁵⁹⁸ Daraus leitet sich

590 Vgl. *Demokratie braucht Tugenden*, 10f.

591 *Demokratie braucht Tugenden*, 11.

592 *Demokratie braucht Tugenden*, 11.

593 *Demokratie braucht Tugenden*, 11.

594 *Demokratie braucht Tugenden*, 12.

595 *Demokratie braucht Tugenden*, 13.

596 *Demokratie braucht Tugenden*, 13.

597 *Demokratie braucht Tugenden*, 13.

598 *Demokratie braucht Tugenden*, 13.

nun für Christen nicht nur das Recht, sondern geradezu die Pflicht eines jeden Menschen zur „Einmischung“ in gesamtgesellschaftliche Angelegenheiten her.

Im weiteren Verlauf des Beitrags wird eingeräumt, dass es seitens der Kirche eine „frühere Zurückhaltung gegenüber der Staatsform Demokratie“⁵⁹⁹ gab, was sich sukzessiver in der päpstlichen Sozialverkündigung bis hin zu der im Jahre 1991 verfassten Sozialzyklika *Centesimus annus*⁶⁰⁰ Papst JOHANNES PAULS II. geändert hat.⁶⁰¹ Heute wollen die Kirchen zur Wertschätzung der Demokratie und zur Nutzung ihrer Chancen ermutigen⁶⁰², auch eingedenk der Tatsache, dass menschliches Handeln „unvollkommen bleibt und sich einige Probleme als unlösbar erweisen mögen.“⁶⁰³

Demokratie, so die Verfasser in Kapitel 3 – „Zur Notwendigkeit politischer Tugenden für die Demokratie“ –, ist etwas, das jedem Einzelnen etwas abverlangt. Freiheitliche Demokratien „können nicht aus sich heraus das notwendige Minimum an Gemeinwohlorientierung demokratischer Politik gewährleisten.“⁶⁰⁴ Das bedeutet: „In einem freiheitlichen Gemeinwesen können die Institutionen den Akteuren die Verantwortung für das Gemeinwohl nicht abnehmen.“⁶⁰⁵ Dabei richtet sich diese Verantwortung nicht nur an die Amts- und Mandatsträger, sondern „an die ganze Bürgergesellschaft“⁶⁰⁶. Das bedeutet nicht, so die Verfasser, dass das Prinzip der gegenseitigen Kontrolle der Institutionen und damit auch der Amts- und Mandatsträger, die zu besonderen Tugenden verpflichtet sind, aufgegeben würde. Denn insbesondere dort, wo Menschen über Macht verfügen, sind auch die „Versuchungen“⁶⁰⁷ sehr groß, sodass gegebenenfalls Sanktionen greifen müssen.⁶⁰⁸ Jedoch eine „pauschale Parteien- und Politikerschelte, wie wir sie bisweilen erleben“⁶⁰⁹, ist für den grundlegenden ethischen Standard des politischen Verhaltens kein Ersatz.

Pauschalkritik an Parteien und Politikern, so das Papier in Kapitel 4 – „Orientierungen für eine politische Tugendlehre aus christlicher Perspektive“ –, sei vor allem auch deshalb unangebracht, weil – wie erwähnt – für das Gelingen der Demokratie alle in der Pflicht stehen. „Dem Gemeinwohl zu dienen, obliegt allen.“⁶¹⁰ Wer mit „alle“ gemeint ist, wird deutlich in der Nennung der Hauptgruppen von Akteuren im politischen Prozess der Demokratie:

599 *Demokratie braucht Tugenden*, 13.

600 Diese Sozialzyklika wird im weiteren Verlauf der Arbeit noch genauer analysiert und diskutiert. Insofern erscheint eine interpretative Auseinandersetzung, wie sie das Papier der deutschen Bischöfe vornimmt, an dieser Stelle verfrüht.

601 Darüber hinaus wird auf die vorangegangenen Publikationen der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz Bezug genommen.

602 *Demokratie braucht Tugenden*, 14.

603 *Demokratie braucht Tugenden*, 14ff.

604 *Demokratie braucht Tugenden*, 17.

605 *Demokratie braucht Tugenden*, 17.

606 *Demokratie braucht Tugenden*, 17.

607 *Demokratie braucht Tugenden*, 18.

608 Vgl. *Demokratie braucht Tugenden*, 17f.

609 *Demokratie braucht Tugenden*, 18.

610 *Demokratie braucht Tugenden*, 20.

1. „den Bürgerinnen und Bürgern im Allgemeinen und als Wählerinnen und Wählern im Besonderen,
2. den Politikerinnen und Politikern, die Wahlämter anstreben oder innehaben,
3. den Journalistinnen und Journalisten, denen also, die die Öffentlichkeit der Politik herstellen und damit in gewissem Sinn zwischen Bürgern und Politikern stehen, und
4. denen, die – auf der Ebene von Verbänden – als Repräsentanten spezifischer Interessen auf politische Entscheidungen Einfluss zu nehmen versuchen.“⁶¹¹

Im Blick auf die erstgenannte Gruppe soll die Bürgergesellschaft (civil society) wieder für „jene Sphäre politischer und medialer Öffentlichkeit [stehen], die sich in modernen Gesellschaften zwischen Staat und Wirtschaft einerseits und der privaten Lebenswelt andererseits gebildet hat“ – die „Bürgerinnen und Bürger treten mit ihren Interessen und Wertungen aus der Privatsphäre heraus und bemühen sich im Vorfeld institutionalisierter, demokratischer Entscheidungsprozesse um allgemeine Anerkennung für ihre Anliegen.“⁶¹² Dabei ist von den Bürgerinnen und Bürgern zu erwarten, dass sie sich den demokratischen Regeln unterwerfen, wie z.B. „nach den anerkannten Regeln der Zuständigkeit (Verfassung) zu verfahren und in politischen Fragen zu überzeugen statt zu zwingen.“⁶¹³ Es muss darüber hinaus auch erwartet werden, dass „sie sich nach Kräften um die Angelegenheiten kümmern, die sie selbst und diejenigen betreffen, für die sie Verantwortung tragen, und dass sie Hilfe, wie es die christliche Sozialethik im Subsidiaritätsprinzip ausformuliert hat, erst dann beanspruchen, wenn sie sich tatsächlich nicht selbst helfen können.“⁶¹⁴

Vom Staat zu verlangen, die Bürger rundum zu versorgen, würde zwangsläufig in Unmündigkeit münden, was den Begriff des Bürgers dann ad absurdum führen würde. Gleiches gilt auch, wenn der Staat in Form von Steuern von seinen Bürgern zu viel fordert. Beides seien „schwerwiegende Schädigungen der Solidarität“⁶¹⁵ – und damit im Sinne eines tugendhaften Verhaltens zu verurteilen. Weiterhin muss von den Bürgern verlangt werden, „dass sie die Wechselseitigkeit der Rechte und Pflichten akzeptieren (die Goldene Regel: »Was ihr wollt, das euch die Leute tun, das tut ihnen auch.« Mt 7,12) und sich nach ihren Möglichkeiten um das Wohl ihrer Mitmenschen und ihres Gemeinwesens bemühen, statt sich als bloße Nutznießer der Leistungen anderer Vorteile zu verschaffen.“⁶¹⁶ Nicht zuletzt muss auch ein gewisses gegenseitiges Interesse eingefordert werden, Gleichgültigkeit und Ignoranz sind der Kampf anzusagen. Dabei wird nicht nur gefordert, „Solidarität in der Familie, in der Nachbarschaft oder im Freundeskreis [zu] zeigen, sondern hierzu zählt auch die Übernahme der Pflichten gegenüber der eigenen Gesellschaft und der Weltgesellschaft.“⁶¹⁷

611 *Demokratie braucht Tugenden*, 21.

612 *Demokratie braucht Tugenden*, 21.

613 *Demokratie braucht Tugenden*, 21.

614 *Demokratie braucht Tugenden*, 21.

615 *Demokratie braucht Tugenden*, 22.

616 *Demokratie braucht Tugenden*, 22.

617 *Demokratie braucht Tugenden*, 22.

Zu einer „repräsentativen Demokratie“⁶¹⁸, wie sie in Deutschland gemäß Grundgesetz herrscht, gibt es, so die Verfasser, keine Alternative. Es liege dabei in der Natur der Sache, dass eine gewisse „Distanz zwischen der Welt der Politik und der Alltagswelt der Bürgerinnen und Bürger mit der Gefahr der Entfremdung zwischen Wählenden und Gewählten“⁶¹⁹ entsteht. Dem müssten beide Seiten durch wechselseitiges Zuhören entgegenwirken. Auch müssten beide Seiten – also sowohl die Bürgerinnen und Bürger auf der einen und die gewählten Politikerinnen und Politiker auf der anderen Seite – versuchen, durch ihr jeweiliges Verhalten das in sie gesetzte Vertrauen zu rechtfertigen.⁶²⁰

Als dann geht es um die Verhaltenserwartungen, „mit denen das Gemeinwesen den gewählten Politikerinnen und Politikern ihr Amt anvertraut.“⁶²¹ Dass die gewählten Vertreter hier oftmals in einen Konflikt zwischen dem Wunsch, wiedergewählt zu werden, und der Pflicht, die ihnen das Amt auferlegt (zum Wohle des ganzen Volkes zu arbeiten) geraten, liegt in der Natur der Parteiendemokratie und muss von den Vertretern „ausgehalten“ werden.⁶²² Doch nicht nur das: Sie müssen auch zwischen den mehr oder weniger berechtigten Forderungen der Interessengruppen abwägen und dabei sowohl die Zukunftsfähigkeit Deutschlands als auch die internationalen Pflichten, die sich aus den Grundsätzen der katholischen Soziallehre ergeben, im Auge behalten.⁶²³ Dabei sind Konflikte nicht nur unausweichlich sondern geradezu notwendig für die Entscheidungsfindung.⁶²⁴ Diese mit Augenmaß und ohne den (politischen) Gegner zu verletzen auszutragen, ist die Kunst, die von Politikern verlangt wird.⁶²⁵ Dabei wird betont: „Die Forderung nach Mut, Risikobereitschaft und Standfestigkeit gegenüber den Wählerinnen und Wählern und dem Druck organisierter Interessen ist mit der dem Demokratieprinzip entspringenden Verpflichtung des gewählten Politikers auf seine Wählerinnen und Wähler durchaus vereinbar.“⁶²⁶ Eine der wichtigsten Voraussetzungen dafür ist die Glaubwürdigkeit. „Wer glaubwürdig ist, kann sogar dann noch politisch führen, wenn die Überzeugungskraft von Argumenten an Grenzen stößt.“⁶²⁷ Denn dann speist sich der Rückhalt aus Vertrauen in die Wahrhaftigkeit und persönliche Integrität des Politikers.⁶²⁸

Im Blick auf die Parteiendemokratie wird nochmals unterstrichen, dass „Parteien [...] immer wieder bemüht sein [müssen], sich mit dem politischen Gegner so auseinanderzusetzen, dass das Ergebnis des demokratischen Konfliktes nicht die allseitige politische Lähmung ist.“⁶²⁹

618 *Demokratie braucht Tugenden*, 22.

619 *Demokratie braucht Tugenden*, 22.

620 Vgl. *Demokratie braucht Tugenden*, 23f.

621 Dabei gibt die Verfassung hierzu bereits klare Richtlinien vor, wie z.B. in Art. 38 GG für die Abgeordneten und im Amtseid des Kanzlers und der Minister (Art. 56 GG in Verbindung mit Art. 64 Abs. 2). *Demokratie braucht Tugenden*, 25.

622 Vgl. *Demokratie braucht Tugenden*, 25.

623 Vgl. *Demokratie braucht Tugenden*, 27f.

624 Vgl. *Demokratie braucht Tugenden*, 28.

625 Vgl. *Demokratie braucht Tugenden*, 28.

626 *Demokratie braucht Tugenden*, 29.

627 *Demokratie braucht Tugenden*, 30f.

628 Vgl. *Demokratie braucht Tugenden*, 31.

629 *Demokratie braucht Tugenden*, 32.

Gerade eine solche Lähmung wird jedoch als Ursache dafür gesehen, dass „auch gut vorhersehbare kritische Entwicklungen – wie der demographische Wandel oder die Verengung der künftigen politischen Handlungsspielräume durch eine hohe Verschuldung der öffentlichen Haushalte – [...] von der Politik lange Zeit nicht angemessen berücksichtigt worden [sind].“⁶³⁰ Beklagt wird: „Es fehlt an dem Selbstvertrauen, das nötig ist, um Einsicht in Notwendigkeiten zu vermitteln, und an der Fähigkeit, zu den Anstrengungen zu ermuntern, die um der Zukunft willen geboten sind.“⁶³¹

Nun werden politische Entscheidungen zweifellos im Vollzug durch die öffentliche Verwaltung für den Einzelnen konkret. Doch die aus der Historie gewachsene Distanz zwischen Bürger und Verwaltung wird oftmals durch mangelhafte Transparenz und zu wenig Dienstleistungsorientiertheit nicht abgebaut, sondern zementiert, so die Verfasser.⁶³²

Schließlich wenden sich die Verfasser den Verhaltenserwartungen an Journalistinnen und Journalisten als Partner und Widerpart im politischen System zu. Dabei wird betont, dass die Verfassung zwar einerseits Pressefreiheit gewährleistet (Art. 5 Abs. 1 GG), dass die Journalistinnen und Journalisten jedoch qua ihrer öffentlichen Wirkung oftmals als „Vierte Gewalt“⁶³³ wahrgenommen werden, was sie zu besonderer Wahrhaftigkeit verpflichtet.⁶³⁴ Politische Korrespondenten und Redakteure, so das Dokument, stehen im Spannungsfeld zwischen Erwartungen der Verlage und Medienunternehmen, deren Angestellte sie sind, und der für das Gemeinwohl so zentralen Aufgabe, die drei staatlichen Gewalten aufmerksam zu beobachten und objektiv zu bewerten.⁶³⁵ Gerade deshalb steht der Journalist beständig im Konflikt: „Einerseits ist die Demokratie auf Journalistinnen und Journalisten als Vermittler zwischen Wählern und Gewählten angewiesen, denn für die allermeisten Menschen ist das Bild, das sie sich von Politik machen, ausschließlich durch Eindrücke bestimmt, die ihnen medial vermittelt werden. Die Massenmedien wiederum brauchen die Politik als Lieferantin neuer Nachrichten und Bilder.“⁶³⁶ Wenn diese Partnerschaft zu „Kumpanei“ wird, ist dies ebenso gefährlich, als wenn Journalisten nur um der Auflageerhöhung oder der Einschaltquote Willen Dinge „aufbauschen“ oder gar erfinden.⁶³⁷

Daraus, so die Verfasser, ergibt sich die Forderung nach gewissen Tugenden bei tätigen Journalistinnen und Journalisten: „Wahrhaftigkeit, eine selbstkritische Einstellung, Unbestechlichkeit, Sorgfalt, Mut und Nonkonformismus.“⁶³⁸

Zuletzt rekuriert das Papier noch auf die Repräsentanten partikularer Interessen im politischen Prozess, also auf Menschen, die sich zur gemeinsamen Verfolgung besonderer Absichten oder auch zur Wahrnehmung übereinstimmender Interessen etwa in Vereinen und

630 *Demokratie braucht Tugenden*, 33.

631 *Demokratie braucht Tugenden*, 33.

632 Vgl. *Demokratie braucht Tugenden*, 33f.

633 *Demokratie braucht Tugenden*, 35.

634 Vgl. *Demokratie braucht Tugenden*, 35f.

635 Vgl. *Demokratie braucht Tugenden*, 35.

636 *Demokratie braucht Tugenden*, 35.

637 Vgl. *Demokratie braucht Tugenden*, 35 und 37.

638 *Demokratie braucht Tugenden*, 38.

Verbänden, in Bürgerinitiativen, Wählergemeinschaften und sozialen Bewegungen zusammenschließen. Oftmals geht es bei einem solchen Zusammenschluss aber auch darum, in organisierter Form Einfluss auf die öffentliche Meinung und auf politische Entscheidungen nehmen zu können. Dies gewährt solchen Zusammenschlüssen eine nicht unerhebliche Macht, was sich jedoch nicht unbedingt negativ auf die Demokratie auswirken muss⁶³⁹; denn die parlamentarische Demokratie lebt ja gerade von der Bündelung von Interessen, insbesondere dann, wenn diese – wie z.B. bei den kirchlichen Organisationen Caritas und Diakonie – der Allgemeinheit dienende Ziele vertreten.⁶⁴⁰ Einzelinteressen und Belange des Gemeinwohls müssen sich nicht grundsätzlich ausschließen, auch „wenn Verbände durchweg Gruppen-, Einzel- oder Sonderinteressen und nicht das Ganze im Blick haben.“⁶⁴¹ In der Existenz und Aktivität solcher Gruppen verwirklicht sich nach Ansicht der Verfasser die Zivilgesellschaft, „die zur Vitalität des demokratischen Gemeinwesens Entscheidendes beiträgt.“⁶⁴² Vereine und Verbände nehmen „sich der Belange ihrer Mitglieder an und bemühen sich um deren Schutz vor Zurücksetzung oder Benachteiligung, nehmen Forderungen an Staat und Gesellschaft auf und versuchen, sie nach Wichtigkeit und Vertretbarkeit zu bündeln sowie sie den entscheidenden Instanzen und der Öffentlichkeit nahe zu bringen.“⁶⁴³

Doch hat dieses System der Interessenvertretung auch seine Risiken, so das Papier. Dies ist insbesondere dann der Fall, wenn nicht „vorrangig ideelle Zwecke, sondern die Förderung eigener wirtschaftlich relevanter Interessen“⁶⁴⁴ im Mittelpunkt stehen. Oftmals werde die hier gebündelte Macht dazu missbraucht, Sonderrechte – nicht zuletzt auch auf Kosten anderer, weniger machtvoll vorgetragener, dafür aber dem Gemeinwohl wesentlich zuträglicherer Interessen – für die jeweilige Interessengruppe durchzusetzen.⁶⁴⁵ Besonders problematisch wird dies, wenn so Druck auf die Entscheidungsträger (entweder in Form von Drohungen oder Geschenken) ausgeübt werden soll. Für das Ansehen der Demokratie sind derartige Verhaltensweisen äußerst schädlich, setzt sich doch bei den Wählern manchmal nicht zu Unrecht die Meinung durch, „dass sich außerhalb des demokratischen Wahlverfahrens offenbar erfolgreicher auf das politische Geschehen Einfluss nehmen lässt.“⁶⁴⁶

Fazit ziehend heben die Verfasser im Kapitel 5 – „Engagement für unser demokratisches Gemeinwesen“ – nochmals hervor, dass „das demokratische Gemeinwesen in der Bundesrepublik Deutschland [...] vor einer harten Bewährungsprobe“⁶⁴⁷ steht. Dabei liegen eigentlich alle Voraussetzungen parat, um die immer noch zahlreich gegebenen Chancen zu nutzen. Dies wird von den Verfassern nachdrücklich und unverzüglich eingefordert. Denn die Lösung der bekannten Probleme (Stichworte z.B.: „hohe Arbeitslosigkeit und ungünstige Bevölkerungs-

639 Vgl. *Demokratie braucht Tugenden*, 40.

640 Vgl. *Demokratie braucht Tugenden*, 41.

641 *Demokratie braucht Tugenden*, 41.

642 *Demokratie braucht Tugenden*, 41.

643 *Demokratie braucht Tugenden*, 41.

644 *Demokratie braucht Tugenden*, 42.

645 Vgl. *Demokratie braucht Tugenden*, 42f.

646 *Demokratie braucht Tugenden*, 44.

647 *Demokratie braucht Tugenden*, 46.

entwicklung⁶⁴⁸) duldet keinen Aufschub mehr. Dabei wird dazu aufgerufen, die Möglichkeiten, die durch die politische und rechtliche Ordnung der deutschen Demokratie gegeben sind, auszuschöpfen und „auch schwierige politische Aufgaben kraftvoll und verantwortungsbewusst zu bewältigen.“⁶⁴⁹

Wenn alle politisch Handelnden, also „die Wählerinnen und Wähler im Besonderen, aber auch Politikerinnen und Politiker, Journalistinnen und Journalisten, Verbandsvertreterinnen und Verbandsvertreter“ sich aktiv dafür einsetzen, könne „mit ihrem Ideenreichtum und ihrer Kraft, aber vor allem mit ihren Tugenden als verantwortungsvoll für das Gemeinwohl und für die weitere Verwirklichung der Demokratie Handelnde“⁶⁵⁰ das Ziel, die Zukunftsfähigkeit für Deutschland zu erhalten, erreicht werden. Weiterhin wird festgestellt: „Christinnen und Christen sind dazu von ihrem Glauben her besonders aufgerufen und befähigt.“⁶⁵¹

Abschließend wird nochmals begründet, warum die Kirchen in der genannten Art mit ihren im Papier formulierten Anliegen an die Öffentlichkeit gingen: Es gehört von ihrem Selbstverständnis her zu ihrem seelsorgerlichen Auftrag dazu, „die politische Gemeinschaft zur Wahrnehmung von Verantwortung in der Demokratie aufzurufen und zu ermutigen.“⁶⁵² Als Denk- und Handlungsorientierung sollen dazu die genannten politischen Tugenden dienen.

2.5.3 Das Verständnis von Solidarität

In ihrem zweiten gemeinsamen Dokument zu Politik und Gesellschaft kommen beide Kirchen kurz noch einmal explizit auf die Problematik der Solidarität zu sprechen. Sie berufen sich dabei auf die Worte aus ihrem ersten Gemeinsamen Sozialwort von 1997, dessen zentrales Anliegen darin bestand, „zu einer Verständigung über die Grundlagen und Perspektiven einer menschenwürdigen, freien, gerechten und solidarischen Ordnung von Staat und Gesellschaft beizutragen und dadurch eine gemeinsame Anstrengung für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit möglich zu machen.“⁶⁵³ Dieser Gedanke wird in *Demokratie braucht Tugenden* wieder aufgegriffen im Zusammenhang mit der „Sorge vieler Menschen [...], ob das demokratische Gemeinwesen die aktuellen Krisen und Herausforderungen tatsächlich bewältigen kann.“⁶⁵⁴ Den Kirchen liegt sehr daran, die Menschen zur „Wertschätzung der Demokratie und zur Nutzung ihrer Chancen [zu] ermutigen.“⁶⁵⁵ Dabei soll an die folgenden Generationen gedacht werden, welche die Kosten der gegenwärtigen Überschuldung des Staates wohl tragen werden müssen. Ein Rückgang der Familien macht sich in Deutschland bemerkbar und dieser ist auch mit „[dem] Verlust einer wesentlichen Form gesellschaftlicher

648 *Demokratie braucht Tugenden*, 47.

649 *Demokratie braucht Tugenden*, 47.

650 *Demokratie braucht Tugenden*, 47.

651 *Demokratie braucht Tugenden*, 47.

652 *Demokratie braucht Tugenden*, 47.

653 *Demokratie braucht Tugenden*, 15.

654 *Demokratie braucht Tugenden*, 15.

655 *Demokratie braucht Tugenden*, 15.

Solidarität verbunden.⁶⁵⁶ Die Autoren des Textes klagen an, dass „wesentliche Strukturen weder der Gerechtigkeit zwischen noch innerhalb der Generationen“⁶⁵⁷ entsprechen würden. Die gemeinsame Aufgabe aller Demokraten soll darin bestehen, Gerechtigkeit und Solidarität für das Gemeinwohl aller zu üben, was sich in der Wahrnehmung ihrer verschiedenen Aufgaben äußern soll.⁶⁵⁸

Im Einzelnen spricht das Dokument davon, dass sich Bürgerinnen und Bürger nicht zu Untertanen des Staates machen und von ihm verlangen dürften, rundum versorgt zu werden. „Ihr Gewissen und ihre Selbstachtung sollten ihnen verbieten, sich staatliche Leistungen zu verschaffen, die ihnen nicht zugedacht sind oder gar nicht einmal zustehen.“⁶⁵⁹ Ein Ausnutzen des Sozialsystems würde folgeschwer der Solidarität schaden, genauso wie „das Entziehen von Steuern durch Steuerflucht und Steuerbetrug.“⁶⁶⁰

Solidarität soll sich nicht nur auf die Aktivitäten in der Familie, in der Nachbarschaft oder im Freundeskreis beschränken, sondern sich auch in der „Übernahme der Pflichten gegenüber der eigenen Gesellschaft und der Weltgesellschaft“⁶⁶¹ ausdrücken. Die beiden Kirchen akzentuieren, dass jeder dieser solidarischen Akte eine Haltung der Zivilcourage benötigt, „ohne [welche] die Bereitschaft zur Verständigung mit Anderen – etwa für gemeinsame Bürgerinitiativen“⁶⁶² – oft ohne Erfolg bleiben wird.

Hier wird Solidarität zum einen als eine die Regelung eines Gemeinwesens bestimmende Größe angesehen, zum anderen als moralische Haltung des Einzelnen. Dies führt eine grundsätzliche Entwicklungsrichtung, die schon *Das Soziale neu denken* eingeschlagen hatte, weiter: Der Grundtenor besteht darin, solidarische Strukturen im Staatswesen zugunsten der Betonung von Eigenverantwortung (unter der Perspektive von Freiheit des Einzelnen auf der einen Seite und Bewahrung vor Missbrauch des Sozialsystems auf der anderen Seite) und zugunsten der Verlagerung von Aufgaben auf Solidargemeinschaften zu reduzieren. Dabei wird klar herausgearbeitet, dass dies – sollen dabei freiheitlich-demokratische und den Menschenrechten entsprechende Strukturen aufrechterhalten werden – nur unter der Voraussetzung gelingen kann, dass Solidarität zu einer ethischen Haltung im Handeln jedes Einzelnen wird.

2.5.4 Das Verständnis von Freiheit

Demokratie braucht Tugenden hebt hinsichtlich der Freiheitsthematik die besondere Aufgabe und Herausforderung der Kirchen hervor, welche sich für sie besonders in den Zeiten der kommunistischen Herrschaft stellten: Sie mussten „gemäß dem Verkündigungsauftrag [...] öffentlich für Menschenwürde und Freiheit eintreten und denjenigen eine Heimat bieten, die

656 *Demokratie braucht Tugenden*, 9.

657 *Demokratie braucht Tugenden*, 9.

658 Vgl. *Demokratie braucht Tugenden*, 19.

659 *Demokratie braucht Tugenden*, 22.

660 *Demokratie braucht Tugenden*, 22.

661 *Demokratie braucht Tugenden*, 22.

662 *Demokratie braucht Tugenden*, 22.

wegen ihres Einsatzes für die rechtsstaatliche Demokratie verfolgt wurden.⁶⁶³ Die Vertreter beider Kirchen machen ferner darauf aufmerksam, dass man „aus dem christlichen Menschenbild nicht direkt ökonomische oder politische Handlungsanweisungen“⁶⁶⁴ ableiten kann. Doch muss bei konkreten Entscheidungen die Berücksichtigung der zentralen Kategorien freiheitlich-demokratischer Grundeinstellungen – so auch der Freiheit des Einzelnen – gewährleistet sein; diese Freiheit ist ein Teil des ethischen Mindeststandards, welcher gewahrt bleiben muss.⁶⁶⁵

Die Verfasser des Dokuments warnen auch vor einer illusionären Vorstellung, dass „in einer Ordnung der Freiheit jeder ohne Rücksicht auf das Ganze seinen Interessen nachgehen [kann], weil [angeblich] die Regeln aus eigener Kraft imstande [sind], einen vernünftigen Ausgleich zu bewirken.“⁶⁶⁶ Festgestellt wird: Freiheitliche Ordnungen garantieren nicht aus sich heraus vorbehaltlos „das notwendige Minimum an Gemeinwohlorientierung demokratischer Politik“⁶⁶⁷, insofern solche Institutionen immer auch missbraucht bzw. hintergangen werden können. Aus diesem Grund sollten „freiheitliche Ordnungen die Begrenzung und die Kontrollierbarkeit von Macht institutionell“⁶⁶⁸ absichern.⁶⁶⁹ Insgesamt bedarf es, so das Papier, grundlegend neben allen „Absicherungen“ der entsprechenden moralischen Haltung des einzelnen Politikers zugunsten des Gemeinwohls.

Im Zusammenhang des Rekurses auf das christliche Menschenbild wird nochmals hervorgehoben, dass die Menschen als Bild Gottes erschaffen und ihnen Würde und Freiheit geschenkt ist. Im Lichte dessen sollen sie sich verantwortlich „für das eigene [Wohl] und für das Wohl aller Menschen und damit für die Demokratie“⁶⁷⁰ fühlen. In demokratischen Systemen hat Menschenwürde eine vorrangige Stellung und „eröffnet Freiheits- und Handlungsspielräume, die gewahrt und genutzt werden müssen.“⁶⁷¹ In theologischer Perspektive kann der Wert des Menschen „in keiner innerweltlichen Beziehung umfassend definiert werden.“⁶⁷² Er kann „weder durch seine Eigenschaften noch durch seine Taten begründet werden.“⁶⁷³ Die menschliche Würde kommt einzig aus der „freien Zuwendung Gottes“⁶⁷⁴ und für die menschliche Freiheit kann aus dieser auch „im Versagen und in der

663 *Demokratie braucht Tugenden*, 12.

664 *Demokratie braucht Tugenden*, 13.

665 *Demokratie braucht Tugenden*, 13.

666 *Demokratie braucht Tugenden*, 16.

667 *Demokratie braucht Tugenden*, 16.

668 *Demokratie braucht Tugenden*, 17.

669 Die Autoren erinnern in diesem Zusammenhang an die politischen Erfahrungen des 20. Jahrhunderts, wo „zwei Diktaturen auf deutschem Boden die bürgerliche Gesellschaft im Namen eines angeblich Besseren bekämpft, tatsächlich jedoch Recht und Freiheit mit Füßen getreten“ haben. Vgl. *Demokratie braucht Tugenden*, 20.

670 *Demokratie braucht Tugenden*, 47.

671 *Demokratie braucht Tugenden*, 47.

672 *Demokratie braucht Tugenden*, 13.

673 *Demokratie braucht Tugenden*, 13.

674 *Demokratie braucht Tugenden*, 13.

Sündhaftigkeit des Menschen tragenden Gottesbeziehung⁶⁷⁵ ein „Maß für eine ihr entsprechende Lebensform entfaltet werden.“⁶⁷⁶

2.6 Zum Verhältnis von Solidarität und Freiheit in den kirchlichen Sozialworten in Deutschland

Im Folgenden soll nochmals eine knappe Zusammenschau der kirchlichen Sozialworte deren Verständnis von Solidarität und Freiheit skizziert werden.

Schon der Titel des ersten gemeinsamen Sozialwortes der beiden Kirchen lässt den hohen Rang des Solidaritätsprinzips in diesem Text vermuten. Die Verfasser betonen: „Solidarität und Gerechtigkeit genießen heute keine unangefochtene Wertschätzung [...]. Solidarität und Gerechtigkeit gehören zum Herzstück jeder biblischen und christlichen Ethik.“⁶⁷⁷ Die beiden Kirchen betrachten die Solidaritätsproblematik im doppelten Kontext. Erstens wird die Bedeutung und Unverzichtbarkeit der sozialstaatlichen Systeme der Solidarität betont und zweitens wird die Problematik der Möglichkeit von Solidarität unter den Bedingungen der Individualisierung reflektiert. Es wird erklärt, dass mit der Individualisierung ein Wandel der Wertvorstellungen einhergeht; deswegen muss man mit der Gleichzeitigkeit von Entsolidarisierungsprozessen und der Ausprägung neuer Solidaritäten rechnen. Der Aufbau und die Stärkung einer Sozialkultur im Sinne der Zivilgesellschaft fordern ein hohes Maß an belastbarer Solidarität. Zur expliziten Auseinandersetzung mit dem Wert „Freiheit“ kommt es nur an wenigen Stellen. Trotzdem hat die Freiheit eine entscheidende Rolle für die Autoren des Textes im Prozess der notwendigen Reformen des sozialen Systems in Deutschland. Freiheit gilt als der Grundwert, der unter systematischer Entfaltung des Menschenrechtsschutzes weiterentwickelt und gewährt werden soll. Freiheit und Solidarität werden in Bezug auf die Fragen der Wirtschaftsproblematik als Säulen dargestellt, auf die die Soziale Marktwirtschaft zu bauen hat: Neben Freiheit (und persönlicher Verantwortung) zählen „Solidarität“ und „soziale Verpflichtung“ zu „den anthropologischen und ethischen Vorentscheidungen“, auf die sich soziale Marktwirtschaft stützt, „ohne sie selbst herstellen und garantieren zu können.“⁶⁷⁸ Solidarität und Freiheit werden so als unhintergehbare Werte nebeneinandergestellt, ohne dass deren Beziehung theoretisch und/oder in der praktischen Konkretion hinsichtlich der Reform des Sozialstaats genauer explizit dargelegt wird.⁶⁷⁹ Allerdings befassen sich die Autoren mit den negativen Entwicklungen und somit den Gefahren für die Gesellschaft im Falle des Missbrauchs dieser Werte (zum Beispiel Entsolidarisierungsprozess).⁶⁸⁰

675 *Demokratie braucht Tugenden*, 13.

676 *Demokratie braucht Tugenden*, 13.

677 *Für eine Zukunft*, 2.

678 *Für eine Zukunft*, 91.

679 Vgl. *Für eine Zukunft*, 257.

680 Die Menschen sollen ihrer Meinung nach auf den Vorrang und die Durchsetzung von rücksichtslosen Eigeninteressen verzichten, denn, „eine Ausweitung und Marktvergesellschaftung in bisher geschützte Solidarräume treibe diesen gefährlichen für die Gesellschaft Prozess voran.“ GABRIEL, K./KRÄMER, W. (Hg.): *Kirchen im gesellschaftlichen Konflikt. Der Konsultationsprozess und das Sozialwort ‚Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit‘*, Münster 1997, 159. Im Falle des Grundwertes Freiheit

Im kontrovers diskutierten Impulstext *Das Soziale neu denken* sollten die Grundideen aus dem Gemeinsamen Sozialwort fortgesetzt werden. Doch statt einer konsequenten Weiterentwicklung des Gedankens der beiden Kirchen aus dem Jahre 1997 schlägt – so jedenfalls die Kritiker des Texts – die bischöfliche Kommission im Jahre 2003 andere Wege ein. Die Gegner⁶⁸¹ des Impulspapiers werfen den Verfassern vor, der Text sei zu politisch und präsentiere eine Neuorientierung, die im Gegensatz zum ersten (von den jetzigen Kritikern größtenteils gelobten) Gemeinsamen Sozialwort der beiden Kirchen stehe.⁶⁸² Der Impulstext klagt über eine Verteilungsmentalität und über eine Fixierung auf Verteilungspolitik. Für die meisten sozialen Probleme werde die gegenwärtige Konzeption des Sozialstaats selbst verantwortlich gemacht. In der Auffassung des Textes trage der gegenwärtige Sozialstaat dazu bei, dass alte Solidaritätsformen untergraben werden. Das Impulspapier vertritt vor diesem Hintergrund, so die Kritiker, zusammen mit den zwei zuvor erschienenen Texten, dem Memorandum *Mehr Beteiligungsgerechtigkeit* von 1998 und dem Beitrag *Solidarität braucht Eigenverantwortung* vom Mai 2003, eine Neupositionierung der beiden Werte „Solidarität“ und „Freiheit“ gegenüber dem ersten Gemeinsamen Sozialwort von 1997.

Die deutschen Bischöfe gehen in ihrem Impulstext *Das Soziale neu denken* kaum explizit auf die Freiheitsproblematik ein. Sie wird zwar als eines der wichtigsten Ziele des neuen sozialen Programms der Bundesrepublik Deutschland in den ersten Jahren nach der Wiedervereinigung erwähnt, aber bis auf diesen geschichtlichen Kontext kommt es zu keinen expliziten Aussagen über Freiheit in Bezug auf die zukünftige Gestaltung der sozialen Ordnung. Die Problematik der Solidaritätsauffassung im gegenwärtigen Sozialstaat wird in dem Impulspapier zwar als eine der drei Hauptherausforderungen genannt, vor welchen „eine Sozialstaatsreform im 21. Jahrhundert im Kontext der europäischen Integration und der Globalisierung“⁶⁸³ steht, aber bis auf einige allgemeine Feststellungen bleibt eine tiefgründige

ist die Rede von Freiheitsmissbrauch, welcher sich in der Freiheitswillkür ausdrückt. Diese kommt zustande, wenn der Staat etwa keine entsprechenden Rahmenbedingungen für die Verankerung der Arbeitsrechte aufstellt. Dabei sollen unter anderem Wettbewerbs- und Verbraucherschutz garantiert werden. Vgl. *Für eine Zukunft*, 139.

681 Vor allem waren es Sozialethiker, welche Kritik übten, während in der Öffentlichkeit der Text kein breites Echo fand.

682 Die Professoren Karl GABRIEL, Friedhelm HENGSBACH und Dietmar MIETH z.B. schrieben in ihrer Presseerklärung vom 17.12.2004: *Das Soziale neu denken* als Abkehr vom gemeinsamen Wort der Kirchen?: „Statt das Leitbild der solidarischen und gerechten Gesellschaft fortzuschreiben, entsteht der Eindruck, dass nun auch die Bischöfe in den breiten Strom der aktuellen Sozialstaatskritik einstimmen, das Prinzip der Verteilungsgerechtigkeit aufgeben und die sozialkatholischen Vorstellungen von sozialer Gerechtigkeit und solidarischer Verantwortung zugunsten der liberalen Prinzipien von privater Vorsorge und Eigenverantwortung abschwächen.“ Und weiter: „Zweitens behauptet das Impulspapier, der Sozialstaat schwäche die Solidarität (9), vor allem in den Familien, u.a. weil er mit seiner kollektiven Alterssicherung »die Selbstverständlichkeit von Kindern und die Bereitschaft zum Kind« (10) reduziere. Stattdessen wird gefordert, »Solidaritäten für neue Formen der sozialen Sicherung zu aktivieren« (11) und die sozialstaatliche Unterstützung stärker »auf die Sicherung der Gemeinschaftsformen, insbesondere der Familie« (17) abzustellen. Eine solche Positionsbestimmung vergisst die zentrale Einsicht der eigenen sozialethischen Tradition, der es bei Solidarität nicht zuerst und erst nicht ausschließlich um die Fürsorge einzelner für einzelne Schwache geht, sondern um ein gegenseitiges Einstehen aller füreinander und für das Ganze, und damit auch um ein Rechtsprinzip, das zum Aufbau solidarischer Institutionen verpflichtet, die den einzelnen vor Überforderung schützen.“ GABRIEL, K./HENGSBACH, F./MIETH, D.: *Das Soziale neu denken* als Abkehr vom ‚Gemeinsamen Wort‘ der Kirchen? In: <http://www.muenster.de/~angergun/impulspapier.pdf>, abgerufen am 27.03.2007.

683 *Das Soziale neu denken*, 11.

Auseinandersetzung mit dem Solidaritätsprinzip aus. Solidarität wird im Impulstext vor allem im Kontext der faktischen Abschwächung der Rolle der Familie in der Gesellschaft behandelt, welche die gegenwärtigen sozialstaatlichen Umverteilungsmuster mit verursacht habe.⁶⁸⁴ In Unterkapitel 4.2. mit dem Titel „Subsidiarität und Solidarität als Leitbilder“ erwartet der Leser eigentlich eine Reflexion der Solidaritätsproblematik, jedoch trifft er auf sehr unkonkrete und allgemeine Aussagen. Das Papier nennt allgemeine Problembereiche, weist aber bis auf den im abschließenden Teil vorgeschlagenen „Solidaritäts-Check“, welcher „bestehende Gerechtigkeitslücken aufdeckt und dadurch beseitigen hilft“⁶⁸⁵, auf keine konkreten Lösungen hin. Insgesamt lässt das Papier den Eindruck entstehen, dass einerseits Freiheit vor allem unter der Perspektive der Übernahme von Eigenverantwortung und andererseits Solidarität unter der Perspektive der Fürsorge einzelner für einzelne Bedürftige gefasst werden.

Vorbereitet wird dieser Blickwinkel bereits in den Dokumenten, die zwischen *Für eine Zukunft* und *Das Soziale neu denken* entstanden sind: in *Mehr Beteiligungsgerechtigkeit* aus dem Jahr 1998 für das Feld der Wirtschafts- und Sozialpolitik sowie in *Solidarität braucht Eigenverantwortung* von 2003 für den Bereich des Gesundheitswesens.

In ihrem zweiten Gemeinsamen Wort aus dem Jahre 2006, *Demokratie braucht Tugenden*, kommen die evangelische und katholische Kirche kurz noch einmal auf die Solidarität zu sprechen. Die Verfasser bleiben diesmal mit ihren Reflexionen dem ersten Gemeinsamen Sozialwort aus dem Jahr 1997 näher, als die oben erwähnten Texte der bischöflichen Kommissionen der katholischen Kirche aus den Jahren 1998 und 2003. Solidarität wird im globalen Kontext und im Hinblick auf die Zukunft der kommenden Generationen hervorgehoben. Gerechtigkeit und Solidarität sollen im Dienst des Gemeinwohls aller geübt werden und sich nicht nur auf die Familie und die nächste Umgebung beziehen, sondern in der „Übernahme der Pflichten gegenüber der eigenen Gesellschaft und der Weltgesellschaft“⁶⁸⁶ bestehen. Freiheit des Einzelnen wird in *Demokratie braucht Tugenden* als zentrale Kategorie aufgefasst, welche bei politischen und ökonomischen Entscheidungen stets mitberücksichtigt werden muss.⁶⁸⁷ Selbst wenn es in *Demokratie braucht Tugenden* nicht explizit um das Verhältnis Freiheit und Solidarität geht, so scheint Folgendes zu sagen berechtigt zu sein: Freiheit ist ein mit dem Menschsein gegebener unhintergebar Wert; Solidarität kommt in den Blick als Übernahme von Verpflichtungen gegenüber der eigenen und der Weltgesellschaft; (die Übernahme von) Eigenverantwortung als Tugend ist Voraussetzung „wirklicher“ Solidarität, andernfalls wird die solidarische Haltung anderer ausgenutzt. Die Lektüre der deutschen Sozialworte nach 1997 erlaubt so insgesamt die These, dass das Verhältnis von Freiheit und Solidarität zwar angesprochen, aber über eher vage Bestimmungen hinaus nicht wirklich durchreflektiert erscheint.

684 Vgl. *Das Soziale neu denken*, 11.

685 *Das Soziale neu denken*, 21.

686 Vgl. *Demokratie braucht Tugenden*, 22.

687 Vgl. *Demokratie braucht Tugenden*, 13.

Die Frage nach dem Verhältnis von Freiheit und Solidarität spielt im Blick auf die Reformen des Sozialstaats und dessen Begründung grundsätzlich eine entscheidende Rolle, hängt sie doch eng mit der Frage nach dem Menschenbild, nach der Menschenwürde und verschiedenen daraus entstehenden Konsequenzen für die Gestaltung der gerechten Gesellschaft zusammen. Hier scheint die soziale Gerechtigkeit auf dem Prüfstein zu stehen, ja das Menschenbild als solches, „da der Wert der Person, ihrer Würde und ihrer Rechte jenseits aller Absichtserklärungen ernsthaft von der weit verbreiteten Tendenz bedroht ist, ausschließlich auf Kriterien der Nützlichkeit und des Habens zurückzugreifen. Auf der Grundlage solcher Kriterien wird auch die Gerechtigkeit in einer einschränkenden Weise betrachtet, wohingegen sie in der christlichen Anthropologie eine vollständigere und authentischere Bedeutung erhält. Die Gerechtigkeit ist nicht einfach eine menschliche Konvention, denn was »gerecht« ist, wird in seinem Ursprung nicht vom Gesetz bestimmt, sondern stammt aus der Tiefe der menschlichen Identität.“⁶⁸⁸ Auf dem Spiel steht also „die Würde der menschlichen Person, deren Verteidigung und Förderung uns vom Schöpfer anvertraut ist und deren verantwortliche Schuldner [...] alle Männer und Frauen in jeder Lage der Geschichte sind.“⁶⁸⁹

Es ist vor allem diese Perspektive der Würde der menschlichen Person, welche im Vordergrund der Konzeption von Freiheit und Solidarität, wie sie in der Sozialverkündigung von Papst JOHANNES PAUL II. erscheint, steht, und diese als sowohl in anthropologischer als auch in konkreter gesellschaftlich-struktureller Hinsicht (durch die Kategorie der „Beteiligung“) als komplementäre Größen erscheinen lässt. Um das Verständnis von Freiheit und Solidarität bei Papst JOHANNES PAUL II. soll es nun im Folgenden gehen.

688 PÄPSTLICHER RAT FÜR GERECHTIGKEIT UND FRIEDEN (Hg.): Kompendium der Soziallehre der Kirche, Freiburg-Basel-Wien 2006, 202. Vgl. auch SRS 40.

689 SRS 47.

KAPITEL III

3 Freiheit und Solidarität in der Sozialverkündigung von Papst Johannes Paul II.

Papst JOHANNES PAUL II. (geboren als Karol WOJTYLA am 18. Mai 1920 in Wadowice, Polen) prägte in seinem langen Pontifikat ganz entscheidend die Entwicklung der katholischen Kirche im letzten Viertel des zwanzigsten Jahrhunderts.

Für die Problematik der vorliegenden Arbeit ist die Gestalt und das Werk JOHANNES PAULS II. vor allem deshalb von Bedeutung, da gerade retrospektiv festzustellen ist, dass er sein gesamtes Pontifikat unter den Spannungsbogen von „Freiheit und Solidarität“ stellte. „Freiheit“ und „Solidarität“ ziehen sich nicht nur durch sein Wirken und Denken als Papst, sondern charakterisieren ihn auch als Persönlichkeit. Diese sind das treibende Motiv seiner eigenen Konzeption der Sozialverkündigung, die zwar einerseits in der Tradition der Sozialzyklen seiner Vorgänger steht, andererseits jedoch vor dem Hintergrund der in die Zeit seines Pontifikats fallenden großen technischen, wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Veränderungen einen eigenen aktuellen und gleichzeitig über seine Zeit hinausreichenden Gesamtentwurf christlich-ethischen Denkens und Handelns darstellen will. Seine Konzeption bietet ein Handlungsleitbild für gegenwärtige und künftige Gesellschaften, dessen Perspektiven über Lösungsansätze für Einzelprobleme weit hinausgehen.

Bei der folgenden Auseinandersetzung mit der Sozialverkündigung des Papstes werden sowohl Unterschiede als auch Gemeinsamkeiten mit den im vorangegangenen Kapitel behandelten katholischen Sozialworten der deutschen Bischöfe deutlich.

3.1 „Soll-Zustand“ und „Ist-Zustand“ der Gesellschaft – der Zugang Papst Johannes Pauls II. zur gesellschaftlichen Wirklichkeit

Die Zeitspanne, welche das Pontifikat von Papst JOHANNES PAUL II. umfasst, ist weltweit durch gesellschaftliche (Um-)Brüche und Widersprüche gekennzeichnet. Einerseits beobachtete, ja begleitete er intensiv die Auflösung des Kommunismus in Osteuropa und insbesondere in seiner Heimat Polen, andererseits musste er miterleben, wie zunehmend „moderne Gottheiten“, vor allem materielle wie Geld, Macht und Status an die Stelle des Glaubens an den dreifaltigen Gott traten. Einerseits konnte er die Erfolge „seiner“ Solidarnosc-Bewegung und die in deren Folge gegründeten Menschenrechts- und Freiheitsbewegungen beobachten, andererseits erlebte er, wie sich die Gegensätze zwischen Arm und Reich, Nord und Süd, der so genannten „zivilisierten“ und der so genannten „Dritten“ Welt weiter verschärften.

In die Zeit seines Pontifikats fiel das Zusammenwachsen Europas, aber auch das weltweite Auseinanderdriften der Kulturen und Religionen. Er sah Unrechtsregime wie die in Osteuropa untergehen und andere, besonders auf dem afrikanischen Kontinent, neu entstehen. Er erlebte, wie Menschenrechte neu formuliert und propagiert, wenig später aber wieder mit Füßen getreten wurden.

Stets jedoch galt sein besonderes Augenmerk all denjenigen, die nach Menschenrechten, Freiheit, Solidarität, nach einem menschenwürdigen Dasein strebten und er wandte sich gegen all diejenigen, die Unterdrückung, Sklaverei, aber auch Gleichgültigkeit und Atheismus praktizierten.

Um die Auffassung des Papstes zu Freiheit und Solidarität in seiner Sozialverkündigung konkret zu verorten, sei im Folgendem als ein erster Zugang zur Konzeption des Papstes der Soll- und Ist-Zustand der Gesellschaft, wie er in den Sozialzyklen des Papstes zum Ausdruck kommt, umschrieben. Im weiteren Verlauf des dritten Kapitels wird dies dann untermauert durch den Rekurs zum einen auf die persönliche Sozialisation des Papstes, die seine Konzeption geprägt hat, und zum anderen auf seine philosophisch-theologischen Ausgangspunkte, auf deren Basis er „seinen Personalismus“ und dessen Konsequenzen für den Entwurf einer gerechten Gesellschaft entwickelt.

Um es gleich vorwegzunehmen: Die Sozialzyklen lassen eine Methode erkennen, wonach die gegenwärtige Situation der menschlichen Gesellschaft „phänomenologisch“ wahrgenommen und beschrieben wird (Ist-Zustand); dem gegenüber steht ein Idealbild der Gesellschaft (Soll-Zustand), das der Papst aus der christlichen Offenbarung entwickelt und auf dessen Hintergrund er die gegebenen Verhältnisse beurteilt. Mittels seiner sozialetischen Konzeption beabsichtigt er, die bestehenden Verhältnisse auf den Weg hin zum Soll-Zustand zu bringen, berücksichtigend, dass dies angesichts der Gebrochenheit des Menschen durch die Sünde innerweltlich nie vollkommen gelingen wird.

Damit versucht der Papst, einen metaphysisch-offenbarungstheologischen Ansatz mit der insbesondere seit der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* gängigen Methode des „Sehen – Urteilen – Handeln“ zu verknüpfen.⁶⁹⁰

3.1.1 Die christliche Botschaft als Maßstab der Gesellschaft – zum Ausgangspunkt der Sozialverkündigung am Beispiel der Sozialzyklen

Die drei Sozialzyklen JOHANNES PAULS II. – *Laborem exercens*, *Sollicitudo rei socialis* und *Centesimus annus* – beruhen selbstverständlich auf den fundamentalen Prinzipien der bisherigen katholischen Soziallehre. Ihr Anliegen war es, diese und deren Anwendung im konkreten zeithistorischen Kontext weiter zu entwickeln. Dabei nehmen sie oft auf die von Papst LEO XIII. verfasste Enzyklika *Rerum novarum* Bezug.⁶⁹¹ In den Sozialzyklen – aber nicht nur in

690 Der belgische Arbeiterpriester und spätere Kardinal Joseph CARDIJN (1882-1967) gilt als Gründer der Christlichen Arbeiterjugend (CAJ). Bereits am Beginn des 20. Jahrhunderts war ihm das Schicksal von jungen ArbeiterInnen ein Anliegen und er gründete in Belgien die Jungarbeiterbewegung. Mit seiner Methode „Sehen – Urteilen – Handeln“ wurde er zur prägenden Gestalt und Impulsgeber der weltweiten Bewegung für junge Arbeiter/innen in der katholischen Kirche. Ausgangspunkt in diesem Drei-Schritt ist das „Sehen“ (Wahr-nehmen) der Menschen in der Arbeitswelt, im Spannungsfeld von sozialen, wirtschaftlichen und politischen Strukturen. Im „Urteilen“ werden Fragen, die für Gerechtigkeit, Menschenwürde, Freiheit und Solidarität sensibilisieren, gestellt. Der Maßstab an dem die Arbeitswelt und die Gesellschaft gemessen wird, ist das Evangelium. Aus diesem Hintergrund heraus werden die Mitglieder der Christlichen Arbeiterbewegung dann im politischen „Handeln“ tätig. Sie engagieren sich für eine menschengerechte und solidarische Gesellschaft und Arbeitswelt.

691 Vgl. SRS 1 sowie CA 1ff.

diesen – wird deutlich, dass der Einsatz für soziale Gerechtigkeit, Menschenrechte und Demokratie sowie das Engagement für Frieden und Versöhnung JOHANNES PAUL II. zum sozialpolitisch „aktivsten“ Papst der modernen Geschichte werden ließ.⁶⁹²

Für Papst JOHANNES PAUL II. war der zentrale zeithistorische Ausgangspunkt seiner Sozialenzykliken die Bewältigung des Konfliktes zwischen Ost und West mit ihren unterschiedlichen wirtschaftlichen Ordnungssystemen. Im Laufe der Zeit kam jedoch zunehmend auch der Konflikt Nord-Süd, d.h. zwischen der so genannten Ersten und der Dritten Welt, in den Blick.

Die drei Sozialenzykliken Papst JOHANNES PAULS II. folgen der zentralen Fragestellung: Warum und wie kann die Kirche unter der Voraussetzung eines freiheitlichen und pluralen Staates zu allgemeinverbindlichen Normen für Gesellschaft, Politik und Wirtschaft beitragen? Zur Beantwortung dieser Frage führen seine Sozialenzykliken fort und verknüpfen, wie erwähnt, jene beiden Argumentationslinien, welche die kirchliche Soziallehre zum einen seit *Rerum novarum*, zum anderen seit *Gaudium et spes* prägen: die Argumentation gemäß dem Naturrecht (und der Offenbarung) und der Blick auf die Inkulturationschancen der kirchlichen Soziallehre in der modernen Gesellschaft. Die naturrechtliche (und offenbarungstheologische) Argumentation geht davon aus, dass sich aus dem schöpfungstheologisch bzw. insgesamt offenbarungstheologisch vor- und aufgegebenen Wesen des Menschen bestimmte Prinzipien für das gesellschaftliche Ordnungsgefüge ableiten lassen. Die zweite Argumentationslinie setzt anders an: Hier geht es um das Wahrnehmen der konkreten gesellschaftlichen Bedingungen, um ihre Beurteilung aus dem Licht des Evangeliums und von dort aus um konkrete Handlungsoptionen; die Kirche ist Anwältin der Schwachen und Armen. Dies schließt nicht nur Hilfe im Einzelfall ein, sondern auch das Einklagen gerechterer Strukturen in Politik, Wirtschaft und Gesellschaft. Dies umfasst auch die Anerkennung und den aktiven Eintritt für die Menschenrechte, genauso wie die Warnungen vor aktuellen gesellschaftspolitischen, ethischen und naturwissenschaftlichen Problemen. Wie wird dies in den Sozialenzykliken JOHANNES PAUL II. nun konkret?

3.1.1.1 *Laborem exercens*

Zum neunzigsten Jahrestag von *Rerum novarum* veröffentlichte Papst JOHANNES PAUL II. die Enzyklika *Laborem exercens* mit dem Schwerpunkt: Arbeit als grundlegendes Gut der Person, vorrangiger Faktor der wirtschaftlichen Aktivität und als Schlüssel zur sozialen Frage in ihrer Gesamtheit.⁶⁹³ Hintergrund für das Entstehen dieses Rundschreibens waren die Arbeiteraufstände in Polen unter Führung der Gewerkschaft „Solidarnosc“ im Jahre 1980.

692 Vgl. GABRIEL, I./PAPADEROS, A. K./KÖRTNER U.: Perspektiven ökumenischer Sozialethik. Der Auftrag der Kirchen im größeren Europa, Mainz 2005, 186ff.

693 Vgl. LE 3. Vgl auch: PÄPSTLICHER RAT FÜR GERECHTIGKEIT UND FRIEDEN (Hg.): Kompendium der Soziallehre der Kirche, Freiburg-Basel-Wien 2006, 101.

Laborem exercens „zeichnet eine Spiritualität und eine Ethik der Arbeit und stellt diese in den Kontext einer tiefen theologischen und philosophischen Reflexion.“⁶⁹⁴ Als Lösungsansätze für eine gerechte Ordnung des Arbeitslebens schlug der Papst die Überwindung des Gegensatzes von Arbeit und Kapital bereits in ihren Grundlagen vor, nämlich durch Miteigentum der Arbeiter an den Produktionsmitteln, Mitbestimmung sowie Gewinnbeteiligung.⁶⁹⁵ Der Vorrang der Arbeit vor dem Kapital wurde deutlich unterstrichen. „Die Arbeit darf nicht nur im objektiven und materiellen Sinn verstanden, sondern muss als eine Aktivität, die Ausdruck der Person ist, auch in ihrer subjektiven Dimension gebührend berücksichtigt werden.“⁶⁹⁶ Nach JOHANNES PAUL II. „steht außer Zweifel, daß die menschliche Arbeit ihren ethischen Wert hat, der unmittelbar und direkt mit der Tatsache verbunden ist, daß der, welcher sie ausführt, Person ist, ein mit Bewusstsein und Freiheit ausgestattetes Subjekt, das heißt ein Subjekt, das über sich entscheidet.“⁶⁹⁷ Ferner ist die Arbeit gemäß *Laborem exercens* nicht nur ein ausschlaggebendes Paradigma des sozialen Lebens, sondern sie strahlt die ganze Würde eines Umfelds aus, in dem sich die natürliche und übernatürliche Berufung des Menschen verwirklichen muss: „Arbeit bringt menschliche Würde zum Ausdruck und vermehrt sie.“⁶⁹⁸ Angesichts dieser personalen Bedeutung der Arbeit war es nur folgerichtig, das Recht auf Arbeit als ein Grundrecht, das der Staat als „indirekter Arbeitgeber“ zuzusichern hat, zu definieren.⁶⁹⁹

Dem Papst gelang es mit diesem Dokument, die marxistische Arbeitstheorie einer scharfen Kritik zu unterziehen und auf die Verletzung der Rechte der Arbeiter in den kommunistischen Systemen hinzuweisen.⁷⁰⁰ Ein wichtiges Moment seiner Kritik an den marxistischen Vorstellungen gegenüber dem Privateigentum lautet: Nicht Sozialisierung des Eigentums, sondern seine breite Streuung ist eine der zentralen Aufgaben der arbeitsteiligen Industriegesellschaft.

Papst JOHANNES PAUL II. zeichnete in seiner ersten Enzyklika einen Überblick über die moderne Welt aus dem Blickwinkel der „Arbeit“. Dies erschien ihm besonders wichtig und erforderlich für das richtige Verständnis der Forderung nach der Beteiligung am gesellschaftlichen Leben. Wie später noch zu zeigen sein wird, spielt seine Forderung nach Beteiligung am gesellschaftlichen Leben nicht nur eine zentrale Rolle in „seiner“ Soziallehre, sondern sie wird gleichzeitig auch als Lösungsweg für die Probleme der modernen Welt angesehen.

694 PÄPSTLICHER RAT FÜR GERECHTIGKEIT UND FRIEDEN (Hg.): Kompendium der Soziallehre der Kirche, Freiburg-Basel-Wien 2006, 101.

695 Vgl. BARTELS, K.-U.: Katholische Soziallehre und ordoliberalere Ordnungskonzeption, Frankfurt am Main 1997, 42.

696 PÄPSTLICHER RAT FÜR GERECHTIGKEIT UND FRIEDEN (Hg.): Kompendium der Soziallehre der Kirche, Freiburg-Basel-Wien 2006, 101.

697 LE 6.

698 KERBER, W./ERTL, H./HAINZ, M. (Hg.): Katholische Gesellschaftslehre im Überblick. 100 Jahre Sozialverkündigung der Kirche, Frankfurt am Main 1991, 121f. Vgl. LE 9.

699 Vgl. KERBER, W./ERTL, H./HAINZ, M. (Hg.): Katholische Gesellschaftslehre im Überblick. 100 Jahre Sozialverkündigung der Kirche, Frankfurt am Main 1991, 122ff.

700 Vgl. GABRIEL, I./PAPADEROS, A. K./KÖRTNER U.: Perspektiven ökumenischer Sozialethik. Der Auftrag der Kirchen im größeren Europa, Mainz 2005, 186ff.

Ausgangspunkt des Grundgedankens seiner Sozialzyklika *Laborem exercens* war seine Feststellung, dass jede Epoche ihren „Kairos“ aufweist, dass die jeweilige Generation stets mit zeitspezifischen Problemen konfrontiert wird (Ist-Zustand), und ihr damit die Aufgabe zukommt, diese im christlichen Geist zu lösen.

Umgekehrt, gibt die kirchliche Soziallehre in Auseinandersetzung mit der zeitspezifischen, d.h. konkret-historischen Situation Maßstäbe vor (Soll-Zustand): „Die Kirche äußert sich zum Thema bestimmter menschlicher Situationen, die individuell und gemeinschaftlich, national und international sein können, und stellt somit ihre Lehre vor, einen richtigen doktrinären corpus, der ihr eine Analyse sozialer Erscheinungen erlaubt und somit die Möglichkeit gibt, ihre Stellung zu beziehen und Richtungen der Problemlösungen zu zeigen.“⁷⁰¹

3.1.1.2 *Sollicitudo rei socialis*

Zum zwanzigsten Jahrestag von *Populorum progressio* veröffentlichte Papst JOHANNES PAUL II. seine zweite Sozialzyklika *Sollicitudo rei socialis* und setzte sich in Anlehnung an *Populorum progressio* mit dem Thema der Entwicklung auseinander, wobei ihn insbesondere zwei Kerngedanken beschäftigten:

- die dramatische Lage der heutigen Welt unter dem Gesichtspunkt mangelnder Entwicklung in der Dritten Welt⁷⁰²,
- der Sinn, die Bedingungen und die Erfordernisse eines menschenwürdigen Fortschritts.⁷⁰³

Den äußeren Anstoß zur Veröffentlichung der Enzyklika gaben die sozialen Fragen in den Industrieländern (Arbeitslosigkeit, Wohnungsnot, Drogenproblematik) gegen Ende der achtziger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts sowie die sozialen und wirtschaftlichen Probleme der so genannten unterentwickelten Länder, die trotz eines hoch entwickelten technisch-wirtschaftlichen, politisch-sozialen und kulturellen Instrumentariums im Zeitraum seit der Veröffentlichung der Enzyklika *Populorum progressio* an Ausmaß zugenommen hatten. *Sollicitudo rei socialis* führte dabei die bereits in *Populorum progressio* gezogenen sozialetischen Linien weiter und versuchte, die in der Zeit seit *Populorum progressio* eingetretenen Veränderungen zu berücksichtigen.

Das Dokument spiegelt die ernste Lage der Wirtschaft gegen Ende der achtziger Jahre wider: Staatsverschuldung, Arbeitslosigkeit und Rezession beeinträchtigten ernsthaft das Leben von Millionen Menschen weltweit. Das Hauptanliegen der Enzyklika bestand nun darin, die Haltung der Kirche zur internationalen Entwicklung angesichts der politisch-sozialen Problematik „auf den neuesten Stand“ zu bringen.

Das Rundschreiben unterscheidet zwischen Fortschritt und Entwicklung und hebt darauf ab, dass „der echte Fortschritt sich nicht darauf beschränken kann, Güter und Dienstleistungen bei den Besitzenden zu vermehren, sondern dass er zum vollen »Sein« des Menschen beitragen

701 ChL 5; vgl. LE 11ff.

702 Vgl. SRS 11ff.

703 Vgl. SRS 27ff; vgl. dazu auch PÄPSTLICHER RAT FÜR GERECHTIGKEIT UND FRIEDEN (Hg.): Kompendium der Soziallehre der Kirche, Freiburg-Basel-Wien 2006, 102.

muss. Auf diese Weise tritt die sittliche Natur des echten Fortschritts klar hervor.⁷⁰⁴ Ein nur auf den Wirtschaftsfaktor reduzierter Fortschritt würde sich gegen die wenden, denen er eigentlich dienen sollte.⁷⁰⁵ „Eine nicht nur wirtschaftliche Entwicklung misst und orientiert sich [dagegen] an dieser Wirklichkeit und an dieser Berufung des Menschen in seiner gesamten Existenz, das heißt, an einer Art von *Maßstab*, der ihm selbst innewohnt.“⁷⁰⁶ Die Leitfrage lautet dabei für den Papst: Macht ein Fortschritt, „dessen Urheber und Förderer der Mensch ist, das menschliche Leben auf dieser Erde wirklich in jeder Hinsicht »menschlicher«? Macht er das Leben »menschenwürdiger«?⁷⁰⁷

Als Ursachen der Verschuldungsproblematik und der stockenden Entwicklung der ärmsten Länder nennt Papst JOHANNES PAUL II. in *Sollicitudo rei socialis* die sozio-ökonomischen Rahmenbedingungen, welche Unterentwicklung förderten.

Bei den reichen Staaten des Nordens bemängelte er eine „Unterentwicklung der Moral“⁷⁰⁸. Ein Problem sah er ebenfalls in den Spannungen zwischen den politischen Blöcken Ost und West, zwischen den ordnungspolitischen Konzeptionen des liberalistischen Kapitalismus und des kollektivistischen Marxismus. Die Gier nach Besitz und Macht würde in der Enzyklika als eine der Ursachen für die „Strukturen der Sünde“⁷⁰⁹ benannt.

Im weiteren Verlauf des Dokuments erläuterte der Papst die Grundelemente, die ihm zu einer wahren menschlichen Entwicklung notwendig erschienen. In der Enzyklika klingt mehrfach das Thema Gerechtigkeit an, sowie der Aufruf zur Solidarität mit den Armen. Zwar erwähnte er auch die Verantwortlichkeit der unterentwickelten Länder, aber weit eindeutiger war sein Appell an die reiche Welt.⁷¹⁰

Sollicitudo rei socialis verweist aber auch auf das Recht der wirtschaftlichen Initiative eines freien Unternehmertums, dessen Unterdrückung oder Einschränkung die Kreativität des Menschen lähmen oder gar zerstören würde⁷¹¹: „Anstelle von schöpferischer Eigeninitiative kommt es zu Passivität, Abhängigkeit und Unterwerfung unter den bürokratischen Apparat, der als einziges »verfügendes« und »entscheidendes« – wenn nicht sogar »besitzendes« – Organ der gesamten Güter und Produktionsmittel alle in eine Stellung fast völliger Abhängigkeit bringt, die der traditionellen Abhängigkeit des Arbeiterproletariats vom Kapitalismus gleicht.“⁷¹²

704 PÄPSTLICHER RAT FÜR GERECHTIGKEIT UND FRIEDEN (Hg.): Kompendium der Soziallehre der Kirche, Freiburg-Basel-Wien 2006, 102.

705 Vgl. RH 15.

706 SRS 29. Vgl. auch RM 59.

707 RH 15.

708 SRS 28.

709 SRS 37.

710 Vgl. KERBER, W./ERTL, H./HAINZ, M. (Hg.): Katholische Gesellschaftslehre im Überblick. 100 Jahre Sozialverkündigung der Kirche, Frankfurt am Main 1991, 138f.

711 Vgl. SRS 15f.

712 SRS 15.

3.1.1.3 *Centesimus annus*

Den 100. Jahrestag von *Rerum novarum* würdigte Papst JOHANNES PAUL II. mit seiner dritten Sozialenzyklika *Centesimus annus* (1991). Die Enzyklika steht dabei ganz im Zeichen der politischen Umbruchsprozesse in Mittel- und Osteuropa nach 1989.

Den Niedergang des Marxismus sah der Papst sowohl als Folge von dessen falscher Anthropologie an als auch als Folge der Verletzung der Rechte der arbeitenden Menschen, die einerseits aus dem Unterdrückungsregime der kommunistischen Parteien herrührte, andererseits aber auch aus der Untauglichkeit der kommunistischen Wirtschaftssysteme resultierte.⁷¹³ Die durch die politischen Umwälzungen neu gewonnene Freiheit würde jedoch – so der Papst – nur dann anhalten, wenn die in der langen Zeit der kommunistischen Gewaltherrschaft aufgestauten Konfliktpotenziale bewältigt werden könnten.⁷¹⁴

Die Reflexion über den Zusammenbruch der kommunistischen Systeme führt ihn zu einer Würdigung von Demokratie und freier Marktwirtschaft im Rahmen einer unverzichtbaren Solidarität.⁷¹⁵ Dabei verweist er auf verschiedene Konnotationen von Solidarität in der bisherigen kirchlichen Soziallehre: „Das Prinzip, das wir heute Solidaritätsprinzip nennen [...] wird von LEO XIII. mehrmals unter dem Namen »Freundschaft« angeführt [...]. Von PIUS XI. wird es mit dem nicht weniger bedeutungsvollen Namen »soziale Liebe« bezeichnet. PAUL VI. hat den Begriff mit den heutigen vielfältigen Dimensionen der sozialen Frage erweitert und von »Zivilisation der Liebe« gesprochen.“⁷¹⁶

In der Schlusspassage der Enzyklika beklagte der Papst die geistige Leere, die der atheistische Marxismus zurückgelassen habe. Es bedürfe größter Anstrengungen, um den Menschen einen Zugang zum Verständnis der Grundwerte zu erschließen. Die Illusion einer wertfreien Gesellschaft, die zu einem erneuten Totalitarismus führen könnte und nicht von der Hand zu weisen sei, stelle sich als Gefahr für Frieden und Menschenrechte dar. Hier sei speziell die Kirche gefordert, auf die Gefahren für den Rechtsstaat und für die demokratische Ordnung hinzuweisen.⁷¹⁷

Die im Vorangegangenen knapp zusammengefasst dargestellten Sozialenzykliken des Papstes bilden gleichsam den Kern seiner Sozialverkündigung. Sie gehen aus von einem Idealbild von Welt und Gesellschaft, wie sie im Licht der christlichen Offenbarung „sein sollten“. So zieht sich die Frage nach der Menschenwürde wie ein roter Faden durch die Sozialenzykliken Papst JOHANNES PAULS II. Sie ist in seiner Vorstellung letzten Endes Maßstab aller Entwicklungen, d.h. jedes Phänomen, jedes Forschungsergebnis, jede Entwicklung, jede Gestaltung des Sozialstaates ist daraufhin zu beurteilen, ob sie der Menschenwürde zur Geltung verhilft oder ob sie gegen die Menschenwürde gerichtet ist und somit letztlich gegen die „Ehre Gottes“, die für

713 Vgl. CA 13 sowie CA 24f.

714 Vgl. CA 27.

715 Vgl. PÄPSTLICHER RAT FÜR GERECHTIGKEIT UND FRIEDEN (Hg.): Kompendium der Soziallehre der Kirche, Freiburg-Basel-Wien 2006, 103.

716 CA 10.

717 Vgl. CA 24, 41, 44.

JOHANNES PAUL II. das letzte Ziel und zugleich der Ausgangspunkt ist. Daher sprach Papst JOHANNES PAUL II. im Blick auf die konkreten Gesellschaften stets grundsätzliche Fragen an: „Wird der Mensch als Mensch im Zusammenhang mit diesem Fortschritt wirklich besser, das heißt geistig reifer, bewußter in seiner Menschenwürde, verantwortungsvoller, offener für den Mitmenschen, vor allem für die Hilfsbedürftigen und Schwachen, und hilfsbereiter zu allen? [...] Diese Frage müssen sich die Christen stellen, eben weil JESUS CHRISTUS sie so umfassend für das Problem des Menschen empfänglich gemacht hat. Die gleiche Frage aber stellt sich allen Menschen, besonders denjenigen, die in solchen sozialen Bereichen leben, die sich aktiv für die Entwicklung und den Fortschritt in unserer Zeit einsetzen. Wenn wir diese Entwicklungen beobachten und sogar an ihnen teilnehmen, darf uns nicht Euphorie überkommen noch dürfen wir uns von einseitigem Enthusiasmus fortreißen lassen, sondern wir alle müssen uns mit äußerster Ehrlichkeit, Objektivität und moralischem Verantwortungsbewußtsein den wesentlichen Fragen stellen, die die Situation des Menschen heute und in Zukunft betreffen.“⁷¹⁸

Insofern die bestehenden Gesellschaften (Ist-Zustand) diesem Ideal (Soll-Zustand) nicht entsprechen, ist es Aufgabe der Kirche und ihrer Sozialverkündigung, gerade dort vehement die Stimme zu erheben, wo diese Diskrepanz zutage tritt. Wo sieht JOHANNES PAUL II. diese Diskrepanzen in den gegenwärtigen Gesellschaften gegeben?

3.1.2 Charakteristik der gegenwärtigen Gesellschaft nach Papst Johannes Paul II.

In seinem Schrifttum befasste sich Papst JOHANNES PAUL II. nahezu mit allen politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Problemfeldern. Das Spektrum seiner gesellschaftlichen Appelle ging dabei von der (vorgeburtlichen) Existenz des Menschen über die vielfältigsten Gefährdungen des Menschen, insbesondere in Bezug auf seine soziale und natürliche Umwelt, bis zu Krankheit und Tod, im Wirtschaftsbereich von der klassischen Makroökonomie über die Lehren KEYNES bis zum sogenannten Neoliberalismus und den kritischen Phänomenen der realen Marktwirtschaft in der Globalisierung, im politischen Bereich vom kommunistischen Unterdrückerstaat über die Problematik der Demokratie in den Ländern der Dritten Welt.

Der nun folgende Abschnitt kann daher nur einen Ausschnitt der kritischen (und auch positiven) Stellungnahmen des Papstes zur „gegenwärtigen Welt“ darstellen.⁷¹⁹ Leitgedanke bei der Auswahl der Themenbereiche war die Verknüpfung des jeweils angesprochenen Problems mit der Thematik von Freiheit und Solidarität.

718 RH 15.

719 Dabei sei an dieser Stelle noch auf Folgendes hingewiesen: Papst JOHANNES PAUL II. widmete sich in seinen Schriften und Ansprachen oft den – in seiner Sicht – negativen Erscheinungen, die in der modernen Welt auftreten. Dies bedeutet jedoch nicht, dass er insgesamt eine negative „Weltsicht“ propagierte. Sein Ziel war vielmehr, die Menschheit auf Probleme und Widersprüche, die in der Welt existieren, hinzuweisen und alle Menschen aufzufordern, die Welt im Geiste des Evangeliums zu gestalten.

3.1.2.1 Kritik an der gegenwärtigen Gesellschaft

Die gegenwärtige Gesellschaft ist laut Papst JOHANNES PAUL II. durch verschiedene Gefahren gekennzeichnet. Er kritisierte z.B. Utilitarismus, Atheismus, religiöse Gleichgültigkeit oder Diesseitigkeit und sah in ihnen Entwicklungen, die der „Ehre Gottes“ und der Menschenwürde entgegenstehen.

Dabei betrachtete er oft den Fortschritt in der Wissenschaft und der Technik als Auslöser eines „Anschlags“ auf die Menschenwürde.⁷²⁰ In diesem Zusammenhang verurteilte er scharf die Euthanasie, die oftmals nicht nur mit angeblichem Mitleid für den leidenden Patienten, sondern auch manchmal mit utilitaristischen Argumenten begründet würde. Deshalb stellte er zu der zeitgenössischen Situation fest, dass „wir einer viel weiter reichenden Wirklichkeit gegenüberstehen, die man als wahre und ausgesprochene *Struktur der Sünde* betrachten kann, gekennzeichnet von der Durchsetzung einer Anti-Solidaritätskultur, die sich in vielen Fällen als wahre »Kultur des Todes« herausstellt.“⁷²¹

Diese „Strukturen der Sünde“ haben, laut Papst, unter anderem mit dem Atheismus zu tun. Der allseits praktizierte und existenzielle Atheismus führte nach JOHANNES PAUL II. dazu, dass der Mensch sich selbst und nicht mehr Gott ins Zentrum stellt, womit er der Täuschung erliege, dass „der Mensch sich selbst Ziel und einziger Gestalter und Schöpfer seiner eigenen Geschichte sei.“⁷²² Dabei, so prangerte der Papst an, sei die Erscheinung des mit dem Atheismus verbundenen Säkularismus nicht nur auf einzelne Menschen beschränkt, sondern sie betreffe auch in einem gewissen Sinne ganze Gemeinschaften: Die „Leugnung Gottes beraubt die Person ihres tragenden Grundes und führt damit zu einer Gesellschaftsordnung ohne Anerkennung der Würde und Verantwortung der menschlichen Person.“⁷²³

Der Atheismus, so der Papst, ist eng mit dem aufgeklärten Rationalismus verbunden, der die menschliche und gesellschaftliche Realität auf eine mechanistische Art und Weise reduziert. Dadurch würde die wahrhaftige Größe des Menschen, seine Transzendenz gegenüber der Welt der Dinge verneint.⁷²⁴

720 Vgl. EV 4.

721 EV 12. In diesem Kontext beruft sich Papst JOHANNES PAUL II. auf die Äußerung des II. Vatikanischen Konzils, die zahlreiche Verbrechen und Attentate gegen das menschliche Leben verurteilt hat und die bis heute ihre dramatische Aktualität behalten hat: „Was ferner zum Leben selbst in Gegensatz steht, wie jede Art Mord, Völkermord, Abtreibung, Euthanasie und auch der freiwillige Selbstmord; was immer die Unantastbarkeit der menschlichen Person verletzt, wie Verstümmelung, körperliche oder seelische Folter und der Versuch, psychischen Zwang auszuüben; was immer die menschliche Würde angreift, wie unmenschliche Lebensbedingungen, willkürliche Verhaftung, Verschleppung, Sklaverei, Prostitution, Mädchenhandel und Handel mit Jugendlichen, sodann auch unwürdige Arbeitsbedingungen, bei denen der Arbeiter als bloßes Erwerbsmittel und nicht als freie und verantwortliche Person behandelt wird: all diese und andere ähnliche Taten sind an sich schon eine Schande; sie sind eine Zersetzung der menschlichen Kultur, entwürdigen weit mehr jene, die das Unrecht tun, als jene, die es erleiden. Zugleich sind sie in höchstem Maße ein Widerspruch gegen die Ehre des Schöpfers.“ (GS 27).

722 GS 20.

723 CA 13.

724 Über die Konsequenz der Ablehnung des Gottesbezugs im persönlichen und gesellschaftlichen Leben spricht der Papst in seiner Enzyklika *Redemptoris missio*: „In der modernen Welt neigt der Mensch dazu, sich auf die horizontale Dimension einzuengen. Aber was wird aus dem Menschen ohne Öffnung auf das Absolute hin? Die Antwort liegt innerhalb des Erfahrungsbereiches jedes Menschen, sie ist aber auch

Theorien, wonach das Christentum als eine rein menschliche Ideologie aufgefasst wird in jenem Sinne, dass Kirche quasi als Dienstleistungsanbieter einer den Menschen kulturell bereichernden Idee fungiert, erteilte er eine klare Absage. „In der stark säkularisierten Welt kommt es zur »allmählichen Verweltlichung der Erlösung«, deswegen wird um den Menschen zwar gekämpft, aber dieser Mensch ist verkleinert und lediglich zum horizontalen Ausmaß reduziert.“⁷²⁵ Atheistische und säkularistische Tendenzen stellten den Menschen selbst als „Gott“ bzw. Götzenbild dar, in Wahrheit werde jedoch damit dessen Demontage betrieben.⁷²⁶

Insbesondere, wenn es um das Verhältnis des Menschen zu seiner ökonomischen Umwelt geht, argumentierte JOHANNES PAUL II., dass der Mensch nicht das Objekt anonymer Einflüsse ökonomischer oder politischer Prozesse ist, sondern vielmehr als Subjekt diese selbst zu gestalten hat. Wirtschaftliches Wachstum um seiner selbst willen kann nicht das Ziel sein, sondern es geht vielmehr darum, durch Wachstum eine gerechtere Welt zu schaffen.⁷²⁷

Ähnlich im Bereich der Technik und Technologie: Die Beispiele dafür sind zahlreich, dass der Mensch durch Technologien, die er selbst „schuf“, sich selbst vernichtet. Dabei geht es gar nicht nur um die immer moderneren Waffentechniken, die Rüstungswettläufe um immer mehr Vernichtungspotenzial auslösen, sondern auch – und inzwischen immer mehr – um so genannte „friedliche Technologien“, wie die Atomenergie oder die Gentechnik. Insbesondere im Rahmen der Stammzellenforschung werde der moderne Mensch verschiedenen Formen der Gewalt ausgesetzt. „Der zeitgenössische Mensch fürchtet [...], daß durch die von dieser Zivilisation erfundenen Mittel die *Einzelpersonen* und auch die verschiedenen Lebensbereiche, die Gemeinschaften, die Gesellschaften und die Nationen *Opfer der Willkür anderer* Einzelpersonen, Lebensbereiche und Gesellschaften werden könnten. [...] Der Mensch fürchtet mit Recht, Opfer einer Unterdrückung zu werden, die ihn der inneren Freiheit und der Möglichkeit beraubt, die Wahrheit auszusprechen, von der er überzeugt ist; die ihm seinen Glauben nehmen möchte und die Möglichkeit, den rechten Weg zu gehen, den ihm die Stimme des Gewissens weist. Die technischen Mittel, über welche die heutige Zivilisation verfügt, bergen ja nicht nur die Möglichkeit einer Selbstvernichtung als Folge eines militärischen Konflikts in sich, sondern auch *die einer »friedlichen« Unterwerfung der Einzelpersonen, der Lebensbereiche, ganzer Gesellschaftsgruppen und Nationen*, die aus irgendeinem Grund denen unbequem werden, die solche technische Mittel in der Hand haben und zu ihrem Einsatz bedenkenlos bereit sind. [...] So wächst neben dem Wissen um die Bedrohung des physischen Lebens das Wissen um eine andere Bedrohung, um eine noch größere Gefahr für das, was wesentlich menschlich ist,

eingeschrieben in die Geschichte der Menschheit mit dem im Namen von Ideologien und politischen Regimen vergossenen Blut, die »eine neue Menschheit« ohne Gott aufbauen wollten.“ RM 8.

725 RM 11.

726 Vgl. ChL 5.

727 In seiner Botschaft an Bischöfe in Puebla betonte Papst JOHANNES PAUL II.: „Angesichts vieler anderer Humanismen, die häufig ihre Sicht vom Menschen auf den wirtschaftlichen, biologischen oder psychischen Bereich beschränken, hat die Kirche das Recht und die Pflicht, diese Wahrheit vom Menschen, die sie von ihrem Meister Jesus Christus erhalten hat, zu verkünden. Oh, wäre sie doch durch keinerlei äußere Einschränkungen daran gehindert! Aber vor allem ist zu wünschen, dass sie selbst nie verfehle, diese Lehre vorzutragen, daß sie sich davon nicht abhalten lasse durch Bedenken oder Zweifel, aus Mangel an Vertrauen auf ihre ursprüngliche eigene Botschaft, oder etwa weil sie sich von anderen Humanismen hat anstecken lassen.“ Ansprache auf der 3. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Puebla am 28.01.1979, Stunde der Gnade für Lateinamerika, in: VApS 5, 57f.

was mit der Würde der Person und ihrem Recht auf Wahrheit und Freiheit in engem Zusammenhang steht.⁷²⁸

Kritisch äußerte sich der Papst darüber hinaus zu Konsumismus⁷²⁹, Missachtung der Umwelt⁷³⁰, Dominanz des Wirtschaftsdenkens⁷³¹ Arbeitslosigkeit⁷³² oder Verachtung der Institution der Familie.⁷³³

Insgesamt gilt für JOHANNES PAUL II.: Eine menschliche Person, deren Ehre mit Füßen getreten wird, ist „den verdemütigendsten und absurdesten Formen des Mißbrauchs, die sie erbarmungslos zum Sklaven des Stärkeren machen, ausgeliefert.“⁷³⁴ Nach Auffassung des Papstes kann „dieses Stärkere verschiedene Namen tragen: Ideologie, wirtschaftliche Macht, unmenschliche politische Systeme, wissenschaftliche Technokratie, Überflutung durch die Massenmedien.“⁷³⁵ Damit werde der Mensch letztlich zu einem Wirtschaftsfaktor oder noch schlimmer: zum Wirtschaftsgut reduziert.

3.1.2.2 Positive Entwicklungen in der gegenwärtigen Welt

Der Blick in die gegenwärtige Welt stellt sich Papst JOHANNES PAUL II. jedoch nicht nur unter negativen Vorzeichen dar; vielmehr konstatiert er auch zahlreiche positive Entwicklungen. Obwohl es seiner Meinung nach in der heutigen Welt zahllose ungelöste Probleme gebe, so sei dennoch nicht alles negativ und es gebe positive Werte, welche eine neue moralische Besorgtheit bezeugen.⁷³⁶ Der Blick in seine Publikationen zeigt, dass der Papst dabei in erster Linie das wachsende Bewusstsein für die Würde des Menschen im Auge hatte.⁷³⁷ Dabei ist zweifellos trotz zahlreicher Kriege, Menschenrechtsverletzungen und Armut in der Welt auch ein gewisser Fortschritt hin zu einer allgemeinen Achtung der Menschenwürde zu registrieren.⁷³⁸ In diesem Zusammenhang unterstrich der Papst die besondere Rolle der Charta

728 DiM 11.

729 Vgl. SRS 28.

730 Vgl. CA 39. Vgl. auch SRS 34.

731 „Aus dieser Perspektive muss man sich auch die Frage über jenes wachsende Unbehagen stellen, das heutzutage viele Gelehrte und Wirtschaftsexperten spüren, wenn sie über die Rolle des Marktes, über die alles durchdringende Währungs- und Finanzdimension, über das Auseinanderklaffen zwischen dem ökonomischen und dem sozialen Bereich sowie über andere ähnliche Themen wirtschaftlicher Aktivität nachdenken. Es geht dabei um Probleme, die sich im Hinblick auf die Armut, den Frieden, die Ökologie und die Zukunft der Jugend stellen.“ JOHANNES PAUL II.: Friede auf Erden den Menschen, die Gott liebt. Botschaft zur Feier des Weltfriedenstages am 1. Januar 2000. In: OR dt., Nr. 52/53 (24.12.99), 10; vgl. auch CA 38.

732 Vgl. LE 18.

733 Vgl. JOHANNES PAUL II.: Aus der Familie erwächst der Friede für die Menschheitsfamilie. Botschaft zur Feier des Weltfriedenstages am 1. Januar 1994. In: OR dt., Nr. 51/52 (24.12.1993), 1 und 15.

734 ChL 5.

735 ChL 5.

736 Vgl. SRS 26.

737 Vgl. ChL 5.

738 Vgl. ARNDT, C.: Die Menschenrechte. Partikularistische Ansätze zur Begründung ihrer Universalität, Hamburg 2000, 17.

der Menschenrechte sowie der weiteren Instrumente der UNO und anderer internationaler Organisationen.⁷³⁹

Der Papst erkennt, dass „alle Völker dieser Welt, [...] sich ihrer Würde immer besser bewußt werden: sie sind kein »Gegenstand« und keine »Sache«, aber »Subjekt« mit Gewissen und Freiheit, von dem ein verantwortungsvolles Leben in der Gesellschaft und in der Geschichte verlangt wird, und das den geistigen und religiösen Werten untergeordnet ist.“⁷⁴⁰ Er stellte fest, dass immer noch „das pulsiert, was zutiefst menschlich ist: die Suche nach der Wahrheit, ungesättigter Wunsch nach dem Guten, Freiheitstriebe, Sehnsucht nach der Schönheit, Stimme des Gewissens.“⁷⁴¹ Demzufolge gebe es ein immer stärker wachsendes Bedürfnis nach innerem Leben als Antwort auf alle „Materialismen“ der Epoche. Einen Trend zur „Rückkehr zur Religion“ sah er als Antwort auf eine reine Verweltlichung der Gesellschaft und als Gegenpol zur Entmenschlichung großer Teile des öffentlichen, politischen und realen Lebens.⁷⁴²

Darüber hinaus stellte Papst JOHANNES PAUL II. ein zunehmendes Bedürfnis nach Solidarität fest.⁷⁴³ Für ihn resultierte dies nicht nur aus einer rückkehrenden Religiosität, sondern auch aus der Tatsache, dass die Menschen, die in einer Welt voller Komplexität und gegenseitigen Abhängigkeiten leben, immer mehr auf der Suche nach sich selbst und nach Gott sind. Neben der Zuflucht zu „Fluchtmitteln“ wie Drogen und Sekten, so der Papst, „erhebt sich allmählich die Einsicht, dass das Gut, zu dem wir alle berufen sind, und das Glück, nach dem wir uns sehnen, ohne die Anstrengung und den Einsatz aller, niemanden ausgeschlossen, und ohne konsequenten Verzicht auf den eigenen Egoismus nicht erreicht werden können.“⁷⁴⁴

Papst JOHANNES PAUL II. räumte ein, dass diese Tendenzen teilweise durch die politischen und gesellschaftlichen Entwicklungen begünstigt werden. Er nannte hierbei nicht nur die Auflösung des Kommunismus und der Blockbildung, sondern auch die Verbreitung von Bildung und Aufklärung durch Medien und andere Informationsmittel. Dies erzeuge unter den Menschen ein „wacheres Bewusstsein von der Begrenztheit der verfügbaren Grundstoffe [...], ferner die Notwendigkeit, die Unversehrtheit und die Rhythmen bei der Planung der Entwicklung zu berücksichtigen, ohne diese bestimmten demagogischen Auffassungen von ihr zu opfern.“⁷⁴⁵ Dank den in diesem Zusammenhang unternommenen Initiativen konnten einige Staaten der Dritten Welt „eine gewisse Selbstversorgung in der Ernährung oder eine

739 Vgl. SRS 26.

740 ChL 5.

741 RH 18.

742 Vgl. RMi 38. Das Zweite Vatikanische Konzil stellt fest: „Dennoch wächst angesichts der heutigen Weltentwicklung die Zahl derer, die die Grundfragen stellen oder mit neuer Schärfe spüren: Was ist der Mensch? Was ist der Sinn des Schmerzes, des Bösen, des Todes – alles Dinge, die trotz solchen Fortschritts noch immer weiterbestehen? Wozu diese Siege, wenn sie so teuer erkauft werden mußten? Was kann der Mensch der Gesellschaft geben, was von ihr erwarten? Was kommt nach diesem irdischen Leben?“ GS 10.

743 Vgl. GS 9.

744 SRS 26.

745 SRS 26.

Stufe der Industrialisierung erreichen, die es ihnen gestattet, in Würde zu überleben und der aktiven Bevölkerung Arbeitsplätze zu beschaffen.⁷⁴⁶

Die Ereignisse um die friedliche Beseitigung des Kommunismus in seinem Heimatland und in Osteuropa überhaupt interpretierte er als wichtige Zeichen der Hoffnung. Die durch politische Fremdbestimmung nach dem Zweiten Weltkrieg zustande gekommene Ordnung Europas sei „von dem gewaltlosen Engagement von Menschen überwunden worden, die sich stets geweigert hatten, der Macht der Gewalt zu weichen, und Schritt für Schritt wirksame Mittel zu finden wußten, um von der Wahrheit Zeugnis abzulegen.“⁷⁴⁷ Dabei sprach er der Institution Kirche eine führende Rolle zu. Die Kirche habe „klar und nachdrücklich geltend gemacht, daß jeder Mensch, welche persönlichen Überzeugungen er auch immer haben mag, das Ebenbild Gottes in sich trage und daher Achtung verdiene. In dieser Aussage hat sich die große Mehrheit des Volkes oft wiedererkannt, und das hat zur Suche nach Kampfformen und politischen Lösungen geführt, die der Würde des Menschen mehr entsprechen.“⁷⁴⁸

Ganz allgemein zeichnete Papst JOHANNES PAUL II. oft ein hoffnungsvolles Bild von der Zukunft der Welt und stellte ausdrücklich fest, dass die Überwindung der Hindernisse auf dem Weg zur „idealen“ Entwicklung und zum Leben in wahrhaftiger Würde und Liebe weitgehend möglich sei: „Die Kirche hat Vertrauen [...] zum Menschen, obwohl sie auch die Bosheit kennt, zu der er fähig ist; denn sie weiß, daß – trotz der Erbsünde und der Sünden, die ein jeder begeht – in der menschlichen Person ausreichende Qualitäten und Energien vorhanden sind und es in ihr ein fundamentales »Gutsein« (vgl. Gen 1,31) gibt, weil der Mensch Ebenbild des Schöpfers ist, und im Einfluß des erlösenden Wirken Christi steht, der jedem Menschen nahe ist, und weil das mächtige Wirken des Heiligen Geistes die Erde erfüllt (Weish 1,7).“⁷⁴⁹

3.1.3 Die Einbettung der Sozialverkündigung Papst Johannes Pauls II. in seiner Sozialisation

Wie im vorangegangenen Kapitel ausführlich dargestellt, ergibt sich aus der Vielzahl seiner Ausführungen eine bestimmte Art und Weise des Blickes auf die Gesellschaft. Bevor nun das Augenmerk darauf zu richten ist, von welchen philosophisch-theologischen Ausgangspunkten her der Papst seine Sozialverkündigung und darin das Verhältnis von Freiheit und Solidarität entwirft, sei bedacht, dass die dabei zum Ausdruck kommenden Anliegen des Papstes auch in seinem persönlichen Werdegang und seiner Sozialisation verwurzelt sind.⁷⁵⁰

746 SRS 26.

747 CA 23.

748 CA 22.

749 SRS 47.

750 Unter Sozialisation sei hier Folgendes verstanden: „Sozialisation bezeichnet meist die Gesamtheit all jener durch die Gesellschaft vermittelten Lernprozesse, in denen das Individuum in einer bestimmten Gesellschaft und ihrer Kultur sozial handlungsfähig wird – also am sozialen Leben teilhaben und an dessen Entwicklung mitwirken kann. Sozialisation ist somit ein lebenslanger Prozess. Gruppen, Personen und Institutionen, welche die sozialen Lernprozesse des Individuums steuern und beeinflussen, bezeichnet man als Sozialisationsinstanzen.“ TILLMANN, K.: Sozialisationstheorien. Eine Einführung in den Zusammenhang von Gesellschaft, Institution und Subjektwerdung, Reinbek bei Hamburg 2004, 17. Diese

Ein kurzer Blick auf seine Amtszeit als Papst von insgesamt 26 Jahren zeigt, dass JOHANNES PAUL II. eine Unzahl menschlicher Kontakte knüpfte, zuhörte, kommunizierte, mahnte, appellierte, publizierte und damit letzten Endes eben auch „lernte“. Allein in seinen 103 Auslandsreisen lernte er Millionen von Menschen kennen, konnte ihre Sorgen, Ängste und Nöte hören und war von daher bestrebt die Ursachen dafür zu eruieren und kritisch zu analysieren. Dabei formte sich ein sehr konkretes Menschenverständnis heraus, das nicht nur ihn selbst prägte, sondern das in seinen Schriften, Appellen, Reden lebendig wurde und so auch seine Sozialverkündigung durchzog.

Als KAROL WOJTYLA am 16. Oktober 1978 auf der Loggia delle Benedizioni über dem Portal der Peterskirche erschien, hatte er bereits eine bewegte Biografie hinter sich. Der damals 58-Jährige war als Lyriker hervorgetreten, als Dramatiker, Schauspieler und Ethikprofessor, er hatte sich am Widerstand gegen die Nazi-Truppen beteiligt, hatte Menschenleben gerettet und sich zuletzt als Erzbischof erfolgreich dem kommunistischen Regime widersetzt. Er hatte ohne Genehmigung Kirchen gebaut und seine Diözese geführt, als hätte sie nicht in einem atheistisch regierten Staat gelegen.

Als an dem Tag seiner Wahl zum Papst der Dekan des Kardinalskollegiums auf dem Balkon den Namen KAROLUS WOJTYLA ausrief, kannten den ersten slawischen Papst der Kirchengeschichte zunächst nur wenige. Insbesondere in der westlichen Welt herrschte Überraschung, denn hier war alles, was hinter dem Eisernen Vorhang vorging, bestenfalls unbekannt, oft auch suspekt.⁷⁵¹

3.1.3.1 Geographische Herkunft und biographische Hintergründe

Papst JOHANNES PAUL II. wurde am 18. Mai 1920 als KAROL WOJTYLA im polnischen Wadowice geboren. Dass er nicht nur zu dieser seiner Herkunft stand, sondern dies auch eine besondere Verbundenheit „mit allen slawischen Völkern Osteuropas und eines großen Teils Mitteleuropas“⁷⁵² mit sich brachte, wurde während des gesamten Pontifikates deutlich. KAROL WOJTYLA war das jüngste von drei Kindern des Leutnants KAROL WOJTYLA sen. und EMILIA KACZOROWSKA. Der Soldat WOJTYLA ließ sich bereits frühzeitig pensionieren, die Familie hatte ein gutes, wenn auch kein üppiges Auskommen durch das Ruhestandsgehalt. Die Familie pflegte die im polnischen Volk stark verwurzelte Marienfrömmigkeit, stand aber auch anderen

Definition berücksichtigt, dass sich Sozialisation aus dem Zusammenleben von Menschen konstituiert und sich in spezifischen Befähigungen äußert. Der Sozialisationsbegriff darf dabei keinesfalls mit dem Begriff der Erziehung verwechselt werden, der im Gegensatz dazu auf die Ausbildung einer selektiven Verhaltensausrprägung abzielt. Die vorliegende Arbeit will mit dem Rekurs auf die Sozialisation WOJTYLAS/JOHANNES PAUL II. darauf aufmerksam machen, dass sein Verständnis von Welt und Mensch und damit seine Sozialverkündigung eng verbunden ist mit der Interaktion und Kommunikation mit seiner „sozialen Umwelt“.

751 Vgl. HEBERLE, M.: Johannes Paul II. Ein polnischer Papst. In: Theologie heute 23 (2002), 23-44, hier 25.

752 Äußerung von Papst JOHANNES PAUL II. im Gespräch mit ANDRE FROSSARD, in: FROSSARD, A.: „Fürchtet euch nicht!“ André Frossard im Gespräch mit Johannes Paul II., München-Zürich-Wien 1982, 25.

kulturellen Entwicklungen aufgeschlossen gegenüber.⁷⁵³ Die Mutter erlag schon früh am 10. April 1929 einer schweren Krankheit.⁷⁵⁴

Der kleine Ort Wadowice wies Ende der zwanziger Jahre des 20. Jahrhunderts im Vergleich zu Gesamtpolen ein relativ hohes kulturelles Angebot auf. Dies wusste KAROL zu nutzen, von daher rührte auch seine Begeisterung für Literatur und für das Theater.⁷⁵⁵ Prägend erwies sich auch sein früher Kontakt zum Judentum. Da Wadowice einen Anteil von rund 20 Prozent jüdischer Bevölkerung besaß, waren zahlreiche Freunde von KAROL jüdischen Glaubens. „Beide Religionsgruppen, Katholiken und Juden, bildeten eine Einheit, und dies, so vermute ich, deswegen, weil sie sich bewußt waren, denselben Gott anzubeten“⁷⁵⁶ – äußerte er später. Dies sollte ihn ebenfalls prägen, denn sein Pontifikat widmete er, wie kaum ein Papst vor ihm, der Versöhnung mit den Juden.

Im Jahre 1938 schloss KAROL WOJTYLA das Gymnasium mit der Reifeprüfung „mit Auszeichnung“ ab und ging nach Krakau, um das Studium polnischer Philologie an der Jagiellonen-Universität aufzunehmen. Hier prägte das erste Studienjahr ihn besonders, denn er äußerte später: „Was das Studium betrifft, so möchte ich unterstreichen, dass meine Wahl für die polnische Philologie von einer klaren Vorliebe für die Literatur motiviert war. Doch schon während des ersten Jahres wurde meine Aufmerksamkeit durch das Sprachstudium selbst gelenkt. Wir studierten die deskriptive Grammatik der modernen polnischen Sprache und zugleich die geschichtliche Entwicklung der Sprache mit einem besonderen Interesse für deren altslawische Wurzeln. Das eröffnete mir völlig neue Horizonte, um nicht zu sagen, das eigentliche Geheimnis des Wortes.“⁷⁵⁷

Das Jahr 1938 bildete gleichzeitig auch das letzte Jahr des Friedens vor den Gräueln der Nazi-Diktatur. Europa und insbesondere Polen atmete nochmals auf, als der britische Premierminister CHAMBERLAIN das Münchener Abkommen präsentierte.

Die Krakauer Universität wurde geschlossen und der junge Student WOJTYLA war gezwungen, eine Arbeit aufzunehmen, als die Pension des Vaters entfiel, aber auch, um einer Deportation nach Deutschland zu entgehen.⁷⁵⁸ Zunächst im Steinbruch, später im Klärwerk einer Chemiefabrik musste WOJTYLA unter härtesten Bedingungen seine Arbeit verrichten. Doch er war bei seinen Kollegen und Vorgesetzten beliebt, daher schaffte er es bis zum Assistenten des Sprengmeisters. Später bezeichnete er diese Zeit im Arbeitermilieu als „Geschenk der Vor-schung.“⁷⁵⁹ Bevor ihn eine Berufung zum Priesteramt führte, gab er seiner Liebe zum Theater nach, indem er – heimlich unter Ignorierung des Verbots der Besatzungsmacht Deutschland – rhapsodische Theaterstücke inszenierte und diese vor einem kleinen Kreis aufführen ließ.⁷⁶⁰ Durch diesen Kreis knüpfte er Verbindungen mit der Untergrundorganisation Unia, die aus

753 Vgl. RABANUS, J.: Europa in der Sicht Johannes Pauls II., Paderborn 2004, 37.

754 Vgl. RABANUS, J.: Europa in der Sicht Johannes Pauls II., Paderborn 2004, 37.

755 Vgl. SZULC, T.: Johannes Paul II. Die Biographie, Stuttgart 1996, 28.

756 JOHANNES PAUL II.: Die Schwelle der Hoffnung überschreiten, Bergisch-Gladbach 1996, 124.

757 JOHANNES PAUL II.: Geschenk und Geheimnis, Graz-Wien-Köln 1997, 15f.

758 Vgl. ZBIGNIEW, J. B.: Der Papst aus Polen, Hamburg 1979, 59.

759 Vgl. SZULC, T.: Johannes Paul II. Die Biographie, Stuttgart 1996, 81.

760 Vgl. RABANUS, J.: Europa in der Sicht Johannes Pauls II. Paderborn 2004, 39.

Antifaschisten und Patrioten bestand. Sie galt als kultureller Arm des antifaschistischen Widerstandes, brachte KAROL WOJTYLA aber auch in Kontakt mit kapitalismus-kritischem Gedankengut.⁷⁶¹

In diese Zeit fiel auch seine Freundschaft zu dem Schneider Jan TYRANOWSKI⁷⁶², der ihn mit der spanischen Mystik um JOHANNES VOM KREUZ bekannt machte, worauf KAROL WOJTYLA die spanische Sprache erlernte, um die Werke dieses Heiligen im Original lesen zu können.⁷⁶³ Von dessen Glauben beeindruckt, stand wenig später (1941) sein Entschluss fest, Priester zu werden und er trat in das Priesterseminar ein, das der Erzbischof von Krakau im Untergrund eingerichtet hatte. Tagsüber ging WOJTYLA nun seiner Arbeit in der Fabrik nach, abends studierte er. Obschon Auschwitz nur 30 Kilometer von seinem Heimatort entfernt war, blieb KAROL WOJTYLA das Schicksal erspart, wie zahlreiche andere Priester im Konzentrationslager Auschwitz einen qualvollen Tod zu erleiden. „[...] umso größer ist daher mein Gefühl des Respekts, den ich den mir bekannten wie auch den viel zahlreicheren mir unbekanntem Personen, ohne Unterschied der Nation und Sprache, schulde, die durch ihr Opfer auf dem großen Altar der Geschichte dazu beigetragen haben, dass ich meine Berufung zum Priestertum verwirklichen konnte. In gewisser Weise waren sie es, die mich auf diesen Weg geführt haben, indem sie mir in der Dimension des Opfers die tiefste und wesentliche Wahrheit des Priestertums CHRISTI verdeutlichten.“⁷⁶⁴ Bereits im Jahre 1946 wurde er vorzeitig zum Priester geweiht, um anschließend sein Studium in Rom fortsetzen zu können⁷⁶⁵, wo er über die Glaubensauffassung des JOHANNES VOM KREUZ promovierte.⁷⁶⁶ „*Dios par participacion*“ – so fasst WOJTYLA die mystische Lehre des JOHANNES VOM KREUZ zusammen.⁷⁶⁷

Um seinen „europäischen Horizont zu erweitern“⁷⁶⁸, gewährte man ihm im Sommer 1947 Studienaufenthalte in Frankreich, Belgien und den Niederlanden, deren bleibende Erfahrungen er später in seinem Buch „Geschenk und Geheimnis“⁷⁶⁹ niederschreiben sollte.

In Frankreich kam er in Kontakt mit MARITAINS „Neuem Christentum“, das einen „Dritten Weg“⁷⁷⁰ zwischen dem westlichen Liberalismus und dem sowjetischen Kommunismus propagierte. Diese Prägung war für sein sozialetisches Denken von besonderer Bedeutung.

Darüber hinaus kam er in Kontakt mit weiteren westlichen Denkströmungen der Nachkriegszeit. Das belgische Kolleg „erlaubte mir, mit bestimmten neue Formen des Apostolats in Kontakt zu kommen, die in jener Zeit in der Kirche im Entstehen waren. Ich denke vor allem

761 Vgl. SZULC, T.: Johannes Paul II. Die Biographie, Stuttgart 1996, 85.

762 Vgl. JOHANNES PAUL II.: Die Schwelle der Hoffnung überschreiten, Bergisch-Gladbach 1996, 19.

763 Vgl. RABANUS, J.: Europa in der Sicht Johannes Pauls II., Paderborn 2004, 40 f.

764 JOHANNES PAUL II.: Geschenk und Geheimnis, Graz-Wien-Köln 1997, 45f.

765 Vgl. RABANUS, J.: Europa in der Sicht Johannes Pauls II., Paderborn 2004, 41.

766 Originaltitel in lat. Sprache: *Doctrina de fide apud S. Ioannem a Cruce*. Vgl. WOJTYLA, K.: Der Glaube bei Johannes vom Kreuz. Dissertation, Universität Krakau, Deutsche Ausgabe, Wien 1998.

767 Vgl. WEIGEL, G.: Zeuge der Hoffnung. Johannes Paul II. Eine Biographie, Paderborn-München-Wien-Zürich 2002, 89.

768 JOHANNES PAUL II.: Geschenk und Geheimnis, Graz-Wien-Köln 1997, 59.

769 JOHANNES PAUL II.: Geschenk und Geheimnis, Graz-Wien-Köln 1997.

770 SZULC, T.: Johannes Paul II. Die Biographie, Stuttgart 1996, 111.

an die Begegnung mit Pater Josef CARDJIN, dem Gründer der Christlichen Arbeiterjugend (CAJ) und späteren Kardinal, der von Zeit zu Zeit ins Kolleg kam, um mit uns Priesterstudenten zusammenzutreffen und über die besondere menschliche Erfahrung der körperlichen Arbeit zu sprechen.⁷⁷¹ Hier konnte KAROL WOJTYLA als einer der wenigen mit „Erfahrungen“ aufwarten. Das mit den neuen Formen des Apostolats einhergehende Gedanken- gut sollte später in seinen Sozialenzykliken zum Ausdruck kommen.

Prägend war für ihn auch die Erfahrung einer Diskrepanz: Die „großartigen gotischen Kathedralen und gleichzeitig das vom Säkularisierungsprozeß bedrohte Europa.“⁷⁷² In Bezug auf Letzteres schrieb er: „Ich erkannte, was für eine Herausforderung dies für die Kirche darstellte, die aufgerufen war, der drohenden Gefahr durch neue, für eine größere Präsenz der Laien aufgeschlossene Form der Pastoral entgegenzutreten.“⁷⁷³

Während seines Promotionsstudiums in Rom, das er 1946 begonnen hatte, führten ihn seine Wege keineswegs nur in die „wissenschaftlichen Elfenbeintürme des Vatikans“⁷⁷⁴, sondern er konnte darüber hinaus auch die Probleme der säkularisierten Großstadt Rom kennenlernen, indem er jeden Sonntag in der Seelsorge aushalf.⁷⁷⁵ Im Sommer 1948 beendete KAROL WOJTYLA sein Studium in Rom mit der Promotion⁷⁷⁶ und kehrte in sein Heimatland zurück. Hier widmete er sich zunächst der Seelsorge in einer Landpfarrei, später wechselte er an die Kirche St. Florian in Krakau, in der ihm vor allem die Seelsorge an Studenten oblag. In den Anfangsjahren des kommunistischen Regimes ging es ihm darum, die (wenigen) Intellektuellen, die sich noch zur Kirche bekannten, mit „qualifizierter Begleitung und Weiterbildung zu stärken.“⁷⁷⁷

Zwischen den Jahren 1951 und 1953 befasste WOJTYLA sich mit der Verfassung seiner Habilitationsschrift über das ethische System von Max SCHELER.⁷⁷⁸

Eigentlich wollte er anschließend einen Lehrauftrag an der Theologischen Fakultät der Universität Krakau aufnehmen, doch bereits im Jahre 1954 wurde die Fakultät auf Drängen des kommunistischen Regimes geschlossen. Erstmals spürte KAROL WOJTYLA nun den Druck des Regimes auf die Kirche selbst, viele seiner Vorbilder wie Primas Kardinal WYSZYNSKI und andere Bischöfe wurden verhaftet.⁷⁷⁹

Am 1. Dezember 1956 wurde WOJTYLA auf den Lehrstuhl für Ethik an der Universität in Lublin berufen, daneben war er in der Studentenseelsorge tätig. Hier konnte er auch den Gedankenaustausch mit gleichgesinnten Christen fortsetzen, den das kommunistische Regime zu

771 JOHANNES PAUL II.: Geschenk und Geheimnis, Graz-Wien-Köln 1997, 59.

772 JOHANNES PAUL II.: Geschenk und Geheimnis, Graz-Wien-Köln 1997, 61.

773 JOHANNES PAUL II.: Geschenk und Geheimnis, Graz-Wien-Köln 1997, 62.

774 RABANUS, J.: Europa in der Sicht Johannes Pauls II., Paderborn 2004, 42.

775 Vgl. RABANUS, J.: Europa in der Sicht Johannes Pauls II., Paderborn 2004, 42.

776 Vgl. WOJTYLA, K.: Der Glaube bei Johannes vom Kreuz. Dissertation, Universität Krakau, Deutsche Ausgabe: Wien 1998.

777 RABANUS, J.: Europa in der Sicht Johannes Pauls II., Paderborn 2004, 43.

778 Vgl. SZULC, T.: Johannes Paul II. Die Biographie, Stuttgart 1996, 144.

779 Vgl. RABANUS, J.: Europa in der Sicht Johannes Pauls II., Paderborn 2004, 43.

unterbinden versuchte.⁷⁸⁰ In seiner Eigenschaft als Lehrstuhlinhaber verfasste er zahlreiche Essays und Publikationen, insbesondere über Fragen des Ehe- und Familienlebens und gab in der Zeitung „Tygodnik Powszechny“ Artikel zur Katholischen Sozialethik heraus. Im Sommer 1958 folgte die Ernennung zum Titularbischof von Ombia und Weihbischof von Krakau durch Papst PIUS XII.

Eine Zäsur stellte für WOJTYLA das Zweite Vatikanische Konzil dar, auf dem er insbesondere im Zusammenhang mit der Entstehung von *Gaudium et spes* in den Vordergrund trat. Auf dem Konzil hielt er insgesamt acht Reden. Eine der bekanntesten behandelte das Thema Religionsfreiheit, das ihn, als Bischof aus dem kommunistischen Osten, in dem Religionsfreiheit nur auf dem Papier stand, zutiefst bewegte. Überhaupt hinterließ das Konzil bei WOJTYLA einen nachhaltigen und bleibenden Eindruck. Insbesondere die Persönlichkeiten, wie z.B. Henri de LUBAC und Yves CONGAR, mit denen er zusammentraf und mit denen er in der Pastoralkommission intensiv zusammenarbeitete, waren für ihn nach eigenem Bekunden eine „gute Schule.“⁷⁸¹

Im Jahr 1964, zwischen der zweiten und dritten Sitzungsperiode des Konzils, hatte WOJTYLA die Leitung der Erzdiözese Krakau übernommen, was ihn zunehmend in eine Konfrontationsposition mit dem kommunistischen Regime brachte. Als Mitinitiator des Versöhnungsbriefes der polnischen an die deutschen Bischöfe wurde ihm eine Anbiederung an (West-)Deutschland unterstellt. In direkte Konfrontation mit den Machthabern brachte ihn das Verbot, in der neu entstandenen Industriestadt Nowa Huta eine Kirche zu errichten. Aus Protest feierte er im Jahre 1965 die Weihnachtsmesse in dieser Stadt unter freiem Himmel. Die Auseinandersetzung mit dem totalitären Kommunismus einerseits, aber auch die Stärkung durch den Rückhalt, den er stets aus der Bevölkerung spürte, andererseits, waren für ihn prägend.⁷⁸²

Im Jahre 1967 berief Papst PAUL VI. ihn in das Kardinalskollegium, was zu einer stärkeren weltkirchlichen Orientierung beitrug. In seiner Eigenschaft als Mitarbeiter in verschiedenen Bischofssynoden unternahm er bereits damals zahlreiche Reisen, unter anderem nach Kanada, USA, Australien, Neuseeland und Papua-Neuguinea.

Im Jahre 1978 besuchte er im Rahmen einer Bischofsdelegation erstmals (West-) Deutschland, um die Versöhnung der Kirchen über den Eisernen Vorhang hinweg voranzutreiben.

Als Papst JOHANNES PAUL I. nach nur 33-tägiger Amtszeit am 28. September 1978 starb, wählte das Konklave den Erzbischof von Krakau, KAROL WOJTYLA, zum Papst. Fortan nannte er sich Papst JOHANNES PAUL II.

780 Vgl. RABANUS, J.: Europa in der Sicht Johannes Pauls II., Paderborn 2004, 43.

781 Vgl. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.): Konferenz des Polnischen Episkopats und der Deutschen Bischofskonferenz: Begegnungen in Deutschland im September 1978, Bonn 1978, 86 f.

782 Vgl. RABANUS, J.: Europa in der Sicht Johannes Pauls II., Paderborn 2004, 46.

Der hier nur grob skizzierte Lebensweg des KAROL WOJTYLA zu Papst JOHANNES PAUL II. sollte dazu dienen darauf hinzuweisen, dass die Sozialverkündigung JOHANNES PAULS II. nicht nur resultiert aus „theoretischen“ Überlegungen, sondern ihr konkretes Antlitz (gerade, was die Auffassung von Freiheit und Solidarität anbelangt) auch gewonnen hat aus persönlich-biographischen Erfahrungen.

3.1.3.2 Philosophisch-theologische Wurzeln

Im Folgenden soll ein Blick auf die theologisch-geistlichen und philosophischen Wurzeln den Hintergrund der Denkweise von JOHANNES PAUL II. erhellen, um den Rahmen für die dann anschließend zu systematisierende und auf ihr Verständnis von Freiheit und Solidarität hin zu befragende Sozialverkündigung des Papstes abzustecken.

Im Alter von zwanzig Jahren – das Nazi-Regime begann gerade damit, sein Terror-Regime in Polen zu etablieren – traf KAROL WOJTYLA mit JAN TYRANOWSKI (1901-1947) zusammen, einem einfachen Schneider, jedoch einem Mann von tiefer Religiosität. Er brachte den jungen KAROL WOJTYLA mit seiner Spiritualität in Kontakt.⁷⁸³ Regelmäßig versammelte sich in seiner Wohnung eine kleine Männergruppe, darunter auch KAROL WOJTYLA, und versank in Gebeten und Meditationen. TYRANOWSKIS spirituelle Veranstaltungen waren bei den polnischen Klerikern nicht unumstritten.⁷⁸⁴ Eben dieser „Basisapostel“ TYRANOWSKI zog WOJTYLA an. Er brachte ihn auch mit den mystischen Theorien des Heiligen JOHANNES VOM KREUZ in Kontakt: Der Heilige wird – so die Perspektive – oft verkannt als ein Lehrer des Opfers und des Verzichtes, der Abtötung und der Selbstverleugnung. Sein Gottesbild wäre demnach ein Gott, der dem Menschen „alles nimmt“ und ihm nichts dafür „gibt“. Der Christ, so dagegen die „eigentliche“, von TYRANOWSKI so interpretierte Theologie des JOHANNES VOM KREUZ, braucht nichts zu entbehren, sondern empfängt die Gaben Gottes in Fülle. Wenn JOHANNES VOM KREUZ in einer sehr kompromisslosen und entschiedenen Sprache auffordert, alles Geschöpfliche zu verlassen und allein zu Gott zu gehen, dann ist damit gemeint, dass der asketische Weg eines JOHANNES VOM KREUZ ein Weg zur Freude und zum Leben ist. Das Leiden und die Verfolgung, die äußere und die innere Verlassenheit ist vor diesem Hintergrund der unbedingten Liebe Gottes kein Hindernis auf dem Weg zur Vollkommenheit der Liebe, sondern es wird von Gott zugelassen, damit der Mensch im Glauben reift. Die Seele wird geläutert, damit sie fähig wird, Gott allein zu empfangen und aus der Liebe Gottes zu leben.⁷⁸⁵

Geprägt von diesem Glauben, nahm KAROL WOJTYLA sein Theologiestudium auf und promovierte über diese Thematik, die ihn in ihrer „Adäquatheit und Überzeugungskraft, mit

783 Vgl. WEIGEL, G.: Zeuge der Hoffnung. Johannes Paul II. Eine Biographie, Paderborn-München-Wien-Zürich 2002, 62.

784 Vgl. WEIGEL, G.: Zeuge der Hoffnung. Johannes Paul II. Eine Biographie, Paderborn-München-Wien-Zürich 2002, 62-64.

785 Vgl. dazu auch DOMINGUEZ, F.: Johannes v. Kreuz. In: LThK³ 5, 927-929.

der der hl. JOHANNES VOM KREUZ das Wesen der mystischen Erlebnisse und Erfahrungen⁷⁸⁶ erschloss, tief beeindruckte.

In seinen weiteren Studien setzte sich Karol WOJTYLA mit der Philosophie Max SCHELERS auseinander. Es ging dabei um Probleme einer phänomenologischen Grundlegung der Ethik in Fortführung der Lehren Edmund HUSSERLS. Die philosophischen Studien gipfelten in seiner Habilitationsschrift, die, wie auch seine Dissertation, mit Auszeichnung angenommen wurde. „Das Werk ist der Versuch einer Grundlegung des ethischen Personalismus. Sein Kern liegt in der phänomenologischen Eruiierung von Wert und Person.“⁷⁸⁷ Es ging in dem Werk dabei vor allem darum zu untersuchen, ob der Ansatz SCHELERS geeignet sei, die christliche Ethik zu interpretieren bzw. darauf ein ethisches System aufzubauen.

Für WOJTYLA „reicht“ der Ansatz SCHELERS dafür nicht „aus“, da in seinen Augen die Theorie SCHELERS Gott „zu wenig“ einbezieht. Darüber hinaus sei die Rolle des Gewissens nicht ausreichend berücksichtigt.⁷⁸⁸ „Die erstrebte Konkretisierung der Person kam jetzt nicht mehr dem mit Gott konfrontierten Einzelnen, sondern dem in eine kosmologische Schichtenordnung und zugleich in die geschichtlich werdende Gesellschaft eingebetteten Individuums zugute, und der christliche Personalismus verwandelte sich in eine historische Soziologie der Erkenntnis.“⁷⁸⁹

Neben der Auseinandersetzung mit der Phänomenologie SCHELERS bildeten die aristotelische Philosophie und der thomistische Personalismus eine bleibende Komponente in der Sozialethik Papst JOHANNES PAULS II. Wie im Folgenden noch deutlicher werden wird, näherte sich Papst JOHANNES PAUL II. in seiner Sozialverkündigung oftmals stark der Auffassung des THOMAS VON AQUIN an.⁷⁹⁰ Wie diese geht Papst JOHANNES PAUL II. z. B. davon aus, dass der Mensch moralisch frei ist, um das Gute zu tun, auch wenn diese Freiheit durch die „Ersünde“ eingeschränkt ist.

Weitergeführt wird die Auseinandersetzung zwischen SCHELERS phänomenologischer Methode⁷⁹¹ und der klassischen Metaphysik in WOJTYLAS philosophischem Hauptwerk *Person und Tat*, welches getragen ist von einer Zusammenschau von Philosophie und gelebter Praxis. Grundsätzlich unternimmt WOJTYLA den Versuch, durch eine Verknüpfung von „Seinsphilosophie“ und „Bewusstseinsphilosophie“ den Menschen in seiner „integralen Wirklichkeit“ zu fassen. Er geht aus von der erlebten Erfahrung, die seiner Meinung nach die

786 RABANUS, J.: Europa in der Sicht Johannes Pauls II. Paderborn 2004, 47.

787 FRINGS, M.: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. In: VOLPI, F./NIDA-RÜMELIN, J.: Lexikon der philosophischen Werke, Stuttgart 1988, 283.

788 Vgl. SZULC, T.: Johannes Paul II. Die Biographie, Stuttgart 1996, 144. Kernpunkt der Kritik an SCHELER hierbei ist die Annahme SCHELERS, dass das Erlebnis von Werten zwar eine Person als Träger hat, diese jedoch nicht als Ursache des Erlebnisses und sein Akte verstanden wird. Nach SCHELER kann die Person Gutes und Böses nicht verwirklichen, sondern nur Emotional erleben.

789 KUHN, H.: Scheler. In: LThK² 9, 384.

790 Vgl. ausführlicher DORAN, K. P.: Solidarity. A Synthesis of Personalism and Communalism in the Thought of Karol Wojtyla / Pope John Paul II, New York 1996, 25-72.

791 Vgl. ausführlich: RYNKIEWICZ, K.: Von der Grundlegung der christlichen Ethik zur Grundlegung der philosophischen Anthropologie. Eine kritische Untersuchung zum Personenbegriff bei Karol Wojtyla, Berlin 2002, 19-68.

Person sowohl in ihrer objektiven als auch in ihrer subjektiven Dimension tangiert. Das heißt, für WOJTYLA lässt sich durch die Analyse der Erfahrung ein Blick in die „Wirklichkeit“ des Menschen gewinnen. Er ist der Auffassung, „dass die Trennwand zwischen subjektivistischen (idealistischen) und objektivistischen (realistischen) Sichtweisen für Anthropologie und die Ethik fallen muss und auf Grundlage der menschlichen Erfahrung schon fällt.“⁷⁹² Dies wird häufig als das Neue in der Philosophie WOJTYLAS betrachtet: die Erfassung des Wesens des Menschen im Rahmen der phänomenologischen Erkenntnis, die gewonnen wird aus der Analyse des Bewusstseins der Person in der Tat.

Vor diesem geistig-theologischen und philosophischen Hintergrund stellte sich die gegenwärtige reale Welt für Papst JOHANNES PAUL II. dar – und vor diesem Hintergrund seien im Folgenden auch die wesentlichen Grundzüge der Sozialverkündigung von Papst JOHANNES PAUL II. skizziert und schließlich nach dem darin sichtbar werdenden Verständnis und Verhältnis von Freiheit und Solidarität gefragt.

3.2 „Personalismus“ und „Beteiligung“ – das theoretische Grundgerüst der Sozialverkündigung von Papst Johannes Paul II.

Mit der Soziallehre der Katholischen Kirche ist für Papst JOHANNES PAUL II. der Mensch das grundlegende Subjekt des gesellschaftlichen Lebens. Dies bedeutet, dass die Gestaltung der gesellschaftlichen Realität dem Maßstab des Menschen als Person unterliegt, d.h., die Gesellschaft und deren Gestaltung hat sich am sogenannten „Personalismus“ auszurichten.

Das II. Vatikanische Konzil lenkte die Aufmerksamkeit auf diese fundamentale Perspektive des gesellschaftlichen Lebens, indem es betonte: „Aus der gesellschaftlichen Natur des Menschen geht hervor, daß der Fortschritt der menschlichen Person und das Wachsen der Gesellschaft als solcher sich gegenseitig bedingen. Wurzelgrund nämlich, Träger und Ziel aller gesellschaftlichen Institutionen ist und muß auch sein die menschliche Person, die ja von ihrem Wesen selbst her des gesellschaftlichen Lebens durchaus bedarf. Da also das gesellschaftliche Leben für den Menschen nicht etwas äußerlich Hinzukommendes ist, wächst der Mensch nach allen seinen Anlagen und kann seiner Berufung entsprechen durch Begegnung mit anderen, durch gegenseitige Dienstbarkeit und durch den Dialog mit den Brüdern.“⁷⁹³

Hinter dieser Konzeption steht ein bestimmtes Menschenbild. Dieses Menschenbild prägt die Sozialverkündigung von JOHANNES PAUL II. Aus zwei Zugängen schöpft der Papst diesbezüglich: *theologisch* aus der christlichen Offenbarung, wonach der Mensch nach Gottes Ebenbild geschaffen und zur Gemeinschaft mit Gott berufen ist;⁷⁹⁴ der Mensch ist „auf Erden die einzige von Gott um ihrer selbst willen gewollte Kreatur.“⁷⁹⁵ Daraus folgt für JOHANNES PAUL II.: Der Mensch kann weder seiner „Spezies“ noch der Gesellschaft als einfaches Mittel

792 WOJTYLA, K.: Person and Community. Selected Essays (= Catholic Thought from Lublin 4), New York u.a. 1993, 210.

793 GS 25.

794 Vgl. Gen 1,27.

795 GS 24.

oder bloßes Werkzeug untergeordnet werden; er hat einen Wert an sich, er ist „Person“. Durch seinen Intellekt und seinen Willen ist der Mensch in der Lage, in eine Beziehung der Gemeinschaft, der Solidarität und der Selbsthingabe mit seinem Mitmenschen zu treten. *Philosophisch* prägten ihn seine Studien zur Phänomenologie der menschlichen Person.

Auf diese beiden Zugänge zum Personverständnis sei im Folgenden der Blick gerichtet.

3.2.1 Die Person im Zentrum des gesellschaftlichen Lebens

3.2.1.1 Die Verwirklichung der Person in der Tat: philosophische Aspekte

Die vorliegende Arbeit will keine detaillierte Analyse des philosophischen Personverständnisses des Papstes und auch keine ausführliche Darstellung der Methode, mittels derer er zu seinem Personverständnis gelangt und wie sie z.B. in seinem Werk *Person und Tat* aufscheint, bieten. Vielmehr geht es im Folgenden lediglich um jene Grundzüge des Personverständnisses⁷⁹⁶, welche wesentlich sind für das Verständnis der päpstlichen Sozialverkündigung, insbesondere für das darin implizierte Verständnis von Freiheit und Solidarität.

Knapp zusammengefasst lässt sich das Verständnis der Person⁷⁹⁷ des Papstes bzw. KAROL WOJTYLAS⁷⁹⁸ folgendermaßen skizzieren: Phänomenologisch erhellt er mittels der Bewusstseinskenntnis den Menschen in seiner subjektiven Dimension, in seiner objektiven Dimension mittels der Erkenntnisse der traditionellen Seinsphilosophie. Aus der Analyse der Person in der Tat ergibt sich für Wojtyła, dass der Mensch in der Tat sein Personsein realisiert und seine Sittlichkeit zur Geltung bringt. In der Tat zeigt sich, dass die menschliche Person transzendent ist, und zwar bzgl. seiner selbst als auch bzgl. der „objektiven Wahrheit“, worin zugleich die Herausgehobenheit des Menschen aus allen anderen Lebenswesen aufscheint. Die volle Verwirklichung des Personseins ist nur in diesem Transzendieren möglich. Dies ist auch von Belang im Blick auf die soziale Dimension des Menschen, insofern die Fülle des Personseins nur dann verwirklicht wird, wenn die Transzendenz der Person auch (im Handeln) in Gemeinschaft mit anderen Menschen aktualisiert wird. Schon das Vollbringen einer Tat durch die Person als solche stellt sich für WOJTYLA als grundlegender Wert an sich dar, den er als „personalistischen Wert“ bezeichnet. Dabei geht es ihm um freie und bewusste Taten der Person im Sinne eines „actus humanus“. Der personalistische Wert besteht darin, dass sich die Person durch ihre Tat im Sinne des Selbstbesitzes und der Selbstbeherrschung aktualisiert und verwirklicht. So unterscheidet WOJTYLA den „personalistischen Wert“ der Tat von allen übrigen sittlichen Werten, die stets Werte sind, die aus der Beziehung dieser (voll-

796 Zur Anthropologie von Papst JOHANNES PAUL II. vgl. ausführlich RYNKIEWICZ, K.: Von der Grundlegung der christlichen Ethik zur Grundlegung der philosophischen Anthropologie. Eine kritische Untersuchung zum Personenbegriff bei Karol Wojtyła, Berlin 2002.

797 Die Begriffe „Mensch“ und „Person“ sind dabei in der Konzeption des Papstes weitgehend synonym verwendet. Mit der Verwendung des Personbegriffs soll hervorgehoben werden, dass „sich der Mensch nicht restlos in dem Begriff »Individuum einer Spezies« (LV, 20) fassen lässt. Der Papst greift zurück auf die klassische Definition bei BOETHIUS: „Persona est rationalis naturae individua substantia“ und entfaltet sie. Vgl. PT, 99.

798 Insofern JOHANNES PAUL II. seine maßgeblichen philosophischen Studien zur Person noch vor seinem Pontifikat veröffentlichte, wird im Folgenden der bürgerliche Name Karol WOJTYLA verwendet.

brachten) Tat (die „an sich“ bereits den personalistischen Wert darstellt) zu den Normen hervorgehen. Der sittliche Wert setzt also den personalistischen Wert voraus, der personalistische Wert der Tat geht allen ethischen Werten voraus und bedingt sie.⁷⁹⁹

Dies gilt es, im Folgenden noch genauer aufzuschlüsseln. Die die gesamte Konzeption WOJTYLAS – nicht nur in theologischer, sondern (implizit) auch in philosophischer Hinsicht – durchziehende Grundüberzeugung ist: „Ohne Christus kann man den Menschen nicht verstehen.“⁸⁰⁰ Das Anliegen WOJTYLAS ist es, das christliche Verständnis vom Menschen bzw. den Menschen von der Wirklichkeit JESU CHRISTI her philosophisch neu zu bedenken.

Methodisch greift er dabei, wie erwähnt, auf die phänomenologische Methode zurück, geht aber über SCHELER hinaus, insofern er dezidiert an einer metaphysischen Konzeption der Person als „unverzichtbarer Grundlage“ festhält⁸⁰¹; er knüpft in seiner Konzeption der Person dabei an die Seinsphilosophie bei ARISTOTELES und THOMAS VON AQUIN an. Der Ansatz bei der „Erfahrung“⁸⁰² bildet dabei gewissermaßen den „Konvergenzpunkt“ zwischen der metaphysischen und der phänomenologischen Analyse. Die Betrachtung der Person auf der metaphysischen Ebene zielt den „objektiven Aspekt“ der Person an; um eine „integrale Analyse“ der Person zu gewinnen, muss nach WOJTYLA jedoch auch die „innere“, „subjektive“ Dimension des Menschen berücksichtigt werden, weshalb die subjektive Erfahrung des Menschen und deren phänomenologische Analyse heranzuziehen sind. Das Bewusstsein eröffnet zusammen mit der Selbsterkenntnis Einsicht in den „personalen Dynamismus“ des Menschen⁸⁰³; das Wesen des Menschen kann so durch die subjektive Erfahrung erschlossen

799 Vgl. PT, 307.

800 STYCZEN, T: Vorwort. In: LV, 16.

801 „Das Bewusstsein ist dann realistisch erfasst, wenn es mit dem menschlichen Sein als einem Subjekt verbunden ist, wenn es seinen Akt bildet. Ein vom menschlichen Sein losgelöstes Bewusstsein, als selbstverständiges Subjekt der Aktivität betrachtet, ist ein idealistisch erfasstes Bewusstsein. Auf diese Weise hat KANT es begriffen, und auf eine ebensolche Art und Weise – trotz aller Unterschiede gegenüber KANT – erfasste es SCHELER. [...] Sowohl die KANTSCHEN Norm, als auch der SCHELERSCHE Wert verbleiben deshalb sozusagen im luftleeren Raum. Denn der vollständige Mensch ist ein Sein und nicht nur ein Bewusstsein.“ WOJTYLA, K.: Auf der Suche nach den Grundlagen des Perfektionismus in der Ethik. In: Ders.: Primat des Geistes, Philosophische Schriften, hg. v. STROYNOWSKI, J., Stuttgart 1980, 323f, 326. WOJTYLA hält die metaphysische Dimension des Menschen für „transphänomenal“, das heißt, sie kann durch die „Erscheinungsformen“ erkannt werden: „Die metaphysische Subjektivität, das suppositum als transphänomenaler und eben dadurch grundlegender Ausdruck der Erfahrung des Menschen, ist zugleich Bürge der Identität des Menschen in Sein und Handeln.“ SG, 19.

802 „Erfahrung“ wird auch im Werk *Person und Tat* der phänomenologischen und metaphysischen Untersuchung voran gestellt. (Vgl. dazu PT, 9-27). Diese Erfahrung hat eine subjektive Dimension (der Mensch erfährt sich selbst) und eine objektive Dimension (der Mensch wird von anderen erfahren); diese beiden Dimensionen der Erfahrung sind für WOJTYLA insofern von großer Bedeutung, als deren Erkenntnis seiner Meinung nach erlaubt, über eine reine Bewusstseinsphilosophie hinauszugehen und zu „objektiver Realität“ zu gelangen. Dies ermöglicht ihm, bei der phänomenologischen Analyse „von der Ebene des Bewusstseins in die volle Wirklichkeit der Person“ zu gelangen (SG, 18). „Wenn nämlich das Erleben der eigenen Subjektivität, das die Grundlage dafür abgibt, sich als »Ich« zu bestimmen, vom realen Subjekt losgelöst wäre, dann würde dieses Erlebens »Ich« nichts anderes darstellen als nur einen Bewusstseinsinhalt. Es ist daher von grundsätzlicher Bedeutung, jene reflexive Zuwendung des Bewusstseins zum realen Subjekt in einer eigenen Dimension mitzukonstituieren. Auf diese Weise ist das »Ich« reales, seine Subjektivität erlebendes Subjekt und das heißt, es ist gleichzeitig in der Bewusstseinsdimension konstituiert.“ PT, 56.

803 Hauptkritikpunkte gegen KANT und SCHELER sind bei WOJTYLA deshalb die Trennung von Bewusstsein und Sein und (insbesondere gegen SCHELER) das Nichtanerkennen, dass die Person willentlicher Urheber

werden, wobei die phänomenologisch gewonnene Erkenntnis gemäß WOJTYLA konvergiert mit der metaphysisch erhobenen Erkenntnis der „objektiven Realität“ des Menschen. Diesen methodischen Zugang vorausgesetzt, seien im Folgenden die wesentlichen Mosaiksteine der Anthropologie WOJTYLAS skizziert.

Mit BOETHIUS versteht er Person als „naturae rationalis individua substantia“; die Person ist einmaliges, konkretes Ich, das durch die Tat⁸⁰⁴ am deutlichsten „in Erscheinung“ tritt.⁸⁰⁵ Der „personalistische Ansatz“ WOJTYLAS kommt dabei insbesondere darin zum Ausdruck, dass es ihm nicht um eine Erschließung der Person „hinter“ der Handlung zu tun ist (wie der klassischen metaphysischen Philosophie), sondern um eine Analyse der Person „durch“ die Tat.⁸⁰⁶

Der „personale Dynamismus“ kommt (in phänomenologischer Perspektive) zum Ausdruck in dem Erlebnis „etwas geschieht in mir“ und in der Erfahrung „ich handle“, d.h., der Dynamismus lässt sich – in Rückgriff auf zwei Kategorien aristotelischer Philosophie – unterscheiden in „Geschehen“ (pati) und „Handeln“ (agere). Die Haltung des Menschen zum „Geschehen“ in ihm wird als passiv betrachtet, im Blick auf das „Handeln“ ist der Mensch wirkmächtiger Urheber. Was phänomenologisch so differenziert werden kann, bildet auf metaphysischer Ebene eine Einheit (der Mensch als ontisches Subjekt, als suppositum⁸⁰⁷), woraus sich für WOJTYLA die Erfassbarkeit der „Veränderlichkeit“ des menschlichen Seins ergibt. Das personale Subjekt bildet, metaphysisch betrachtet, eine Einheit sowohl der beiden Dynamismen des Geschehens und Handelns als auch des Existierens und des Handelns. Die Personalität des Menschen lässt sich damit in Sein, Geschehen und Handeln „feststellen“.

Zunächst sei der Blick auf den Dynamismus des Handelns gerichtet und dabei zuerst die ontologische Sicht nachgezeichnet: Ziel des menschlichen Seins ist die Selbst-Verwirklichung.⁸⁰⁸ Insofern der Mensch in der Tat seine personale Struktur verwirklicht, ist – in ontologischer Hinsicht – jeder Vollzug der Tat eine Verwirklichung des Menschen; in axiologischer Hinsicht bedeutet jedoch nur die „gute“ Tat eine echte Verwirklichung der Person, während das Voll-

ihrer Taten ist. Vgl. dazu: RYNKIEWICZ, K.: Von der Grundlegung der christlichen Ethik zur Grundlegung der philosophischen Anthropologie. Eine kritische Untersuchung zum Personenbegriff bei Karol Wojtyła, Berlin 2002, 55: Fußnote 189; vgl. PG, 322f; vgl. LV, 50.

804 „Tat“ und „Handlung“ sind dabei im Folgenden austauschbare Begriffe.

805 Vgl. PT, 38. BILGRIEN interpretierte die Behauptung WOJTYLAS: „morality intrinsically determines the human ity and the personal nature of man“, dabei wie folgt: „*I act, therefore I am.*“ (*Ich handle, also bin ich.*) BILGRIEN, M. V.: *Solidarity. A Principle, an Attitude, a Duty? Or the Virtue for an Independent World?*, New York 1999, 17.

806 „Der phänomenologische Zugang [zur Person] weist auf eine gewisse Komplexität hin. Bezeichnend ist jedoch die Struktur dieser Komplexität, die nicht vornehmlich als unintegrierte Vielheit in Erscheinung tritt, sondern als Einheit. Auf diese Weise erscheint sie in der Tat. Die Tatsache, dass der Mensch, der eine Tat vollbringt, in ihr gleichzeitig sich selbst vollbringt, das heißt zur Fülle bringt, weist darauf hin, dass die Tat der Einheit der Person dient, dass sie diese Einheit nicht nur zum Vorschein bringt, sondern auch real hervorruft.“ PT, 210.

807 „Der Mensch als Person stellt ihre Synthese dar, das letztendliche Subjekt dieser Synthese aber bezeichnen wir als suppositum.“ PT, 90.

808 Es geht dabei (in Anlehnung an die Potenz-Akt-Theorie) um die Verwirklichung des Selbst in dem Sinne, dass die im Selbst angelegte Potentialität aktualisiert wird. Vgl. PT, 133.

bringen einer „bösen“ Tat gerade Pervertierung bzw. Nicht-Verwirklichung der Person ist.⁸⁰⁹ Ursprung der Tat ist der Wille, der deshalb in ontologischer Hinsicht den „Kern“ der wirkmächtigen Urheberschaft der Person im Blick auf das Handeln ausmacht⁸¹⁰ und eine Tat als „gut“ oder „böse“ qualifiziert.

Was so in ontologischer Hinsicht „vorausgesetzt“ wird, wird in phänomenologischer Perspektive anhand der Analyse der Person durch die Tat erhellt: Der Wille verweist auf die Freiheit des Menschen⁸¹¹, welche in ihrer „ursprünglichen“ Form als Selbstbestimmung und in ihrer „entwickelten“ Form als Unabhängigkeit gegenüber den intentionalen Gegenständen zu fassen ist. „Aktualisierte“ Selbstbestimmung trägt dabei die innerpersonalen Strukturen des Selbstbesitzes und der Selbstbeherrschung (Verfügen des Menschen über die eigene Person).⁸¹² Die Person „bringt sich selbst vor sich“, sie ist sich selbst Gegenstand der Bestimmung, was der Ausrichtung auf intentionale Objekte des Handelns vorausgeht (vertikale Transzendenz). Aus dieser primären „Abhängigkeit“ von sich selbst ergibt sich die Unabhängigkeit gegenüber den intentionalen Objekten des Handelns (horizontale Transzendenz), was die Person von den Dynamismen der Natur, die instinkthaft sind und damit keine Selbstbestimmung kennen, abhebt. Im Vollbringen einer Tat „wird“ damit die Person, die Wahl eines etwa sittlichen Wertes entscheidet zugleich über das „Werden“ der Person.

Die Freiheit des Willens im Blick auf die Wahl gegenüber den und für die Gegenstände oder Werte resultiert nach WOJTYLA letztlich aus dem inneren Bezug des Willens zur Wahrheit; der Mensch ist so nicht nur von sich selbst abhängig, sondern grundlegender noch von der Wahrheit. „Die Abhängigkeit von der Wahrheit bestimmt die Grenze der für die menschliche Person charakteristischen Autonomie.“⁸¹³ Der Mensch hat, so WOJTYLA, mittels seiner Vernunft die Fähigkeit zur Erkenntnis der Wahrheit, d.h. er ist wahrheitsfähig. Für WOJTYLA erweist sich das Gewissen als Beleg für den Bezug des Menschen zur Wahrheit.⁸¹⁴ Insofern das Gewissen normative Wirklichkeit ist⁸¹⁵, geht mit ihm die Verpflichtung zur Wahrheit als Grundlage der Verwirklichung der Person einher. Diese „Pflicht“ wiederum weist ein in die Verantwortung⁸¹⁶ des Menschen vor sich selbst, welche das Bindeglied zwischen Freiheit und Wahrheit darstellt. „Die Freiheit drückt sich in der Wirkmacht aus, die Wirkmacht aber zieht die Verantwortung nach sich. Die Verantwortung bringt die Zuordnung der Freiheit zur

809 Vgl. PT, 174.

810 Vgl. PG, 292.

811 „Eben aufgrund dieser völligen und ausschließlichen Macht der Person über den Willen, ist der Wille ein Vermögen der Freiheit der Person.“ PT, 139.

812 Vgl. SG, 29f.

813 PT, 176.

814 „Die eigentliche und umfassende Funktion des Gewissens beruht darauf, die Tat von der erkannten Wahrheit abhängig zu machen. Damit wird aber die Selbstbestimmung, das heißt die Willensfreiheit vom wahrhaft Guten abhängig gemacht – oder besser: sie wird vom Guten in der Wahrheit abhängig gemacht.“ PT, 178.

815 Die „Funktion“ des Gewissens besteht zunächst im Herstellen der Beziehung von Freiheit und Vernunft bzw. der Wahrheit, daraus resultiert seine normative Funktion. Vgl. PT, 179f.

816 Diese Verantwortung wurzelt zum einen grundlegend in der Wirkmacht (Verantwortung für etwas, weil man dessen Täter ist), zum anderen in der Pflicht (Verantwortung für etwas, weil man die Pflicht hat, etwas zu tun). Vgl. PT, 193.

Wahrheit und die Abhängigkeit von ihr zum Vorschein, und dies ist der eigentliche Sinn des Gewissens als Faktor, der über die Transzendenz der Person in ihren Taten entscheidet.“⁸¹⁷

Ist die Person wirkmächtiger Urheber ihrer Taten – erfahrbar in der Erfahrung „ich will“ am Ursprung der Tat⁸¹⁸ –, „legt“ sie selbst die Sittlichkeit⁸¹⁹ ihrer Taten und damit ihren eigenen sittlichen Wert⁸²⁰ „fest“. Hier ist für WOJTYLA der Punkt erreicht, an dem „die Phänomenologie kühn in das Gebiet der Metaphysik“ Einzug hält.⁸²¹ Die sittlichen Werte werden betrachtet als Werte der Person selbst, sie sind nicht reine Bewusstseinsinhalte des personalen Werdens.⁸²² Sind die Taten im Einklang mit der Wahrheit, sind sie gut und wird damit auch die Person „gut“; widersprechen die Taten der Wahrheit, sind sie und damit die Person „böse“⁸²³. Sittlicher Wert und metaphysische Struktur der Person sind verbunden. „Die Transzendenz der Person in der Tat [ist] – nach phänomenologischem Verständnis – an einer ontologischen Konzeption des Menschen beteiligt, in der der Geist, das geistige Element, die Einheit seines Seins bestimmt. Dieses Element ist die Quelle des dem Menschen eigenen Dynamismus. [...] Dieser Dynamismus drückt sich in der Wirkmacht und in der Verantwortung aus, kommt in der Selbstbestimmung und im Gewissen zum Ausdruck und ebenso in der Freiheit und in ihrer Beziehung zur Wahrheit, die den Taten der Person und ihrem Sein selbst das ganz eigene »Maß des Guten« aufprägt.“⁸²⁴

Dem bisher betrachteten Dynamismus des Handelns beizuordnen ist der Dynamismus des Geschehens. Differenziert in Somatik und Psyche⁸²⁵ ist der Dynamismus des Geschehens nach WOJTYLA in den Dynamismus des Handelns zu integrieren, um die „Integralität der Person“ zu gewährleisten. Die Integration der Person in der Tat ist das notwendige Korrelat der Transzendenz der Person in der Tat. Die Integration bezieht sich auf jene „Aktivierungen“, die im Menschen nur „geschehen“. Mittels der Integration haben sie jedoch Teil an der Selbstbestimmung der Person und somit „an der Verwirklichung der Freiheit der menschlichen Person.“⁸²⁶ In der menschlichen Tat also als bewusster Antwort auf einen Wert verfügt die Person immer auch über ihre Somatik und Psyche. Die Integration lässt damit die Dynamismen des Geschehens zu personalen Dynamismen werden, in dem sie sie der

817 PT, 205f.

818 Der Wille macht den „eigentlichen Kern des sittlichen Erlebens aus“. PG, 292.

819 Sittlichkeit wird als objektive Ordnung vorausgesetzt, ist damit vorgängig zum Gewissen und wird von diesem „gestaltet“. Vgl. PT, 187ff.

820 „Tat und sittliche Werte gehören auf gegenständliche Weise zum realen Subjekt, das der Mensch als ihr Täter ist, in gleichermaßen realer und existentieller Weise; sie sind einfach eine in besonderer Weise mit diesem Subjekt verbundene und von ihm abhängige Wirklichkeit.“ PT, 60.

821 Vgl. PT, 85.

822 „Der sittliche Wert entsteht im Erleben der kreativen Wirksamkeit, also im phänomenologisch erfassten Willensakt – und dies gibt uns die experimentelle Grundlage, jenen Wert mit der Person zu verbinden, deren eigentliches Subjekt er ist.“ PG, 292.

823 „Der Wille wird ethisch gut oder böse durch die Urheberschaft der Person, die Person wird zugleich ethisch gut oder böse durch die Aktualisierung des Willens.“ LV, 99.

824 PT, 210.

825 Psyche umgreift jene Momente der Natur des konkreten Menschen, „die wir in der Erfahrung des Menschen als in gewisser Weise zum Körper gehörig, ihm verhaftet, und mit ihm integriert, entdecken, und die zugleich an sich nicht körperlich sind“. PT, 255.

826 PT, 217. Desintegration dagegen meint einen Mangel in der Struktur der Selbstbestimmung.

Transzendenz der Person in der Tat zuordnet. Aufgrund der Integration finden sie ihren Ort in der integralen Struktur der Selbst-Zugehörigkeit und Selbst-Beherrschung, die für die Person charakteristisch ist.⁸²⁷

Ihre „volle Integralität“ erreicht die Person – in Anlehnung an ARISTOTELES und THOMAS VON AQUIN – dabei auf geistiger Ebene, indem sie im Einklang mit der Wahrheit das Gute vollbringt und so vervollkommnet wird und ihr Glück erreicht: „Sich vollbringen, sich verwirklichen und glücklich sein – das ist fast dasselbe. Sich vollbringen heißt aber, jenes Gute zu verwirklichen, durch das der Mensch als Person gut wird oder gut ist“⁸²⁸; das Glück besteht im „Vollbringen der Freiheit durch die Wahrheit.“⁸²⁹

Die in der (den Menschen von den übrigen Lebewesen abhebenden) Geistigkeit und Transzendenz bestehende personale Struktur des Menschen macht seine unveräußerliche Würde aus.⁸³⁰ Geist und Freiheit bilden die wesentlichen und damit unentbehrlichen Eigenschaften der Person. Das der Würde des Menschen Entsprechende ist das, was seine personale Struktur vervollkommnet; das der Würde des Menschen Nicht-Entsprechende missachtet bzw. zerstört diese personale Struktur. In den Aussagen des späteren Papstes JOHANNES PAUL II. wird die Problematik der Würde der menschlichen Person sowie ihrer Rechte dann den zentralen Platz in der Interpretation des gesellschaftlichen Lebens einnehmen. Dabei wird die Würde der menschlichen Person nicht nur philosophisch begründet, sondern vor allem auch theologisch fundiert – aus der Schöpfungs- und Erlösungswirklichkeit.

So sehr der Mensch Individuum ist, so sehr ist er immer auch Mit-Mensch.⁸³¹ In der Kategorie der „Beteiligung“, die mit der personalen Existenz des Menschen korrespondiert⁸³² und deren Grundlage der „personalistische Wert“ ist, drückt WOJTYLA die wesentlichen Aspekte der Mit-Menschlichkeit aus, welche in diesem Abschnitt unter dem Blickwinkel auf das „Subjekt“ und dessen Analyse, in Abschnitt 3.2.2.3 dann im Blickwinkel auf die „Gemeinschaft“ erläutert wird.

Der Begriff „participatio“ bedeutet bei THOMAS VON AQUIN unter anderem die Teilhabe eines Individuums an der Art (species) oder am Genus bzw. der Art am Genus. Dies bildet auch die Grundlage für WOJTYLAS Beteiligungsbegriff, insofern alle Menschen an derselben Menschennatur teilhaben. Allerdings übersteigt er diese Bedeutung hin auf den personalen Aspekt des Existierens und Handelns gemeinsam mit anderen: Beteiligung ist das, „was der Transzendenz der Person in der Tat entspricht, und zwar dann, wenn diese Tat »gemeinsam mit anderen« vollbracht wird, also in den verschiedenartigen gesellschaftlichen oder zwischenmenschlichen Relationen.“⁸³³ Beteiligung kann von daher differenziert betrachtet werden in der Perspektive „Ich-Du“ (zwischenpersonale Dimension) und in der Perspektive

827 Vgl. PT, 243.

828 PT, 198f.

829 PT, 199.

830 Vgl. WOJTYLA, K.: Person and Community. Selected Essays (= Catholic Thought from Lublin 4), New York u.a. 1993, 179.

831 Auch bei der Analyse der Sozialnatur des Menschen lehnt sich WOJTYLA an die Erfahrung an.

832 Vgl. PT, 303.

833 PT, 311.

„Wir“ (soziale Dimension). In der Perspektive „Ich-Du“ bedeutet Beteiligung (betrachtet vom Subjekt aus), im Du einer anderen Person ein anderes Ich, ein anderes personales Subjekt zu sehen, sie bedeutet die positive Bezugnahme auf die konkrete Menschlichkeit des anderen, und diese Bewegung, die vom Ich zum Du gerichtet ist, kehrt zum Ich zurück; Beteiligung in diesem Sinne bedeutet also „die Teilnahme an der Menschheit des anderen Menschen“⁸³⁴ und darin zugleich die Verwirklichung der eigenen Person. Dieser Ich-Du-Bezug führt zur sog. personalistischen Norm, wonach nicht nur der Respekt vor der Würde des Anderen verlangt ist, sondern auch die Liebe als einzig adäquate Haltung zur anderen Person, welche die freie und willentliche Bejahung des Anderen impliziert.⁸³⁵ Diese Liebe darf nach WOJTYLA nicht im Subjektiven verbleiben, sondern hat auf dem „objektiven“ Gut der Realisierung des eigenen Personseins wie auch dem der anderen zu gründen.⁸³⁶

In der Perspektive „Wir“ meint Beteiligung jene Eigenheit bzw. Fähigkeit der Person, „dem eigenen Sein und Handeln im Zusammensein und -wirken mit anderen Menschen personale Qualität zu geben“⁸³⁷, meint also genauer: die Verwirklichung der Person in der Gemeinschaft mit anderen durch die Ausrichtung auf ein gemeinsames Ziel, auf das „bonum commune“.⁸³⁸

Dies soll in Abschnitt 3.2.2 noch genauer entfaltet werden. Zunächst sei jedoch nach den philosophischen Aspekten noch der theologische Horizont des Personverständnisses (und damit auch der Sozialverkündigung) von Papst JOHANNES PAUL II. knapp skizziert.

3.2.1.2 Die Würde der menschlichen Person: theologische Aspekte

Gemäß dem christlichen Schöpfungsglauben besteht die Besonderheit des Menschen darin, dass er laut dem so genannten ersten biblischen Schöpfungsbericht⁸³⁹ als „Ebenbild Gottes“ geschaffen und zur Gemeinschaft mit Gott berufen ist. Diese Ebenbildlichkeit stellt sich für JOHANNES PAUL II., gut thomistisch, nach dem „Sündenfall“ zwar als von der Sünde tangiert, jedoch nicht völlig zerstört dar. Dies bedeutet, dass eine grundlegende Freiheit des Menschen zum Guten bewahrt ist. Darüber hinaus birgt die schöpfungsmäßig gegebene Zweiheit von Mann und Frau in sich, dass der Mensch von vornherein Mit-Mensch ist. Schließlich zeichnet den Menschen aus, dass ihm die Gestaltung der Erde aufgetragen ist.

834 SG, 45.

835 „Die Liebe tritt im Willen [...] dann zutage, wenn der Mensch seine Freiheit gegenüber einem anderen Menschen als einer Person, deren Wert er erkennt und voll bejaht, bewusst einsetzt.“ LV, 119.

836 „Das Wesentlichste in der Liebe ist die Bejahung des Personwertes. Gestützt auf diese Bejahung strebt der Wille des liebenden Subjekts das wahre Gut der geliebten Person an, ihr integrales, absolutes Gut, das mit dem Glück identisch ist.“ LV, 158.

837 SG, 37.

838 „Das Gemeingut hat als objektive Grundlage dieser [sozialen] Dimension eine größere Wertfülle als das Einzelgut eines jeden Ich in der betreffenden Gemeinschaft. Es ist ein übergeordnetes Gut und entspricht als solches der subjektiven Transzendenz der Person. Der übergeordnete Wert des Gemeinguts beruht letztthin darauf, dass das Gut eines jeden Subjekts der Wir-Gemeinschaft im Gemeingut einen vollkommeneren Ausdruck findet und sich in höherem Maße darin verwirklicht. So findet durch das Gemeingut das menschliche Ich sich selbst tiefer und umfassender im menschlichen Wir.“ SG, 53.

839 Vgl. Gen. 1,1-26.

Nach christlichem Glauben kommt die Schöpfung innergeschichtlich zu ihrem Höhepunkt in JESUS CHRISTUS. In ihm wird vollends ansichtig, wer der Mensch ist bzw. sein soll. JESUS CHRISTUS ist der Schlüssel zum Verstehen des Menschen, „ein offenes Buch der Lehre vom Menschen, [...] seiner Würde und seiner Rechte.“⁸⁴⁰ In JESUS CHRISTUS findet der Mensch die Antwort auf die Frage, was es heißt, Mensch zu sein, und wozu man Mensch ist. Deshalb „hat der Mensch in CHRISTUS und durch CHRISTUS ein volles Wissen um seine Würde, um seine Erhebung, um den transzendenten Wert des eigenen Menschseins und um den Sinn seiner Existenz erworben.“⁸⁴¹ Basierend auf der katholischen Tradition⁸⁴², beeinflusst aber auch von der Mystik des JOHANNES VOM KREUZ hebt Papst JOHANNES PAUL II. ab auf die Vereinigung des Menschen mit JESUS CHRISTUS als Ziel wahren Menschseins, die Vergebung der Sünde(n) und die volle Verwirklichung des Menschseins einbegreift.

Daraus resultiert für JOHANNES PAUL II. im Blick auf die Gesellschaft, dass der Mensch immer der erste und grundlegende Wert in der Gesamtheit der staatlichen Politik und in allen Programmen, Systemen oder Staatsformen zu sein hat.

3.2.1.3 Rechte und Pflichten des Menschen: gesellschaftliche Konkretionen aus der philosophisch und theologisch erhobenen Anthropologie

Dass der Mensch, unabhängig von Können, Schönheit, Gesundheit usw. eine unbedingte, von Gott herkommende Würde hat, hat Konsequenzen für die Gestaltung von Staat, Politik, Gesellschaft, Wirtschaft usw., es bedeutet, dass der Mensch „Ziel“ und nie „Mittel“, „Subjekt“ und nie „Gegenstand“, Ausgangspunkt und nie Haltestelle auf dem Weg zum Ziel in allen Programmen und bei der Gestaltung des sozialen und staatlichen Lebens, in dem Bereich der Wissenschaft und der Kultur und im wirtschaftlichen Leben sein soll.⁸⁴³ Die Menschenwürde kommt gesellschaftlich zum Ausdruck durch die Anerkennung der Menschenrechte, die einen zentralen Aspekt des ethisch-gesellschaftlichen Entwurfs von JOHANNES PAUL II. bildet.

In seinen Aussagen über die Menschenrechte knüpft JOHANNES PAUL II. grundsätzlich an zwei Dokumente an: die „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte“ (UNO) sowie die Enzyklika von Papst JOHANNES XXIII. *Pacem in terris*. Bereits JOHANNES XXIII. und auch PAUL VI. hatten sich zustimmend zur Erklärung der Menschenrechte geäußert, für JOHANNES PAUL II. ist sie ein „Meilenstein auf dem langen und schwierigen Weg der Menschheit“⁸⁴⁴. In einer Ansprache an die Organisation der Vereinten Nationen stellte der Papst selbst einen „Katalog der Menschenrechte“ auf – unter dem Vorbehalt, dass nur die wichtigsten und allgemein anerkannten Rechte erwähnt sind: „Das Recht auf Leben und Freiheit und auf die

840 JOHANNES PAUL II.: Predigt auf dem Siegesplatz in Warschau am 02.06.1979: Christus bleibe uns ein offenes Buch. In: VApS 10, 15.

841 RH 11.

842 Vgl. dazu GS 22.

843 Vgl. JOHANNES PAUL II.: Ansprache vor der Organisation der Amerikanischen Staaten (OAS) in Washington am 6.10.1979: Grundlage jeden Fortschritts ist die Achtung der Menschenwürde. In: VApS 13, 142.

844 JOHANNES PAUL II.: Ansprache vor der Vollversammlung der Vereinten Nationen in New York am 2.10.1979: Von der Weltkarte müssen die Zonen von Hunger, Elend und Krankheit verschwinden. In: VApS 13, 71.

Sicherheit der Person; das Recht auf Nahrung, Kleidung und Wohnung, auf Gesundheit, Erholung und Freizeit; das Recht auf freie Meinungsäußerung, auf Erziehung und Kultur; das Recht auf Freiheit der Gedanken, des Gewissens und der Religion sowie das Recht, seine Religion privat und in der Öffentlichkeit, für sich allein oder in Gemeinschaft zu bekennen; das Recht, seinen Lebensstand zu wählen, eine Familie zu gründen und alle notwendigen Voraussetzungen für ein Familienleben zu haben; das Recht auf Eigentum und auf Arbeit, auf angemessene Arbeitsbedingungen und einen gerechten Lohn; das Recht auf Versammlung und Zusammenschluss; das Recht auf Freizügigkeit im Ortswechsel im In- und Ausland; das Recht auf Staatsbürgerschaft und auf Wohnsitz; das Recht auf politische Mitbestimmung und das Recht auf Teilnahme an der freien Wahl des politischen Systems des Volkes, dem man angehört.⁸⁴⁵ Es ist überraschend, dass im Vergleich zu dem Katalog von *Pacem in terris* (1963) JOHANNES PAUL II. neue Rechte erwähnt wie das Recht auf persönliche Sicherheit, Recht auf gerechten Unterhalt, Recht auf Nationalität und Recht auf freie Wahl der politischen Form.

Zwar übernimmt JOHANNES PAUL II. die in der Sozialethik geläufige Unterscheidung zwischen verschiedenen „Gruppen“ von Menschenrechten, z.B.: Freiheitsrechte, Sozialrechte etc., doch betont er gleichzeitig ihre Einheit und Integrität, was in der Praxis bedeutet, dass sie untrennbar und gleichrangig sind. Für JOHANNES PAUL II. ist das wesentliche Argument für ihre Einheit, dass alle aus der Würde der menschlichen Person resultieren. Er stellt fest: „Welche Kriterien können wir in der Welt von heute herausstellen, um den Schutz der Rechte aller Menschen zu gewährleisten? Welche Grundlage können wir bieten für die Stärkung der Rechte des einzelnen und der Gesellschaft? Diese Grundlage ist zweifellos die Würde der menschlichen Person.“⁸⁴⁶ Dies vorausgesetzt, sei im Folgenden auf die verschiedenen „Gruppen“ der Menschenrechte, wie JOHANNES PAUL II. sie interpretiert, eingegangen.

Die erste Gruppe bilden für ihn Rechte, die die Sicherung des menschlichen Lebens und der persönlichen Entwicklung des Menschen betreffen. Darunter nimmt den ersten Platz das Recht auf Leben ein – es ist das erste und grundlegende Recht. Es steht dem menschlichen Wesen vom Moment der Empfängnis an zu – nicht wegen irgendwelcher Qualifikationen, Parametern seiner Intelligenz, Sensibilität und körperlicher Leistungen, sondern aufgrund des Menschseins selbst.⁸⁴⁷ Das Recht auf Leben „wacht“ gleichsam über die übrigen Menschenrechte, welche aus ihm resultieren.

Die zweite Gruppe der Menschenrechte bilden individuelle Freiheitsrechte, allgemein „klassische Rechte“ genannt. Darunter nimmt das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Glaubensfreiheit den ersten Platz ein, wobei für JOHANNES PAUL II. das Recht auf Glaubensfreiheit eine besondere Rolle spielt. Stärker als das Zweite Vatikanische Konzil lenkt JOHANNES PAUL II. die Aufmerksamkeit auf den sozialen Charakter des Rechtes auf religiöse

845 JOHANNES PAUL II.: Ansprache vor der Vollversammlung der Vereinten Nationen in New York am 2.10.1979: Von der Weltkarte müssen die Zonen von Hunger, Elend und Krankheit verschwinden. In: VApS 13, 76-77.

846 JOHANNES PAUL II.: Religionsfreiheit für alle, Botschaft an den Generalsekretär der Vereinten Nationen, Kurt Waldheim, zum 30. Jahrestag der Verabschiedung der UN-Erklärung über die Menschenrechte (2.12.1978). In: OR dt., Nr. 11 (12.12.1978), 1.

847 Vgl. JOHANNES PAUL II.: Predigt beim Gottesdienst mit Arbeitern und Zuwanderern in der Kirche der Pariser Vorstadt Saint-Denis am 31.05.1980. In: VApS 21, 37.

Freiheit und betont dabei das Recht auf Gründung von Glaubensgemeinschaften, auf von diesen initiierten karitativen Aktivitäten, Bildungs- und Erziehungsaktivitäten im Rahmen des Gemeinwohles. Er weist auf die Beziehung zwischen dem Recht auf religiöse Freiheit und dem Frieden innerhalb einzelner Staaten sowie der internationalen Gesellschaft hin. Das Recht auf religiöse Freiheit wird verletzt durch die Diskriminierung von Gläubigen, wenn etwa nur „der Atheismus das Bürgerrecht im öffentlichen und sozialen Leben besitzt, während die gläubigen Menschen fast aus Prinzip kaum geduldet oder als Bürger zweiter Klasse behandelt werden oder sogar – was auch schon geschehen ist – der Bürgerrechte völlig beraubt sind.“⁸⁴⁸ Der Papst betont, dass der Verstoß gegen das Recht auf religiöse Freiheit ein Unrecht gegen das Menschsein als solches darstellt. Er vernichtet etwas, was zum Menschen gehört und mit dem menschlichen Gewissen verbunden ist – das Gewissen ist Ausdruck der Transzendenz der Person, auch gegenüber der Gesellschaft, und ist als solches unantastbar.⁸⁴⁹

Die dritte Gruppe der Menschenrechte sind die Sozialrechte. Als Sozialrechte versteht man allgemein jene, die sich auf die Verwendung der Güter und Werte beziehen, die ein „gerechtes Lebensniveau“ des Menschen gewährleisten. Es handelt sich hier nicht nur um Berechtigungen zur Benutzung von bestimmten Gütern, sondern auch um die Möglichkeit einer Teilnahme an ihrer Herstellung. Obwohl die Sozialrechte auch in früheren Enzykliken Erwähnung fanden, geschieht eine „Gesamterfassung“ erst in *Laborem exercens*.⁸⁵⁰ In der Gruppe dieser Rechte befindet sich auf dem ersten Platz das Recht auf Arbeit – als Konsequenz des Rechtes auf Leben und des Prinzips der allgemeinen Bestimmung von Gütern. „Es ist bekannt, dass diese Güter der Menschen nicht nur als Reichtum der Natur gegeben sind, sondern ihm in noch größerem Maße zu Verfügung stehen als Ergebnis seiner vielfältigen Aktivität, angefangen bei der einfachsten Handarbeit bis zu den komplizierten Formen industrieller Produktion sowie den Forschungen und Studien in höchst qualifizierten Spezialbetrieben.“⁸⁵¹ Die Arbeit und die damit verbundenen Rechte werden von JOHANNES PAUL II. unter einem persönlichen, familiären und internationalen Aspekt dargestellt.⁸⁵²

Zum ersten Mal in der christlichen Soziallehre wird von JOHANNES PAUL II. eindeutig das Recht auf „wirtschaftliche Initiative“ formuliert.⁸⁵³ Es handelt sich darum, dass die Arbeit so gestaltet wird, damit sie die Entwicklung des Menschen als bewusstes und freies Subjekt unterstützt. Eine Verneinung dieses Rechtes führt zur Vernichtung des Unternehmergeistes, also menschlicher schöpferischer Begabungen. Es verstößt auch gegen das Gemeinwohl, denn damit wäre dann der Grundfaktor wirtschaftlicher Prozesse – das „Kapital Mensch“ – verloren gegangen.⁸⁵⁴

848 RH 17.

849 Vgl. JOHANNES PAUL II.: Wenn du den Frieden willst, achte das Gewissen jedes Menschen. Botschaft zur Feier des Weltfriedenstages am 1. Januar 1991. In: OR dt, Nr. 51/52 (21.12.1990), 1 und 9f.

850 Vgl. LE, 16-19.

851 JOHANNES PAUL II.: Ansprache vor der Vollversammlung der Vereinten Nationen in New York am 2.10.1979: Von der Weltkarte müssen die Zonen von Hunger, Elend und Krankheit verschwinden. In: VApS 13, 79-80.

852 Vgl. LE, 10.

853 Vgl. SRS, 15.

854 Vgl. SRS, 15.

Zu den Rechten der Menschen auf Arbeit zählt der Papst auch das Recht auf gerechte Vergütung, auf Besitz von Eigentum, auf soziale Versicherungen, auf Teilnahme an der Verwaltung eines Unternehmens, auf Erholung und Urlaub, auf ärztliche Pflege, auf Berufsaufstieg, auf berufliche Ausbildung, auf Vereinigungen und Gründung von Gewerkschaften sowie das Recht auf Streik. JOHANNES PAUL II. stellt fest, dass man den Vorrang des Menschen im Produktionsprozess hervorheben soll – den Primat des Menschen gegenüber dem Gegenstand. Alles, was unter einem engen Begriff „Kapital“ verstanden wird, ist nur eine Gesamtheit von Sachen. Der Mensch dagegen ist Subjekt der Arbeit – ohne Rücksicht darauf, welche Arbeit er leistet, der Mensch allein ist Person.⁸⁵⁵ Es ist daher konsequent, dass die Enzyklika *Laborem exercens* die menschliche Arbeit als Grundlage des Rechtes auf Partizipation an der Mitverwaltung von Unternehmen anerkennt.⁸⁵⁶ Zu den Rechten von Arbeitnehmern gehört auch das Recht auf Organisation in Vereinigungen und Bündeln, die zum Ziel haben, ihre Lebensinteressen zu vertreten und zu schützen. Zu deren Aufgaben gehört auch, soziale Gerechtigkeit durch „Kampf“ um zustehende Güter, einzufordern – ein „Kampf“, dessen Grenzen allerdings in den Rechten anderer Personen vorgegeben ist.⁸⁵⁷ Die Gewerkschaften sind hier also als Ordnungsmacht und nicht als Gegenmacht betrachtet. Grundsätzlich sind auch Grenzen des Rechtes auf Streik als „letztendliches Mittel“ zu respektieren.⁸⁵⁸

Unter den Sozialrechten betont JOHANNES PAUL II. auch das Recht auf Teilnahme am sozialen, politischen und kulturellen Leben. Die politische Macht etwa darf nicht durch eine bestimmte Gruppe allen anderen Mitglieder der Gesellschaft aufgezwungen werden, sondern ist unter Berücksichtigung der Beteiligung aller an der Gesellschaft oder der Nation auszuüben.⁸⁵⁹

JOHANNES PAUL II. lenkt die Aufmerksamkeit auch nicht nur auf die Pflicht des Strebens nach und der Erhaltung des Friedens, sondern spricht auch über das Recht auf Frieden: „Wenn die Gesellschaft in erster Linie den Genuß eines authentischen Rechtes auf menschenwürdige Existenz sichern muss, so kann man doch von diesem auch ein anderes, ebenso grundlegendes Recht nicht trennen, das wir als Recht auf Freiheit und Sicherheit bezeichnen könnten.“⁸⁶⁰

Die Menschenrechte werden, so JOHANNES PAUL II. zusammenfassend, „in allgemeinen Worten formuliert. Aber die Tatsache, daß »Anfang, Träger und Ziel aller gesellschaftlichen Institutionen die menschliche Person ist und auch sein muß«, gestattet und ermöglicht ihre Präzisierung und Erläuterung in einem ausführlicheren Verhaltenskodex. In diesem Sinne sind

855 Vgl. LE, 19-20.

856 Vgl. LE, 12.

857 „Die katholische Soziallehre vertritt nicht die Meinung, dass die Gewerkschaften nur Ausdruck der »Klassen«-Struktur einer Gesellschaft und Teilnehmer des Klassenkampfes seien, der unvermeidlich das gewerkschaftliche Leben beherrsche. Gewiß, sie nehmen Teil am *Kampf für die soziale Gerechtigkeit*, für die berechtigten Ansprüche der Arbeitenden in den verschiedenen Berufen.“ LE, 20.

858 LE, 20.

859 Vgl. LE, 20.

860 JOHANNES PAUL II.: Ansprache an das Diplomatische Korps in Mexiko am 26.01.1979: Demütiger Pilger für den Frieden. In: VApS 5, 28.

die sittlichen Grundregeln des gesellschaftlichen Lebens mit *bestimmten Forderungen* verbunden, die sowohl die öffentlichen Gewalten wie die Bürger befolgen müssen. Ungeachtet der manchmal guten Absichten und der oft schwierigen Umstände sind die staatlichen Amtsträger und die einzelnen Individuen niemals befugt, die unveräußerlichen Grundrechte der menschlichen Person zu verletzen. Nur eine Moral, die Normen anerkennt, die immer und für alle ohne Ausnahme gelten, kann darum das ethische Fundament für das gesellschaftliche Zusammenleben sowohl auf nationaler wie auf internationaler Ebene gewährleisten.⁸⁶¹ Es besteht die Notwendigkeit, so der Papst, Ansätze moderner politischer und gesellschaftlicher Programme und Systeme auf die Gewährleistung der unantastbaren Menschenrechte hin zu prüfen. Erst dann wird „jenes Gemeinwohl, dem die Autorität im Staate dient [...] verwirklicht, wenn alle Bürger ihrer Rechte sicher sind. Andernfalls endet man beim Zusammenbruch der Gesellschaft, gelangt man zum Widerstand der Bürger gegen die Autorität oder zu einem Zustand der Unterdrückung, der Einschüchterung, der Gewalt, des Terrors [...]. Auf diese Weise berührt das Prinzip der Menschenrechte zutiefst den Bereich der sozialen Gerechtigkeit und wird zum Maßstab für ihre grundlegende Überprüfung im Leben der politischen Institutionen.“⁸⁶²

Die Menschenrechte bedeuten nach JOHANNES PAUL II. nun aber nicht nur Rechte, sondern auch Pflichten. Die Pflichten richten sich auf den Einzelnen selbst, aber auch auf andere Personen oder die Gesellschaft als solche. Wenn man „nachdrücklich und unablässig die Anerkennung der Menschenrechte einfordert, sollte man nicht die Verpflichtungen und Aufgaben aus dem Auge verlieren, die mit diesen Rechten verbunden sind. Jeder einzelne ist verpflichtet, seine Grundrechte auf verantwortliche und sittlich gerechtfertigte Weise auszuüben. Jeder Mann und jede Frau hat die Pflicht, die für sich selbst beanspruchten Rechte auch bei den anderen zu achten. Außerdem müssen wir alle unseren Teil zum Aufbau einer Gesellschaft beitragen, die den Genuß der Rechte und die Erfüllung der diesen Rechten innewohnenden Pflichten möglich und durchführbar macht.“⁸⁶³

JOHANNES PAUL II. betont in seiner Sozialverkündigung also, dass die Menschenrechte – als Ausdruck der Menschenwürde eines jeden Einzelnen – zugleich Recht und Pflicht beinhalten. Doch, so lässt sich fragen, wie könnte eine praktische Umsetzung dieser so verstandenen Menschenrechte im gesellschaftlichen Leben aussehen – bzw. wie können diese Menschenrechte real gewährleistet werden? JOHANNES PAUL II. sieht in seiner Konzeption der Beteiligung am sozialen Leben ein Modell, in dem die Würde, die Rechte und Pflichten des Menschen zugleich zum Tragen kommen. Um diese Konzeption „der Beteiligung“⁸⁶⁴ wird

861 VS, 97.

862 RH, 17.

863 JOHANNES PAUL II.: Religionsfreiheit für alle, Botschaft an den Generalsekretär der Vereinten Nationen, Kurt Waldheim, zum 30. Jahrestag der Verabschiedung der UN-Erklärung über die Menschenrechte (2.12.1978). In: OR dt., Nr. 11 (12.12.1978), 3.

864 Beteiligung wird in der vorliegenden Arbeit, wie schon in der Einleitung der vorliegenden Arbeit erwähnt, als Oberbegriff verwendet, der sowohl den „passiven“ (gewährte Teilhabe) als auch den „aktiven“ Aspekt (Teilnahme) bezeichnet.

es im Folgenden gehen – sie bildet das Grundgerüst, in das auf der Ebene des gesellschaftlichen Lebens Solidarität und Freiheit des Einzelnen eingebettet sind.

3.2.2 Beteiligung – Schlüsselbegriff für gerechte soziale Strukturen

Aus einem Verständnis des Menschen, das diesen als aktiv Entscheidenden sieht, der die Möglichkeit hat, moralisch oder amoralisch zu handeln, ergibt sich nach Papst JOHANNES PAUL II. eine Art Handlungsanweisung für moralisches Handeln, d.h. die Faktizität des Personseins des Menschen hat zugleich normative, ethische Bedeutung. Es geht dabei um eine Grundorientierung, die in der Menschenwürde wurzelt und Rechte und Pflichten auferlegt. In diesem Zusammenhang integriert für ihn die „Beteiligung“ des Menschen am gesellschaftlichen Leben all jene Aspekte, die sozialetisch relevant sind. Dabei geht es ihm nicht um eine Verbots-Ethik, sondern vielmehr um eine positive Aufforderung – eben zur aktiven Beteiligung am gesellschaftlichen Leben.

Dies darzustellen, ist Ziel des nun folgenden Abschnitts. Dabei werden im Anschluss an Abschnitt 3.2.1.1 ausgewählte Aspekte der philosophischen Grundlage skizziert, um danach auf die praktische Umsetzung der Beteiligung am gesellschaftlichen Leben einzugehen.

3.2.2.1 Die gemeinschaftliche Existenz des Menschen

Dass der Mensch als Person mit anderen existiert ist Teil menschlicher Erfahrung – man denke nur an das Miteinander von Kindern und Jugendlichen, von Eheleuten und Familien, aber auch an andere, größere Gemeinschaften wie Städte und Völker. Daher schlägt WOJTYLA vor, von der Erfahrung des gemeinschaftlichen Daseins (Existenz) zu sprechen. Hierbei stellt sich der andere Mensch für das existierende Individuum ebenfalls als Mensch dar, der da ist, d.h. existiert, woraus ein solcher Mensch seine eigene Identität als real existierend ableiten kann. Jeder Mensch ist damit sowohl Subjekt als auch Objekt der Erfahrung. Aber er erfährt sich selbst als existierend auf eine andere Art und Weise als alle anderen Menschen.

Geht es darum, den Menschen als Person zu erfassen, so hat dies nach WOJTYLA, wie in Abschnitt 3.2.1.1 unter Rekurs auf *Person und Tat* aufgezeigt, auf der Grundlage der Erfahrung der menschlichen Existenz zu geschehen, damit auf der Erfahrung des eigenen Ichs, das allerdings niemals von anderen Ichs losgelöst ist.⁸⁶⁵ Von daher ist zum Verständnis des Menschen auch seine soziale Natur und damit die (Erfahrung) gemeinschaftliche(r) Existenz zu berücksichtigen.

Im Rahmen seines philosophischen Personalismus geht WOJTYLA damit auch auf die gemeinschaftliche Anlage des Menschen ein.⁸⁶⁶ Wie dargelegt, steht das Subjekt als das „Sein“ am Beginn jeder dynamischen Struktur, jedes Handelns und Geschehens. Existenz ist dabei nicht nur individuell im Sinne einer spezifischen Ausprägung der Natur gemeint, sondern vor

865 Vgl. SG, 17f.

866 Dieser Aspekt wird in WOJTYLA, K.: *Person und Tat*. Endgültige Textfassung in Zusammenarbeit mit dem Autor von Anna-Teresa TYMIENIECKA, Freiburg-Basel-Wien 1981, 320f nur kurz behandelt. Ausführlicher kommt dies im Werk *Subjekt und Gemeinschaft* zur Sprache.

allem im „personalen“ Sinne, d.h. als Existieren als Person.⁸⁶⁷ Grundsätzlich gilt für WOJTYLA die Priorität der Person vor bzw. gegenüber der Gemeinschaft, und diese darf nicht zerstört werden.⁸⁶⁸ Die Frage, die sich ihm stellt, ist, wie – aus der sozialen Anlage des Menschen heraus – der Mensch in der Beziehung bzw. in der Gemeinschaft sich selbst als Person verwirklichen kann, bzw. wie zwischenpersonale und soziale Beziehungen „strukturiert“ sind und sein müssen, damit sie für den einzelnen nicht zur Entfremdung, sondern zur Selbstverwirklichung als Person führen. Dazu analysiert er die Struktur von „Gemeinschaft“ unter dem Blickwinkel der Personalität des Menschen.

Unter „Gemeinschaft“ versteht WOJTYLA dabei nicht „die bloße Vielheit der Subjekte, sondern stets eine spezifische Einheit dieser Vielheit“, welche akzidentiell ist bezüglich eines jeden Einzelnen sowie aller zusammen und als eine Beziehung oder auch als „die Summe der Beziehungen zwischen ihnen“ entsteht.⁸⁶⁹ Diese Beziehungen können als faktisch bestehende und in diesem Sinne als objektive Wirklichkeit untersucht werden; darüber hinaus sind sie nach WOJTYLA jedoch auch vom Bewusstsein und Erleben der einzelnen Mitglieder einer Gruppe her zu analysieren. Erst hier tritt man in die „Wirklichkeit von Gemeinschaft“ ein und nimmt ihre eigentliche Bedeutung wahr.⁸⁷⁰ „Gemeinschaft“ erscheint in diesem Sinne „grundlegender“ als die Gesellschaft; eine „Gesellschaft (oder eine Gesellschaftsgruppe usf.) wird zu einer solchen durch die Gemeinschaft ihrer Mitglieder.“⁸⁷¹

„Gemeinschaft“ besitzt für WOJTYLA nun eine reale sowie eine ideale Bedeutung, es geht um eine Wirklichkeit sowie um ein Prinzip; der ontologischen Bedeutung des Begriffs tritt die axiologische, normative Bedeutung zur Seite, d.h. die Gemeinschaft ist zum einen die wesentliche Wirklichkeit für das gemeinsame Existieren und Handeln von Menschen und zugleich deren grundlegende Norm.⁸⁷²

Zwei Dimensionen, die schon in Abschnitt 3.2.1.1 hinsichtlich des personalen Subjektseins des Menschen angesprochen wurden, macht WOJTYLA hinsichtlich der Gemeinschaft aus: die zwischen-menschliche bzw. zwischen-personale („Ich-Du“) und die soziale Dimension („Wir“).

3.2.2.2 „Ich-Du“-Dimension und „Wir-Dimension“ der Gemeinschaft

Die „Ich-Du“-Dimension ist eine vom Ich zum Du gerichtete Beziehung, in welcher der andere nicht nur als „Anderer“, sondern als „Nächster“ in seiner personalen Gestalt wahrgenommen wird; und diese Bewegung kehrt zu dem Ich, von dem sie ausgegangen ist, zurück und konstituiert so das menschliche Ich durch die Beziehung zum Du in spezifischer

867 Vgl. PT, 88f.

868 Vgl. SG, 38, 55.

869 Vgl. SG, 39. Zitate im Original teilweise kursiv.

870 Vgl. SG, 39.

871 SG, 40. Zitat im Original kursiv.

872 Vgl. SG, 40.

Weise, indem sich das Ich in der Hinwendung zum Du selbst erkennt und bejaht.⁸⁷³ Auch wenn dieses Verhältnis vom Ich zum Du bereits eine zwischen-personale Beziehung real erleben lässt, wird sie doch erst voll verwirklicht, wenn dieses Verhältnis gegenseitig ist, wenn also auch das Du mich zu seinem Du macht.⁸⁷⁴ Insofern der Mensch nicht nur seiendes, sondern auch handelndes Subjekt ist, wird im Handeln des Ich das Du zum Objekt für das Ich; „doch dieses Objektsein schlägt, wie die ganze Beziehung, in eigentümlicher Weise auf das Ich selbst zurück: Das Ich wird in seinem auf das Du gerichteten Handeln gleichzeitig sein eigenes Objekt.“⁸⁷⁵ Konstituiert sich die Person durch die Tat, so konstituiert⁸⁷⁶ sich auch die zwischen-personale Beziehung durch das Handeln⁸⁷⁷, wobei gleichzeitig sich das Ich auf eine „neue Weise“ in seinem eigenen Subjektsein erfährt.

Die so gekennzeichnete faktische Struktur zwischen-personaler Beziehung hat nun zugleich normative Bedeutung; sie postuliert, „den anderen“ so zu erleben und zu behandeln „wie sich selbst“.⁸⁷⁸ Ist die Beziehung beidseitig, wird der „Ich-Du“-Bezug zur „authentischen personalen Gemeinschaft“, zur *communio personarum*: Faktisch werden in einer solchen Beziehung die Menschen sich gegenseitig als personale Subjekte gewahrt; axiologisch gewendet gilt, dass die personale Subjektivität des Menschen in seiner solchen Beziehung gerade offenbar werden *soll*, das Du soll dem Ich als Person offenbar werden und darin angenommen und bestätigt werden (und umgekehrt), worin der sittliche Wert der zwischen-menschlichen Gemeinschaft gründet. Aus dieser Struktur der Beziehung resultiert auch die Verantwortung der einen Person für die andere Person.⁸⁷⁹

Von dieser zwischen-menschlichen Dimension der Gemeinschaft zu unterscheiden ist ihre soziale Dimension, ihre „Wir-Struktur“. Hat die Ich-Du-Dimension die jeweiligen einzelnen Personen vor Augen, so richtet die „Wir-Perspektive“ auf eine Gesamtheit von Menschen, auf mehrere Menschen, die gemeinsam existieren und handeln.⁸⁸⁰ Dabei verweist das Wort „gemeinsam“ darauf, dass die Existenz und das Handeln der vielen Menschen in Beziehung zu einem (gemeinsamen) Wert stehen. Diese Beziehung zu einem gemeinsamen Wert, genannt „Gemeingut“ (*bonum commune*), bildet den Kernpunkt einer sozialen Gemeinschaft.

Zwar bleibt auch in dieser Wir-Perspektive die Person in ihrer Subjektivität gewahrt, doch unterscheidet sie sich von der Ich-Du-Struktur grundlegend dadurch, dass sich die Bezugsrichtung, welche jetzt durch das Gemeingut bestimmt wird, geändert hat. Hier finden damit das „Ich und Du ihre gegenseitige Beziehung dank dem Gemeingut, das eine neue

873 „Der Ich-Du-Bezug in seiner ursprünglichen Gestalt entzieht mich nicht meiner eigenen Subjektivität, im Gegenteil, er befestigt mich in ihr. Seine Struktur bestätigt so gleichsam das Wesen des Subjekts und dessen Priorität im Verhältnis zum Bezug.“ SG, 45.

874 Vgl. SG, 45.

875 SG, 46.

876 „Konstituieren“ ist hier nicht in einem metaphysischen Sinne gemeint, sondern auf der Erfahrungsebene.

877 Vgl. PT, 303.

878 Vgl. SG, 46f.

879 Vgl. SG, 47f.

880 Vgl. SG, 49.

Einheit zwischen ihnen stiftet.“⁸⁸¹ Dies bedingt auch die andere „Weise“, auf die das Ich in und durch das Existieren und Handeln „gemeinsam mit anderen“ in seiner personalen Subjektivität konstituiert wird: nämlich mittels der Beziehung zum Gemeingut.⁸⁸² Diese Beziehung zum Gemeingut stellt nach WOJTYLA einen spezifischen Ausdruck der dem Menschen als Person eigenen Transzendenz dar, durch diese Beziehung tritt die Vielheit der Subjekte als ein bestimmtes „Wir“ zu Tage und konstituiert sich zugleich als solches. Axiologisch betrachtet, realisiert sich die Transzendenz in der Beziehung zur Wahrheit, was im Blick auf die Wir-Dimension der Gemeinschaft bedeutet, dass der Bezug zum Gemeinwohl in der Beziehung zur Wahrheit bzw. zum Guten zu gründen hat. Damit ist der Maßstab für das Gemeinwohl „das für viele Gute, im Vollsinn jenes, das für alle gut ist.“⁸⁸³

Mittels der Beziehung auf das Gemeinwohl verwirklicht sich die einzelne Person mithin selbst in der menschlichen Gemeinschaft. In dieser „wir-strukturierten“ Gemeinschaft erweist sich das Gemeingut als dem Einzelgut (das im Gemeingut sich ausgedrückt findet) übergeordnet und korrespondiert in dieser Hinsicht mit der Transzendenz der Person, was im Gewissen erfahren wird und dort entweder angenommen wird oder Konflikte hervorruft.⁸⁸⁴ Die Annahme im Gewissen bedeutet dabei (auch) die Bereitschaft der einzelnen Menschen, „sich nicht nur um sich selbst zu sorgen, sondern auch das zu verwirklichen, was für das Wir der sozialen Gemeinschaft wesentlich ist; sie sind also auch bereit, auf der Basis dieser Gemeinschaft und im Einklang mit ihrem menschlichen Wesen das Subjektsein vieler, umfassend gedacht: das aller Menschen zu verwirklichen. Das wäre die volle Verwirklichung des menschlichen »Wir«“⁸⁸⁵, damit authentische „communio personarum“⁸⁸⁶.

„Ich-Du“-Struktur und „Wir“-Struktur von Gemeinschaft lassen sich nicht aufeinander zurückführen, sie bilden zwei verschiedene Dimensionen von Gemeinschaft; also solche stehen sie jedoch in einer wechselseitigen Beziehung: Der „Ich-Du“-Bezug verwirklicht sich in unterschiedlichen „Wir“-Bezügen, ohne dass Letztere ihn auflösen würden; und umgekehrt ruhen die „Wir“-Bezüge auf dem „Ich-Du“-Bezug.⁸⁸⁷

881 SG, 50. Zitat im Original teilweise kursiv.

882 „[...] die Konstitution des konkreten Ich in seiner personalen Subjektivität geschieht auf besondere Weise dadurch, daß es »gemeinsam mit anderen« ist und handelt, in sozialer Gemeinschaft, in der Dimension verschiedener Formen von »Wir«. [...] entscheidend wirkt hier die Beziehung zum gemeinsamen Gut.“ SG, 51.

883 SG, 52.

884 Vgl. SG, 53. Hier liegt nach WOJTYLA dann auch die zentrale Forschungsaufgabe der Sozialethik: in der Problematik des Gemeinguts.

885 SG, 55. Zitat im Original teilweise kursiv.

886 „Der Ausdruck »Gemeinschaft« liegt zwar auf der gleichen Bedeutungsebene wie das Adjektiv »communis«, doch im Begriff »communio« geht es nicht nur um die Feststellung dessen, was gemeinsam ist, um die Betonung der Gemeinschaft als einer gewissen Folge oder sogar Ausdruck des Seins und Handelns von Personen – es geht vielmehr um die auf die Personen selbst bezogene Art (modus), in der Personen durch das Sein und Handeln in gegenseitiger Beziehung zueinander (also nicht nur durch gemeinsames Handeln und Sein) sich gegenseitig als Personen bestätigen und bejahen.“ WOJTYLA, K.: Von der Königswürde des Menschen. Mit einem Vorwort von Franz Kardinal KÖNIG, hg. v. STROYNOWSKI, J., Stuttgart 1980, 100f.

887 Vgl. SG, 56.

Diese beiden Grunddimensionen von Gemeinschaft bedingen nun eine zweifache Form von Beteiligung. Wurde Beteiligung in Abschnitt 3.2.1.1 von der Perspektive auf das Subjekt her betrachtet, so soll im Folgenden „Beteiligung“ im Blick auf die Struktur einer Gemeinschaft theoretisch gefasst und dann schließlich „praktisch“ konkretisiert werden.

3.2.2.3 Die Beteiligung am gesellschaftlichen Leben

Im Rahmen des „Ich-Du“-Bezugs besagt Beteiligung, „sich – auf der Basis personaler Transzendenz – einem anderen Ich zuzuwenden, zur vollen Wahrheit dieses Menschen – also in diesem Sinn zur Menschlichkeit“; Beteiligung ist „in diesem Bezug Verwirklichung der zwischen-personalen Gemeinschaft, in der sich das personale Subjektsein des Du durch das Ich offenbart und gewissermaßen auch gegenseitig. Vor allem wird die personale Subjektivität des einen wie des anderen vertieft und sichergestellt und wächst in ihrer Gemeinschaft.“⁸⁸⁸

Hinsichtlich des Wir-Bezugs meint Beteiligung einen Vollzug, durch den der Mensch sich im gemeinsamen Existieren und Handeln durch Ausrichtung auf das Gemeingut verwirklicht; genauer gesagt: Das Wir der Gemeinschaft „erhält durch die Beziehung zum Gemeingut Gestalt, aber zugleich [...] zielt es durch diese Beziehung auf die Gestaltwerdung aller ab, die zu dieser Gemeinschaft gehören.“⁸⁸⁹ Die Beteiligung in diesem Sinne bildet damit das Fundament für eine Form der Gemeinschaft, in welcher nicht nur das geschehen soll, was aus der Gemeinschaft des Handelns resultiert, sondern in welcher die Person sich selbst durch die Tat vollziehen kann.⁸⁹⁰

Dieses „theoretische“ Fundament eröffnet Papst JOHANNES PAUL II. nun die Möglichkeit, in seiner Sozialverkündigung zu einer dieser Grundlage entsprechenden „Praxis“ aufzurufen bzw. ihr widersprechende Missbräuche menschlichen Existierens anzuklagen:

Vielfach wird Papst JOHANNES PAUL II. vor allem als Mahner zu und Bewahrer von christlichen Tugenden betrachtet. In der Tat sah es JOHANNES PAUL II. als seine Aufgabe an, die Menschen aufzufordern, entsprechend den christlichen Tugenden zu leben. Seine Option für die Schwachen ließ ihn den Finger darauf legen, wo seines Erachtens nach Leben gefährdet ist oder menschenunwürdig gelebt werden muss. Doch würde es zu kurz greifen, JOHANNES PAUL II. lediglich in diesem Rahmen zu betrachten. Vielmehr geht es ihm durchaus darum, im Licht des Evangeliums in theoretisch–konzeptioneller Hinsicht seinen (Gegen-)Entwurf zu den herrschenden gesellschaftspolitischen Verhältnissen zu unterbreiten. Das Konzept der Beteiligung zieht sich wie ein roter Faden durch seine Werke und dient ihm als Schlüssel zur Verwirklichung der Menschenrechte, zur Überwindung von Armut und zur Herstellung von „wahrer“⁸⁹¹ Freiheit.⁸⁹² Dabei geht es nicht um ein allgemeingültiges Rezept

888 SG, 59.

889 SG, 58.

890 Vgl. PT, 311.

891 Zum Wort „Freiheit“ wird oft in den Schriften des Papstes JOHANNES PAUL II. das Wort „wahre“ angekoppelt; unter anderem soll dabei von Willkür etc. unterschieden werden und grundsätzlich der Wahrheits- bzw. Gottesbezug von Freiheit herausgestellt werden.

zur Um- oder Neugestaltung menschlichen Zusammenlebens, sondern um eine Art permanenter Aufgabe des Menschen.

„Beteiligung“ ist für Papst JOHANNES PAUL II. sowohl Recht als auch Aufgabe. Biblisch begründet sieht er dies beispielsweise im Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg.⁸⁹³ Gott habe den Menschen zur Beteiligung berufen, indem er ihn zur Arbeit in seinem Weinberg einlud. Gemeint ist mit dem Weinberg, so JOHANNES PAUL II., die ganze Welt⁸⁹⁴, die nach dem göttlichen Heilsplan in die endgültige Herrschaft Gottes umgewandelt werden soll.⁸⁹⁵ In seiner Enzyklika *Redemptoris missio* formuliert JOHANNES PAUL II.: „Darum ist die Natur des Reiches die Gemeinschaft aller Menschen untereinander und mit Gott. Das Reich bezieht alle ein: die einzelnen, die Gesellschaft, die ganze Welt. Für das Reich wirken bedeutet Anerkennung und Förderung der göttlichen Dynamik, die in der Geschichte der Menschheit anwesend ist und sie umformt. Das Reich aufbauen bedeutet arbeiten zur Befreiung vom Übel in allen seinen Formen.“⁸⁹⁶

JOHANNES PAUL II. stellt seine Konkretion von Beteiligung in die Tradition der Sozialenzyklika *Populorum progressio* Papst PAULS VI., wo insbesondere im Hinblick auf Armut im Sinne von Mangel an Einkommen darauf hingewiesen wird, dass dies oft mit sozialer Ausgrenzung, geringem Zugang zu sozialen Grunddiensten (Bildung, Gesundheit) und mangelnden Möglichkeiten zur gesellschaftlichen Beteiligung verbunden ist. Der Beteiligungsbegriff JOHANNES PAULS II. birgt nun eine gewisse auffordernde Implikation in sich. JOHANNES PAUL II. wollte, dass der Mensch aktiv wird, seinen Teil bei der Gestaltung der Gesellschaft „übernimmt“ – d.h. nicht anderen überlässt. Insofern entspricht es dieser Grundlinie, z.B. eine gute Regierungsführung anzumahnen, denn die Regierenden sind jene, die „qua Amt“ aktiv an der Gesellschaft teilnehmen. Dass dieses „Teilnehmen“ von Regierenden eine Verpflichtung in sich trägt, mahnte Papst JOHANNES PAUL II. an, indem er auf die Wahrung der Menschenrechte, Rechtsstaatlichkeit und Rechtssicherheit sowie die Förderung von Demokratie und Gewährung politischer Teilhabe-gewährung der Bevölkerung bestand. Beteiligung am gesellschaftlichen Leben geht damit grundsätzlich „alle“ an; die Möglichkeit dazu ist allen zu gewähren, umgekehrt sind alle zur aktiven Teilnahme verpflichtet.

892 Die Antithese zur Beteiligung stellt für WOJTYLA die Entfremdung dar: Darunter versteht er, dass der Mensch in gewissem Maß nicht die Möglichkeit zur Selbstverwirklichung in der Gemeinschaft hat. Hinsichtlich der Ich-Du-Beziehung besteht Entfremdung darin, dass das Erleben „wahrer Menschlichkeit“ ins Wanken gerät, d.h. dass die Wahrnehmung und Anerkennung des Anderen als zweites Ich (und umgekehrt) begrenzt, gestört oder vernichtet ist. Im Blick auf den Wir-Bezug ist Entfremdung gegeben, wenn die „Summe“ menschlicher Ichs sich nicht „ungestört“ auf die authentische *communio personarum* hin entwickeln kann bzw. wenn der soziale Prozess, der alle Ichs zur Selbstverwirklichung leiten soll, behindert oder gar verhindert wird, weil der Einzelne sich in diesem Prozess nicht als personales Subjekt wiederfinden kann. Vgl. SG, 60f.

Als „zerstörerische“ Kräfte menschlicher Gemeinschaft brandmarkt WOJTYLA dann später als Papst jede Art von Mord, Völkermord, Abtreibung, Euthanasie, freiwilligen Selbstmord, körperliche und seelische Folter, unmenschliche Lebensbedingungen, willkürliche Verhaftung, Verschleppung, Sklaverei, Prostitution, Menschenhandel sowie unwürdige Arbeitsbedingungen. Vgl. EV, 3. Vgl. zu Beispielen für Entfremdung bzw. Fehlformen von Beteiligung auch Abschnitt 3.2.2.4 der vorliegenden Arbeit.

893 Vgl. dazu Mt 20, 1-16.

894 Vgl. Mt 13,38.

895 Vgl. ChL, 1.

896 RMi, 15.

Teilnahme am gesellschaftlichen Leben ist nun nicht beliebig, sie findet ihre Grenze in der (Miss-)Achtung der Würde jedes Menschen: „Immer dann, wenn er in seiner Würde als lebendiges Abbild Gottes (vgl. Gen 1,26) nicht anerkannt und geliebt wird, ist der Mensch den verdemütigendsten und absurdesten Formen des Mißbrauchs, die ihn erbarmungslos zum Sklaven des Stärkeren machen, ausgeliefert. Dieses Stärkere kann verschiedene Namen tragen: Ideologie, wirtschaftliche Macht, unmenschliche politische Systeme, wissenschaftliche Technokratie, Überflutung durch die Massenmedien. Hier stehen wir wieder vor Scharen unserer Brüder und Schwestern, deren Grundrechte auch wegen einer übertriebenen Toleranz und sogar offenkundigen Ungerechtigkeit gewisser bürgerlicher Gesetzgebungen verletzt werden: Das Recht auf Leben und dessen Unantastbarkeit, das Recht auf Wohnung und Arbeit, das Recht auf die Gründung einer Familie und auf verantwortliche Elternschaft, das Recht auf Teilnahme am öffentlichen und politischen Leben [...]“⁸⁹⁷

Verletzt die „aktive Teilnahme“ am gesellschaftlichen Leben der einen die Würde und Rechte der anderen, so handelt es sich nach JOHANNES PAUL II. um „falsche“ Beteiligung.

3.2.2.4 Fehlformen von Beteiligung

JOHANNES PAUL II. stellte klar, dass nicht jede Form des Engagements Teilnahme im Sinne seiner sozialetischen Vorstellungen ist. Die Krise des Sozialstaates, ein gegenseitiges Auspielen von Solidarität und Eigenverantwortung, fragliche Lohnmoral oder ungerechte Güterverteilung weisen darauf hin, dass es auch Fehlinterpretationen und Fehlformen von Beteiligung geben kann.

Insbesondere zwei (auf theoretischer wie praktischer Ebene bestehende) Entstellungen von Beteiligung spricht JOHANNES PAUL II. immer wieder an: den Individualismus und den Kollektivismus. „Der Individualismus drängt das Gute des Individuums als übergeordnetes und grundlegendes Gut in den Vordergrund, diesem übergeordneten und grundlegenden Gut gilt es, jede Gemeinschaft und Gesellschaft unterzuordnen.“⁸⁹⁸ Von ausschließlicher Bedeutung hierbei erscheinen die Ziele, die Güter und die Rechte des Individuums. Die gesellschaftliche Dimension ist hier eher vernachlässigbar. Die Person verwirklicht sich in dem Fall nicht durch soziales Handeln, sondern grenzt sich von der Gemeinschaft möglichst stark ab. Ein anderer Mensch sowie die Gemeinschaft erscheinen somit vorrangig als Beeinträchtigung, ja als Bedrohung des Individuums, und gerade nicht als Beförderung der Selbstverwirklichung des Ich im Du oder Wir.

Den Gegensatz zum Individualismus bildet der Kollektivismus – „er ordnet das Individuum und dessen Gutes restlos der Gemeinschaft und der Gesellschaft unter.“⁸⁹⁹ Hier zählen nur kollektive Ziele, Güter und Rechte. Der Kollektivismus unterstellt jedem Individuum grundsätzlich von vornherein individualistische Tendenzen und eine Verweigerung hinsichtlich des Gemeinwohlhandelns. Weil in diesem System das Individuum als der Feind

897 ChL, 5.

898 PT, 316.

899 PT, 316.

der Gemeinschaft wahrgenommen wird, muss das Individuum folglich in enge Grenzen verwiesen werden. Im kollektivistischen Sinne müssen damit Vorkehrungen zum Schutz der Gemeinschaft gegen den Individualismus Einzelner getroffen werden.

Beide Modelle – der Individualismus wie der Kollektivismus – sind antipersonalistisch. Auf ihrem Boden wachsen totalitäre Gesinnungen, wie sie beispielsweise die kommunistischen Parteien vertraten und immer noch in manchen Ländern vertreten, die das Recht auf Teilnahme negieren. Hier wird, so JOHANNES PAUL II., Teilnahme nur vorgetäuscht. Dies führe z.B. in eine Isolierung des Menschen, weil dieser sich faktisch aus dem gesellschaftlichen Leben zurückziehe.

Papst JOHANNES PAUL II., der den (kollektivistischen) Totalitarismus aus eigener Erfahrung kannte, identifizierte hierbei zwei Grundformen von Reaktionen der Menschen auf den Totalitarismus: Konformismus und Ausweichen, welche beide der „aktiven Teilnahme“ im Sinne des Papstes entgegenstehen. Konformismus ist grundsätzlich definiert als Anpassung eines Menschen an andere – zumeist die Mehrheit. Diese Anpassung ist jedoch nur äußerlich und ohne eigene Überzeugung. Selbstverwirklichung in und durch die Gemeinschaft ist daher nicht möglich. Ein Konformist, so Papst JOHANNES PAUL II., „gestaltet die Gemeinschaft nicht mit, er läßt sich viel mehr vom Kollektiv tragen.“⁹⁰⁰ So wird die „wahre“ Teilnahme durch eine vorgetäuschte Teilnahme ohne authentisches Engagement ersetzt. Die konformistische Einstellung führt damit zu Gleichförmigkeit und trägt zur sozialen Desintegration bei. Hier werde die „wahre Teilhabe [...] durch den Anschein der Teilhabe ersetzt [...]. Auf diese Weise wird die für den Menschen charakteristische Fähigkeit zur schöpferischen Gestaltung der Gemeinschaft gleichsam vorgetäuscht oder geradezu verfälscht.“⁹⁰¹

Auch die Einstellung des „Ausweichens“ ist nach Ansicht Papst JOHANNES PAULS II. eine „verfälschte“ Teilnahme. Es handelt sich dabei um ein Zurückziehen aus der Gemeinschaft. Täuscht der Konformist seine Teilnahme vor, so manifestiert das ausweichende Individuum sein fehlendes Interesse für gemeinsame Ziele durch ausweichendes Verhalten, z.B. indem es Krankheit oder andere Aspekte der Verweigerung vortäuscht. Das Ausweichen ist mit dem Konformismus verwandt und kann von Fall zu Fall die Form „eines konformen Ausweichens“ annehmen, das jegliches Engagement negiert und alle (staatlichen) Anweisungen kritiklos erduldet.⁹⁰² Falls ein solches Ausweichen allerdings begründet erscheint, so ist dies nach Papst JOHANNES PAUL II. „eine Anklage gegen die Gesellschaft [...]. Das grundlegende Gut der Gemeinschaft ist die Möglichkeit der Teilhabe. Sobald die Teilhabe aber unmöglich ist – und davon zeugt das »Ausweichen«, wenn es [...] eine begründete Haltung ist –, lebt die Gemeinschaft nicht richtig. Es fehlt in ihr das wahrhaft gemeinsame Gute, da »das Ausweichen« zum einzigen Ausweg für die Mitglieder dieser Gesellschaft wurde.“⁹⁰³

900 PT, 334f.

901 PT, 335.

902 Vgl. BUTTIGLIONE, R.: *Mysl Karola Wojtyly*, übersetzt v. J. MERECKI, Lublin 1996, 250.

903 PT, 336. An dieser Stelle kann man auf die Sozialisation Papst JOHANNES PAULS II. hinweisen, der sein Heimatland Polen fast vierzig Jahre unter einem totalitären Regime erleben musste. Hier wurde, wie

Nachdem, wie gezeigt, die sozialetische Konzeption des Papstes grundlegend auf die Beteiligung am gesellschaftlichen Leben zielt, bei der der Mensch mit seiner Würde im Mittelpunkt steht, soll nun untersucht werden, wie hier jene beiden Aspekte, welche im Fokus der vorliegenden Arbeit stehen – Solidarität und Freiheit sowie deren Verhältnis zueinander – zum Tragen kommen.

3.3 Solidarität und Freiheit – Gestaltung der Gesellschaft in „christlichem Geist“ nach Papst Johannes Paul II.

3.3.1 Die solidarische Gesellschaft

JOHANNES PAUL II. hat sich mit dem Thema Solidarität sehr oft auseinandergesetzt. Das Recht oder vielmehr seine Verpflichtung zur Äußerung zu verschiedenen sozialen Angelegenheiten leitete er aus der Tatsache her, dass die Kirche ihre Funktion in der modernen Welt dergestalt auffassen müsse, dass sie Leitlinien vorgebe und reale gesellschaftliche, politische und wirtschaftliche Entwicklungen kritisch- unterscheidend im Lichte des Evangeliums beurteile. Konkrete (Problem-)Lösungen aufzuzeigen, ja gestaltend in die Gesellschaft als politischer Akteur einzugreifen, überfordere dagegen die Kirche; dies sei die Aufgabe jener Institutionen, die dazu in einem demokratischen Prozess gewählt wurden.

Insofern sind seine Äußerungen zu Freiheit und Solidarität nicht einfach als konkrete Handlungsanweisung zu verstehen. Vielmehr geht es um die Darstellung eines „idealen Zielentwurfs“, der genährt ist aus den skizzierten philosophischen und theologischen Grundlagen und dem Gedanken der Beteiligung am gesellschaftlichen Leben entspricht. Hierin spielen nun Freiheit und Solidarität eine zentrale Rolle.

3.3.1.1 Solidarität als Angelpunkt für den heutigen sozialetischen Diskurs

Wie erwähnt, lehnt JOHANNES PAUL II. das individualistische und kollektivistische Modell gesellschaftlichen Lebens ab. Mit der Kategorie der „Beteiligung“ äußert er seine eigenen Vorstellungen, entwirft dabei jedoch nicht einfach ein konkretes Gesellschaftsmodell. Vielmehr verweist er auf fundamentale Prinzipien, an denen sich das gesellschaftliche Leben nach christlichem Verständnis auszurichten hat.

dargelegt, die Subjektivität und Pluralität der Gesellschaft negiert. Die Folge war, dass überwiegend Individuen sich nur mit vorgetäuschter Teilnahme sich am gesellschaftlichen Leben beteiligen konnten. Was den Menschen also blieb, war eine Art Emigration nach innen, d.h. die Flucht vor dem gesellschaftlichen Leben. Während seiner dritten Pilgerfahrt nach Polen würdigte der Papst all jene, die damals die „Mühen der Teilnahme“, d.h. des wahren Engagements im Kleinen trotz ungünstiger äußerer Bedingungen auf sich nahmen: „die vor Gefahren und Schwierigkeiten nicht zurückschreckten, die den Glauben an Ideale und wahre Werte nicht verloren, die den Sinn des Lebens und der Arbeit nicht aus dem Auge ließen, die ihren Schwächen nicht erlagen, sondern im Gefühl der solidarischen Verantwortung und der Fürsorge ihre Brüder im Glauben und in der Überzeugung stärkten, dass es für den Christen keine ausweglose Situation gibt, dass es sich lohnt, im eigenen Land zu leben und schöpferische Initiativen zu ergreifen und eine Gemeinschaft der menschlichen Herzen und Hirne aufzubauen.“ JOHANNES PAUL II.: Maria, gib meinen Landsleuten Hoffnung, Ansprache in Czestochowa (Jasna Gora 12.06.1987). In: OR dt., Nr. 29 (17.07.1987), 9.

Alle Teilnahme am gesellschaftlichen Leben, das wurde bereits im Vorangegangenen betont, muss dabei auf der Anerkennung dessen basieren, dass die Person einen Wert als solchen darstellt und nicht auf die Rolle eines Werkzeugs oder eines Gegenstands reduziert werden darf. Dies bedeutet, dass die einzelne Person das Zentrum des gesellschaftlichen Lebens bildet.⁹⁰⁴ Gesellschaft funktioniert so nur als Gemeinschaft aller Einzelnen. Ausdruck dieses „personalistischen Prinzips“ ist die Anerkennung und Beachtung der Menschenrechte als Konsequenz der Menschenwürde.

Für Papst JOHANNES PAUL II. war nun von Bedeutung, dass die am gesellschaftlichen Leben teilnehmenden Personen – obgleich sie mit anderen Personen interagieren und damit zu jenen bestimmte soziale Beziehungen aufbauen – ihre eigene Subjektivität nicht verlieren, sondern vielmehr im Ich- Du- und im Wir-Bezug verwirklichen. Hier setzt das Verständnis von Solidarität an: als Verpflichtung aller zum Schutz jedes Einzelnen. Gleiches gilt auch für die Beziehungen zwischen einer großen übergeordneten Gemeinschaft wie z.B. dem Staat und kleineren Gemeinschaften wie z.B. einer Kommune oder einem Verein.

Dem Individuum kommt das fundamentale Recht auf Freiheit, eigene Identität und Subjektivität zu. Andererseits verpflichtet dieses es zu solidarischer Leistung, d.h., jeder Einzelne ist damit auch verpflichtet, für den anderen diese fundamentalen Rechte einzufordern und zu verteidigen. Es besteht also ein wechselseitiges Verhältnis zwischen (Recht auf) Freiheit und Solidarität. Was versteht JOHANNES PAUL II. nun genauer unter „Solidarität“?

3.3.1.2 Dimensionen der Solidarität

Der Grundsatz der Solidarität gehört nach Ansicht Papst JOHANNES PAUL II. zu den fundamentalen Prinzipien der christlichen Vision des gesellschaftlichen Lebens. Nur auf dieser Grundlage können die Verhältnisse zwischen einem Einzelnen und der Gesellschaft im Sinne der Gewährleistung der Menschenrechte gestaltet werden. Dabei verbindet Papst JOHANNES PAUL II. den Solidaritätsbegriff mit dem Konzept der Person als eines sozialen Wesens, das fähig ist, in Relation mit anderen Menschen zu treten sowie zum gemeinsamen Wohl gemeinsam zu handeln. Solidarität aus dem Blickwinkel der Gesellschaft impliziert die Verpflichtung des Einzelnen zur aktiven Teilnahme am gesellschaftlichen Leben – und zwar zur Teilnahme im „wahren“ und nicht vorgetäuschten Sinne. Dies geht einher mit dem Ziel, individualistische wie kollektivistische Tendenzen zurückzudrängen.

Mit der Problematik der Solidarität beschäftigte sich Papst JOHANNES PAUL II. bereits lange vor seinem Pontifikat. Deshalb seien zunächst Äußerungen, die auf seinen philosophischen Reflexionen basieren, betrachtet, sodann Äußerungen im Rahmen der päpstlichen Sozialverkündigung.

Bereits in seinem philosophischen Hauptwerk *Person und Tat* nennt WOJTYLA die Solidarität als einen der zwei Grundsätze der Beteiligung und betont, dass eine solidarische Einstellung „die »natürliche« Konsequenz aus der Tatsache [sei], dass der Mensch gemeinsam mit anderen

904 Vgl. GS, 25.

existiert und handelt.“⁹⁰⁵ Die Solidarität kommt so zu tragen als „ständige Bereitschaft [...] den Teil zu übernehmen und zu realisieren, der jedem bei der Beteiligung zufällt, auf Grund dessen, daß er Mitglied einer bestimmten Gemeinschaft ist. Der solidarische Mensch vollbringt nicht nur das, was er auf Grund der Mitgliedschaft in der Gemeinschaft tun muß, er tut das für das »Wohl der Gesamtheit«, das heißt für das gemeinsame Gute.“⁹⁰⁶

Solidarisch mit einem Anderen zu sein bedeutet damit nicht, einem Anderen etwas „überzustülpen“, sondern bedeutet vielmehr, ihn (zuerst) selbstständig handeln und sich entwickeln zu lassen, und Unterstützung dann anzubieten als Ermöglichung zum selbstständigen Handeln (Prinzip der Subsidiarität).⁹⁰⁷ Und umgekehrt ist es unsolidarisch, sich seiner Pflichten durch Inanspruchnahme der Solidarität anderer Menschen zu entledigen.

Das Kriterium, wo und wann solidarisches Handeln gefordert ist und wo nicht, ergibt sich nach Ansicht WOJTYLAS aus der Verpflichtung auf das Gemeinwohl (Wir-Struktur einer Gemeinschaft). Seiner Auffassung nach muss „die Beziehung zum gemeinsamen Guten ständig lebendig sein [...], daß sie so stark sein muß, dass der Mensch sieht, wann er einen über das gewöhnliche Maß hinausgehenden Anteil im Handeln und in der Verantwortung übernehmen muß. Das besondere Fingerspitzengefühl für die Bedürfnisse der Gemeinschaft, das charakteristisch ist für die Haltung der Solidarität, bewirkt, daß man über jedes Partialdenken und jeden Partikularismus hinaus in ihr den komplementären Zug bemerkt; die Bereitschaft nämlich, durch die Tat, die ich vollbringe, etwas »aufzufüllen«, zu »ergänzen«, was andere in der Gemeinschaft als ihre Pflicht erfüllen.“⁹⁰⁸ In diesem Kontext ist sichtbar, dass Solidarität die Bereitschaft zur aktiven Teilnahme im Bezug auf das Gemeingut bedeutet – wo nötig, über das „gewöhnliche Maß“ hinaus.

Die Darstellung der Verpflichtungen des Einzelnen gegenüber der Gemeinschaft und der Gemeinschaft gegenüber dem Einzelnen verdeutlicht den Unterschied zwischen dem Grundsatz der Solidarität und dem individualistischen bzw. kollektivistischen Modell. Nach WOJTYLA hat Solidarität ihren Grund in der Würde der einzelnen Person sowie in der sozialen Natur des Menschen. Der Individualismus berücksichtigt dagegen die soziale Natur des Menschen nicht. Aus diesem Grund sieht er den Menschen auch nicht in Verantwortung gegenüber seiner Gemeinschaft. Der Kollektivismus dagegen verabsolutiert sämtliche Pflichten zugunsten der Gesellschaft. Der Mensch wird hier zum Gegenstand gesellschaftlicher Prozesse ohne Berücksichtigung seiner Individualität.

In seinen theologischen Schriften bzw. in seiner Sozialverkündigung nimmt JOHANNES PAUL II. dann Mosaiksteine seiner philosophischen Reflexionen auf und verbindet sie mit der traditionellen katholischen Soziallehre. Solidarität wird stets als eine ethische Einstellung zwischen zwei Polen der Soziallehre der Kirche eingeordnet: dem Primat der menschlichen Person und der Sorge um das gemeinschaftliche Wohl. Im Blick auf die negativen Entwicklungen in der Welt muss, so JOHANNES PAUL II., das „Prinzip der Solidarität im weiteren

905 PT, 329.

906 PT, 329. Vgl. BUTTIGLIONE, R.: *Mysl Karola Wojtyly*, übersetzt v. J. MERECKI, Lublin 1996, 248.

907 Vgl. PT, 329f.

908 PT, 330.

Sinne [...] die wirksame Suche nach Institutionen und geeigneten Mechanismen bestimmen, sowohl im Bereich des Welthandels, wo man sich von den Gesetzen eines gesunden Wettbewerbs leiten lassen sollte, wie auch im Bereich einer umfassenden und unmittelbaren Umverteilung der Reichtümer und ihrer Kontrolle, damit die Völker, die noch auf dem Weg ihrer wirtschaftlichen Entwicklung sind, nicht nur ihre wesentlichen Bedürfnisse befriedigen, sondern auch stufenweise, aber doch wirksam vorankommen können.⁹⁰⁹

Diese Forderung begleitet JOHANNES PAUL II. durch sein gesamtes Pontifikat hindurch und wurde gerade durch seine zahlreichen Reisen in die verschiedensten Länder immer wieder konkretisiert und kontextualisiert, so z.B. während seiner Pilgerfahrt nach Brasilien im Jahre 1980. Er bezeichnete auch hier das Prinzip des Gemeinwohls als die Grundlage des gesellschaftlichen Lebens und forderte alle gesellschaftlichen Gruppen zum Aufbau einer gerechten Gesellschaft in diesem Sinne auf. Solch eine Gesellschaft aufzubauen, bedeutet für JOHANNES PAUL II. die Verpflichtung, sich auf die Seite des Gewissens, der Prinzipien der Gerechtigkeit, Brüderlichkeit und Liebe gegen den Egoismus, der die Solidarität tötet, gegen den Hass, der vernichtet, zu stellen.⁹¹⁰

In seiner ersten Sozialzyklika, *Laborem exercens*, räumte JOHANNES PAUL II. der Solidarität breiten Raum ein. Als Reaktion auf neue Formen der Ungerechtigkeit im Blick auf die Arbeitswelt mahnte er: „Will man die soziale Gerechtigkeit in den verschiedenen Teilen der Welt, in den verschiedenen Ländern und in den Beziehungen zwischen ihnen verwirklichen, bedarf es immer *neuer Bewegungen von Solidarität der Arbeitenden und mit den Arbeitenden*.“⁹¹¹ Und im Blick auf die Wirtschaft heißt es: „In dieser Sicht genügt der Grundsatz des Profits allein nicht, vor allem nicht, wenn ein absoluter Grundsatz gelten soll, mehr zu »verdienen«, um mehr zu »besitzen«; [...] wenn es »gerecht« sein soll, muss das Gewinnstreben sich moralischen Grundsätzen unterwerfen, zumal denen, die zum Grundsatz der Solidarität gehören.“⁹¹² Für die Aufgabe des Staats bedeutet dies: „Der Mensch ist nicht allein, er lebt mit anderen, durch andere und für andere. Die ganze menschliche Existenz hat eine ihr eigene gemeinschaftliche Dimension – und eine soziale Dimension. Diese Dimension darf nicht eine Herabsetzung der menschlichen Person, ihrer Talente, ihrer Möglichkeiten, ihrer Aufgaben bedeuten. Gerade unter dem Gesichtspunkt der gesellschaftlichen Gemeinschaft muß ge-

909 RH, 16.

910 Vgl. JOHANNES PAUL II.: Ansprache an die Arbeiter im Morumbi-Stadion in Sao Paulo am 3.07.1980: Der Wirtschaft einen menschlichen Sinn und eine menschliche Logik geben. In: VAPs 22, 78-86.

911 LE 8. Die Ereignisse des Jahres 1980 in Polen hatten einen großen Einfluss auf die Intensität der Reflexionen zur Solidarität bei JOHANNES PAUL II.

912 JOHANNES PAUL II.: Arbeit – wesentliches Element des menschlichen Lebens, Ansprache an die Welt der Arbeit in Verona (17.04.1988). In: OR dt., Nr. 19 (06.05.1988), 10. „Die Anwendung des Grundsatzes der Solidarität auf die Produktive Tätigkeit und zumal auf die Welt des Unternehmers, hat sehr bedeutende Konsequenzen für die Lösung der Probleme [...]. Die erste Konsequenz ist, [...] die Anerkennung von moralischen Grundsätzen, und nicht nur wirtschaftlichen, die der Produktionstätigkeit zugrunde liegen, und die Anerkennung, dass man sich aus Gewissensgründen an sie halten muß, nicht nur von Gesetz wegen. Die andere unmittelbare Konsequenz ist, dass die Leiter dieser Tätigkeiten sich dann, wenn sie operative Entscheidungen zu treffen haben, nach diesen Grundsätzen fragen und entsprechend entscheiden müssen. Unter diesen Grundsätzen ist der erste sicher das Gemeinwohl. Die objektive Norm der Solidarität ist das Wohl »jedes Menschen und aller Menschen«, betrachtet in ihrer Würde als Ebenbilder, ja Kinder Gottes.“ JOHANNES PAUL II.: Arbeit – wesentliches Element des menschlichen Lebens, Ansprache an die Welt der Arbeit in Verona (17.04.1988). In: OR dt., Nr. 19 (06.05.1988), 10.

nügend Raum für jeden sein. Eine wichtige Aufgabe des Staates ist es, einen Raum zu schaffen, so dass durch die Arbeit jeder sich selbst, seine Persönlichkeit und seine Berufung entwickeln kann. Diese persönliche Entwicklung, dieser Raum der Person im gesellschaftlichen Leben ist gleichzeitig die Voraussetzung des Gemeinwohls.⁹¹³

Auch in der Enzyklika *Sollicitudo rei socialis* beschäftigte sich Papst JOHANNES PAUL II. mit der Problematik der Solidarität. Hier ging er differenziert auf den Begriff der Solidarität ein und grenzt ihn von früheren Verwendungen in vorangegangenen kirchlichen Dokumenten ab⁹¹⁴: Solidarität, so JOHANNES PAUL II., sei nicht nur ein unbestimmtes Mitgefühl oder eine oberflächliche Rührung angesichts des Bösen. Vielmehr sei Solidarität eine moralische und gesellschaftliche Einstellung und eine Tugend. „Vor allem die Tatsache der gegenseitigen Abhängigkeit wird als entscheidendes System von Beziehungen in der heutigen Welt mit seinen wirtschaftlichen, kulturellen, politischen und religiösen Faktoren verstanden und als moralische Kategorie angenommen. Wenn die gegenseitige Abhängigkeit in diesem Sinne anerkannt wird, ist die ihr entsprechende Antwort als moralisches und soziales Verhalten, als »Tugend« also, die *Solidarität*. Diese ist nicht ein Gefühl vagen Mitleids oder oberflächlicher Rührung wegen der Leiden so vieler Menschen nah oder fern. Im Gegenteil, sie ist die *feste und beständige Entschlossenheit*, sich für das »Gemeinwohl« einzusetzen, das heißt, für das Wohl aller und eines jeden, weil wir *alle für alle* verantwortlich sind. Eine solche Entschlossenheit gründet in der festen Überzeugung, daß gerade die Gier nach Profit und der Durst nach Macht, (von denen bereits gesprochen wurde) es sind, die den Weg zur vollen Entwicklung aufhalten. Diese Haltungen und »Strukturen der Sünde« überwindet man nur – neben der notwendigen Hilfe der göttlichen Gnade – mit einer *völlig entgegengesetzten Haltung*, mit dem Einsatz für das Wohl des Nächsten zusammen mit der Bereitschaft, sich im Sinne des Evangeliums für den anderen zu »verlieren«, anstatt ihn auszubeuten, und ihm zu »dienen«, anstatt ihn um des eigenen Vorteils willen zu unterdrücken (vgl. Mt 10,40-42; 20,25; Mk 10,42-45; Lk 22,25-27).“⁹¹⁵ Solidarität bedeutet so in vielen Ansprachen JOHANNES PAULS II. eine Aufforderung an alle Menschen, sich gegen Ungerechtigkeit, Krieg, Verfolgung und jegliche Form von verfälschter Teilnahme, wie z.B. den Konformismus, zur Wehr zu setzen. Er verwies dabei auf die Kraft des Geistes, die Kraft des Gewissens und des Herzens. Diese Kraft scheint für ihn notwendig zu sein, um jeden Tag mutig zu leben, auch in einer objektiv schwierigen Situation, um in den Studien, in der Berufsarbeit usw., seinem Gewissen treu zu bleiben, um sich dem heute modernen Konformismus nicht zu unterwerfen, um nicht zu schweigen, wenn einem

913 JOHANNES PAUL II.: Ich bete für dieses große Erbe der „Solidarnosc“, Predigt in Gdansk (12.06.1987). In: OR dt., Nr. 29 (17.07.1987), 7.

In der genannten Predigt in Gdansk führt JOHANNES PAUL II. seine Ausführungen über Solidarität fort mit folgenden Worten: „»Einer trage des anderen Last« – dieser knappe Satz des Apostels ist eine Inspiration für die zwischenmenschliche und gesellschaftliche Solidarität. Solidarität – das bedeutet: der eine und der andere, und wenn Last zu tragen ist, dann gemeinsam, in der Gemeinschaft. Also nie: einer gegen den anderen. Die einen gegen die anderen. Und nie eine »Last«, die vom Menschen einsam zu tragen ist. Ohne die Hilfe anderer.“ In: JOHANNES PAUL II.: Ich bete für dieses große Erbe der „Solidarnosc“, Predigt in Gdansk (12.06.1987). In: OR dt., Nr. 29 (17.07.1987), 7.

914 Vgl. u. a. MM 23, 92; Pit 80, 114 ; GS 30; OA 23, 50.

915 SRS 38.

anderen Leid zugefügt wird, sondern um den Mut zu haben, den gerechtfertigten Widerspruch auszudrücken und den anderen zu schützen.

Der Papst schlug damit zum einen ein auf der Solidarität basierendes Programm der gesellschaftlichen Entwicklung im Kontext des sich stets vertiefenden Bewusstseins der zwischenmenschlichen Abhängigkeit vor, die als ein die Beziehungen in der modernen Welt bestimmendes „System“ in ihren wirtschaftlichen, kulturellen, politischen sowie religiösen Komponenten zu verstehen ist. Es ging ihm zum anderen um das Aufeinanderangewiesensein von Menschen und ein dem entsprechendes Verhalten als moralische Kategorie⁹¹⁶, für das er Anzeichen positiver Umsetzung in der modernen Welt gegeben sah: „das wachsende Bewußtsein für die Solidarität der Armen untereinander, ihre Initiativen gegenseitiger Hilfe, die öffentlichen Kundgebungen im gesellschaftlichen Leben, wobei sie nicht zu Gewalt greifen, sondern die eigenen Bedürfnisse und ihre Rechte angesichts von Unwirksamkeit oder Korruption staatlicher Stellen deutlich machen.“⁹¹⁷ Dieses Prinzip sollte auch für internationale Beziehungen gelten.⁹¹⁸

Die Ausführungen des Papstes erscheinen insgesamt oftmals als sehr „idealistisch“ und stark in der Moralthologie verankert.⁹¹⁹ Besonders kommt dies zum Ausdruck in der Betrachtung von Solidarität unter dem Maßstab der Liebe.

3.3.1.3 Solidarität im Geiste der Liebe

Es wurde im Vorangegangenen festgestellt, dass die von Papst JOHANNES PAUL II. angestrebte Sichtweise, Solidarität auch als christliche Tugend aufzufassen, und sie damit unter moraltheologischem Aspekt zu betrachten, eine gewisse Innovation in der kirchlichen Soziallehre darstellte; unter diesem Blickwinkel verbindet JOHANNES PAUL II. dann Solidarität mit Liebe – was er in seinen philosophischen Werken bereits unter dem Stichwort „personalistische Norm“ zum Ausdruck gebracht hatte. „Im Licht des Glaubens strebt die Solidarität danach, sich selbst zu übersteigen, um die spezifisch christlichen Dimensionen des völligen Ungeschuldetseins, der Vergebung und der Versöhnung anzunehmen. Dann ist der Nächste nicht mehr nur ein menschliches Wesen mit seinen Rechten und seiner grundlegenden Gleichheit mit allen, sondern wird das lebendige Abbild Gottes, des Vaters, erlöst durch das Blut JESU CHRISTI und unter das ständige Wirken des Heiligen Geistes gestellt. Er muß also, auch als Feind, mit derselben Liebe geliebt werden, mit der ihn der Herr liebt, und man muß für ihn zum Opfer bereit sein, auch zum höchsten: das Leben für die eigenen Brüder geben (vgl. Joh. 3,16).“⁹²⁰

Der Papst verwies hier grundlegend auf die Solidarität Gottes mit dem Menschen, die sich unüberbietbar im Leben JESU CHRISTI auf Erden ausdrückte. Im Evangelium wird JESUS CHRISTUS als IMMANUEL dargestellt, als „Gott mit uns“, der sich mit allem Menschlichen

916 Vgl. SRS 38.

917 SRS 39.

918 Vgl. SRS 39.

919 Vgl. Nachtrag zu dritten Kapitel der vorliegenden Arbeit.

920 SRS 40.

solidarisch verbindet und die „Sünde[n] der Welt“ auf sich nimmt. Gott erweist sich bis zum Tod seines Sohnes am Kreuz mit dem Menschen solidarisch.⁹²¹ Die Solidarität Gottes mit den Menschen muss als der „Anfang aller zwischenmenschlichen Solidarität“ betrachtet werden, so Papst JOHANNES PAUL II. Demnach richtet sich die Solidarität des Menschen zuallererst an Gott aus, als Antwort auf die ihm zuvor schon geschenkte Solidarität Gottes, als Treue zu ihm. Von der Solidarität Gottes und der Antwort der Menschen her ergibt sich dann auch die Verpflichtung zu zwischenmenschlicher Solidarität auf allen Ebenen des Lebens.

Die Gründung der zwischenmenschlichen Solidarität in Gott bedingt, dass der Christ sich mit jenem Verständnis und jener Gestalt der Teilnahme, die sich aus der natürlichen Abhängigkeit zwischen den Menschen und den Gesellschaften ergibt, nicht „zufrieden“ gibt. „Das Bewußtsein von der gemeinsamen Vaterschaft Gottes, von der Brüderlichkeit aller Menschen in CHRISTUS, der »Söhne im Sohn«, von der Gegenwart und dem lebensschaffenden Wirken des Heiligen Geistes wird dann unserem Blick auf die Welt gleichsam einen neuen Maßstab zu ihrer [Teilnahme] Interpretation verleihen. Jenseits der menschlichen und naturgegebenen Bindungen, die schon so fest und eng sind, zeigt sich im Licht des Glaubens ein neues Modell der Einheit des Menschengeschlechtes, an dem sich die Solidarität in letzter Konsequenz inspirieren muß. Dieses höchste Modell der Einheit, ein Abbild des innersten Lebens Gottes, des Einen in drei Personen, bezeichnen wir Christen mit dem Wort »Gemeinschaft« (communio). Eine solche ausgesprochen christliche Gemeinschaft, die mit der Hilfe des Herrn sorgfältig gepflegt, erweitert und vertieft wird, ist die Seele der Berufung der Kirche, um »Sakrament« im bereits angegebenen Sinne zu sein.“⁹²²

Solidarität im Geiste der Liebe soll sich insbesondere für die Schwächsten und die Armen auswirken, also für die, die aufgrund der ihnen fehlenden, ihnen jedoch zustehenden materiellen Güter und Bürgerrechte Not leiden. Der Maßstab der Solidarität ist dabei das Wohl eines jeden Einzelnen sowie der Gesamtmenschheit. Diese Solidarität der Liebe im Blick auf die Armen und Schwachen findet dabei eine gewisse Grenze im Prinzip der Subsidiarität und der Aufforderung zur (im gegebenen Rahmen möglichen) Teilnahme. Die Armen und Schwachen sollten keine rein passive Haltung einnehmen, sondern sich vielmehr am Aufbau des Gemeinwohls entsprechend ihrer Möglichkeiten und Fähigkeiten beteiligen.⁹²³

Dies soll im folgenden Abschnitt genauer reflektiert werden, bevor dann im Kapitel 3.4 die Frage nach Solidarität und Subsidiarität im Kontext der Freiheit gestellt wird.

3.3.1.4 Das Prinzip der Subsidiarität

Subsidiarität basiert in seiner ethisch-gesellschaftlichen Dimension auf der Sicht des menschlichen Individuums als Subjekt des politischen, sozialen und wirtschaftlichen Lebens. Das Prinzip schützt im „praktischen“ Sinne einzelne Mitglieder der jeweiligen Gesellschaft sowie kleinere Gesellschaften vor Versuchen einer totalitären Gestaltung der Sozialordnung. Wie

921 Vgl. SRS 40.

922 SRS 40.

923 Vgl. SRS 39.

schon bei Papst PIUS XI. (*Rerum novarum*) steht auch bei JOHANNES PAUL II. das Subsidiaritätsprinzip in einem engen Verhältnis zur Auffassung der menschlichen Person als Subjekt des Handelns. Er formuliert, dass eine Gemeinschaft ihren einzelnen Mitgliedern sowie den „Unter“-Gemeinschaften, aus denen sie besteht, nur dann helfen soll, wenn diese ein bestimmtes angestrebtes Ziel (hinsichtlich des Gemeinwohls) selbst nicht erreichen können. Es handelt sich hierbei um eine Hilfe, die Leistungen der einzelnen Personen und der kleineren Gemeinschaften ergänzt, also eine Hilfe, die eine Initiative Einzelner nicht tötet, sondern sie entwickeln und damit die „Vervollkommnung“ der kleineren Gemeinschaft sichern hilft. Die Hilfe soll so vorübergehend gestaltet sein, dass es der Person oder der kleineren Gesellschaft ermöglicht wird, die Aufgaben und Ziele später selbstständig anzugehen. Subsidiarität versteht sich so als Eröffnung bzw. Wiedergewinnung eines Raums zur aktiven Teilnahme an der Gesellschaft.

Damit bildet das Subsidiaritätsprinzip auch die Grundlage zur Trennung von Aufgaben, Zuständigkeiten und Verantwortlichkeiten zwischen verschiedenen „Instanzen“. Das bedeutet, dass eine Gesellschaft höherer Reihe in innere Angelegenheiten einer Gesellschaft niedrigerer Reihe nicht eingreifen soll und ihr ihre Kompetenzen nicht wegnehmen soll; sie soll vielmehr die Gesellschaft niedrigerer Reihe je nach dem Bedarf unterstützen und ihr bei einer Koordination ihrer Aktivitäten durch Vernetzung und Zusammenarbeit mit anderen sozialen Gruppen zum Gemeinwohl verhelfen.⁹²⁴ Auf diese Weise werden kleinere Einheiten und kleine Sozialgruppen durch das Subsidiaritätsprinzip vor diktatorischen und totalitären Tendenzen bewahrt.

„Ein Weg auf dieses Ziel hin könnte sein, die Arbeit soweit wie möglich mit dem Eigentum am Kapital zu verbinden und eine große Vielfalt mittlerer Körperschaften mit wirtschaftlicher, sozialer oder kultureller Zielsetzung ins Leben zu rufen: Körperschaften mit echter Autonomie gegenüber den öffentlichen Behörden, Körperschaften, die ihre spezifischen Ziele in ehrlicher Zusammenarbeit und mit Rücksicht auf die Forderungen des Gemeinwohls verfolgen und sich in Form und Wesen als lebensvolle Gemeinschaften erweisen, so daß sie ihre Mitglieder als Personen betrachten und behandeln und zu aktiver Teilnahme an ihrem Leben anregen.“⁹²⁵ Solche intermediäre Strukturen sind unter anderem Korporationen, sozialwirtschaftliche Selbstverwaltungen, verschiedene Formen der kommunalen Selbstverwaltung sowie Parteien.

Damit ordnet das Subsidiaritätsprinzip die (Macht-)Verhältnisse von zentraler Gewalt und dezentralen Strukturen. Das bedeutet beispielsweise, dass die Zentralregierung nur dann in kommunale oder selbstverwaltete Strukturen eingreifen darf, wenn diese, aus welchen Gründen auch immer, nicht mehr selbst in der Lage sind, ihre Angelegenheiten selbst zu organisieren. Festgelegt ist damit eine weitestgehende Autonomie und Verantwortung im Bereich der Realisierung der eigenen Ziele und Aufgaben durch die jeweils kleinere gesellschaftliche Einheit. Wenn dagegen die Zentralgewalt bis in die kleinsten Strukturen eingriffe, würde dies Totalitarismus bedeuten. Dann würde der Staat zum Ziel an sich, in sich

924 Vgl. CA 48.

925 LE 14.

und für sich selbst und das gesamte öffentliche Sozialleben „von oben nach unten“ geleitet werden.

Umgekehrt bedeutet dies natürlich, dass das Subsidiaritätsprinzip auch ein Stück Entlastung der Zentralgewalt darstellt. Die intermediären Strukturen verhelfen dem Staat als einem sozialen Gebilde aus über- und untergeordneten Gemeinschaften darüber hinaus auch, die Bedürfnisse der einzelnen Menschen („aus der Nähe“) zu erkennen und die Regelungen für das Gemeinwohl entsprechend auszugestalten. JOHANNES PAUL II. betonte dies, indem er feststellte: „Wie es scheint, kennt tatsächlich derjenige die Not besser und vermag die anstehenden Bedürfnisse besser zu befriedigen, der ihr am nächsten ist und sich zum Nächsten des Notleidenden macht.“⁹²⁶

Der subsidiäre Staat unterscheidet sich damit deutlich von einem „Wohlfahrtsstaat“. Letzterer entzieht den Einheiten sowie den kleineren und größeren Gemeinschaften die Autonomie, Initiative und Verantwortung für eigenes Handeln, indem er sie auch dann „fördert“, wenn sie selbst imstande sind, die Aufgaben zu erfüllen. Ein solcher Staat wird Produzent und zugleich Verteiler von Gütern, was dazu führt, dass er die Gesamtheit der politischen und wirtschaftlichen Macht konzentriert. Solch ein Modell des Staates birgt die Gefahr von Passivität des einzelnen und einer Konsummentalität sowie eines Mangels an Engagement für das gesellschaftliche Leben. JOHANNES PAUL II. kritisierte Entwicklungen hin zur Konzentration der wirtschaftlichen und politischen Macht im Zentralstaat: Solche „Entwicklungen erfolgten in manchen Staaten, um auf geeignete Weise den zahlreichen Nöten und Bedürfnissen dadurch abzuhelpfen, daß man menschenunwürdige Formen der Armut und Entbehrung beseitigte. Es fehlte jedoch nicht an Auswüchsen und Mißbräuchen, die besonders in jüngster Zeit harte Kritik am Wohlfahrtsstaat auslösten, der als »Fürsorgestaat« bezeichnet wurde. Funktionsstörungen und Mängel im Wohlfahrtsstaat rühren von einem unzutreffenden Verständnis der Aufgaben des Staates her. Auch auf diesem Gebiet muß das *Subsidiaritätsprinzip* gelten: Eine übergeordnete Gesellschaft darf nicht in das innere Leben einer untergeordneten Gesellschaft dadurch eingreifen, daß sie diese ihrer Kompetenzen beraubt. Sie soll sie im Notfall unterstützen und ihr dazu helfen, ihr eigenes Handeln mit dem der anderen gesellschaftlichen Kräfte im Hinblick auf das Gemeinwohl abzustimmen.“⁹²⁷

Der subsidiäre Staat unterscheidet sich aber auch vom liberalen Staat, in dem die Stärkeren aufgrund der „blanken“ Wettbewerbssituation de facto „bevorzugt“ sind. Papst JOHANNES PAUL II. setzt dem liberalen Staat die Notwendigkeit der zwischenmenschlichen Solidarität und des „Geistes der Liebe“ entgegen, um dem bedürftigen Menschen eine materielle Unterstützung anzubieten, die ihn nicht erniedrigt und nicht zu einem Fürsorgeobjekt herabsetzt, sondern ihm hilft, aus seiner prekären Lage herauszufinden, indem sie seine Würde als Person fördert.⁹²⁸

926 CA 48.

927 CA 48.

928 Vgl. CA 49; vgl. auch: JOHANNES PAUL II.: Ein Haus für die Armen und Obdachlosen, Ansprache bei der Einweihung des Obdachlosenheims (Vatikan 21.05.1988). In: OR dt., Nr. 33/34 (12.08.1988), 17.

Zusammengefasst verbindet das Subsidiaritätsprinzip nach JOHANNES PAUL II. ein Zweifaches: die persönliche Haltung der einzelnen Glieder der Gesellschaft sowie eine bestimmte Struktur der Gesellschaft. Die erstrebte Gesellschaft beruht also nach JOHANNES PAUL II. „einerseits auf der inneren Dynamik ihrer Glieder [...] – sie hat ihren Ursprung in der Intelligenz und im freien Willen der Personen, die in solidarischer Verbundenheit das Gemeinwohl suchen –, andererseits auf der Struktur und der Organisation der Gesellschaft. Diese besteht nämlich nicht nur aus freien Einzelpersonen, sondern auch aus Zwischengliedern, die sich zu größeren Einheiten zusammenschließen, angefangen von der Familie, über die örtlichen Gemeinschaften, Berufsverbände, Regionen und Nationalstaaten bis hin zu den übernationalen Organisationen und zur Gesamtgesellschaft aller Völker und Nationen.“⁹²⁹

Beteiligung, Solidarität und Subsidiarität sind damit Grundpfeiler der Sozialverkündigung von Papst JOHANNES PAUL II.. Sowohl in der Theorie als auch in ihrer Gestaltwerdung in der Praxis sind sie jedoch nicht „voraussetzungslos“. Sie gründen vielmehr in „seiner“ Anthropologie, wie sie in Abschnitt 3.2 der vorliegenden Arbeit skizziert wurde. Darin wiederum kommt auch der Freiheit eine besondere Bedeutung zu.

3.3.2 Freiheit als Bedingung der Möglichkeit einer solidarischen Gesellschaft

Die Frage nach der menschlichen Freiheit hat nach JOHANNES PAUL II. eine fundamentale Bedeutung für das soziale Leben. Der Freiheitsbegriff kommt dabei auf verschiedenen Ebenen zum Tragen: z. B. als theologisch-anthropologischer Begriff, als dem Einzelnen zu gewährendes Recht in der Gesellschaft, als Entscheidungsfreiheit des Einzelnen.

3.3.2.1 Die Konzeption der Freiheit

Freiheit ist für JOHANNES PAUL II. zunächst ein theologisch-anthropologischer Begriff. Die christlich-schöpfungstheologische Konzeption der Freiheit beinhaltet, dass der Mensch als Ebenbild Gottes frei ist in seinem Verhalten zu Gott, zu sich selbst und zum Nächsten; er ist frei, zwischen „gut“ und „böse“ zu wählen. Faktisch bzw. heilsgeschichtlich betrachtet, hat der Mensch jedoch immer schon und immer wieder (auch) das Böse gewählt, er ist faktisch ein sündiges Wesen. Mit der katholischen Tradition hält Johannes Paul II. fest, dass der Mensch durch die Sünde zwar dauerhaft tangiert ist, seine Gottebenbildlichkeit und darin die Freiheit jedoch nicht einfach zerstört ist.

Vor dem Hintergrund dieser schöpfungstheologischen Perspektive gilt: Die (schöpfungsgemäße) Freiheit der Person hat ihr „Fundament [...] in der transzendenten Menschenwürde: in der ihm vom Gott gegebenen Würde [...]. Der als Gottes Bild geschaffene Mensch ist unlösbar mit der Freiheit verbunden. Keine Gewalt oder kein innerer Zwang sind imstande, den Menschen die Freiheit wegzunehmen. Die Freiheit bildet das grundlegende Recht des Menschen als Einheit und als Gesellschaftsmitglied. Der Mensch ist frei, denn er besitzt die

929 So zusammengefasst in: KONGREGATION FÜR DAS KATHOLISCHE BILDUNGSWESEN (Hg.): Leitlinien für das Studium und den Unterricht der Soziallehre der Kirche in der Priesterausbildung. In: VApS 91, Nr. 39.

Fähigkeit, sich an der Seite der Wahrheit und Gutes auszusprechen [...]. Frei zu sein und wählen wollen heißt gemäß eigenen Gewissens zu leben.“⁹³⁰

Daraus resultiert dann die Freiheit der Entscheidung des Einzelnen: „Die Würde des Menschen verlangt [...], daß er in bewußter und freier Wahl handle, das heißt personal, von innen her bewegt und geführt und nicht unter blindem innerem Drang oder unter bloßem äußerem Zwang.“⁹³¹

JOHANNES PAUL II. betrachtet somit in seiner Sozialverkündigung die Freiheit im Sinne der Fähigkeit zur verantwortungsvollen Selbstbestimmung als Fundament der menschlichen Moralität. Freiheit ist damit auch, so Papst JOHANNES PAUL II., Wahlfreiheit zu besitzen, d.h. Entscheidungen zu treffen und ein bestimmtes Handeln aufzunehmen. In diesem Fall ist von Individualautonomie, von Selbstbestimmung oder Selbstdetermination die Rede.⁹³²

Die Möglichkeit der Wahl (der Wahl des Guten oder Bösen) oder auch, eine Wahl zu treffen oder nicht zu treffen, ist zweifellos ein Zeichen der Freiheit – „aber noch nicht ihr eigentliches Wesen.“ Das eigentliche Wesen der Freiheit ist vielmehr (theologisch begründet) die Fähigkeit, die Wahrheit zu erkennen und anzunehmen sowie die Fähigkeit, das Gute und Böse richtig zu beurteilen und sich entsprechend zu verhalten. Freiheit und Wahrheit sind damit engstens miteinander verbunden. „Freiheit bedeutet nicht das Recht zu Beliebigkeit. Freiheit ist kein Freibrief! Wer aus der Freiheit einen Freibrief macht, hat der Freiheit bereits den Todesstoß versetzt. Der freie Mensch ist vielmehr der Wahrheit verpflichtet. [...] Es gibt keine Freiheit ohne Wahrheit.“⁹³³ JOHANNES PAUL II. untermauert dies christologisch: Jesus Christus verkündet nicht nur die Wahrheit, sondern ist selbst die Wahrheit. „JESUS CHRISTUS geht dem Menschen jeder Epoche, auch der unseren, mit den gleichen Worten entgegen: »Ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen«. Diese Worte schließen eine wesentliche Forderung und zugleich eine Ermahnung ein: die Forderung eines ehrlichen Verhältnisses zur Wahrheit als Bedingung einer authentischen Freiheit; und auch die Ermahnung, daß jede nur scheinbare Freiheit, jede oberflächliche und einseitige Freiheit und jede Freiheit, die nicht von der ganzen Wahrheit über den Menschen und die Welt geprägt ist, vermieden werde. Auch heute, nach 2000 Jahren, erscheint uns CHRISTUS als der, der dem Menschen die Freiheit bringt, die auf der Wahrheit begründet ist, als der, der den Menschen befreit von allem, was diese Freiheit in der Seele des Menschen, in seinem Herzen und in seinem Gewissen beschränkt, schmälert und gleichsam von den Ursprüngen selbst trennt. Welche wundervolle Bestätigung haben dafür diejenigen gegeben und geben sie noch immer, die durch CHRISTUS und in CHRISTUS zur wahren Freiheit gelangt sind und sie sogar unter Bedingungen äußerer Nötigung bekundet haben!“⁹³⁴ Dem folgend führt nach JOHANNES PAUL

930 JOHANNES PAUL II.: Wenn du den Frieden willst, achte das Gewissen jedes Menschen. Botschaft zur Feier des Weltfriedenstages am 1. Januar 1991. In: OR dt., Nr. 51/52 (21.12.1990), 10.

931 GS 17.

932 Vgl. PT, 137-141.

933 JOHANNES PAUL II.: Ansprache zum Abschied am Brandenburger Tor (Berlin, 23.06.1996). In: VApS 126, 90.

934 RH 12. „In diesem Zusammenhang werden die Worte Christi: »Ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch befreien« zu einem grundlegenden Programm. Jugendlichen ist – wenn man so sagen kann – der »Sinn für Wahrheit« angeboten. Und die Wahrheit soll der Freiheit dienen: Die Jugendlichen

II. jede Verleugnung und jedes Niederhalten der Wahrheit zur Beschränkung der menschlichen Freiheit.

Die Freiheit des Menschen wird durch den Gehorsam gegenüber Gott dabei gerade nicht eingeschränkt, sondern holt ihr eigentliches Wesen ein. In der Treue zu Gott bleibt der Mensch in der Wahrheit, was seiner Menschenwürde entspricht.⁹³⁵ Anders ausgedrückt: „[D]ie Freiheit ist das Maß der Würde und der Größe des Menschen. [...] Die Grundfrage, mit der wir alle uns heute befassen müssen, ist die des verantwortungsbewussten Gebrauchs der Freiheit sowohl in der persönlichen wie in der sozialen Dimension. Es ist also notwendig, daß unsere Überlegungen sich der Frage der sittlichen Struktur der Freiheit zuwendet, die die innere Architektur der Kultur der Freiheit bildet. [Freiheit] ist auf die Wahrheit hingebunden und verwirklicht sich im Suchen und im Tun der Wahrheit. Losgelöst von der Wahrheit der menschlichen Person, verfällt sie im Leben des einzelnen in Zügellosigkeit und im politischen Leben in Willkür der Stärkeren und Vermessenheit der Machthaber. [...] Darum ist [...] die Beziehung zur Wahrheit über den Menschen [...] in Wirklichkeit die Garantie für die Zukunft der Freiheit.“⁹³⁶ Der Mensch findet seine „wahre“ Freiheit in der Treue zu Gott, nach der er sein Handeln ausrichten sollte („Moral“).

Diesen Zusammenhang zwischen Freiheit und Wahrheit betont Papst JOHANNES PAUL II. gerade angesichts einer fortschreitenden „Entchristlichung“ des Freiheitsverständnisses in der Gesellschaft. Negativ formuliert, ließe sich seine Position zusammenfassen: „Wenn sich der Mensch vom Sittengesetz befreien und von Gott unabhängig werden will, ist er weit davon entfernt, seine Freiheit zu gewinnen, vielmehr zerstört er sie. Wenn er dem Maßstab der Wahrheit entflieht, wird er zur Beute der Willkür; die brüderlichen Beziehungen unter den Menschen werden dann beseitigt, um dem Terror, dem Haß und der Angst Platz zu

haben auch das spontane »Verlangen nach Freiheit«. Was aber bedeutet frei sein? Es bedeutet, die eigene Freiheit in der Wahrheit zu gebrauchen wissen – »wahrhaft« frei sein. Wahrhaft frei sein besagt keinesfalls, alles zu tun, was mir gefällt oder was ich tun möchte. Die Freiheit enthält in sich das Kriterium der Wahrheit, die Disziplin der Wahrheit. Wahrhaft frei sein bedeutet, die eigene Freiheit für das zu gebrauchen, was ein wirkliches Gut darstellt. Folglich bedeutet frei sein, ein Mensch mit rechtem Gewissen, mit Verantwortungsbewußtsein, ein Mensch »für die anderen« zu sein. JOHANNES PAUL II.: Apostolisches Schreiben von Papst JOHANNES PAUL II. an die Jugendlichen in der Welt zum Internationalen Jahr der Jugend, 31.03.1985. In: VApS 91, Nr. 13.

935 Vgl. VS 42. JOHANNES PAUL II. zeigt die Krise der Wahrheit als Grundlage des falschen Verstehens dessen auf, wer der Mensch ist und worauf seine Freiheit beruht, und er stellt fest, dass „der Sinn der Wahrheit [...] allseits eine ernsthafte Erschütterung erfahren [hat]. Bei näherer Betrachtung erweist sich, dass es sich im Grunde um eine Krise der Metaphysik handelt. [...] Ängstlich fragt sich der Mensch: Wer bin ich eigentlich? Die objektive Betrachtung der Wahrheit findet man oft durch eine mehr oder weniger spontane, subjektive Anschauung ersetzt. Die objektive Moral macht einer individuellen Ethik Platz, in der jeder für sich die Handlungsnorm bestimmen und verlangen kann, dass er nur dieser Norm folgt. Die Krise verschärft sich, wenn die Leistungsfähigkeit die Funktion eines Wertes übernimmt. Die Folge sind dann Manipulationen aller Art, und der Mensch fühlt sich mehr und mehr verunsichert; er hat den Eindruck, in einer Gesellschaft zu leben, die keine Gewissheit und Ideale zu bieten hat und deren Wertvorstellungen verwirrt sind.“ JOHANNES PAUL II.: Dem Verlust der Kultur liegt eine Krise der Wahrheit zugrunde. Ansprache an die Repräsentanten von Wissenschaft und Kultur beim Besuch der Universität von Coimbra, (15.05.1982). In: VApS 38, 100.

936 JOHANNES PAUL II.: Vor den Vereinten Nationen zum 50-jährigen Bestehen der Weltorganisation, Ansprache: Die Menschheit braucht Mut zur Zukunft (New York 5.10.1995). In: OR dt., Nr. 41 (13.10.1995), 4.

machen.⁹³⁷ Und: „Da es außerhalb der Wahrheit oder gegen sie keine Freiheit gibt, muß die kategorische, das heißt unnachgiebige und kompromißlose Verteidigung des absolut unverzichtbaren Erfordernisses der personalen Würde des Menschen Weg und sogar Existenzbedingung für die Freiheit genannt werden.“⁹³⁸

Menschliche Freiheit ist also für Papst JOHANNES PAUL II. zunächst im christologisch-theologischen Sinne Befreiung von der Macht der Sünde. Diese Befreiung eröffnet jedoch menschliche Freiheit „für die Wahrheit.“ Diese Freiheit wird konkret in der Welt, die verstanden wird als Raum von Möglichkeiten, die im Dasein erfasst und realisiert werden wollen: „Die Freiheit kann man nicht nur besitzen, man kann sie nicht nur gebrauchen. Man muß sie ständig erringen und schaffen.“⁹³⁹

Freisein ist damit durch die Offenheit der zu ergreifenden Möglichkeiten gleichbedeutend mit dem Dasein selbst. Im Verständnis Papst JOHANNES PAULS II. ist der Mensch aufgerufen, auf die Lebensfragen die situativ bestmöglichen Antworten zu geben. Durch diese Antworten „verantwortet“ der Mensch sein Leben und gelangt so zu einer sinnerfüllten Existenz.

Zweifellos setzt Freiheit die Offenheit eines Handlungs- und Lebenszusammenhangs voraus. Soll für die Freiheit Raum sein, soll sie sich als Freiheit äußern können, so muss sie ein Feld haben, etwas muss sie von ihrem Ziel trennen, es muss für sie privilegierte Möglichkeiten geben. Dabei geht es zunächst weder um die praktische Freiheit des unbeeinträchtigten Handelns, noch um die theoretische Freiheit des Willens, sondern das Freisein ist – wie erwähnt – durch die wesentliche Offenheit der zu ergreifenden Möglichkeiten gleichbedeutend mit dem Dasein selbst.⁹⁴⁰ Darin werden dann verschiedene Aspekte der menschlichen Freiheit konkret: die Freiheit des Willens, die Entscheidungsfreiheit, die Handlungsfreiheit.⁹⁴¹

Papst JOHANNES PAUL II. betonte dabei häufig den Doppelaspekt von „Freiheit von“ (negative Freiheit) und „Freiheit zu“ (positive Freiheit), – von Nichtgebundensein auf der einen Seite und Vermögen zur Selbstbestimmung auf der anderen Seite. Damit hat der Mensch auch in einer sozial eingegengten Umwelt, in Situationen der Einschränkung der Handlungs- und Entscheidungsfreiheit, auch in der Krankheit und im psychotischen Erleben immer noch die letzte Freiheit, sein Dasein insofern zu gestalten, als niemand dem Menschen die Freiheit nehmen kann, sich zu seinem Schicksal so oder so einzustellen.

Zweifellos kann der Mensch nicht alle möglichen beliebigen Entscheidungen treffen, da diese stets durch verschiedene Faktoren determiniert sind. Aber wenn jemand frei ist, besitzt er die Fähigkeit, seinen Willen in Abhängigkeit von seinen Einstellungen zu verändern. Dieses

937 KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE: Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über die christliche Freiheit und die Befreiung, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 21986 (= VApS 70), Nr. 19.

938 VS 96.

939 JOHANNES PAUL II.: Freiheit muß immer neu errungen werden, Ansprache beim feierlichen „Te Deum“ zum 200. Jahrestag der Verfassung vom 3. Mai 1791 (Warszawa 08.06.1991.). In: OR dt., Nr. 35 (30.08.1991.), 9.

940 Vgl. hierzu auch: HEIDEGGER, M.: Phänomenologie der Freiheit, Frankfurt am Main 1988, 127f.

941 Vgl. KOBUSCH T.: Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild, Darmstadt 1997, 85.

„Auch-anders-werden-Können“ beinhaltet jedoch auch eine Übernahme von Verantwortung dergestalt, dass er die Freiräume zu sinnvollem Handeln nutzt. Freiheitliches Handeln erfolgt stets auf einen Wert hin, d.h. kann niemals wertfrei sein.⁹⁴²

Die mit der (Wahrheit über die) Würde des Menschen verbundene Freiheit ist somit Gabe von Gott her und zugleich Aufgabe des Menschen – als Individuum und gesellschaftliches Wesen. Im Blick auf die Gesellschaft realisiert sich die Freiheit des Einzelnen in der Teilnahme am gesellschaftlichen Leben in einem doppelten Sinne: Der Einzelne tritt im moralischen Handeln in und für die Gesellschaft für die Freiheit der Anderen ein und „aktualisiert“ damit seine eigene „an die Wahrheit gebundene“ Freiheit.⁹⁴³ Wie wird nun dieser bisher philosophisch-theologisch explizierte und mit der „Beteiligung“ verknüpfte Begriff von Freiheit gesellschaftlich konkret?

3.3.2.2 Die soziale Dimension der Freiheit

In den zahlreichen Schriften und Ansprachen Papst JOHANNES PAULS II. kommt immer wieder die doppelte Bezogenheit des Menschen sowohl auf Gott als auch auf sich selbst und auf die Welt resp. die menschliche Gesellschaft zum Ausdruck. Personsein verwirklicht sich damit im Wesentlichen darin, dass der Mensch sich in eine Beziehung bringt: sowohl zu Gott und als auch zu sich selbst und zur Welt. „Kein Mensch kann er selbst werden ohne Begegnung mit Gott und anderen Menschen.“⁹⁴⁴

Der Begriff der sozialen Freiheit verweist nun darauf, dass Menschen nur in der Vielfalt des Miteinanderseins frei sind. Versteht man Freiheit im Rahmen eines dialogischen Beziehungsdenkens, dann geht es nicht um Begrenzung, sondern um Entfaltung und um konkrete Gestaltung der Freiheit des Anderen wie auch der eigenen (Ich- Du- und Wir-Dimension der Beteiligung. Alle Gemeinschaft und Beziehung will Freisetzung, nicht Begrenzung der Freiheit des Einzelnen.

Wird dagegen, so JOHANNES PAUL II., „die Förderung des eigenen Ich als absolute Autonomie verstanden [...], gelangt man unvermeidlich zur Verneinung des anderen, der als Feind empfunden wird, gegen den man sich verteidigen muß. Auf diese Weise wird die Gesellschaft zu einer Gesamtheit von nebeneinander stehenden Individuen, die aber keine gegenseitigen Beziehungen haben: ein jeder will sich unabhängig vom anderen behaupten, ja seinen eigenen Interessen Vorteil verschaffen.“⁹⁴⁵ Freiheit im Sinne Papst JOHANNES PAULS II. ist demgegenüber, sich „in den Dienst der Person und ihrer Verwirklichung durch die Selbsthingabe und die Annahme des anderen“ zu stellen; „wenn die Freiheit jedoch in

942 Vgl. auch KOBUSCH T.: Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild, Darmstadt 1997, 87.

943 Vgl. JOHANNES PAUL II.: Wenn du den Frieden willst, achte das Gewissen jedes Menschen, Botschaft zur Feier des Weltfriedenstag am 1. Januar 1991. In: OR dt., Nr. 51/52 (21.12.1990), 10.

944 BALAYN, B.: Johannes Paul II. Der Große, Hauteville/Schweiz 2005, 396.

945 EV 20.

individualistischer Weise verabsolutiert wird, wird sie ihres ursprünglichen Inhalts entleert und steht im Widerspruch zu ihrer Berufung und Würde.“⁹⁴⁶

Von einer gesellschaftlichen Freiheit kann also nur dann gesprochen werden, so JOHANNES PAUL II., wenn die gleichen Freiheitswerte für alle Gemeinschaftsmitglieder gelten. Dass die Freiheit, insbesondere auch die soziale Freiheit, jedoch häufig missbraucht wird, ist eine Erfahrungstatsache, die JOHANNES PAUL II. wiederum theologisch begründet. Zwar ist grundsätzlich die Macht der Sünde überwunden und die Herrschaft Gottes bereits angebrochen. Die gegenwärtige Welt und in ihr der Mensch stehen jedoch noch im Spannungsfeld des Schon und Noch-Nicht des Reiches Gottes. Ist die von Gott geschenkte Freiheit des Menschen zwar mit der Wahrheit verbunden, so kann sie doch vom Menschen durch die Neigung zur Sünde „verkehrt“ werden.

Daraus folgt für JOHANNES PAUL II., dass die – aus der Sünde des Menschen und aus der dadurch tangierten Beteiligung am gesellschaftlichen Leben resultierenden – „sündigen“ gesellschaftlichen Strukturen nicht ausschließlich durch (menschliche) Umwandlung von Strukturen oder technologischen Fortschritt beseitigt werden können (dies wäre Utopie, welche den Ernst der Sünde nicht wahrnimmt). Der Papst erinnert: „nicht die Ideologien, nicht Gesellschaftsordnungen, nicht die Systeme, sondern der Mensch hat den Grund zur Sünde gelegt, zu der, die sich durch die ganze Geschichte bewegt. Der Mensch erlag dieser Illusion Satans, der Illusion, daß er selber wie Gott sein, daß er selber über Gut und Böse entscheiden und nur er das einzige und endgültige Maß alles dessen sei, was zur Welt gehört, in der er lebt, zur Schöpfung.“⁹⁴⁷ Eine dem „Evangelium“ gemäße Teilnahme am gesellschaftlichen Leben und damit der Aufbau einer der Würde des Menschen entsprechenden Gesellschaft ist damit eng verbunden mit der Erlösung des Menschen, mit der Abkehr von der Sünde und der Hinkehr zum Guten. „Man kann die politische Struktur oder das soziale System ändern, aber ohne Wandlung des Herzens und des Bewußtseins lässt sich keine gerechte und beständige soziale Ordnung erreichen.“⁹⁴⁸ Zu kurz greifen nach JOHANNES PAUL II. Konzeptionen, die sich nur auf die politische oder ökonomische Befreiung beschränken.

Grundsätzlich gilt also nach JOHANNES PAUL II., dass der Mensch nicht tatsächlich frei werden und der Entwicklung der wahren Freiheit dienen kann, wenn er die Transzendenz des eigenen Daseins im Bezug auf die Welt und seine Verbindung mit Gott nicht annimmt und lebt. Die Befreiung von der Ungerechtigkeit, von der Angst, vom Zwang, vom Leid alleine würde nichts „bringen“, wenn der Mensch im Tiefsten seines Herzens ein Sklave der Sünde bleiben würde. „Volle“ Freiheit liegt also auf der Ebene der Offenheit für Gott, der Herzensbekehrung, weil eben „im Herzen“ des Menschen alle Zwänge und Freiheitsverletzungen verwurzelt sind. Aus christlicher Sicht kommt „wirkliche“ Freiheit von

946 EV 19.

947 JOHANNES PAUL II.: Das Ringen um die Freiheit hat viele Dimensionen. Ansprache in Czestochowa (Jasna Gora 13.06.1987). In: OR dt., Nr. 29 (17.07.1987), 9.

948 JOHANNES PAUL II.: Ansprache an die Arbeiter im Morumbi-Stadion in Sao Paulo am 3.07.1980: Der Wirtschaft einen menschlichen Sinn und eine menschliche Logik geben. In: VApS 22, 82.

Gott – sie realisiert sich im Gehorsam gegenüber Gottes Willen und in der Treue zu Seiner Liebe.

In diesem Kontext kann man, den Ausführungen JOHANNES PAULS II. folgend, konkludieren, dass der Aufbau der Gesellschaft freier Menschen angewiesen ist auf die innere Umwandlung des Menschen und die Ausarbeitung neuer Muster und Verhaltensnormen in den gegenseitigen Beziehungen. Wirkliche Freiheit, sowohl für den einzelnen Menschen als auch für die ganze Gesellschaft, kann nur eine solche Freiheit sein, die von dem Einzelnen, von der Gesellschaftsgruppe und vom Staat zusammen realisiert wird – mit der Ausrichtung auf Solidarität: „Des gleichen wird die menschliche Freiheit, die allzu oft ihre Rechte beansprucht auf Kosten der Freiheit anderer, eine ihrem innersten Sinn gemäße höhere Stufe ersteigen, in dem sie nämlich dahin zielt, sich zu mühen und dafür einzusetzen, dass alle ihr Tun und Wollen auf das soziale Miteinander ausrichten.“⁹⁴⁹

3.4 Die Zuordnung von Freiheit und Solidarität in ihrer Bedeutung für eine gerechte Gesellschaftsgestaltung

Um das Verhältnis von Freiheit und Solidarität in der Konzeption JOHANNES PAULS II. adäquat zu erfassen, gilt es, nochmals kurz die diesbezüglichen Ansatzpunkte der päpstlichen Sozialverkündigung zu erinnern.

Freiheit qualifiziert den Menschen als Ebenbild Gottes, sie ist ihm geschenkt qua Menschsein und wird durch die Sünde zwar tangiert, jedoch nicht völlig zerstört. In JESUS CHRISTUS ist die Macht der Sünde grundsätzlich gebrochen, in ihm wird wahre Freiheit sichtbar, in ihm ist dem Menschen ein neuer Freiheitsraum eröffnet, der in der Jetzt-Zeit in der Spannung zwischen Schon und Noch-Nicht der Herrschaft Gottes gegeben ist. Freiheit erscheint so bei Papst JOHANNES PAUL II. engstens mit der Wahrheit verbunden, die Gott selbst ist, wie er sich in JESUS CHRISTUS der Welt mitgeteilt hat. Freiheit ist damit zuallererst Freiheit aus der Berufung zur Gemeinschaft mit Gott; aus dieser resultiert die Freiheit im Hinblick auf das zwischenmenschliche Zusammenleben. Dort kommt Freiheit als Freiheit „von“ (z.B. Zwang) und als Freiheit „zu“ (z.B. Selbstbestimmung) zum Tragen, als Willens- und Handlungsfreiheit. Die „rechte“ Wahrnehmung dieser Freiheit hat ihre Grenze dabei an der Beachtung der Würde des Menschen.

Eigentliche Freiheit ist somit nur „in Wahrheit“ möglich, d.h., in Anerkenntnis dessen, dass Gott den Menschen nach seinem Ebenbild schuf und ihn liebt, dem Gottesbild in der Predigt JESU entsprechend. Für den Menschen verwirklicht sich diese Freiheit nur dann konkret, wenn dieser Wahrheit die Ehre gegeben wird – mithin, wenn er z.B. im Blick auf die Gesellschaft als Träger von Rechten gesehen wird, die von niemand anderem verletzt werden dürfen. Weder der Einzelne noch die Gruppe noch die Gesellschaft haben das Recht, entgegen der Würde eines Menschen zu handeln.⁹⁵⁰ „Auch die gesellschaftliche Mehrheit darf das nicht tun, indem

949 OA 47.

950 Vgl. ROOS, L.: Freiheit und Wahrheit. Der Streit um die Grundwerte politischer Ethik. In: BÖHR, C./RAABE, S.: Eine neue Ordnung der Freiheit. Die Sozialethik Johannes Pauls II. – eine Vision für das vereinte Europa, Osnabrück 2007, 145-158, hier 49.

sie gegen eine Minderheit vorgeht, sie ausgrenzt, sie unterdrückt, ausbeutet oder sie zu vernichten versucht.“⁹⁵¹

Nach Papst JOHANNES PAUL II. „inkarniert“ sich diese Freiheit also in den Menschenrechten. Oder anders formuliert: Stets dort, wo die Menschenrechte mit Füßen getreten werden, keine Geltung besitzen oder nur auf dem Papier stehen, herrscht de facto Unfreiheit. Damit erteilte Papst JOHANNES PAUL II. allen Freiheitsbegriffen, die z. B. auf ROUSSEAUS „volonté générale“ beruhen, mithin einer zügellosen Freiheit im Sinne einer grenzenlosen Selbstverwirklichung ohne Rücksicht auf andere eine klare Absage. Das bedeutet aber auch, dass Menschenrechte nicht einfach von einem Staat oder einer Institution „beschlossen“ werden können. Sie gehören zum Menschsein und können als solche nur geachtet oder missachtet werden.

Aus der Freiheit und den ihr gemäßen Rechten ergeben sich gemäß der Sozialverkündigung Papst JOHANNES PAULS II. nun auch Pflichten. Oder anders ausgedrückt: Freiheitsrechte werden nur dann recht gebraucht, wenn gleichzeitig damit die Pflichten wahrgenommen werden, die sich aus dem Prinzip der Beteiligung ergeben. Beteiligung bedeutet dabei, wie im Kapitel 3.2.2 dargelegt, dass der Mensch aktiv wird, „seinen Teil“ bei der Gestaltung der Gesellschaft „übernimmt“ – d.h. nicht nur „Nutznießer“ ist. Es geht somit um den Mitverantwortungs- und Verpflichtungsteil, der sich aus der Freiheit ergibt. Freiheit im Sinne JOHANNES PAULS II. entlässt also eine Doppelpoligkeit von Recht und Pflicht aus sich: einerseits das Recht auf Teilnahme an der Gesellschaft und auf die Gewährung der realen Möglichkeit dieser Teilnahme (Freiheitsrecht), andererseits die Pflicht, Teilnahme aktiv zu realisieren, und in diesem Sinne die Gesellschaft unter Zur-Geltung-Bringen der Menschenrechte zu gestalten (Verpflichtungs- bzw. Verantwortungsteil).

JOHANNES PAUL II. hielt es dabei für einen „einfältigen Optimismus mechanistischer Art“⁹⁵² zu glauben, dass die Welt von sich aus gut würde. Vielmehr gelte: „Wer den schwierigen, aber auch beglückenden Auftrag [der Beteiligung] zurückweisen wollte, das Los des ganzen Menschen und aller Menschen zu verbessern, und das unter dem Vorwand der Last des Kampfes und der ständigen Anstrengung zur Überwindung der Schwierigkeiten oder sogar wegen der Erfahrung des Misserfolgs oder des Rückfalls auf den Ausgangspunkt, der würde dem Willen des Schöpfers untreu.“⁹⁵³

Somit lässt sich insgesamt eine Verbindungslinie von Wahrheit-Freiheit-Beteiligung erkennen: keine Freiheit ohne Wahrheit, keine Freiheit ohne Beteiligung (und umgekehrt).

Solidarität kommt dabei in den Blick über die Beteiligung. Beteiligung ist, wie dargelegt, sowohl ein Begriff für die Anerkennung der Anderen (Ich-Du-Dimension) als auch ein Begriff für den Einsatz für das Gemeinwohl (Wir-Dimension), somit ein Begriff der Aktivität, des Partei-Ergreifens für etwas oder jemanden, der tätigen Hilfe oder kategorischen Gegnerschaft. Teilnahme ist demnach nicht, etwas zu erdulden, etwas hinzunehmen, zu ignorieren, zu

951 CA 44; vgl. auch CA 2.

952 SRS 27.

953 SRS 30.

resignieren, sondern aktiv an der Verbesserung eines Zustandes, an der Erreichung eines (gemeinsamen) Zieles oder der Linderung eines Schmerzes mitzuhelfen.

Fasst man Solidarität auf „als das Bewusstsein, mit anderen auf demselben Boden zu stehen und sich in derselben Situation zu befinden, woraus die Forderung erwächst, entsprechend dieser Gemeinsamkeit zu denken und zu handeln“⁹⁵⁴, so fällt auf, dass hier das mit Solidarität Gemeinte teilweise bereits in dem beinhaltet ist, was JOHANNES PAUL II. unter Teilnahme versteht. Doch geht der Beteiligungs- wie auch der Solidaritätsbegriff bei JOHANNES PAUL II. noch darüber hinaus: Zum einen ist der Beteiligungs- wie auch der Solidaritätsbegriff in seiner zweifachen Dimension (Ich-Du und Wir) grundlegend ausgerichtet auf die Verwirklichung des Personseins des Menschen – des eigenen wie dem der anderen, zum anderen hat er zum Maßstab nicht eine gewisse Zweckmäßigkeit, sondern die alle Zweckmäßigkeit übersteigende Liebe zum Menschen. Damit einher geht ein „personalistischer“ Solidaritätsbegriff, der zum einen sich auf gesellschaftliche Strukturen bezieht und zum anderen auf die moralische Haltung des einzelnen abzielt, mithin eine Tugend meint. Hier schließt sich dann der Kreis Wahrheit – Freiheit – Beteiligung – Solidarität. Freiheit und Solidarität bedingen damit einander.

Ziel des Kapitels 3 war insgesamt nicht eine kritische und detaillierte Auseinandersetzung mit den philosophischen, theologischen und ethischen Prämissen von Papst JOHANNES PAUL II. war, sondern der Akzent wurde darauf gelegt, das Verständnis von Freiheit und Solidarität in der Konzeption des Papstes herauszuarbeiten.

Berechtigterweise wurde und wird an die in Kapitel 3 dargelegte Konzeption des Papstes die Frage gerichtet, in wie weit sie – über die reflektierte Verkündigung des Evangeliums hinaus – in einem wissenschaftlichen Sinne als „sozialethisch“ qualifiziert werden kann. Dieser Frage sei noch ein kurzer Nachtrag gewidmet, insofern die Auseinandersetzung mit ihr gleichsam „retrospektiv“ nochmals die Grundpfeiler der päpstlichen Konzeption aufzeigt.

Nachtrag: Hermeneutische Überlegungen zum Ineinander von Philosophie, Theologie und Sozialethik in der Sozialverkündigung Papst Johannes Pauls II.

Für JOHANNES PAUL II. bildet die Katholische Soziallehre eines der kirchlichen „Instrumentarien“, um das Evangelium zu verbreiten, ist in diesem Sinne also auch „Verkündigung“.⁹⁵⁵ Sie beinhaltet sowohl Reflexionsprinzipien als auch Normen, Bewertungen, Leitlinien des Handelns.⁹⁵⁶ Ihr Feld ist nach JOHANNES PAUL II. nicht vorrangig die Durchführung wissenschaftlicher Analysen des jeweils aktuellen sozialen Wandels, sondern die Reflexion des Beitrags des Glaubens und der christlichen Moral für die Entwicklung dieses Wandels, hin zu der der Menschenwürde entsprechenden Gestaltung der Gesellschaft.⁹⁵⁷

954 BAUMGARTNER, A.: Solidarität. In: HEIMBACH-STEINS, M. (Hg.): Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch, Bd. 1, Regensburg 2004, 283-292, hier 283.

955 Vgl. JOHANNES PAUL II.: Ansprache auf der 3. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Puebla am 28.01.1979. In: VApS 5, 48-67. Vgl. auch CA 54.

956 Vgl. SRS 41.

957 Vgl. LE 1.

Dabei ist in der Denkweise des Papstes eine klare Blickrichtung zu erkennen: von den politischen- und ökonomischen Systemen zum Menschen, der „der Weg der Kirche“⁹⁵⁸ ist.

Sein Anliegen ist es, dass den in der gegenwärtigen Gesellschaft „in der Krise“ stehenden Werten wie Leben als solches, Familie, Arbeit usw. die „richtige“, d.h. evangeliumsgemäße Bedeutung wieder zukommt. Darin ist die Sozialverkündigung des Papstes insofern zukunftsorientiert, als die neue, globale „Sozialfrage“ vor allem das Problem der Qualität des Lebens ist. Deswegen wird die päpstliche Sozialverkündigung häufig als eine Art Prophetie verstanden, die das „Lebensevangelium“⁹⁵⁹ bzw. „Arbeitsevangelium“⁹⁶⁰ bzw. „Barmherzigkeitsevangelium“⁹⁶¹ proklamiert, das im Lichte der Offenbarung in Jesus CHRISTUS, die sozialen Probleme der modernen Menschen interpretiert und auf eine neue Ordnung in der Welt zielt – eine „Zivilisation der Liebe“ –, die ein Vorschlag für alle Menschen guten Willens ist. In seiner Überzeugung kann diese Zivilisation der Liebe – die auf den universellen Werten des Friedens, der Solidarität, der Gerechtigkeit und der Freiheit beruht – eine wirksame Antwort auf die gegenwärtige Zivilisationskrise sein.⁹⁶²

JOHANNES PAUL II. betrachtet die Soziallehre der Kirche dabei als „Regelwerk“, das in jedem sozial-wirtschaftlichen und politischen System die Achtung der Menschenwürde und die Gewährleistung der Menschenrechte fördern und „überwachen“ sollte; damit entwirft sie keinen „dritten Weg“ zwischen dem liberalen Kapitalismus und dem marxistischen Kollektivismus, sowie auch keine Alternative zu anderen, politischen oder ökonomischen Konzeptionen, sondern bewegt sich auf einer Metaebene.⁹⁶³

Katholische Soziallehre ist demnach nicht ein Bündel soziologischer, sozial-ökonomischer oder auch sozial-politischer Anschauungen, die eine konkrete Lösung bestimmter sozialer Probleme in einem System vor Augen haben. Solche konkreten Modelle gehören für JOHANNES PAUL II. zu jenem Bereich, wo das Zweite Vatikanische Konzil von der „Autonomie der Welt“ sprach.⁹⁶⁴ Demgegenüber setzt Papst JOHANNES PAUL II. bei dem aus der christlichen Offenbarung gewonnenen und (auch) mittels des philosophischen Instrumentariums reflektierten Verständnis vom Menschen an; sein Ansatzpunkt im Blick auf die rechte Gestaltung der Gesellschaft ist damit der (reflektierte) Glaube und darin wiederum der in die Gemeinschaft mit Gott berufene Mensch. Aus dieser Konzentration auf den Menschen und insbesondere auf seine Würde folgt für den Papst die Notwendigkeit, aber auch die Entschlossenheit zum Engagement für soziale Gerechtigkeit, je nach der Rolle, der Berufung und den Bedingungen des je einzelnen Menschen. „Diese vollständige Wahrheit vom Menschen macht das Fundament der Soziallehre der Kirche aus; sie ist gleichzeitig die Grundlage einer wahrhaften Befreiung. Im Lichte dieser Wahrheit ist der Mensch nicht ein

958 RH 14.

959 EV 2.

960 LE 6.

961 DM 3.

962 Vgl. JOHANNES PAUL II: Apostolisches Schreiben *Tertio millennio adveniente* zur Vorbereitung auf das Jubeljahr 2000, in: VApS 119, 52.

963 Vgl. SRS 41.

964 Vgl. GS 4.

den ökonomischen und politischen Prozessen unterworfenen Wesen, sondern diese Prozesse sind auf den Menschen hingebordnet und ihm unterworfen.“⁹⁶⁵

Von daher versteht JOHANNES PAUL II. auch Sozialethik als Teil der Theologie, in enger Verbundenheit mit Moralthologie.⁹⁶⁶ Sozialethik als wissenschaftliche Disziplin ist von daher eine interdisziplinär angelegte theologische Disziplin, welche Ergebnis der Synthese von dogmatischer sowie moraltheologischer Reflexion auf der einen und soziologischer Erhebung und Analysen auf der anderen Seite ist.⁹⁶⁷

Damit versucht JOHANNES PAUL II. mit seiner Konzeption eine eigene Antwort auf die nach wie vor höchstaktuelle Frage nach dem Ort, der Begründung und der Legitimation der kirchlichen Soziallehre und Sozialverkündigung sowie nach dem Selbstverständnis von Sozialethik zu geben. Ob sein Ansatz eine gelungene und ausreichende Antwort auf diese Frage darstellt, ist in der Wissenschaft umstritten.

Tatsache dürfte sein, dass seine Konzeption eine ihrer Stärken darin hat, immer wieder darauf hinzuweisen, dass der christliche Glaube von seiner Auffassung des Menschen her Maßstäbe für die Gestaltung der Gesellschaft bereithält, deren Zur-Geltung-Bringen in der Gesellschaft gerade angesichts von Umbrüchen, die mehr ökonomischen Gesetzmlichkeiten als der Achtung der Würde des Menschen zu folgen scheinen, Aufgabe der Kirche auf allen ihren Ebenen ist.

Unter diesem Blickwinkel sollen im Folgenden die in Kapitel 2 behandelten Sozialworte, die auf nationaler Ebene von der Deutschen Bischofskonferenz herausgegeben wurden, nochmals im Licht der Konzeption von JOHANNES PAUL II. betrachtet werden, exemplifiziert am Verständnis und Verhältnis von Freiheit und Solidarität.

965 JOHANNES PAUL II.: Ansprache auf der 3. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Puebla am 28.01.1979. In: VApS 5, 48-67.

966 Vgl. SRS 41; CA 55; VS 99.

967 Vgl. SRS 41.

KAPITEL IV

4 Freiheit und Solidarität in den kirchlichen Sozialworten in Deutschland und in der Sozialverkündigung von Papst Johannes Paul II. – ein Vergleich

Bisher ging die vorliegende Arbeit vorwiegend rezeptiv und systematisierend vor. Nachdem Freiheit und Solidarität allgemein in der Soziallehre der katholischen Kirche und in der sozialetischen Diskussion verortet wurden, wurde ihr Verständnis und ihre Verhältnisbestimmung in den jüngeren Sozialworten der deutschen Kirche(n) sowie in der Konzeption von Johannes Paul II. ermittelt. Im Folgenden sollen die jeweiligen Konzeptionen miteinander verglichen werden, wobei zu berücksichtigen ist, dass es bereits in den deutschen Sozialworten selbst zwischen 1997 und 2006 Akzentverlagerungen gibt. In einem zweiten Abschnitt sei dann noch kurz rückgefragt nach möglichen Hintergründen der Unterschiedlichkeit der betrachteten Konzeptionen.

4.1 „Solidarität durch Eigenverantwortung“ bzw. „Freiheit in Solidarität“ – Zu den Konzeptionen der deutschen kirchlichen Sozialworte und der Sozialverkündigung Papst Johannes Pauls II.

Bei der Auseinandersetzung mit dem Gemeinsamen Wort der deutschen Kirchen *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit* (1997), dem Memorandum *Mehr Beteiligungsgerechtigkeit* (1998), dem Beitrag zur Reform des Gesundheitswesens *Solidarität braucht Eigenverantwortung* (2003), dem Impulstext *Das Soziale neu denken* (2003) und dem aktuellsten Dokument *Demokratie braucht Tugenden* (2006) ist zunächst der historische Hintergrund von Bedeutung. Insbesondere wenn davon ausgegangen wird, dass – wie im Falle des ersten Dokuments *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit* (1997) – ein sehr breiter gesellschaftlicher Diskussionsprozess voranging, der hier bereits im Jahre 1993 begann, muss berücksichtigt werden, dass zwischen dem Beginn der Diskussion und der Publikation des vorläufig letzten Sozialworts im Jahre 2006 mehr als ein Jahrzehnt verging. Die in diese Zeit fallenden gravierenden gesellschaftlichen Veränderungen wurden bereits angesprochen, es soll an dieser Stelle jedoch nochmals betont werden, dass sich in diesen Dokumenten notwendigerweise eine bestimmte gesellschaftliche Entwicklung manifestiert⁹⁶⁸, wollten doch die Bischöfe auf aktuelle zeit-historische Entwicklungsprozesse reagieren. Darin liegt die Bedeutung der Sozialworte. Beabsichtigt war wohl nicht, die Soziallehre der katholischen Kirche „theoretisch“ fortzuschreiben, wenngleich die Dokumente zweifellos je eigene Akzente in der Konkretisierung der (bisherigen) Soziallehre der katholischen Kirche setzen.

Wie werden also Freiheit und Solidarität in den deutschen Sozialworten gedacht bzw. in Beziehung gesetzt? Ansatzpunkt der Dokumente ist, das bestehende deutsche Gesellschafts- und Wirtschaftssystem aus der Einsicht von dessen Reformbedürftigkeit her zu bewerten und

968 Vgl. dazu HEIMBACH-STEINS, M./LIENKAMP, A. (Hg.): *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit*. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. Eingeleitet und kommentiert von Marianne HEIMBACH-STEINS und Andreas LIENKAMP, München 1997, 13.

Perspektiven für anstehende Reformen zu entwickeln – zum einen im Licht des Evangeliums, zum anderen im Licht der zur Verfügung stehenden Ressourcen und der globalen Entwicklungen.

Dabei lässt sich hinsichtlich der Fassung von Freiheit und Solidarität sowie deren Verhältnis eine gewisse Entwicklung von *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit* aus dem Jahr 1997 hin zu *Das Soziale neu denken* von 2003 bzw. zu *Demokratie braucht Tugenden* von 2006 feststellen. Diese Entwicklung liegt zum Teil selbstverständlich begründet in den oben genannten gesellschaftlichen Prozessen; zum anderen hat diese Entwicklung zweifellos auch mit unterschiedlichen Akzentsetzungen im Blick auf die Absicht der Texte und der damit einhergehenden unterschiedlichen Betrachtungsebenen von Freiheit und Solidarität zu tun.

Zwar stehen dem Gemeinsamen Wort *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit* auch konkrete Reformen vor Augen, doch liegt der Akzent des Sozialpapiers von 1997 auf dem Versuch, eine Verständigung über die Maßstäbe, über die Grundlagen einer freien, gerechten, solidarischen Ordnung von Staat und Gesellschaft zu erzielen.⁹⁶⁹ Als Maßstäben einer „zukunfts-fähigen und nachhaltigen“ Wirtschafts- und Sozialpolitik ist Solidarität und Gerechtigkeit allgemeine Geltung zu verschaffen – Aufgabe der Kirchen ist es, hier auf die Perspektiven des christlichen Glaubens und auf unveräußerliche Grundwerte, vor allem auch auf die Option für die Armen hinzuweisen.⁹⁷⁰

Den folgenden Sozialworten nach 1997 geht es im Anschluss daran weniger um eine Verständigung über Maßstäbe als vielmehr um die Frage, wie sich die in *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit* angesprochenen Richtlinien konkret umsetzen lassen.⁹⁷¹ Die Frage, welche von Kritikern und Befürwortern der Sozialdokumente nach 1997 unterschiedlich beantwortet wird, ist, ob die Dokumente von *Mehr Beteiligungsgerechtigkeit* bis hin zu *Das Soziale neu denken*⁹⁷² den Maßstäben von 1997 genügen oder nicht gleichsam „unter der Hand“ die Maßstäbe selbst verschieben. Kritiker werten die Vorschläge der Sozialworte nach 1997 als Preisgabe des bisherigen katholischen Sozialstaatsmodells, Befürworter als dessen zeitgemäße und sachgerechte Weiterentwicklung.

Als zwei grundsätzliche Tendenzen der Sozialpapiere nach 1997 im Blick auf Freiheit und Solidarität lassen sich, grob gesagt, feststellen: 1) Die Eigenverantwortung des einzelnen wird zunehmend betont; die Grenze zwischen dem Bereich der Eigenverantwortung und dem staatlich abgesicherten Gewährleistungsrahmen für alle ist neu zu ziehen.⁹⁷³ 2) Die Bildung oder verstärkte Nutzung nichtstaatlicher solidarischer Netzwerke in der Gesellschaft soll den Staat hinsichtlich seiner Aufgaben im Bereich „des Sozialen“ entlasten.⁹⁷⁴

969 Vgl. *Für eine Zukunft*, Vorwort, 3.

970 Vgl. *Für eine Zukunft*, 2.

971 Vgl. etwa *Das Soziale neu denken*, Vorwort.

972 *Demokratie braucht Tugenden* sei später separat betrachtet, insofern es weniger auf Strukturen als vielmehr auf die Haltung des einzelnen abzielt.

973 Vgl. v.a. *Das Soziale neu denken*, 17.

974 Vgl. etwa *Das Soziale neu denken*, 10f, 17, 20; vgl. *Demokratie braucht Tugenden*, 21.

Bezugspunkte der Ausführungen in *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit* sind die biblische Botschaft, von daher insbesondere das christliche Verständnis vom Menschen und darauf gründend die christliche Sozialethik.⁹⁷⁵ Freiheit und Solidarität werden grundlegend als sich bedingende, wechselseitig „bereichernde“ anthropologische Momente gefasst⁹⁷⁶; Staat und Gesellschaft sind dabei so auszurichten und zu gestalten, dass sie dem Maßstab von Freiheit, Solidarität und Gerechtigkeit entsprechen. Der Rekurspunkt der Ausführungen der Sozialdokumente von 1998 bis 2003 ist dagegen weniger das christliche Menschenbild als vielmehr die Ressourcenknappheit des Staates (und deren Auswirkungen nicht nur auf die Gegenwart, sondern auch auf die nachfolgenden Generationen) bzw. die „Ressourcenkapazität“ jener Menschen in der Gesellschaft, welche solidarische Leistungen für andere zu erbringen haben – oder umgekehrt die „Ausnutzung“ dieser solidarischen Leistungen durch Menschen, welche diese nicht „unbedingt“ nötig hätten.⁹⁷⁷

Ist Freiheit in dem Sozialpapier von 1997 noch eines der am häufigsten gebrauchten Worte sowohl im Sinne einer theologisch-anthropologischen Grundkonstante als auch im Sinne der Freiheitsrechte des Menschen, aus dem ihm bestimmte Ansprüche erwachsen, kommt Freiheit als Begriff in den nachfolgenden Sozialworten schon zahlenmäßig weit weniger vor; Freiheit kommt dort vor allem in Form der Übernahme von Eigenverantwortung (als Realisierung von Freiheit) zur Sprache oder im Blick auf die Ökonomie (Wettbewerb des Marktes). Freiheit hinsichtlich der Einzelperson wird damit tendentiell weniger als Recht denn vielmehr als Pflicht zur Übernahme von Eigenverantwortung aufgefasst.

Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit sieht die Aufgabe des Staates darin, zum einen die formalen Freiheitsrechte des Menschen zu schützen und zum anderen ihre Wahrnehmung in materialer bzw. materieller Hinsicht zu ermöglichen (worauf ein Anspruch der Bürger besteht)⁹⁷⁸; davor, die staatlichen Pfeiler der sozialen Sicherung zu untergraben, wird deutlich gewarnt. Dass der Staat die formalen Freiheitsrechte zu „gewährleisten“ hat, ist auch die Aussage der nachfolgenden Sozialworte. Freiheit erscheint hier aber dann vor allem im Kontext des Subsidiaritätsprinzips. Es wird verstärkt hervorgehoben, dass es die Freiheit einschränken würde, wenn Aufgaben, die der Einzelne bzw. untergeordnete Ebenen verrichten könnten, der Staat, resp. die Zentralgewalt an sich zöge. In diesem Verständnis wird die Freiheit jedes Einzelnen durch den wachsenden Sozialstaat eingeschränkt.⁹⁷⁹ Eine stärkere Wahrnehmung von Eigenverantwortung wird als den Freiheitsrechten des Einzelnen entsprechend und der Krise des Sozialstaats belegend gefordert. Die konkrete Ermöglichung, dass Menschen ihre Freiheit nicht nur formal besitzen, sondern in Eigenverantwortung material wahrnehmen können, wird als Aufgabe des Staates (nur) insofern betrachtet, als dieser entsprechende Anreize setzt. Solche Anreize etwa in Form von sozialen Leistungen sind so zu gestalten, dass sie die Übernahme von Eigenverantwortung fördern bzw. belohnen – solche solidarische Hilfe

975 Vgl. *Für eine Zukunft*, Vorwort.

976 Vgl. etwa *Für eine Zukunft*, 257.

977 Vgl. v.a. *Das Soziale neu denken*, 8ff.

978 „Die Kennzeichnung der Demokratie als ‚soziale‘ betont, daß diese Beteiligung aller Bürgerinnen und Bürger nicht nur formal durch den Rechtsstaat, sondern auch materiell durch den Sozialstaat gesichert werden muß“ (*Für eine Zukunft*, 137, 204).

979 Vgl. hier z.B. *Mehr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 4.

verlangt allerdings als Gegenleistung die verstärkte Übernahme von Eigenverantwortung⁹⁸⁰ durch denjenigen, der von den „Anreizen“ profitiert hat. Jedoch geht es nicht nur um wirtschaftliche Anreize zur Übernahme von Eigenverantwortung, sondern auch um eine zur Eigenverantwortung motivierende (Aus-)Bildung.⁹⁸¹ Der Staat hat hier insgesamt Handlungsfelder freizugeben und abzugeben an nichtstaatliche Solidargemeinschaften.⁹⁸²

Solidarität rangiert in *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit* als Maßstab der Gesellschaftsgestaltung und wird anthropologisch verankert. Dies ist – zumindest verbal – auch die Grundlage der weiteren Sozialworte bis 2003.⁹⁸³ Faktisch kommt Solidarität vor allem „vermittelt“ durch die Aufforderung zur Eigenverantwortung in den Blick: Weniger die Frage nach einem Rechtsanspruch auf solidarische Leistungen wird gestellt, als vielmehr die Pflicht von Leistungsempfängern zu verstärkter Übernahme von Eigenverantwortung betont; weniger jene, die der solidarischen Unterstützung durch andere bedürfen, stehen im Vordergrund als vielmehr jene, die durch vermehrte Übernahme von Eigenverantwortung dafür Sorge tragen (müssen), dass die dadurch frei werdenden Ressourcen des Staates anderen, „wirklich Bedürftigen“ zu Gute kommen; weniger der Aufweis der positiven Möglichkeiten einer solidarischen Gesellschaft als vielmehr der Hinweis auf die notwendige Beschränkung solidarischer Leistungen dominiert, was beispielsweise in dem Memorandum zum Gesundheitssystem deutlich wird, wenn darin festgestellt wird, dass Solidarität Grenzen hat (und über eine neue Begrenzung von durch die Solidarität aller getragenen Leistungen nachzudenken ist)⁹⁸⁴, und die Entsolidarisierung aus dem Grund zunimmt, dass der Staat bisher falsche Anreize setzte, was dazu geführt habe, dass Menschen jede mögliche Sozialleistung in Anspruch nähmen, unabhängig davon, ob eine wirkliche Not bestünde oder nicht.⁹⁸⁵

Solidarität, Subsidiarität und Sozialstaat werden in *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit* als zusammengehörig betrachtet. Subsidiarität kommt dabei unter zwei Perspektiven zur Geltung: zum einen als Prinzip, das Einzelpersonen bzw. untere Einheiten davor schützt, dass ihnen Zuständigkeiten entzogen werden, welche sie eigenverantwortlich wahrnehmen könnten; zum anderen (hinsichtlich unterer Einheiten) als sach- und menschengerechte Form von Unterstützung des Einzelnen, insofern untere Einheiten personenbezogener agieren können. Aus diesem Grund wird einer Stärkung unterer Einheiten in der Debatte über das Verhältnis von Marktwirtschaft und Sozialstaat das Wort geredet. Abgelehnt wird ein Subsidiaritätsdenken, das lediglich deshalb Aufgaben „nach unten“ abgibt, um staatliche

980 Vgl. *Mehr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 1. Vgl. zu dieser Thematik die Auseinandersetzung zwischen Gabriel und Spieker: GABRIEL K.: Die „katholischen“ Grundlagen des Sozialstaats. In: SCHRAMM, M./KRACHT, H.J.G./KOSTKA, U. (Hg.): Der fraglich gewordene Sozialstaat. Aktuelle Streitfelder – ethische Grundlagenprobleme, Paderborn 2006, v.a. 19-22; SPIEKER, M.: Legitimitätsproblem des Sozialstaats. Die Christliche Gesellschaftslehre im Streit um die Sozialstaatsreform. In: SCHRAMM, M./KRACHT, H.J.G./KOSTKA, U. (Hg.): Der fraglich gewordene Sozialstaat. Aktuelle Streitfelder – ethische Grundlagenprobleme, Paderborn 2006, 28-30.

981 Vgl. etwa *Mehr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 4.

982 Vgl. *Das Soziale neu denken*, 21.

983 Vgl. etwa *Mehr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 9.

984 Vgl. *Solidarität braucht Eigenverantwortung*, 8.

985 Vgl. *Mehr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 4.

Ressourcen zu sparen und statt dessen den Einzelnen verstärkt Risiken aussetzt.⁹⁸⁶ Demgegenüber gehe es darum, dass Einzelne und kleinere Gemeinschaften von Seiten des Staates zum eigenständigen und gemeinwohlorientierten Handeln befähigt werden.⁹⁸⁷ In den nachfolgenden Sozialworten wird Solidarität zunehmend unter dem Blickwinkel einer eher einseitig wahrgenommenen Subsidiarität diskutiert, d.h., tendenziell wird solidarisches Handeln bzw. ein Greifen gesetzlicher Sicherungssysteme erst dann gefordert, wenn jemand „wirklich“ überfordert, existentiell gefährdet oder in Not geraten ist (Tendenz hin zu einer Grundversorgung bzw. zur Minimalabsicherung).⁹⁸⁸ Solidarität wird weniger qualitativ als Maßstab für die Gestaltung der Gesellschaft als vielmehr unter quantitativ-ökonomischer Perspektive und unter der Perspektive der Eigenleistung betrachtet. Dies steht auch im Hintergrund, wenn (wie oben erwähnt) mittels des Subsidiaritätsprinzips die Aufgabe solidarischen Handelns vom Staat (verstärkt) auf andere nichtstaatliche Träger verschoben wird, wobei es wohl weniger um eine positive Vermittlung und Verknüpfung staatlicher und nichtstaatlicher Akteure bei der Wohlfahrtspflege geht (was Anliegen der „traditionellen“ katholischen Sozialstaatskonzeption ist), sondern eher um ein Abwälzen finanzieller Belastung von (bisherigen) staatlichen Sicherungssystemen.⁹⁸⁹ Als Modell sozialer Gerechtigkeit wird die Chancengerechtigkeit bzw. Beteiligungsgerechtigkeit anstatt einer Verteilungsgerechtigkeit propagiert, hat doch Letztere u.a. dazu geführt, dass die sozialstaatlichen Leistungen immer weiter ausgedehnt und z.T. missbräuchlich in Anspruch genommen wurden.⁹⁹⁰

Hinsichtlich der Haltung zur Wirtschaft lassen sich in den Sozialworten bis hin zu *Das Soziale neu denken* zunehmend, so vor allem Kritiker, „neoliberale“ Züge feststellen⁹⁹¹, wobei jedoch KEYNESianische Eingriffe in den Wirtschaftskreislauf nicht dezidiert ausgeschlossen werden.⁹⁹² Hier lässt sich eine gewisse Widersprüchlichkeit feststellen, z.B. wenn die Sprache auf die Freiheitsrechte kommt⁹⁹³ – einerseits wird betont, dass der Staat unternehmerische Freiheit zu sehr einschränkt, andererseits wird der Staat dort gefordert, wo Marktversagen, wie im Gesundheitswesen herrscht⁹⁹⁴; oder wenn einerseits Solidarität sowohl innergesellschaftlich als auch mit den Menschen der so genannten Dritten Welt gefordert, andererseits einer

986 Vgl. *Für eine Zukunft*, 28.

987 Vgl. *Für eine Zukunft*, 120.

988 Vgl. hier z.B. *Mehr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 1; vgl. *Das Soziale neu denken*, 17.

989 Vgl. etwa *Das Soziale neu denken*, 17 und 20 (hier ist von einem „ermöglichenden Staat“ die Rede). Bei der Betonung des Subsidiaritätsprinzips dürfte hier also weniger die anti-etatistische Ausrichtung des klassischen katholischen Sozialstaatsmodell, wie sie in Deutschland in Konfrontation mit Bismarck zum Tragen kam (vgl. GABRIEL K.: Die „katholischen“ Grundlagen des Sozialstaats. In: SCHRAMM, M./KRACHT, H.J.G./KOSTKA, U. (Hg.): *Der fraglich gewordene Sozialstaat. Aktuelle Streitfelder – ethische Grundlagenprobleme*, Paderborn 2006, 16), oder die Orientierung an der besseren Personenbezogenheit unterer Instanzen ausschlaggebend sein als vielmehr die Frage, wie weit die Ressourcen des Staates „reichen“.

990 Vgl. etwa *Mehr Beteiligungsgerechtigkeit*, Vorwort, 3; vgl. *Solidarität braucht Eigenverantwortung*, 12f.

991 *Für eine Zukunft* spricht den Einrichtungen des Sozialstaats noch einen „eigenständigen moralischen Wert“ zu, weshalb der Sozialstaat „nicht als ein nachgeordnetes und je nach Zweckmäßigkeit beliebig zu ‚verschlankendes‘ Anhängsel der Marktwirtschaft betrachtet“ werden darf. Vgl. 133, 143.

992 Vgl. hier z.B. *Mehr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 1.

993 Vgl. *Für eine Zukunft*, 139.

994 Vgl. *Mehr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 3.

Förderung der heimischen Wirtschaft (Abschottung der Märkte für Güter aus den Entwicklungsländern) das Wort geredet wird.⁹⁹⁵ Grundtenor der Sozialworte nach 1997 ist, dass die Marktwirtschaft notwendigerweise „Verlierer“ produziert, mit denen sich die Allgemeinheit zu solidarisieren hat.⁹⁹⁶ Die Sozialverpflichtung des Eigentums, d.h., die Verpflichtung derjenigen, die durch die Entsolidarisierung der Gesellschaft (Stichworte: Globalisierung, Internationalisierung, barrierefreier Handel) profitieren, wird, wenn überhaupt, nur am Rande, betont. Die Verpflichtung zur Solidarität (in der „Notsituation“ des Einzelnen) wird auf Seiten des Staates oder anderer nichtstaatlicher Organisationen der Wohlfahrtspflege gesehen. Den Wirtschaftsunternehmen kommt dagegen vor allem die Aufgabe des Investierens zu, d.h., sie sind für die Sicherung der Ökonomie zuständig.⁹⁹⁷

Das zweite, von katholischer und evangelischer Kirche 2006 gemeinsam veröffentlichte Sozialwort *Demokratie braucht Tugenden*, ist noch kurz separat zu betrachten, insofern es nicht die (sozial-)staatlichen Strukturen als solche im Blick hat, sondern sich den Tugenden des einzelnen Bürgers bzw. der einzelnen Bürgerin zuwendet, welche nötig sind zur Erhaltung einer freiheitlich-demokratischen Gesellschaft, weil Institutionen und Strukturen „aus sich heraus“ nicht einfach die Gemeinwohlorientierung demokratischer Politik gewährleisten können.⁹⁹⁸ Ein Rekurs auf das biblisch-christliche Menschenbild, das im Vergleich zu den Sozialworten zwischen 1998 und 2003 verhältnismäßig ausführlich dargelegt wird, weist den Menschen als freies und zugleich sozial-solidarisch angelegtes Wesen aus, das in der Ausübung seiner Freiheit und seiner Sozialität aber auch ständig schuldhaft versagt, mithin erlösungsbedürftig ist und durch Jesus Christus erlöst wird. Doch dient dieser Rekurs im weiteren Verlauf des Textes weniger der Fundierung der Darlegung jener Tugenden, welche für das Funktionieren einer freiheitlichen Demokratie als notwendig postuliert werden, als vielmehr der Untermauerung dessen, dass – insofern eine freiheitliche Demokratie in besonderer Weise dem christlichen Menschenbild entspricht – die Kirchen hinsichtlich der Erhaltung einer freiheitlich-demokratischen Gesellschaft etwas „zu sagen“ haben, dass gerade Christen dazu aufgerufen (und befähigt) sind, sich gemäß der geforderten Tugenden in der Gesellschaft zu verhalten, und dass die Aspekte des christlichen Menschenbildes wie Freiheit, Würde und Selbstbestimmung Leitbilder eines „ethischen Mindeststandards“ sind, welcher bei allen Entscheidungen gewahrt bleiben muss.⁹⁹⁹ Obwohl der Blickwinkel von *Demokratie braucht Tugenden* sich von den übrigen Sozialworten nach 1997 unterscheidet, finden sich darin dennoch hinsichtlich des einzelnen Bürgers jene Aspekte von (Aufruf zur) Eigenverantwortung und (durch diese „vermittelte“) Solidarität wieder, die schon hinsichtlich der Sozialpapiere zwischen 1998 und 2003 festgehalten wurden.

SUTOR fasst den Grundtenor der nach 1997 veröffentlichten Memoranden zusammen: „Solidarität muss am Leistungswillen und an den Interessen der Menschen ansetzen, sie muss durchgehend freiheitlich, subsidiär geordnet werden. Ein allzu undurchsichtig und

995 Vgl. *Mehr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 3.

996 Vgl. hier z.B. *Solidarität braucht Eigenverantwortung*, 5.

997 Vgl. hier z.B. *Für eine Zukunft*, 121.

998 Vgl. *Demokratie braucht Tugenden*, 16.

999 Vgl. *Demokratie braucht Tugenden*, 12f.

kollektivistisch strukturiertes Sozialsystem führt dazu, dass allzu viele versuchen, vom Staat auf Kosten aller zu leben.“¹⁰⁰⁰

Für eine Verhältnisbestimmung von Freiheit und Solidarität bedeutet dies: *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit* nimmt beide in ihrer wechselseitigen Bezogenheit hinsichtlich der Verfasstheit des Menschen, aber auch hinsichtlich ihrer Maßstäblichkeit zur Gesellschaftsgestaltung wahr. Die weiteren Sozialworte heben zwar auch die Zusammengehörigkeit von Freiheit und Solidarität, das wechselseitige Verhältnis von Eigenverantwortung (als „realisierter“ Freiheit des einzelnen) und Verantwortung für andere hervor; doch steht weniger ihre anthropologische Konnotation oder ihre Maßstäblichkeit im Vordergrund als vielmehr ihre Verwiesenheit hinsichtlich der zur Verfügung stehenden materiellen Ressourcen. Nicht so sehr um das wechselseitige Bedingungsverhältnis von Freiheit und Solidarität in der Verwirklichung des Menschseins geht es, sondern um die Frage, „wie viel“ Übernahme von Eigenverantwortung gefordert ist, um auf der Basis der knappen Ressourcen jenen solidarische Leistungen erbringen zu können, welche sich in einer „wirklichen“ Notlage befinden.¹⁰⁰¹ In dem Maße, wie der einzelne Eigenverantwortung (als Konsequenz seiner Freiheit, die ihm – wenigstens formal – die Möglichkeit eröffnet, vom „Tellerwäscher zum Millionär“ zu werden) übernimmt, stehen mehr Ressourcen zur solidarischen Unterstützung von anderen, in Not Geratenen zur Verfügung, um diese wiederum zur Übernahme von Eigenverantwortung konkret zu befähigen.¹⁰⁰² Es herrscht also die Tendenz vor, zum einen die Übernahme von Eigenverantwortung als Voraussetzung von Solidarität(leistungen für andere) zu fassen, und zum anderen die stärkere Übernahme von Eigenverantwortung als Gegenleistung erhaltener Solidaritätsleistung zu fordern. Das Gewicht im Verhältnis von Freiheit bzw. Eigenverantwortung und Solidarität wird tendentiell auf die Eigenverantwortung gelegt, Solidarität (häufig verstanden als „solidarische Leistung“) wird weitgehend vermittelt durch die verstärkte Übernahme von Eigenverantwortung in den Blick genommen. Trotz aller Beteuerung, dass Eigenverantwortung und Solidarität einander bedingen, liegt der Akzent eindeutig auf der Forderung von (mehr) Eigenverantwortung als Voraussetzung (realisierbarer) gesellschaftlicher Solidarität – auch wenn die Möglichkeiten zur Lebensgestaltung z.B. durch eigene Arbeit und Entscheidungsfreiräume ungleich verteilt sind.¹⁰⁰³

Zusammenfassend lässt sich konstatieren, dass „Freiheit“ und „Solidarität“ in den deutschen kirchlichen Sozialworten auf unterschiedlichen Ebenen, in unterschiedlichen Kontexten und

1000 SUTOR, B.: Beteiligungsgerechtigkeit und Sozialstaatsreform. Eine complexio oppositorum im Streit um die Sozialstaatsreform. In: http://www.kda-nordelbien.de/media/44_01_sutor_beteiligungsgerechtigkeit.pdf, abgerufen am 27.03.2007, 9.

1001 Allerdings schränkt etwa das Papier *Solidarität braucht Eigenverantwortung* ein, dass ein rein ressourcenorientiertes und damit etwa auf Sparmaßnahmen abzielendes Verständnis von Eigenverantwortung zu kurz griffe; es gehe (im Gesundheitssystem) auch um die aktiv gestaltende Mitwirkung des Einzelnen am Gesundheitssystem – die allerdings dann wieder unter der Hinsicht ressourcenorientiert ist, als ein großes Maß an Selbstbestimmung begleitet wird von einer Beschränkung von Gesundheitsleistungen, die durch die Solidarität aller abgesichert werden. Vgl. *Solidarität braucht Eigenverantwortung*, 16, 25.

1002 Bedenkt man allerdings, dass sich (zumindest die staatlichen) Leistungen auf eine „Grundversorgung“ konzentrieren, wird es durchaus fraglich, wie auf dieser Grundlage ein Mehr an Eigenverantwortung durch die Bedürftigen übernommen werden soll.

1003 Vgl. etwa *Mehr Beteiligungsgerechtigkeit*, Gebot 1; vgl. auch *Solidarität braucht Eigenverantwortung*, 9.

(damit) in unterschiedlicher Bedeutung auftreten. Ihr Beziehungsverhältnis wird allenfalls in *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit* theoretisch durchdacht. Die nachfolgenden Sozialworte versuchen dagegen, die Balance zwischen dem Greifen solidarischer staatlicher Sicherungssysteme für alle und der Wahrnehmung der Eigenverantwortung vor dem Hintergrund der „Krise“ des Sozialstaats und der knapper gewordenen Ressourcen eher in pragmatischer Ausrichtung neu zu suchen.

Papst JOHANNES PAUL II. setzt im Blick auf Freiheit und Solidarität wie insgesamt hinsichtlich der Frage nach der gerechten Gestaltung der Gesellschaft philosophisch-theologisch an: Sein Thema ist der Mensch als Person mit unverlierbarer, da aus der Gottebenbildlichkeit resultierender Würde; aus dieser Würde des Menschen schließlich leiten sich alle übrigen (Freiheits-)Rechte des Menschen ab.¹⁰⁰⁴ Rekurspunkt seiner Vorschläge ist damit nicht etwa eine Ressourcenknappheit des Staates, sondern eine theologische Anthropologie. Menschen zu motivieren, diese konkret in die Gesellschaft „umzusetzen“, ist Ziel seiner Sozialverkündigung.

Seine These, dass Freiheit nur „in Wahrheit“ möglich ist, ist gegründet im Glauben, dass Gott den Menschen nach seinem Ebenbild schuf und ihn in Gemeinschaft mit sich ruft, was in Jesus Christus unüberbietbar geschichtlich Gestalt gewonnen hat. Damit konzentriert bzw. führt er den in der Alltagssprache vielfältig gebrauchten Freiheitsbegriff auf das von Gott eröffnete und in JESUS CHRISTUS ansichtig gewordene Verhältnis von Gott und Mensch zurück, d.h. Freiheit ist vorgängig zu allen anderen Konnotationen ein theologischer Begriff und eine anthropologische Konstante, welche als Gabe allerdings zur Aufgabe des Menschen wird und „in rechter Weise“ verwirklicht oder auch missbraucht werden kann.

Von daher ergibt sich für Papst JOHANNES PAUL II.: An die Wahrheit gebundene Freiheit impliziert, dass der Mensch als Träger von (Menschen-)Rechten gesehen wird, die niemand verletzen darf: weder der Einzelne noch die Gruppe noch die Gesellschaft.¹⁰⁰⁵ Dort, wo die Menschenrechte mit Füßen getreten werden, keine Geltung besitzen oder nur auf dem Papier stehen, herrscht Unfreiheit bzw. wird die Freiheit missbraucht, resp. umgekehrt: wirkliche Freiheit wird dort gesellschaftlich konkret, wo die Menschenrechte beachtet werden. Damit erteilt Papst JOHANNES PAUL II. allen Freiheitsbegriffen, die dies nicht berücksichtigen – etwa einen Freiheitsverständnis im Sinne der „volonté générale“, mithin einer zügellosen Freiheit im Sinne einer grenzenlosen Selbstverwirklichung ohne Rücksicht auf andere –, eine klare Absage.

Gehört zur gesellschaftlichen Verwirklichung von Freiheit einerseits die Achtung der Menschenrechte, so entlässt sie andererseits auch Pflichten aus sich. Es gibt also einen Mitverantwortungs- und Verpflichtungsteil, der aus dem Verständnis „recht“ verwirklichter Freiheit resultiert. Mittels der Kategorie der gesellschaftlichen Beteiligung versucht der Papst,

1004 Vgl. ChL 5.

1005 Vgl. ROOS, L.: Freiheit und Wahrheit. Der Streit um die Grundwerte politischer Ethik. In: BÖHR, C./RAABE, S.: Eine neue Ordnung der Freiheit. Die Sozialethik Johannes Pauls II. – eine Vision für das vereinte Europa, Osnabrück 2007, 145-158, hier 149.

beides, den Rechts- und Verpflichtungsteil von Freiheit, zu verbinden. Als gesellschaftliche Beteiligung definiert Papst JOHANNES PAUL II. auf der Grundlage seiner philosophischen und theologischen Anthropologie, wenn der Mensch „seinen“ Teil bei der Gestaltung der Gesellschaft übernimmt – d.h. nicht anderen überlässt. Beteiligung birgt dabei einen zweifachen Aspekt in sich: Eröffnung von Möglichkeiten, damit der Mensch (durch Bildung, durch Bereitstellung von Ressourcen etc.) in die Lage versetzt wird, bei der Gestaltung seiner (sozialen) Umwelt teilzunehmen (Freiheitsrecht) einerseits, und Teilnahme im Sinne der Verpflichtung zur Wahrnehmung dieser Möglichkeiten (z.B. der konkrete Einsatz für die Achtung der Menschenrechte) (Verpflichtungs- bzw. Verantwortungsteil) andererseits. Damit ist Beteiligung ein Begriff der Aktivität. Es geht darum, sich aktiv an der Verbesserung eines Zustandes zu beteiligen, am Erreichen eines (gemeinsamen gesellschaftlichen) Zieles mitzuhelfen – mithin aktive Solidarität zu leisten. Dabei geht es nicht um vordergründige Zweckmäßigkeit, sondern grundlegend um die Verwirklichung des Personseins in ihrer individuellen, zwischen-personalen sowie gemeinschaftlichen Dimension.

Damit generalisiert Papst JOHANNES PAUL II. die Begriffe Freiheit und Solidarität, d.h., er bezieht darunter die Gesamtheit der sozialen Beziehungen der Menschen untereinander ein und zwar unabhängig von Rasse, Religion, Weltanschauung, Nationalität, Ethnizität etc.¹⁰⁰⁶ Freiheit und Solidarität werden dabei weniger als quantitative Größen (etwa in Bezug auf die Wirtschaft oder auf bestehende oder mangelnde Ressourcen) betrachtet, sondern als qualitative Größen. Freiheit liegt begründet in Gott, sie herrscht dort, wo Wahrheit, mithin Gott „die Ehre gegeben wird“; sie wird gesellschaftlich konkret durch die (untrennbar mit Solidarität verknüpfte) Beteiligung. Nimmt der Mensch teil (im Sinne der Auffassung von Beteiligung Papst JOHANNES PAULS II.), aktualisiert er seine gottgeschenkte Freiheit und übt gleichzeitig Solidarität, insofern er sich aktiv für das Wohl aller bzw. die Verwirklichung des Personseins aller einsetzt.¹⁰⁰⁷ Ohne dass genauere Grenzziehungen vorgenommen werden, tritt als Aufgabe staatlicher Strukturen, aber auch aller anderen gesellschaftlichen Akteure und des gesamten Miteinanders von Menschen in einer Gesellschaft hervor, den Einzelnen in die Lage zu versetzen, dass er seine (vorgängig zu jeglicher gesellschaftlichen Verwirklichung ihm zukommende) Freiheit durch Beteiligung konkret in der Gesellschaft aktualisieren kann.

Damit lässt sich, wie bereits erwähnt, ein Beziehungsgefüge von Wahrheit-Freiheit-Beteiligung-Solidarität erkennen: keine Realisierung von (an die Wahrheit gebundene) Freiheit ohne Beteiligung – und umgekehrt, keine Beteiligung ohne Solidarität – und umgekehrt.

1006 KORFF und BAUMGARTNER drücken dies unter Bezugnahme auf die Enzyklika *Sollicitudo rei socialis* als Anforderung für die Entwicklung der (globalen) Gesellschaft folgendermaßen aus: „Entwicklung muß so ausgelegt sein, daß darin die individuellen Freiheitsrechte, die gesellschaftlichen und politischen Mitwirkungsrechte und die sozialen Anspruchsrechte prinzipiell gewahrt sind. Sie muß den Menschen in der Unveräußerlichkeit seiner Freiheit ebenso im Auge haben wie in seiner grundlegenden Disposition zur Solidarität. Das Recht auf den eigenen Weg muß mit der Notwendigkeit zur sozialen Einbindung zusammengebracht werden. Dies gilt nicht nur für den einzelnen, sondern gleichermaßen für die Elementargemeinschaft der Familie, für die Verbände und Gruppen bis hin zu den Staaten und Nationen. Wahre Entwicklung der Völker kann es nur dort geben, wo das menschliche Miteinander auf allen Ebenen von Achtung und Wohlwollen, von Freiheit und Solidarität bestimmt ist“ (KORFF, A./BAUMGARTNER, A.: Kommentar, in: Solidarität – die Antwort auf das Elend in der heutigen Welt. Enzyklika *Sollicitudo rei socialis* Papst Johannes Pauls II., Freiburg-Basel-Wien 1988, 124).

1007 Vgl. dazu auch SRS 38.

Damit ist ersichtlich, dass es diverse Unterschiede in den Freiheits- und Solidaritätsauffassungen der deutschen Sozialworte einerseits und Papst JOHANNES PAULS II. andererseits gibt. Verbindungslinien lassen sich allerdings zwischen der Konzeption des Papstes und dem Gemeinsamen Wort *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit* ziehen: Freiheit und Solidarität kommen als theologisch-anthropologische Größen und als Maßstab für eine konkrete Gestaltung der Gesellschaft zur Sprache; sie werden qualitativ gefasst und stehen in einem wechselseitigen Bedingungsverhältnis. *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit* könnte (m.E.) mit seinen auf dieser Grundlage vorgebrachten konkreten Postulaten für eine solidarische und gerechte Gesellschaft durchaus als „Konkretisierung“ oder „Praktikabilitätsvorschlag“ wesentlicher Momente der päpstlichen Sozialverkündigung betrachtet werden.

Die deutschen Sozialworte nach 1997 verstehen sich als Reflexionen auf die konkrete Umsetzbarkeit des Gemeinsamen Wortes *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit* und zielen mit ihrer Sicht von Freiheit und Solidarität auf die Lösung eines (aktuellen) gesellschaftlichen Problems, damit weniger auf deren Maßstäblichkeit als vielmehr auf deren Umsetzung angesichts wachsender Ressourcenknappheit des Staates ab. Sie entfalten damit ihre Antworten auf die Frage nach notwendigen Reformen aus der gesellschaftlichen Situation heraus, wobei sie stark von quantitativ-ökonomischen Gesichtspunkten her argumentieren. Dieser Ausgangspunkt ist zweifellos bewusst gewählt, stellen sich doch die gesellschaftlichen Probleme wie Massenarbeitslosigkeit, Überforderung des Staates und der Sozialsysteme, Verschärfung der Nord-Süd-Problematik, Begrenztheit der natürlichen Ressourcen, Auseinanderklaffen der Einkunfts- und Vermögensverhältnisse sowohl in Deutschland als auch international vorrangig als Probleme der Ökonomie dar.

Der Mensch kommt dabei vor allem in den Blick als Träger von Rechten und Pflichten, denen nachzukommen ihm die Tatsache abfordert, dass – wenn er dies nicht tut – seine grundlegenden sozialen, ökonomischen und gesellschaftlichen Fundamente gefährdet sind. Es handelt sich damit um eine tendenziell rationalistische Wenn-Dann-Verknüpfung, d.h. Solidarität zu üben (v.a. mittels der Übernahme von Eigenverantwortung) kommt nicht als Realisierung von (gottgeschenkter) Freiheit durch Beteiligung (und von daher als „wahre“ Verwirklichung des Menschseins) in den Blick, sondern als Grundlage eines Gesellschaftsvertrages. Wird der Vertrag von immer mehr Menschen (innerlich) aufgekündigt, brechen immer mehr Existenzgrundlagen weg, was schließlich zu „Krieg, Anarchie und Chaos“ führen muss.

Für Papst JOHANNES PAUL II. hingegen ist – unter theologisch-anthropologischer Perspektive – solidarische Beteiligung der „wahre Weg“ zur Realisierung der Freiheit. Verbunden werden Freiheit und Solidarität im konkreten gesellschaftlichen Zusammenleben also durch die Beteiligung. Indem der Mensch aktiv an der Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens teilnimmt, übt er einerseits Solidarität, andererseits realisiert er dadurch Freiheit. Freiheit verwirklicht sich damit nicht egoistisch, sondern nur in und durch Solidarität. Gesellschaftliches Leben ist ein permanenter Prozess der gegenseitigen Solidarität, in dem jeder Freiheit „gewinnt“. Solidarität

ist für den Papst dabei nicht nur ein Strukturbegriff, sondern vorrangig eine moralische Haltung des einzelnen¹⁰⁰⁸, die in der Liebe ihre eigentliche Gestalt gewinnt.

Grob gesagt ließe sich demnach die Konzeption von Freiheit und Solidarität in den deutschen Sozialworten nach 1997 schlaglichtartig in die Formel „*mittels verstärkter Übernahme von Eigenverantwortung durch die einen mehr Solidarität(sleistungen) für andere*“ fassen; dagegen scheint in der Konzeption des Papstes eine wechselseitige Bedingtheit von Freiheit und Solidarität auf, die vielleicht plakativ mit der Formel „*Verwirklichung des Menschseins durch Freiheit in Solidarität*“ zum Ausdruck gebracht werden könnte.

4.2 Person und Gesellschaft – Zu den Denkansätzen der deutschen kirchlichen Sozialworte und der Sozialverkündigung Papst Johannes Pauls II.

Während das Gemeinsame Wort *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit* der evangelischen und katholischen Kirche in Deutschland (1997) und die Sozialverkündigung von Papst JOHANNES PAUL II. deutliche Parallelen hinsichtlich des Feldes Freiheit-Solidarität aufweisen, hat der Vergleich der Konzeptionen von Freiheit und Solidarität und ihres Verhältnisses zueinander in den deutschen kirchlichen Sozialworten nach 1997 einerseits und in der päpstlichen Sozialverkündigung andererseits gezeigt, dass sich hier ein „Eins-zu-eins-Vergleich“ der Konzeptionen als schwierig bzw. als ungenügend erweist, was mindestens teilweise von verschiedenen Ausgangspunkten und Zugängen zur gesellschaftlichen Wirklichkeit und darin des Menschen herrührt.¹⁰⁰⁹ D.h. beim Vergleich der Entwürfe von Freiheit und Solidarität sowie deren Verhältnis, wie sie in den kirchlichen Sozialworten von *Mehr Beteiligungsgerechtigkeit* bis *Das Soziale neu denken* einerseits und in der Konzeption von Papst JOHANNES PAUL II. andererseits aufscheinen, taucht im Hintergrund zum einen die Frage nach den Ausgangspunkten der Konzeptionen auf und zum anderen (und damit verbunden) die Frage nach deren Absicht bzw. nach deren Auffassung davon, auf welche Weise „die Kirche“ Stellung nehmen soll zur gesellschaftlichen Wirklichkeit. Dies soll im Folgenden noch kurz erhellt werden.

Grob skizziert könnte als Ausgangspunkt der Reflexion der kirchlichen Sozialworte (nach 1997) der konkrete gesellschaftliche Kontext genannt werden, und als Absicht scheint auf, einen Beitrag zur Lösung der aktuellen ökonomisch-gesellschaftlichen Probleme in Deutschland leisten zu wollen. Dagegen geht Papst JOHANNES PAUL II. aus von einem philosophisch-

1008 So bildet z.B. das V. Kapitel mit der Analyse der moralischen Ursachen von Unterentwicklung und der Analyse der moralischen Voraussetzungen des Gelingens gesellschaftlicher Entwicklung das Kernstück der Enzyklika *Sollicitudo rei socialis*. „Es geht um die Aufdeckung des moralischen Kerns der Unterentwicklung in den »Strukturen der Sünde« und deren Überwindung aus der Kraft der Solidarität (n.35-40)“ (KORFF, A./BAUMGARTNER, A.: Kommentar, in: *Solidarität – die Antwort auf das Elend in der heutigen Welt. Enzyklika Sollicitudo rei socialis* Papst Johannes Pauls II., Freiburg-Basel-Wien 1988, 126).

1009 Im Rahmen dieser Arbeit soll es natürlich nicht darum gehen, in die Grundlagendebatte des Faches Christliche Sozialethik, das in der Spannung zwischen Philosophie, Sozialwissenschaften und Theologie sowie zwischen Theorie und praktischer Anwendung steht, einzugreifen; es soll hier lediglich darum gehen, im Blick auf den Vergleich des Verständnisses von Freiheit und Solidarität in den betrachteten Formen kirchlicher Sozialverkündigung (auf nationaler Ebene in Deutschland und bei Papst JOHANNES PAUL II.) mögliche Hintergründe für die unterschiedlichen Fassungen von Freiheit und Solidarität mitzubedenken.

theologisch erhobenen Menschenbild und beabsichtigt von daher, Maßstäbe für die evangeliumsgemäße Gestaltung einer Gesellschaft zu formulieren.¹⁰¹⁰ Selbstverständlich interpretieren und argumentieren auch die deutschen Sozialworte im Lichte des Evangeliums, doch steht ihnen nicht der Entwurf einer idealen Gesellschaft, gewonnen aus der christlichen Anthropologie, vor Augen¹⁰¹¹; vielmehr haben sie konkrete Reformen der Gesellschaft im Blick, die auf ihre Kompatibilität mit dem christlichen Menschenbild hin geprüft werden. Und umgekehrt geht es dem Papst selbstverständlich nicht nur um einen theoretischen Entwurf der Gesellschaft aus philosophischen und theologischen Prämissen heraus, sondern auch um die „bessere“ Gestaltung gesellschaftlicher Kontexte; doch liegt sein Akzent eben nicht auf der Ebene der konkret bestehenden Gesellschaft, sondern gleichsam auf dem christlichen Horizont von deren rechter Gestaltung¹⁰¹² und auf der moralischen Haltung des einzelnen¹⁰¹³.

1010 Damit bringt der Papst insbesondere die Frage nach dem „Unverrechenbaren“ und „Unabdingbaren“ in die Diskussion ein, von dessen Anerkennung ein Dasein gemäß der Würde des Menschen lebt: „Säkulares Denken steht in der Versuchung, dies für fundamentalistisch zu halten. Aber wer das Moment des Unverrechenbaren und Unverfügbaren aufgibt, stellt ein gemeinsames Merkmal der religiösen und ethischen Vernunft in Frage. Die Erfahrung unbedingten Angegangenseins ist ebenso konstitutiv für den christlichen Glauben wie für jede Ethik, der es um die Sicherung des Humanum geht. Unbedingten Wert und Würde hat menschliches Dasein in der Welt nur, wenn Wert und Würde nicht ihren Grund im Kontingenten haben, wenn sie nicht zurückgeführt werden können auf Maß, Zweck und Größe dessen, was Menschen einander geben und nehmen können. Das Christentum behauptet und bezeugt, dass der Mensch Adressat einer unbedingten Zuwendung ist, die nicht Maß nimmt an seiner Leistungsfähigkeit, nicht an seiner Intelligenz, nicht an seiner moralischen Qualität. Unbedingt ist die Anerkennung von Wert und Würde des Menschen nur, wenn sie derart maß-los ist. Unbedingt ist die Anerkennung menschlicher Würde, wenn der Maßstab von Humanität nicht verlagert wird in das Umfeld der endlichen, bedingten und kontingenten Vollzugsbedingungen des Menschseins.“ HÖHN, H.-J.: Zeit-Diagnose. Theologische Orientierungen im Zeitalter der Beschleunigung, Darmstadt 2006, 140. Vgl. auch ZOLLITSCH, R.: Ansprache am 28. Mai 2008 an der Kardinal-Stefan-Wyszynski-Universität in Warschau: „Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich“ (Röm 11,18). Von welchen Werten lebt Europa? In: http://www.dbk.de/imperia/md/content/pressemitteilungen/2008-1/2008-029a_vorsitzender_ehrendoktor_der_universit__t_warschau.pdf, abgerufen am 01.06.2008, der bestreitet, dass Menschenwürde, Freiheit, Gerechtigkeit usw. – so einleuchtend und überzeugend sie auch für alle zu sein vermögen – allein aus sich heraus wirken und Bestand haben können. Erst ein Gottesbezug „bewahrt uns Menschen davor, immer nur um uns selbst zu kreisen. Er stellt uns in einen größeren Verantwortungszusammenhang und weist zugleich auf die Grenzen menschlichen und politischen Handelns hin.“

1011 Schon allein die Tatsache, dass nur im Sozialwort *Für eine Zukunft* (1997) und in *Demokratie braucht Tugenden* (2006) näher auf das christliche Menschenbild eingegangen wird, ist ein Indiz dafür.

Der „Ort“ und Stellenwert der christlich-theologischen Überzeugungen, wie er explizit in den deutschen kirchlichen Sozialworten einerseits und bei Papst JOHANNES PAUL II. andererseits zum Ausdruck kommt, scheint unterschiedlich zu sein; dies rührt allerdings nicht zuletzt daher, dass die deutschen Sozialworte ihr Augenmerk stärker darauf richten, was dem je Einzelnen in der Gesellschaft konkret „geschuldet“ bzw. von ihm zu „fordern“ ist, wogegen der Papst seinen Blick vor allem auf Leitbilder und Werthaltungen richtet, an denen gesellschaftliches Leben sich ausrichtet (bzw. seiner Meinung nach auszurichten hat). Vgl. zu allgemeinen Reflexionen hinsichtlich des Stellenwerts christlicher Überzeugungen für eine Christliche Sozialethik etwa MANDRY, Ch.: Christliche Sozialethik zwischen Theologie und Philosophie – ein Spagat? In: BOHMEYER, A./FRÜHBAUER, J. J. (Hg.): Profile. Christliche Sozialethik zwischen Theologie und Philosophie, (= Augsburgische Schriften zu Theologie und Philosophie, Bd. 3), Münster 2005, 87-98, v.a. 95-97.

1012 Dass damit nicht einfach eine vergangene Epoche, in der das Christentum die Gesellschaft als dominierende Deutungskraft umfasst hat, heraufbeschworen werden soll, dürfte klar sein. Doch gewinnen religiöse Deutungsmuster des Daseins in der postmodernen Gesellschaft wieder an Relevanz: „Für moderne Gesellschaften ist die Pluralität von Orientierungsmustern eine wichtige Ressource, um auf neue Herausforderungen flexibel reagieren zu können. Religiöse Daseinsorientierungen, die lange Zeit als Modernisierungsverlierer gelten mussten, da sie ein Opfer umfassender Rationalisierungs-, Entmythologisierung- und Säkularisierungsprozesse zu werden schienen, erhalten in diesem Kontext

Diese unterschiedlichen Ausgangspunkte und Absichten entlassen aus sich jeweils gewisse Stärken und Schwächen im Blick auf den „Zugang“ der Kirche zu konkreten gesellschaftlichen Situationen. Die Stärken des Ansatzes der kirchlichen Sozialworte in Deutschland (nach 1997) liegen zweifellos z.B. darin, dass sie zum Ersten die konkrete Situation wahrnehmen und so aktuell sind; dass sie zum Zweiten – insofern sie nicht dogmatisch argumentieren – als weitgehend allgemein kommunizierbar erscheinen¹⁰¹⁴; dass sie schließlich zum Dritten es wagen, konkrete Strukturreformen hinsichtlich aktuell bestehender Probleme des Sozialstaats in Deutschland anzudenken und anzustoßen.

Freilich gehen mit diesen Stärken auch mögliche Schwächen einher: Die Sozialworte tragen einen gewissen Zeitindex, der sie schnell „veralten“ lässt; die allgemeine Kommunizierbarkeit lässt in manchem die Begründungshorizonte sowie eindeutige Maßstäbe verschwimmen;

neue Selbstbehauptungschancen. [...] Die Religion hat offensichtlich ihr modernisierungsbedingtes Ende überlebt und ist hinweggegangen über jene Zeit, die meinte, über Religion einfach hinweggehen zu können: die Moderne. [...] Es gibt offenkundig technisch Unableitbares, ökonomisch Unverrechnbares und politisch Unverfügbares, das in Modernisierungsprozessen verkannt, verdrängt oder unterschlagen wurde und dessen Leerstellen zunehmend deutlich werden. So braucht es in der Tat mehr und anderes als den Vergemeinschaftungsmodus des Marktes, der alle zwischenmenschlichen Beziehungen in das Kalkül der Primärorientierung am aufgeklärten Selbstinteresse presst. [...] Die ökonomische Vernunft vermag im Umgang mit der Welt niemals die »ganze Wahrheit« ans Licht zu bringen. Gesucht werden daher Wahrnehmungsformen, welche das Nicht-Ökonomische der Ökonomie vergegenwärtigen können. [...] Es liegt nahe, in den von der Moderne verkannten und verdrängten »Weltanschauungen« jene Anregungen zu suchen, welche für die Aufarbeitung der negativen Folgen von Modernisierungsprozessen hilfreich sein können. Die Moderne ist insofern »religionsproduktiv«, wie sie Fragen produziert, auf die ein religiöses Verhältnis zu Zeit und Welt die Antwort sein und geben kann.“ HÖHN, H.-J.: *Zeit-Diagnose. Theologische Orientierungen im Zeitalter der Beschleunigung*, Darmstadt 2006, 141-144 in Auszügen.

- 1013 Im Blick auf die Enzyklika *Sollicitudo rei socialis* (n. 36f) halten etwa Korff und Baumgartner in ihrem Kommentar fest: „Im Begriff »Strukturen der Sünde« und seiner Anwendung auf objektiv gegebene, den Entwicklungsprozeß der Menschheit hemmende soziale Tatbestände führt die Enzyklika eine neue sozialetische Kategorie in die kirchliche Sozialverkündigung ein. Alle defizitäre soziale Wirklichkeit hat ihren Ursprung im Mißbrauch menschlicher Freiheit und Verantwortung, also in der Sünde als personaler Tat. Gleichzeitig aber stellt sie gegenüber der Sünde selbst eine Wirklichkeit sui generis dar. Indem sie mit ihren defizitären Gestaltungen Anerkennung findet und sich Geltung verschafft, gewinnt sie über ihren personalen Ursprung hinaus eine eigenständige, prägende Kraft. Als solche aber wirkt sie auf die Handelnden zurück, sei es daß sie humane Handlungsmöglichkeiten einengt und damit Lebenschancen mindert oder sei es daß sie neuem Mißbrauch und neuer Verantwortungslosigkeit Vorschub leistet (n. 36). Damit ist sie aber auch gleich weit von der Vorstellung entfernt, als ob es mit Gesellschaftsveränderungen und Strukturreformen allein getan wäre. Die Wurzeln des Übels der Unterentwicklung liegen in Grundhaltungen des Menschen selbst (vgl. »Reconciliatio et poenitentia« n. 16). Die strukturethische Betrachtungsweise muß durch eine tugendethische ergänzt werden. Den im Zusammenhang der Entwicklungsproblematik aufgezeigten »Strukturen der Sünde« liegen letztlich moralische Fehlhaltungen zugrunde, und zwar solche, die nicht nur einzelnen zukommen, sondern geradezu kollektive Wirkkraft entfalten und auf diese Weise den Charakter von Gesellschaften prägen können“ KORFF, A./BAUMGARTNER, A.: *Kommentar. In: Solidarität – die Antwort auf das Elend in der heutigen Welt. Enzyklika Sollicitudo rei socialis Papst Johannes Pauls II., Freiburg-Basel-Wien 1988, 126-128.*
- 1014 Die Sozialworte leisten damit eine unverzichtbare Aufgabe, insofern neben der ethischen Hermeneutik der christlichen Traditionen für eine kirchliche Soziallehre und eine christliche Sozialethik „die normative Prüfung politischer Glaubenspraxis auf die Verallgemeinerungsfähigkeit der in ihr verkörperten Interessen eine nicht nur unverzichtbare, sondern auch zentrale Aufgabe“ ist. EDMUNDS, B./HENGSBACH, F./MÖHRING-HESE, M.: *Ethische Reflexion politischer Glaubenspraxis: Ein Diskussionsbeitrag*, in: *Dies. (Hg.) Jenseits katholischer Soziallehre: Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik*, Düsseldorf 1993, 248, zitiert nach: KRUIP, G.: *Die sozialetische Relevanz der Berufung auf die ‚katholischen‘ Grundlagen des Sozialstaats*. In: *SCHRAMM, M./KRACHT, H.J.G./KOSTKA, U. (Hg.): Der fraglich gewordene Sozialstaat. Aktuelle Streitfelder – ethische Grundlagenprobleme*, Paderborn 2006, 33.

schließlich verliert die Konzentration auf Strukturreformen mancherorts aus dem Blick¹⁰¹⁵, dass die Durchführung solcher Reformen immer auch auf die moralische Haltung einzelner angewiesen ist.

Die Stärken des Ansatzes der Sozialverkündigung des Papstes lassen sich z.B. darin finden, dass zum Ersten seine philosophisch-theologischen Ausgangspunkte der Anthropologie nicht auf eine konkrete Situation festgelegt sind, sondern – aus der Perspektive des christlichen Glaubens – Universalität anzielen¹⁰¹⁶; zum Zweiten werden in den päpstlichen Aussagen klar die theologischen Begründungshorizonte und Maßstäbe¹⁰¹⁷ seiner Vorstellung der Gestaltung der Gesellschaft benannt¹⁰¹⁸; schließlich richtet der Papst zum Dritten das Augenmerk dezidiert auf die moralische Haltung der Einzelnen, welche durch ihre Beteiligung die Gesellschaft gestalten.

Freilich geschieht dies um den Preis, dass die (aus Sicht des Papstes notwendig) „ideale“ und gleichsam „meta-ethische“ Perspektive – trotz aller auch gegebenen phänomenologischen Zugangsweise¹⁰¹⁹ – teilweise der Vermittlung mit dem konkret in der Gesellschaft realistischerweise Umsetzbaren entbehrt¹⁰²⁰; anders als bei den kirchlichen Sozialworten in

1015 Eine gewisse Ausnahme stellt hier (neben *Für eine Zukunft* [1997]) das Papier *Demokratie braucht Tugenden* (2006) dar.

1016 Vgl. dazu auch die Ausführungen von Papst JOHANNES PAUL II. zum wechselseitigen Verhältnis von Glaube und Vernunft in seiner Enzyklika *Fides et ratio* (Glaube und Vernunft) vom 14. September 1998: Enzyklika *Fides et Ratio* an die Bischöfe der katholischen Kirche über das Verhältnis von Glaube und Vernunft, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1998 (= VApS 135). Für den Papst sind Glaube und Vernunft wie die beiden Flügel, mit denen sich der menschliche Geist zur Betrachtung der Wahrheit erhebt: Es gilt „Credo ut intelligam“ und „Intelligo ut credam“.

1017 Nach Papst JOHANNES PAUL II. bedarf es zur Überwindung ungerechter Strukturen klarer inhaltlicher Maßstäbe; letzter Maßstab ist, wie oft erwähnt, die menschliche Person als Ebenbild Gottes. Vgl. hierzu auch KORFF, A./BAUMGARTNER, A.: Kommentar, in: *Solidarität – die Antwort auf das Elend in der heutigen Welt*. Enzyklika *Sollicitudo rei socialis* Papst Johannes Pauls II., Freiburg-Basel-Wien 1988, 137.

1018 Wobei wohl nicht ganz klar reflektiert erscheint, inwieweit die Untrennbarkeit von „Gott und Welt“, Heilsgeschichte und Weltgeschichte einerseits und die Autonomie der Welt andererseits „zusammenzudenken“ sind bzw. wie dogmatische Glaubensreflexion und eine methodisch „profan“ verfahrenende Sozialethik sich zueinander verhalten. Eine genauere theoretische Reflexion hinsichtlich des Verhältnisses von „Dogmatik“ und „Sozialethik“ bzw. Glaubensverkündigung und Sozialverkündigung wird bei Papst JOHANNES PAUL II. nicht unternommen (vgl. dazu auch den Nachtrag zu Kapitel 3 der vorliegenden Arbeit). Eine solche Verhältnisbestimmung bzw. ein fruchtbarer Austausch zwischen Dogmatik und Sozialethik scheint überhaupt derzeit (noch) ein Desiderat darzustellen; vgl. hierzu etwa KREUTZER, A.: *Inkarnation als Prinzip – eine dogmatische Inspiration zur theologischen Verortung der Sozialethik*. In: BOHMEYER, A./FRÜHBAUER, J. J. (Hg.): *Profile. Christliche Sozialethik zwischen Theologie und Philosophie* (= Augsburgische Schriften zu Theologie und Philosophie, Bd. 3), Münster 2005, 99-112.

1019 Hier ist zu verweisen auf das, was im Zusammenhang des „philosophischen Personalismus“ Karol WOJTYŁAS (Kap. 3.2.1) gesagt wurde: Der Papst argumentiert nicht einfach deduktiv; aber ihm kommt es darauf an, dass eine phänomenologische Zugangsweise zum Menschen (und zur Gesellschaft) überstiegen wird, bzw. es kommt ihm darauf an, das phänomenologisch Erhobene mit dem metaphysisch Erhobenen zu verknüpfen. „Theologisch gewendet“ hieße dies, dass zum einen die Welt als theologischer Erkenntnisort berücksichtigt wird, zum anderen von „Schrift und Tradition“ her argumentiert wird.

1020 Beispielsweise birgt dies die Problematik in sich, wie das Postulat der „Liebe“ und „gerechte Strukturen“ konkret zu vermitteln sind. MANDRY etwa schlägt im Blick auf das christliche Gebot der (Feindes-)Liebe und sein Verhältnis zur Ethik (bzw. zur ethischen Gerechtigkeitsregel) vor, dass beide auf verschiedenen Ebenen zu betrachten (MANDRY spricht im Blick auf das christliche Liebesgebot von einem „supra-ethischen“ Gebot) und diese in ein dialektisches-produktives Verhältnis zu bringen seien. Vgl. Mandry, Ch.: *Christliche Sozialethik zwischen Theologie und Philosophie – ein Spagat?* In: Bohmeyer,

Deutschland dürfte es schwierig sein, den christlich-dogmatisch konnotierten Begründungshorizont, von dem aus der Papst argumentiert bzw. appelliert, allgemein in der Gesellschaft zu kommunizieren; schließlich lässt der vorrangige Appell an die moralische Haltung Einzelner die konkreten Konzeptionen zu Strukturreformen der Gesellschaft eher als sekundär erscheinen.

An der exemplarischen Untersuchung der Konzeptionen von Freiheit und Solidarität sowie deren Verhältnis, wie sie in den kirchlichen Sozialworten in Deutschland (nach 1997) zum einen und bei Papst JOHANNES PAUL II. zum anderen aufscheinen, konnte somit deutlich werden, dass die unterschiedliche Fassung von Freiheit und Solidarität auch zusammenhängt mit unterschiedlichen Modi, wie die Kirche ihren Auftrag, ihr Wort hinsichtlich der Gestaltung der Gesellschaft zu erheben, wahrnimmt bzw. wahrzunehmen hat. Ob und, wenn ja, in wie weit und wie diese unterschiedlichen Ansätze fruchtbar aufeinander zu beziehen sein könnten, kann nicht mehr Gegenstand der vorliegenden Arbeit sein. Lediglich einige wenige Gedanken seien im Folgenden noch angefügt.

A./Frühbauer, J. J. (Hg.): Profile. Christliche Sozialethik zwischen Theologie und Philosophie (= Augsburger Schriften zu Theologie und Philosophie, Bd. 3), Münster 2005, 93f. Ohne dass dies bei Papst JOHANNES PAUL II. explizit reflektiert wäre, scheint die von MANDRY angedachte Verhältnisbestimmung nach Meinung des Verfassers zumindest ansatzweise auch für die Konzeption des Papstes zuzutreffen.

Resümee und Ausblick

In dem Begriffspaar Freiheit und Solidarität drückt sich aus, dass die gesellschaftliche Ordnung der gemeinsamen Verantwortung der Menschen obliegt. Zur Gestaltung einer gerechten Gesellschaft ist es unumgänglich, dass alle Glieder der Gesellschaft dazu in der Lage sind, ihren Beitrag zum Gemeinwohl zu liefern. Es bedarf solcher Strukturen, die eine Teilhabe am gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Leben ermöglichen. Wie in einer Gesellschaft Freiheit(srechte) und Solidarität nicht nur faktisch gelebt, sondern durch das etablierte Gesellschaftssystem gewährleistet werden, ist ein Indiz dafür, wie „das Soziale gedacht“ wird.

Die vorliegende Arbeit nahm ihren Ausgangspunkt bei der Frage nach der sozialen Ordnung in Deutschland, die gegenwärtig unter dem Stichwort „Krise des Sozialstaats“ diskutiert wird. Unterschiedliche Interessen werden von den verschiedenen politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Akteuren in diese Debatte eingebracht; auch die katholische wie evangelische Kirche in Deutschland erhoben mehrmals ihre Stimme.

Die seit 1997 veröffentlichten Sozialworte der katholischen Kirche (in teilweiser Kooperation mit der Evangelischen Kirche) in Deutschland waren hinsichtlich ihrer Bestimmung von Freiheit und Solidarität Gegenstand des zweiten Kapitels. Insofern diese Sozialworte beabsichtigen, zur aktuellen Diskussion um den Sozialstaat einen konkreten und konstruktiven Beitrag zu leisten, kommen Freiheit und Solidarität – in *Mehr Beteiligungsgerechtigkeit* bis hin zu *Das Soziale neu denken* – unter der Perspektive ihrer (notwendigen) Neujustierung aufgrund der gegebenen wirtschaftlichen, politischen und gesellschaftlichen Faktoren in den Blick. Eine Tendenz dahin, Solidarität weitgehend im Zusammenhang des Subsidiaritätsprinzips zu betrachten und Solidaritätsleistungen durch den Staat damit auf Grenzfälle bzw. „wirkliche“ Notlagen einzuschränken, scheint auf. Dem entspricht auf der anderen Seite die Forderung nach Übernahme von mehr Eigenverantwortung durch die Bürgerinnen und Bürger.

Die Sozialverkündigung Papst JOHANNES PAULS II., wie sie im dritten Kapitel Gegenstand der Betrachtung war, will dagegen weniger einen Beitrag zu konkreten Reformen bestehender Gesellschaftssysteme leisten als vielmehr in philosophisch-theologischer Reflexion und auf appellative Weise die Maßstäbe für eine – aus dem Geist des Evangeliums gestaltete – Gesellschaft in Erinnerung rufen.¹⁰²¹ Freiheit und Solidarität kommen daher primär als Komponenten einer christlichen Anthropologie zur Sprache und richten sich sodann vor allem als moralischer Appell an die je einzelnen Menschen. Begründet in der schöpfungstheologisch erhobenen Würde des Menschen, die seine an die „Wahrheit gebundene“ Freiheit impliziert, sowie in der für den Menschen konstitutiven Mit-Menschlichkeit ergibt sich für den

1021 Er will damit daran erinnern, was z.B. Zollitsch folgendermaßen formuliert: „Unsere abendländisch christliche Kultur hat die tragenden Ideen und Werte der Antike aufgenommen und integriert. Durch Jesus Christus und sein Evangelium erhielten sie ein neues Vorzeichen. Solidarität und Nächstenliebe machen Freiheit, Recht und Gerechtigkeit zu wahrhaft menschlichen Werten.“ (ZOLLITSCH, R.: Ansprache am 28. Mai 2008 an der Kardinal-Stefan-Wyszynski-Universität in Warschau: „Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich“ (Röm 11,18). Von welchen Werten lebt Europa? In: http://www.dbk.de/imperia/md/content/pressemitteilungen/2008-1/2008-029a_vorsitzender_ehren-doktor_der_universit__t_warschau.pdf, abgerufen am 01.06.2008.)

Papst eine wechselseitige Bedingtheit von (verwirklichter) Freiheit und Solidarität, die in der Beteiligung konkret wird.

Wie erläutert, kommen in den unterschiedlichen Freiheits-Solidaritätskonzeptionen der kirchlichen Sozialworte in Deutschland (nach 1997) einerseits und in der päpstlichen Sozialverkündigung andererseits auch verschiedene Ansätze zum Vorschein, wie und auf welcher Ebene die Kirche „das Soziale“ zu denken und in die Gesellschaft einzubringen hat. Die im Abschnitt 4.2 bereits angerissene Frage stellt sich, ob diese Ansätze lediglich einander gegenüber- bzw. nebeneinander stehen müssen oder fruchtbar aufeinander bezogen werden können. Eine ausführliche Auseinandersetzung mit dieser Frage überstiege den Rahmen der vorliegenden Arbeit, lediglich einige Gedanken hierzu seien noch ausblickend angefügt:

Wenn die Befassung mit der Frage nach der Gestaltung von Welt und Gesellschaft zum genuinen Auftrag der Kirche gehört, wenn die Kirche hierin im Blick auf gesellschaftliche Entwicklungen ein „Wächteramt“ wahrzunehmen hat, dann stellen sich ihr neben anderen zwei grundlegende Kriterien für ihre Stellungnahme: der Maßstab des Evangeliums sowie die Wahrnehmung der Probleme und Chancen der je bestehenden Gesellschaft.¹⁰²² Insofern die Lösung konkreter sozialer Probleme nicht einfach in der Heiligen Schrift oder der bisherigen christlichen Tradition „parat liegt“, ist zur Erfüllung dieses Wächteramtes sowohl ein stetiger kircheninterner Meinungsbildungs- und Lernprozess wie auch ein Dialog mit allen gesellschaftlichen Kräften vonnöten.¹⁰²³ Darin wird es dann u.a. darum gehen müssen, dass die Kirche sich zum einen einer Position erwehrt, welche in einer Schwarz-Weiß-Ansicht ein „ideales“ Modell für die Gestaltung der Gesellschaft bereithält und durchsetzen will, und dass sie sich zum anderen nicht zu sehr an bestehende gesellschaftliche „Moden“ anpasst, um ihr christliches Profil nicht preiszugeben.

In diesem Spannungsfeld akzentuieren, wie dargelegt, die kirchlichen Sozialworte in Deutschland (nach 1997) einerseits und die Sozialverkündigung des Papstes andererseits m.E. unterschiedlich. Aber gerade darin, dass sie unterschiedliche Ebenen anzielen – die einen die Wahrnehmung gesellschaftlicher Probleme und die Suche nach konkreten Lösungsmöglichkeiten im Blick auf gesellschaftliche Strukturen, die andere die christlich zu fordernden Maßstäbe zur Gestaltung der Gesellschaft insbesondere im Blick auf die moralische Haltung des Einzelnen – liegt vielleicht auch eine Chance zur fruchtbaren gegenseitigen Ergänzung der verschiedenen Ansätze, beispielsweise unter der Rücksicht, dass eine freiheitliche und solidarische gesellschaftliche Ordnung bestimmter Strukturen bedarf, die im gegebenen Kontext realisierbar sein müssen, und zugleich auf die moralische Haltung einzelner Menschen angewiesen ist, die nicht mehr strukturell „regulierbar“ sind¹⁰²⁴; und dass eine freiheitliche und solidarische ge-

1022 Vgl. auch HÖHN, H.-J.: Zeit-Diagnose. Theologische Orientierungen im Zeitalter der Beschleunigung, Darmstadt 2006, 9f.

1023 Vgl. zu Perspektiven einer partizipativen Sozialverkündigung etwa KUNZE, A. B.: Hörbares Schweigen? Sozialethik als Herausforderung für die Strukturen der Kirche. In: BOHMEYER, A./FRÜHBAUER, J. J. (Hg.): Profile. Christliche Sozialethik zwischen Theologie und Philosophie (= Augsburgische Schriften zu Theologie und Philosophie, Bd. 3), Münster 2005, 147-160.

1024 „... dass die Lösung sozialer oder politischer Probleme gleichermaßen bei der Reform der Strukturen bzw. der gesellschaftlichen und rechtlichen Rahmenbedingungen wie bei jener der Einstellungen, Erwartungen und Verhaltensweisen ansetzen muss, gehört zu [...] vielfach bestätigten Erkenntnissen.“ SPIEKER, M.:

sellschaftliche Ordnung immer auf einem gesellschaftlichen Konsens basieren muss und zugleich von Voraussetzungen lebt, welche diesem Konsens und der konkreten gesellschaftlichen Ordnung selbst vorausliegen.¹⁰²⁵ Hier könnten Anstöße für weitere Reflexionen liegen.¹⁰²⁶

Die Konkretheit und Realisierbarkeit der Reformen des Sozialstaats in Deutschland nicht aus den Augen zu verlieren – dazu leisten im Blick auf die Wahrnehmung des „Wächteramtes“ der Kirche die kirchlichen Sozialworte in Deutschland einen unverzichtbaren Beitrag; nicht aus dem Auge zu verlieren, dass die Kirche in der Wahrnehmung ihres Auftrags sich gegebenen gesellschaftlichen Strömungen nicht einfach anzupassen, sondern das zur Sprache zu bringen hat, „was nur die Kirche sagen kann“¹⁰²⁷, und nicht aus dem Auge zu verlieren, dass „Strukturen der Sünde“ ihre Wurzeln in Grundhaltungen einzelner Menschen haben, welchen nur mit einem Haltungswandel, mit einer (biblisch gesprochen) Metanoia begegnet werden kann¹⁰²⁸ – dazu bietet die Sozialverkündigung Papst JOHANNES PAULS II. vielleicht weniger einen in allen Einzelheiten stringent durchdachten theoretischen Entwurf als vielmehr eine programmatische Inspiration.

Legitimitätsproblem des Sozialstaats. Die Christliche Gesellschaftslehre im Streit um die Sozialstaatsreform. In: SCHRAMM, M./KRACHT, H.J.G./KOSTKA, U. (Hg.): Der fraglich gewordene Sozialstaat. Aktuelle Streitfelder – ethische Grundlagenprobleme, Paderborn 2006, 30.

1025 Vgl. dazu auch *Für eine Zukunft*, 91, 129. „Entscheidend aber ist, dass eine Demokratie auf der Basis der Menschenwürde nur unter der Voraussetzung begründet werden kann, dass es transpositive Wurzeln des Rechtsstaates gibt, also solche, die nicht erst deswegen gelten, weil ein Verfassungsgesetzgeber sie (mehrheitlich) beschlossen und dann vorgeschrieben hat. Die Menschenrechte müssen nicht erfunden, sondern gefunden werden [...], dass der freie säkulare Staat, wie Ernst-Wolfgang Böckenförde sagt, von Voraussetzungen lebt, die er sich selber nicht geben kann.“ ROOS, L.: Freiheit und Wahrheit. Der Streit um die Grundwerte politischer Ethik. In: BÖHR, C./RAABE, S. (Hg.): Eine neue Ordnung der Freiheit. Die Sozialethik Johannes Pauls II. – eine Vision für das vereinte Europa, Osnabrück 2007, 54-55.

1026 Vgl. hierzu auch nochmals MANDRY, Ch.: Christliche Sozialethik zwischen Theologie und Philosophie – ein Spagat? In: BOHMEYER, A./FRÜHBAUER, J. J. (Hg.): Profile. Christliche Sozialethik zwischen Theologie und Philosophie (= Augsburgs Schriften zu Theologie und Philosophie, Bd. 3), Münster 2005, 87-98, der grundsätzlich die Frage nach dem fruchtbaren Bezug von Glaube und „theologischer Ethik“ stellt.

Hier könnte eine mögliche Weiterführung durch den derzeitigen Papst BENEDIKT XVI. geschehen, von dem wohl zu erwarten steht, dass er die Linie seines Vorgängers en gros vermutlich fortführen wird.

1027 Vgl. genauer in der Einleitung der vorliegenden Arbeit.

Dies ist insofern legitim, als es keinen zureichenden Grund gibt, „religiöse Orientierungsmodelle apriori vom Wettstreit um taugliche Handlungsorientierungen auszuschließen, wenn das Monopol eines alleinverbindlichen Paradigmas der Welterschließung gefallen ist. Sie müssen sich aber zugleich einem höheren Anspruchsniveau stellen. Denn in weltanschaulich pluralen Gesellschaften treten vermehrt kognitive und normative Differenzen auf, wenn es gilt, Verhaltensorientierungen und den Gebrauch dieser Orientierungen zu verabreden. Wer hier andere davon überzeugen möchte, sie sollten sich an den eigenen Überzeugungen orientieren, hat eine erhebliche Bringschuld zu erfüllen, um die eigenen Überzeugungen intelligibel und plausibel zu machen. Dies gilt aber auch für die Vertreter säkularer Handlungsorientierungen.“ (HÖHN, H.-J.: Zeit-Diagnose. Theologische Orientierungen im Zeitalter der Beschleunigung, Darmstadt 2006, 145.)

1028 Vgl. dazu auch KORFF, A./BAUMGARTNER, A.: Kommentar, in: Solidarität – die Antwort auf das Elend in der heutigen Welt. Enzyklika *Sollicitudo rei socialis* Papst Johannes Pauls II., Freiburg-Basel-Wien 1988, 128f.

LITERATURVERZEICHNIS

Vorbemerkungen

- 1) Wenn nicht anders angegeben, wird bei der Zitation der kirchlichen Dokumente als Beleg die in diesen Dokumenten verwendete Nummer angegeben.
- 2) Die in der vorliegenden Arbeit verwendete polnische Literatur ist vom Verfasser, wo nötig, in die deutsche Sprache übertragen worden.
- 3) Unterstreichungen im Literaturverzeichnis markieren die in der vorliegenden Arbeit verwandte Kurzform der Titel.
- 4) Die angegebene Literatur bezieht sich sowohl auf Texte, die in der vorliegenden Arbeit zitiert wurden (und als zitierte im Anmerkungsapparat erscheinen), als auch auf Literatur, die zwar zur Verfassung der vorliegenden Arbeit beigetragen hat, jedoch nicht ausdrücklich zitiert wurde.
- 5) Weitere, unten nicht angegebene Abkürzungen erfolgen gemäß: Theologische Realenzyklopädie. Abkürzungsverzeichnis, 2., überarbeitete und erweiterte Auflage, zusammengestellt von S. M. SCHWERTNER, Berlin u. a. 1994.
- 6) Eckige Klammern mit Text in Zitaten weisen auf eine Anmerkung des Verfassers hin.

Abkürzungsverzeichnis

Päpstliche Enzykliken:

CA	<i>Centesimus annus</i>
DM	<i>Dives in misericordia</i>
EV	<i>Evangelium vitae</i>
FR	<i>Fides et ratio</i>
LE	<i>Laborem exercens</i>
MM	<i>Mater et magistra</i>
OA	<i>Octogesima adveniens</i>
PiT	<i>Pacem in terris</i>
PP	<i>Populorum progressio</i>
QA	<i>Quadragesimo anno</i>
RH	<i>Redemptor hominis</i>
RM	<i>Redemptoris mater</i>
RMi	<i>Redemptoris missio</i>
RN	<i>Rerum novarum</i>
SRS	<i>Sollicitudo rei socialis</i>
VR	<i>Veritatis splendor</i>

Weitere Werke von Karol Wojtyła/Papst Johannes Paul II.:

CHL	Christifideles laici
LuV	Lubliner Vorlesungen
LV	Liebe und Verantwortung
PG	Primat des Geistes
PT	Person und Tat
SG	Person: Subjekt und Gemeinschaft

Weitere Abkürzungen:

DH	DENZINGER, H.: Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Lateinisch-Deutsch, verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut Hoping hg. von Peter Hünermann, Freiburg ³⁹ 2001.
GS	II. VATIKANISCHES KONZIL: Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute 'Gaudium et spes' (dt. Fassung nach RAHNER, K./VORGRIMLER, H. (Hg.): Kleines Konzilskompodium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums, Freiburg-Basel-Wien ²⁷ 1998, 423-552).
LThK ²	HÖFER, J./RAHNER, K. (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche, Band I-X, begründet von Michael Buchberger, 2., völlig neu bearbeitete Auflage, Freiburg/Br. u. a. 1957ff.
LThK ³	KASPER, W. (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche, Band I-XI, begründet von Michael Buchberger, 3., völlig neu bearbeitete Auflage, Freiburg/Br. u. a. 1993ff.
OR	L'Osservatore Romano
TKS	KATHOLISCHE ARBEITNEHMER-BEWEGUNG DEUTSCHLANDS (Hg.): Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente, mit Einführung von Oswald von Nell-Breuning und Johannes Schasching. 9. erweiterte Auflage, Köln 2007.
VApS	Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz

Primärliteratur

Die Bibel, Altes und Neues Testament, Einheitsübersetzung, hg. im Auftrag der BISCHÖFE DEUTSCHLANDS, ÖSTERREICHS, DER SCHWEIZ, DES BISCHOF VON LUXEMBURG, DES BISCHOF VON LÜTTICH, DES BISCHOF VON BOZEN-BRIXEN. Für die Psalmen und das neue Testament auch im Auftrag des RATES DER EVANGELISCHEN KIRCHE in Deutschland

und des EVANGELISCHEN BIBELWERKS in der Bundesrepublik Deutschland, Freiburg-Basel-Wien 1999.

DENZINGER, H.: *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Lateinisch-Deutsch, verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut Hoping hg. von Peter Hünemann, Freiburg ³⁹2001.

RAHNER, K./VORGRIMLER, H. (Hg.): *Kleines Konzilskompendium*. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums, Freiburg-Basel-Wien ²⁷1998.

Enzykliken von Papst Johannes Paul II.:

Enzyklika *Redemptor hominis* Seiner Heiligkeit Papst Johannes Paul II. an die verehrten Mitbrüder im Bischofsamt, die Priester und Ordensleute, die Söhne und Töchter der Kirche und an alle Menschen guten Willens zum Beginn seines päpstlichen Amtes, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1979 (VApS 6).

Enzyklika *Dives in misericordia*. Über das göttliche Erbarmen, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1980 (VApS 26).

Enzyklika *Laborem exercens* Seiner Heiligkeit Papst Johannes Paul II. an die verehrten Mitbrüder im Bischofsamt, die Priester und Ordensleute, die Söhne und Töchter der Kirche und an alle Menschen guten Willens „Über die menschliche Arbeit“ zum neunzigsten Jahrestag der Enzyklika *Rerum novarum*, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1981 (VApS 32).

Enzyklika *Slavorum Apostoli* in Erinnerung an das Werk der Evangelisierung der heiligen Cyrill und Methodius vor 1100 Jahren, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1985 (VApS 65).

Enzyklika *Dominum et vivificantem*. Über den Heiligen Geist im Leben der Kirche und der Welt, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1986 (VApS 71).

Enzyklika *Redemptoris mater*. Über die Selige Jungfrau Maria im Leben der Pilgernden Kirche, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1987 (VApS 75).

Enzyklika *Sollicitudo rei socialis* an die Bischöfe und Priester, an die Ordensgemeinschaften, an alle Söhne und Töchter der Kirche, an alle Menschen guten Willens zwanzig Jahre nach der Enzyklika *Populorum progressio*, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1987 (VApS 82).

Enzyklika *Redemptoris missio* über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrages, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1990 (VApS 100).

Enzyklika *Centesimus annus* Seiner Heiligkeit Papst Johannes Paul II. an die verehrten Mitbrüder im Bischofsamt, den Klerus, die Ordensleute, die Gläubigen der katholischen Kirche und alle Menschen guten Willens zum hundersten Jahrestag von *Rerum novarum*, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1991 (VApS 101).

Enzyklika *Veritatis splendor* an alle Bischöfe der katholischen Kirche über einige grundlegende Fragen der kirchlichen Morallehre, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1993 (VApS 111).

Enzyklika *Evangelium vitae* an die Bischöfe, Priester und Diakone, die Ordensleute und Laien sowie an alle Menschen guten Willens über den Wert und die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1995 (VApS 120).

Enzyklika *Ut unum sint* über den Einsatz für die Ökumene, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1995 (VApS 121), 5-80.

Enzyklika *Fides et Ratio* an die Bischöfe der katholischen Kirche über das Verhältnis von Glaube und Vernunft, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1998 (VApS 135).

Enzyklika *Ecclesia de Eucharistia* an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen über die Eucharistie in ihrer Beziehung zur Kirche, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2003 (VApS 159).

Weitere Werke von Karol Wojtyła/Papst Johannes Paul II.:

a) Werke von Karol Wojtyła (vor Beginn des Pontifikats)

WOJTYLA, K.: Liebe und Verantwortung. Eine ethische Studie. Vom Verf. autorisierte, wesentl. bearb. u. erg. Ausgabe, München ²1979.

WOJTYLA, K.: Person: Subjekt und Gemeinschaft. In: WOJTYLA, K./SZOSTEK, A./STYCZEŃ, T.: Der Streit um den Menschen. Personaler Anspruch des Sittlichen, Kevelaer 1979, 12-68.

WOJTYLA, K.: Liebe und Verantwortung. Eine ethische Studie, München 1979.

WOJTYLA, K.: The Acting Person, Boston, Mass. 1979.

WOJTYLA, K./SZOSTEK, A./STYCZEŃ, T.: Der Streit um den Menschen. Personaler Anspruch des Sittlichen, Kevelaer 1979.

WOJTYLA, K.: Primat des Geistes. Philosophische Schriften, hg. v. STROYNOWSKI, J., Stuttgart 1980.

WOJTYLA, K.: Lubliner Vorlesungen, hg. v. STROYNOWSKI, J., Stuttgart 1980.

WOJTYLA, K.: Erziehung zur Liebe. Mit einer ethischen Fibel, hg. v. STROYNOWSKI, J., Stuttgart ³1980.

WOJTYLA, K.: Von der Königswürde des Menschen. Mit einem Vorwort von Franz Kardinal KÖNIG, hg. v. STROYNOWSKI, J., Stuttgart 1980.

WOJTYLA, K.: Über die Möglichkeit, eine christliche Ethik in Anlehnung an Max Scheler zu schaffen. In: WOJTYLA, K.: Primat des Geistes. Philosophische Schriften, hg. v. STROYNOWSKI, J., Stuttgart 1980, 35-197. (Habilitationsschrift „Über die Möglichkeit, eine christliche Ethik in Anlehnung an Max Scheler zu schaffen“ [Originaltitel: Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera, Lublin 1959]).

WOJTYLA, K.: Person und Tat. Endgültige Textfassung in Zusammenarbeit mit dem Autor von Anna-Teresa TYMIENIECKA, Freiburg-Basel-Wien 1981.

WOJTYLA, K.: Quellen der Erneuerung, Studie zur Verwirklichung des Zweiten Vatikanischen Konzils, Freiburg i. B. 1981.

WOJTYLA, K.: Person and Community. Selected Essays (Catholic Thought from Lublin 4), New York u.a. 1993.

WOJTYLA, K.: Geschenk und Geheimnis, Graz-Wien-Köln 1997.

WOJTYLA, K.: Der Glaube bei Johannes vom Kreuz. Dissertation, Universität Krakau, Deutsche Ausgabe, Wien 1998.

b) Botschaften, Ansprachen, Predigten etc. von Papst Johannes Paul II.

JOHANNES PAUL II.: Botschaft an den Generalsekretär der Vereinten Nationen, Kurt Waldheim, zum 30. Jahrestag der Verabschiedung der UN-Erklärung über die Menschenrechte am 2.12.1978: Religionsfreiheit für alle. In: OR dt., Nr. 11 (12.12.1978), 1.

JOHANNES PAUL II.: Ansprache an das Diplomatische Korps in Mexiko am 26.01.1979: Demütiger Pilger für den Frieden. In: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Predigten und Ansprachen von Papst Johannes Paul II. bei seiner Reise in die Dominikanische Republik und nach Mexiko, 1979 (VApS 5), 28-29.

JOHANNES PAUL II.: Ansprache auf der 3. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Puebla am 28.01.1979: Stunde der Gnade für Lateinamerika. In: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Predigten und Ansprachen von Papst Johannes Paul II. bei seiner Reise in die Dominikanische Republik und nach Mexiko, 1979 (VApS 5), 48-67.

JOHANNES PAUL II.: Predigt auf dem Siegesplatz in Warschau am 02.06.1979: Christus bleibe uns ein offenes Buch. In: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Predigten und Ansprachen von Papst Johannes Paul II. bei seiner Pilgerfahrt durch Polen, 1979 (VApS 10), 12-17.

JOHANNES PAUL II.: Ansprache vor der Vollversammlung der Vereinten Nationen in New York am 2.10.1979: Von der Weltkarte müssen die Zonen von Hunger, Elend und Krankheit verschwinden. In: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Predigten und Ansprachen von Papst Johannes Paul II. bei seiner Pilgerfahrt durch Irland und die USA, 1979 (VApS 13), 68-84.

JOHANNES PAUL II.: Ansprache vor der Organisation der Amerikanischen Staaten (OAS) in Washington am 6.10.1979: Grundlage jeden Fortschritts ist die Achtung der Menschenwürde. In: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Predigten und Ansprachen von Papst Johannes Paul II. bei seiner Pilgerfahrt durch Irland und die USA, 1979 (VApS 13), 139-142.

JOHANNES PAUL II.: Predigt beim Gottesdienst mit Arbeitern und Zuwanderern in der Kirche der Pariser Vorstadt Saint-Denis am 31.05.1980. In: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Predigten und Ansprachen von Papst Johannes Paul II. bei seiner Pilgerfahrt nach Frankreich, 1980 (VApS 21), 35-44.

JOHANNES PAUL II.: Ansprache an die Arbeiter im Morumbi-Stadion in Sao Paulo am 3.07.1980: Der Wirtschaft einen menschlichen Sinn und eine menschliche Logik geben. In: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Predigten und Ansprachen von Papst Johannes Paul II. bei seiner apostolischen Reise nach Brasilien, 1980 (VApS 22), 78-86.

JOHANNES PAUL II.: Ansprache in Czestochowa (Jasna Gora) am 12.06.1987: Maria, gib meinen Landsleuten Hoffnung. In: OR dt., Nr. 29 (17.07.1987), 9.

JOHANNES PAUL II.: Ansprache in Czestochowa (Jasna Gora) am 13.06.1987: Das Ringen um die Freiheit hat viele Dimensionen. In: OR dt., Nr. 29 (17.07.1987), 9.

JOHANNES PAUL II.: Predigt in Gdansk am 12.06.1987: Ich bete für dieses große Erbe der »Solidarnosc«. In: OR dt., Nr. 29 (17.07.1987), 7.

JOHANNES PAUL II.: Ansprache an die Welt der Arbeit in Verona am 17.04.1988: Arbeit – wesentliches Element des menschlichen Lebens. In: OR dt., Nr. 19 (06.05.1988), 10.

- JOHANNES PAUL II.: Ansprache bei der Einweihung des Obdachlosenheims im Vatikan am 21.05.1988: Ein Haus für die Armen und Obdachlosen. In: OR dt., Nr. 33/34 (12.08.1988), 17.
- JOHANNES PAUL II.: *Christifideles Laici*. Nachsynodales Apostolisches Schreiben von Papst Johannes Paul II. über die Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (VApS 87), Bonn 1988.
- JOHANNES PAUL II.: Botschaft zur Feier des Weltfriedenstages am 1. Januar 1991: Wenn du den Frieden willst, achte das Gewissen jedes Menschen. In: OR dt., Nr. 51/52 (21.12.1990), 1 und 9f.
- JOHANNES PAUL II.: Ansprache beim feierlichen „Te Deum“ zu 200. Jahrestag der Verfassung von 3. Mai 1791 in Warszawa am 08.06.1991: Freiheit muß immer neu errungen werden. In: OR dt., Nr. 35 (30.08.1991), 9.
- JOHANNES PAUL II.: Botschaft zur Feier des Weltfriedenstages am 1. Januar 1994: Aus der Familie erwächst der Friede für die Menschheitsfamilie. In: OR dt., Nr. 51/52 (24.12.1993), 1 und 15.
- JOHANNES PAUL II.: Ansprache vor den vereinten Nationen zum 50jährigen bestehen der Weltorganisation: Die Menschheit braucht Mut zur Zukunft, (New York 5.10.1995). In: OR dt., Nr. 41 (13.10.1995), 4.
- JOHANNES PAUL II.: Botschaft zur Feier des Weltfriedenstages am 1. Januar 1998: Aus der Gerechtigkeit des einzelnen erwächst der Frieden für alle. In: OR dt., Nr. 51/52 (19.12.1997), 9.
- JOHANNES PAUL II.: Botschaft zur Feier des Weltfriedenstages am 1. Januar 2000: Friede auf Erden den Menschen, die Gott liebt. In: OR dt., Nr. 52/53 (24.12.1999), 10.
- JOHANNES PAUL II.: Apostolisches Schreiben *Tertio millennio adveniente* zur Vorbereitung auf das Jubeljahr 2000, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1994 (=VApS 119).
- JOHANNES PAUL II.: *Die Schwelle der Hoffnung überschreiten*, Bergisch-Gladbach 1996.
- JOHANNES PAUL II.: *Geschenk und Geheimnis*, Graz-Wien-Köln 1997.
- JOHANNES PAUL II.: *Versöhnung zwischen den Welten. Im Gespräch mit den Religionen*. Hg. und eingeleitet von M. KOPP, München-Zürich-Wien 2004.

Enzykliken früherer Päpste:

- LEO XIII.: *Rerum novarum*. Über die Arbeiterfrage (1891). In: Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands – KAB (Hg.), *Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente*, mit Einführung von O. NELL-BREUNING/J. SCHASCHING, Bornheim/Kevelaer 2007, 1-37.
- PIUS XI.: *Quadragesimo anno* (1931). In: Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands – KAB (Hg.), *Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente*, mit Einführung von O. NELL-BREUNING/J. SCHASCHING, Bornheim-Kevelaer 2007, 61-118.
- JOHANNES XXIII.: *Mater et magistra* (1961). In: Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands – KAB (Hg.), *Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente*, mit Einführung von O. NELL-BREUNING/J. SCHASCHING, Bornheim-Kevelaer 2007, 171-240.

JOHANNES XXIII.: *Pacem in terris* (1963). In: Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands – KAB (Hg.), Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente, mit Einführung von O. NELL-BREUNING/J. SCHASCHING, Bornheim/Kevelaer 2007, 241-290.

PAUL VI.: *Populorum progressio* (1967). In: Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands – KAB (Hg.), Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente, mit Einführung von O. NELL-BREUNING/J. SCHASCHING, Bornheim-Kevelaer 2007, 405-437.

PAUL VI.: *Octogesima adveniens* (1971). In: Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands – KAB (Hg.), Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente, mit Einführung von O. NELL-BREUNING/J. SCHASCHING, Bornheim-Kevelaer 2007, 457-491.

Die kirchlichen Sozialworte in Deutschland:

Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, hg. vom Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland und vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Gemeinsame Texte 9), Hannover-Bonn 1997.

Mehr Beteiligungsgerechtigkeit. Beschäftigung erweitern, Arbeitslose integrieren, Zukunft sichern: Neun Gebote für die Wirtschafts- und Sozialpolitik. Memorandum einer Expertengruppe berufen durch die Kommission VI für gesellschaftliche und soziale Fragen der Deutschen Bischofskonferenz, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Die Deutschen Bischöfe 20), Bonn 1998.

KOMMISSION FÜR GESELLSCHAFTLICHE UND SOZIALE FRAGEN/KOMMISSION FÜR CARITATIVE FRAGEN: *Solidarität braucht Eigenverantwortung.* Orientierungen für ein zukunftsfähiges Gesundheitssystem, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Die Deutschen Bischöfe 27), Bonn 2003.

KOMMISSION FÜR GESELLSCHAFTLICHE UND SOZIALE FRAGEN DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ: *Das Soziale neu denken. Für eine langfristig angelegte Reformpolitik,* hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Die Deutschen Bischöfe 28), Bonn 2003.

Demokratie braucht Tugenden. Gemeinsames Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur Zukunft unseres demokratischen Gemeinwesens, hg. vom Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland und vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Gemeinsame Texte 19), Hannover-Bonn 2006.

Sekundärliteratur

ABELSHAUSER, W./PETZINA, D. (Hg.): Deutsche Wirtschaftsgeschichte im Industriezeitalter. Konjunktur, Krise, Wachstum, Königstein/Taunus, 1981.

ADAMS, A./ADAMS W.P. (Hg.): Die Amerikanische Revolution und die Verfassung 1754-1791, München 1987.

- ALCALY, R.: How to Think About the Stock Market. In: New York Review of Books vom 25. Juni 1998.
- ALEX, A.: Politische Tendenzen der Agenda 2010. In: KINDLER, H./REGELMANN, A.-C. (Hg.): Die Folgen der Agenda 2010. Alte und neue Zwänge des Sozialstaates, München 2004.
- ANDREAS, H.: Problemgeschichte der Gesundheitsökonomik in der Bundesrepublik Deutschland, Köln 1994.
- ANTONCICH, R./MUNARRIZ, J. M.: Die Soziallehre der Kirche, Düsseldorf 1998.
- ANZENBACHER, A.: Christliche Sozialethik als Wissenschaft. Zum methodischen Selbstverständnis der Disziplin aus katholischer Sicht. In: SEIDEL, W., REIFENBERG, P. (Hg.): Moral konkret. Impulse für eine christliche Weltverantwortung, Würzburg 1993, 40-57.
- ANZENBACHER, A.: Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien, Paderborn-München-Wien-Zürich 1997.
- ARENS, E./HOPING, H. (Hg.): Wieviel Theologie verträgt die Öffentlichkeit?, Freiburg-Basel-Wien 2000.
- ARENZT, H.-J.: Solidarität braucht Eigenverantwortung. In: Politische Meinung, Nr. 406/2003, 15-18.
- ARISTOTELES: Metaphysik. In: Ders.: Philosophische Schriften, Bd. 5, hg. v. E. Rolfes, G. Bien, H.G. Zekl, bearb. v. H. Seidl, Hamburg 1995.
- ARNDT, C.: Die Menschenrechte. Partikularistische Ansätze zur Begründung ihrer Universalität. Dissertation, Hamburg 2000.
- ARNTZ, K. (Hg.): Religion im Aufwind. Eine Kritische Bestandsaufnahme aus theologischer Sicht, Regensburg 2007.
- ASSHEUER, T.: Leben auf eigene Rechnung. Politiker träumen vom neuen freien Individuum. Doch das Lob dieser Freiheit klingt wie ein neuer Zwang. In: Die Zeit, Nr. 52/2003, 39.
- BACH, S./BORK, C./GRIMMER, P./RAFFELHÜSCHEN, B./SCHULZ, E.: Demographischer Wandel und Steueraufkommen, Berlin 2002.
- BAHNER, O.: Kommunikation und Gemeinschaft. Individuelle Welttheorie und transzendente Intersubjektivität, Eitdorf 1996.
- BAHR, E. (Hg.): Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen, Stuttgart 2004.
- BALAYN, B.: Johannes Paul II. Der Große, Hauteville/Schweiz 2005.
- BARTELS, K.-U.: Katholische Soziallehre und ordoliberalere Ordnungskonzeption, Frankfurt am Main 1997.
- BARTSCH, P.: Prinzipien des Generationenvertrags, Berlin 2001.
- BAUMGARTNER, A./KORFF, W.: Das Prinzip Solidarität. In: Stimmen der Zeit 208 (1990), 237-250.
- BAUMGARTNER, A./PUTZ, G. (Hg.): Sozialprinzipien. Leitideen in einer sich wandelnden Welt, Innsbruck-Wien 2001.
- BAUMGARTNER, A.: Auf den Punkt gebracht. Mosaiksteine einer christlichen Zeitdiagnose, München 2006.

- BAUMGARTNER, A.: Freiheit und Solidarität. Anmerkungen zur Zuordnungsproblematik sozialetischer Grundbegriffe. In: BAUMGARTNER, A./PUTZ, G. (Hg.): Sozialprinzipien. Leitideen in einer sich wandelnden Welt, Innsbruck-Wien 2001, 79-90.
- BAUMGARTNER, A.: Personalität. In: HEIMBACH-STEINS, M. (Hg.): Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch. Bd. 1: Grundlagen, Regensburg 2004, 265-269.
- BAUMGARTNER, A.: Sehnsucht nach Gemeinschaft. Ideen und Strömungen im Sozialkatholizismus der Weimarer Republik (Beiträge zur Katholizismusforschung, Reihe B: Abhandlungen), München-Paderborn-Wien 1977.
- BAUMGARTNER, A.: Solidarität und Liebe. In: BAUMGARTNER, A./PUTZ, G. (Hg.): Sozialprinzipien. Leitideen in einer sich wandelnden Welt, Innsbruck-Wien 2001, 91-106.
- BAUMGARTNER, A.: Solidarität. In: HEIMBACH-STEINS, M. (Hg.): Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch, Bd. 1: Grundlagen, Regensburg 2004, 283-292.
- BAUMGARTNER, A.: Sozialethische Innovation oder situationsbezogene Akzentuierung? Der Beitrag der kirchlichen Sozialworte zur katholischen Theoriebildung. In: KLEINSCHWÄRZER-MEISTER, B./ROSE, M./BECKER, P. (Hg.): Das Soziale *wie* denken? Die Zukunft des Sozialstaats in der interdisziplinären Diskussion (Beiträge aus dem Zentrum für ökumenische Forschung München, Bd. 4), Münster 2007, 25-38.
- BENTELE, F.: Gesamtschuld und Erlaß, Tübingen 2006.
- BERLIN, I.: Freiheit. Vier Versuche, Frankfurt am Main 1995.
- BERLIN, I.: Two Concepts of Liberty. In: HARDY, H. (Hg.): Freedom and its Betrayal: Six Enemies of Human Liberty, London 2002.
- BERLIN, I.: Negative and Positive Freedom. In: Philosophical Review 76 (1998), 312-324.
- BIDLO, O.: Martin Buber – Ein vergessener Klassiker der Kommunikationswissenschaft?, Marburg 2006.
- BIENERT, W.: Der überholte Marx, Stuttgart 1975.
- BILGRIEN, M. V.: Solidarity. A Principle, an Attitude, a Duty? Or the Virtue for an Independent World?, New York 1999.
- BLAICH, F.: Die Wirtschaftskrise 1925/26 und die Reichsregierung. Von der Erwerbslosenfürsorge zur Konjunkturpolitik, Kallmütz 1977.
- BLUM, U.: Volkswirtschaftslehre: Studienhandbuch, 2., überarb. Auflage, München 1994.
- BLUM, U.: Volkswirtschaftslehre: Studienhandbuch, 4., völlig überarb. u. erw. Auflage, München 2004.
- BÖCKENFÖRDE, E.-W.: Die sozialen Grundrechte im Verfassungsgefüge. In: BÖCKENFÖRDE, E.-W./JEKEWITZ, J./RAMM, T. (Hg.): Soziale Grundrechte, Heidelberg-Karlsruhe 1981, 7-17.
- BOGUMIL, J./IMMERFALL, S.: Wahrnehmungsweisen empirischer Sozialforschung. Zum Selbstverständnis des sozialwissenschaftlichen Forschungsprozesses, Frankfurt am Main 1985.
- BOHMEYER, A./JOHANNES, J./FRÜHBAUER, J. (Hg.): Profile. Christliche Sozialethik zwischen Theologie und Philosophie, Münster 2005.

- BOHMEYER, A.: Die sozialkatholischen Grundlagen des Sozialstaats. In: KURZKE-MAASMEIER, S./MANDRY, Ch./OBERER, Ch. (Hg.): Baustelle Sozialstaat! Sozialethische Sondierungen in unübersichtlichem Gelände, Münster 2006.
- BOHNET, A.: Finanzwissenschaft – Grundlagen staatlicher Verteilungspolitik, München, Wien 1999.
- BÖHR, Ch./RAABE, S. (Hg.): Eine neue Ordnung der Freiheit. Die Sozialethik Johannes Pauls II. – eine Vision für das vereinte Europa, Osnabrück 2007.
- BOTTKE, W./RAUSCHER, A.: Gerechtigkeit als Aufgabe. Interdisziplinäres Gespräch über ein zentrales Problem der Rechts-, Wirtschafts- und Sozialethik. Festgabe für Heinz Lampert zum 60. Geburtstag von Kollegen, Mitarbeitern und Studierenden, Ottilien 1990.
- BOURCARDE, K.: Sozialreformen seit 1989 – Die Reform der Gesetzlichen Krankenversicherung. In: Zeitschrift für Wachstumsstudien 1 (2005), 19-27.
- BOXBERGER, G./KLIMENTA, H.: Die 10 Globalisierungslügen. Alternativen zur Allmacht des Marktes, München 1998.
- BRANDT, K.: Geschichte der deutschen Volkswirtschaftslehre, Freiburg 1992.
- BRAUBURGER, S.: Die Nervenprobe, Schauplatz Kuba: Als die Welt am Abgrund stand, Frankfurt am Main 2002.
- BRENDENDIECK, W.: Christliche Sozialreformer des 19. Jahrhunderts, Wien 1953.
- BREIDENBACH, J./ZUKRIGL, I.: Tanz der Kulturen. Kulturelle Identität in einer globalisierten Welt, München 1998.
- BREYER, F./FRANZ, W./HOMBURG, S./SCHNABEL, R./WILLE, E.: Reform der sozialen Sicherung, Berlin 2004.
- BREYER, F./ZWEIFEL, P.: Gesundheitsökonomie, Berlin 1992.
- BROCK, D.: Wirtschaft und Staat im Zeitalter der Globalisierung. In: Aus Politik und Zeitgeschichte, Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament, 8. August 2007, 8.
- BUNDESMINISTERIUM FÜR ARBEIT UND SOZIALES (BMAS): Sozial-Kompass EUROPA. Soziale Sicherheit in Europa im Vergleich, Bonn 2006.
- BUNDESMINISTERIUM FÜR FAMILIEN, SENIOREN, FRAUEN UND JUGEND (Hg.): Nationaler Aktionsplan ‚Für ein kindgerechtes Deutschland 2005-2010‘, Berlin 2005.
- BUNDESMINISTERIUM FÜR GESUNDHEIT UND SOZIALE SICHERUNG (Hg.): Sozialbericht 2005, Berlin 2006.
- BUSCH, A.: Neokonservative Wirtschaftspolitik in Großbritannien. Vorgeschichte, Problemdiagnose, Ziele und Ergebnisse des „Thatcherismus“, Frankfurt am Main 1989.
- BUTTERWEGGE, C.: Krise und Zukunft des Sozialstaates, 3., erw. Aufl., Wiesbaden 2006.
- BUTTIGLIONE, R.: Mysl Karola Wojtyly, übersetzt v. J. MERECKI, Lublin 1996.
- BÜTTNER, U./GRESCHAT, M.: Die verlassenen Kinder der Kirche: der Umgang mit Christen jüdischer Herkunft im ‚Dritten Reich‘, Göttingen 1998.
- CASSIRER, E.: Die Philosophie der Aufklärung, Hamburg 1998.
- CIROTZKI-CHRIST, Ch.: Der Mensch in der Philosophie Karol Wojtylas, Essen 1986.
- COLEMAN, J. S.: Foundations of Social Theory, Cambridge 1990.

- CONZEMIUS, V.: Kirchen und Nationalismen im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts. In: LANGNER, A. (Hg.): Katholizismus, nationaler Gedanke und Europa seit 1800, Beiträge zur Katholizismusforschung, Reihe B: Abhandlungen, Paderborn-München-Wien-Zürich 1985, 11-50.
- CORNELSEN, D.: Wirtschafts- und Währungsunion. In: WEIDENFELD, W./KORTE, K.-R. (Hg.): Handwörterbuch zur deutschen Einheit, Bonn 1991.
- DABROCK, P.: "Draw a distinction!" Plädoyer für eine stärkere Beachtung von Differenzen und Kopplungen zwischen sozialetischen Anwendungs- und Begründungsdiskursen denn in Matthias Möhring-Hesses Beitrag. In: SCHRAMM, M./KRACHT, H.J.G./KOSTKA, U. (Hg.): Der fraglich gewordene Sozialstaat. Aktuelle Streitfelder – ethische Grundlagenprobleme, Paderborn 2006, 105-112.
- DEUTSCHE BUNDESBANK (Hg.): Investitionstätigkeit 2000, Berlin 2000.
- DEUTSCHES INSTITUT FÜR ALTERSVORSORGE GMBH (Hg.): Gesetzliche Alterssicherung Reformverfahren im Ausland. Ein systematischer Vergleich aus sechs Ländern, Köln 1999.
- DIAMANT, A.: Die österreichischen Katholiken und die 1. Republik, Wien 1960.
- DICKE, J. N.: Eugenik und Rassenhygiene in Münster, Dissertation. In: Berliner Beiträge zur Zeitgeschichte, Bd. 3, Berlin 2004.
- DIDEROT, D./LE ROND D'ALEMBERT, J. (Hg.): Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, Paris 1751-1780.
- DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE – KOMMISSION FÜR GESELLSCHAFTLICHE UND SOZIALE FRAGEN (Hg.): Kann Kirche Politik machen? Wissenschaftliche Studientagung in Bad Honnef, 1./2. Oktober 1998, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. (Die Deutschen Bischöfe 21), Bonn 1998.
- DOMINGUEZ, F.: Johannes v. Kreuz. In: LThK³, 927-929.
- DORAN, K. P.: Solidarity. A Synthesis of Personalism and Communalism in the Thought of Karol Wojtyla / Pope John Paul II, New York, 1996.
- DORN, A. M./EBERTS, G. (Hg.): Redaktionshandbuch Katholische Kirche, München 1996.
- DOWE, D./HAUPT, H.-G./LANGEWIESCHE, D. (Hg.): Europa 1848. Revolution und Reform, Bonn 1998.
- DURKHEIM, E.: Über die Teilung der sozialen Arbeit, Frankfurt am Main 1977.
- DÜRR, E.: Die soziale Marktwirtschaft. Ausgangssituation, Programm, Realisierung. In: Soziale Marktwirtschaft und Währungsreform, 17 (1988), Heft 6.
- DÜRR, H. P.: Gott, der Mensch und die Wissenschaft, Augsburg 1997.
- EDISON, H./SLOK, T.: New Economy Stock Valuations and Investments in the 1990s. In: IMF Working Papers, 01/78/2000.
- EDLING, H.: Volkswirtschaftslehre, schnell erfasst, Berlin 2006.
- EDMUNDS, B./HENGSBACH, F./MÖHRING-HESSE, M.: Ethische Reflexion politischer Glaubenspraxis: Ein Diskussionsbeitrag, in: Dies. (Hg.) Jenseits katholischer Soziallehre. Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik, Düsseldorf 1993, 215-291.
- EDMUNDS, B./HENGSBACH, F./MÖHRING-HESSE, M. (Hg.): Jenseits katholischer Soziallehre. Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik, Düsseldorf 1993.

- EFFINGER, H. (Hg.): Soziale Arbeit und Gemeinschaft, Freiburg/Br. 1999.
- ENGELMANN, B./WALLRAFF, G.: Ihr da oben, wir da unten, Köln 1976.
- ERHARD, L.: Wohlstand für alle. In: HÜTHER, M./ERHARD, L.: Klassiker der Ökonomie, Bonn 2006, 209-223.
- EUCHNER, W.: Geschichte der sozialen Ideen in Deutschland. Sozialismus – Katholische Soziallehre – Protestantische Sozialethik, Wiesbaden 2005.
- EUCKEN, W.: Grundsätze der Wirtschaftspolitik, Hamburg 1959.
- FACHINGER, U./ROTHGANG, H.: Zerstört der demographische Wandel die Grundlagen der sozialen Sicherung? Auswirkungen auf die Einnahmen und die Ausgaben der Sicherungssysteme im Vergleich. In: Zeitschrift für Sozialreform 43 (1997), 814-838.
- FARNER, K./POST, W.: Marxistische Religionskritik, Freiburg/Br. 1972.
- FELDERER, B./HOMBURG, S.: Makroökonomik und neue Makroökonomik, Berlin 2003.
- FETZER, A.: „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit.“ Eine Einführung in das gemeinsame Sozialwort der Kirchen und seine evangelische Nachgeschichte. In: KLEINSCHWÄRZER-MEISTER, B./ROSE, M./BECKER, P. (Hg.): Das Soziale *wie* denken? Die Zukunft des Sozialstaats in der interdisziplinären Diskussion (Beiträge aus dem Zentrum für ökumenische Forschung München, Bd. 4), Münster 2007, 7-24.
- FICHTE, J.G.: Über das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit, Berlin 1806.
- FISCH, A.: Option für die Armen konkret: Zur sozialetischen Kompetenz der Kirche in Deutschland, Münster-Hamburg-London 2001.
- FLECKENSTEIN, G./SCHMEDI, J. (Hg.): Ultramontanismus. Tendenzen der Forschung, Paderborn 2005.
- FRERICH, J.: Sozialpolitik, München-Wien 1996.
- FRINGS, M.: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. In: VOLPI, F./NIDARÜMELIN, J. (Hg.): Lexikon der philosophischen Werke, Stuttgart 1988.
- FROSSARD, A.: „Fürchtet euch nicht!“. André Frossard im Gespräch mit Johannes Paul II., München-Zürich-Wien 1982.
- FROTSCHER, W.: Verfassungsgeschichte, München 2007.
- FURGER, F.: Christliche Sozialethik in pluraler Gesellschaft. In: HEIMBACH-STEINS, M./LIENKAMP, A./WIEMEYER, J. (Hg.): Einführung in die Sozialethik, Münster 1997.
- FURGER, F.: Christliche Sozialethik. Grundlagen und Zielsetzungen, Stuttgart 1991.
- GABRIEL K.: Die „katholischen“ Grundlagen des Sozialstaats. In: SCHRAMM, M./KRACHT, H.J.G./KOSTKA, U. (Hg.): Der fraglich gewordene Sozialstaat. Aktuelle Streitfelder – ethische Grundlagenprobleme, Paderborn 2006, 9-25.
- GABRIEL, I./PAPADEROS, A. K./KÖRTNER U.: Perspektiven ökumenischer Sozialethik. Der Auftrag der Kirchen im größeren Europa, Mainz 2005.
- GABRIEL, K. (Hg.): Solidarität (Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften, Bd. 48/2007), Münster 2007.
- GABRIEL, K./KRÄMER, W. (Hg.): Kirchen im gesellschaftlichen Konflikt. Der Konsultationsprozess und das Sozialwort ‚Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit‘, Münster 1997.

- GÄFGEN, G./OBERENDER, P.: Verteilungsziele und Verteilungswirkungen im Gesundheitswesen, Baden-Baden 1989.
- GALL, L.: Bismarck, Frankfurt am Main-Berlin-Wien 1981.
- GANSSMANN, H.: Politische Ökonomie des Sozialstaates, Münster 2000.
- GARBER, J.: Spätabolutismus und bürgerliche Gesellschaft. Studien zur deutschen Staats- und Gesellschaftstheorie im Übergang zur Moderne, Frankfurt am Main 1992.
- GERLACH, W.: Als die Zeugen schwiegen: Bekennende Kirche und die Juden, Berlin 1993.
- GEYER, H.: Nikolaikirche, montags um fünf die politischen Gottesdienste der Wendezeit in Leipzig, Darmstadt 2007.
- GIDDENS, A.: Konsequenzen der Moderne, Frankfurt 1999.
- Glauben denken. Theologie heute – eine Bestandsaufnahme (Herder Korrespondenz Spezial), Freiburg-Basel-Wien 2008.
- GOEBEL, R.: Schelling – Kunder einer neuen Epoche des Christentums, Stuttgart 1975.
- GÖRNER R.: Die deutschen Katholiken und die soziale Frage im 19. Jahrhundert. In: RÜTHER, G. (Hg.): Geschichte der Christlich-Demokratischen und Christlich-Sozialen Bewegung in Deutschland. Teil I., Bonn 1984.
- GRÄBE, S.: Privathaushalte im Umbau des Sozialstaats, Frankfurt am Main 1997.
- GRAF, F.W.: „Wir konnten dem Rad nicht in die Speichen fallen“. Liberaler Protestantismus und „Judenfrage“ nach 1933. In: KAISER, J.-Ch./GRESCHAT, M. (Hg.): Der Holocaust und die Protestanten: Analysen einer Verstrickung (Konfession und Gesellschaft. Beiträge zur kirchlichen Zeitgeschichte, Bd. 1), Frankfurt am Main 1988, 151-185.
- GREBING, H. (Hg.): Geschichte der sozialen Ideen in Deutschland. Sozialismus – Katholische Soziallehre – Protestantische Sozialethik. Ein Handbuch, Wiesbaden 2005.
- GRIESWELLE, D.: „Mehr Beteiligungsgerechtigkeit“. Katholisches Memorandum. In: Die neue Ordnung 53 (1999), 35-38.
- GRILL, B.: Fast wie Mullahs. In: Die Zeit 40 (2007), 10.
- GROSSER, D.: Soziale Marktwirtschaft: Geschichte – Konzept – Leistung, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1988.
- GRUNDMANN, M.: Sozialisation. Skizze einer allgemeinen Theorie, Konstanz 2006.
- GUARDINI, R.: Das Ende der Neuzeit, Würzburg 1947.
- HANIOTIS, T./JEITZNER, B.: Reagonomics, Eine kritische Würdigung mit Schlussfolgerungen für die Schweiz, Bern 1999.
- HÄRING, H.: Theologische Revue, Schöpfungstheologie – ein Thema im Umbruch, Münster 2001.
- HAUSMANNINGER, T. (Hg.): Christliche Sozialethik zwischen Moderne und Postmoderne, Paderborn 1993.
- HEBERLE, M.: Johannes Paul II. ein polnischer Papst. In: Theologie heute 23 (2002), 23-44.
- HEGEL, G.W.F.: Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831. Vorlesungsnachschrift von 1819/20, Edition und Kommentar in sechs Bänden von Karl-Heinz Ilting, Stuttgart-Bad Cannstadt 1973.
- HEIDEGGER, M.: Phänomenologie der Freiheit, Frankfurt am Main 1988.

- HEIMANN, E.: Soziale Theorie des Kapitalismus. Theorie der Sozialpolitik, Frankfurt am Main 1980 (Erstausgabe 1929).
- HEIMBACH-STEINS, M. (Hg.): Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch. Bd. 1: Grundlagen, Regensburg 2004.
- HEIMBACH-STEINS, M./LIENKAMP, A. (Hg.): Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. Eingeleitet und kommentiert von Marianne HEIMBACH-STEINS und Andreas LIENKAMP, München 1997.
- HEIMBACH-STEINS, M./LIENKAMP, A./WIEMEYER, J. (Hg.): Brennpunkt Sozialethik. Theorien, Aufgaben, Methoden, Freiburg-Basel-Wien 1995.
- HEINE, M./HERR, H.: Volkswirtschaftslehre: paradigmensorientierte Einführung in die Mikro-Makroökonomie, München, Wien 2000.
- HEINEN, E.: Katholizismus und Gesellschaft. Das katholische Vereinswesen zwischen Revolution und Reaktion (1848/49-1853/54) (Historisches Seminar/Neue Folge 4), Idstein 1993.
- HEINRICHS J.: Logik des Sozialen. Woraus Gesellschaft entsteht, Paris-Wien-Varna 2005.
- HEINRICHS, J.: Freiheit-Sozialismus-Christentum. Um eine kommunikative Gesellschaft, Bonn 1978.
- HENGBACH, F./EMUNDS, B./MÖHRING-HESSE, M. (Hg.): Jenseits Katholischer Soziallehre. Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik, Düsseldorf 1993.
- HENNING, D./SCHWARZ, P.: Managergehälter und Mindestlohn. Ein Kommentar zur Debatte in Deutschland. In: Gleichheit 4 (2007), 4.
- HENSCHKE, D.: Kirchliche Herrschaftsmoral. In: Blätter für deutsche und internationale Politik 2 (2007), 136-139.
- HERMANN, W./HÖHN, B./HOPPE, T./KENDZIA, J./KURTH, M./TRITTIN, J./UNMÜBIG, B.: Grüne Wirtschaftspolitik: Mehr als nur Markt. In: Entwicklungspolitik als Internationale Strukturpolitik. Das 1. Entwicklungspolitische Forum der Heinrich-Böll-Stiftung im Mai 2000 in Berlin (Dokumentationen der Heinrich-Böll-Stiftung Nr. 14), Berlin 2001, 66-72.
- HERR, T.: Katholische Soziallehre. Eine Einführung, Paderborn 1987.
- HERRES, J.: Städtische Gesellschaft und katholische Vereine im Rheinland 1840-1945, Essen 1996.
- HERRMANN, U.: Kirchengeschichte, Gütersloh 2001.
- HERZOG, R.: Aufbruch ins 21. Jahrhundert („Berliner Rede“ v. 26. April 1997). In: Bulletin des Presse- und Informationsamtes der Bundesregierung der Bundesrepublik Deutschland 33, 1997, 353-358.
- HESSE, H.: Der Staat bin ich Ludwig XIV. (1638-1715), Frankfurt am Main 2006.
- HILLA, D. J.: Person – Prinzip der Theologie. Zur Theologie Papst Johannes Pauls II. In: Internationale katholische Zeitschrift „Communio“ 19 (1990) 376-383.
- HILPERT, K./BOHRMANN, T. (Hg.): Solidarische Gesellschaft. Christliche Sozialethik als Auftrag zur Weltgestaltung im Konkreten. Festschrift für Alois Baumgartner, Regensburg 2006.
- HILPERT, K.: Die Menschenrechte. Geschichte – Theologie – Aktualität, Düsseldorf 1991.

- HÖFFE, O./MACHERET, A./PINTO DE OLIVEIRA, C.-J./DE HABICHT, CH.: Johannes Paul II. und die Menschenrechte. Ein Jahr Pontifikat, Freiburg/Schweiz-Paris 1981.
- HOFHECKER, W.A./SMITH G.S.: Building a Christian World View, Vol. I, Phillipsburgh-New Jersey (USA) 2004, 18-22.
- HÖFFNER, J.: Christliche Gesellschaftslehre, Kevelaer 1997.
- HÖHN, H.-J.: Vernunft – Glaube – Politik. Reflexionsstufen einer Christlichen Sozialethik, Paderborn 1990.
- HÖHN, H.-J.: Zeit-Diagnose. Theologische Orientierungen im Zeitalter der Beschleunigung, Darmstadt 2006.
- HOLTHAUSEN, H.: Individualversicherung, Versicherungslehre 2, Teil 1, Karlsruhe 1998.
- HÖVER, G. (Hg.): Die Würde des Menschen. Die theologisch-anthropologischen Grundlagen der Lehre Papst Johannes Pauls II. (Entwicklung und Frieden: Wissenschaftliche Reihe 41), Grünewald-München 1986.
- HÜBENTHAL, Ch.: Grundlegung der christlichen Sozialethik. Versuch eines freiheitsanalytisch-handlungsreflexiven Ansatzes (Forum Sozialethik, 3), Münster 2006.
- HUBER, W.: Kommentar. Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Drei Jahre nach dem Wort der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage. In: Zeitschrift für Evangelische Ethik 44 (2000), 166-171.
- HÜRTELEN, H.: Kurze Geschichte des deutschen Katholizismus 1800-1960, Mainz 1986.
- INFORMATION.MEDIEN.AGRAR E.V. (Hg.): Genossenschaften im ländlichen Raum, Informationsbroschüre, Bonn 2004.
- ISENSEE, J.: Solidarität – sozialetische Substanz eines Blankettbegriffs. In: ISENSEE, J. (Hg.): Solidarität in Knappheit. Zum Problem der Priorität, Berlin 1998, 97-141.
- KAISER, J.-Ch./GRESCHAT, M. (Hg.): Der Holocaust und die Protestanten: Analysen einer Verstrickung, Frankfurt am Main 1988.
- KALMBACH, P.: Höhere Arbeitsmarktflexibilität oder flexiblere Wirtschaftspolitik? zu den Ursachen der unterschiedlichen Beschäftigungsentwicklung in den USA und in Deutschland; Gutachten im Auftrag der Friedrich-Ebert-Stiftung, Bonn 2000.
- KANT, I.: Kritik der reinen Vernunft, Stuttgart 2006.
- KATHOLISCH-SOZIALES INSTITUT (KSI) DER ERZDIÖZESE KÖLN UND SOZIALWISSENSCHAFTLICHES INSTITUT DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND (SWI) (Hg.): Arbeitsmaterialien zur Berliner Konsultation, Bad Honnef, Bochum 1996.
- KERBER, W./ERTL, H./HAINZ, M. (Hg.): Katholische Gesellschaftslehre im Überblick. 100 Jahre Sozialverkündigung der Kirche, Frankfurt am Main 1991.
- KERBER, W.: Sozialethik (Grundkurs Philosophie 13), Stuttgart-Berlin-Köln 1998.
- KESSEL, F.: Bürgerschaftliches/zivilgesellschaftliches Engagement. In: DOLLINGER, B./RAITHEL, J. (Hg.): Aktivierende Sozialpädagogik. Ein kritisches Glossar, Weinheim 2006, 65-77.
- KESSEL, F.: Das wahre Elend? Zur Rede von der „neuen Unterschicht“. In: Widersprüche – Zeitschrift für sozialistische Politik im Bildungs-, Gesundheits- und Sozialbereich, Heft 98, Dezember 2005, 2.

- KEYNES, J. M.: Allgemeine Theorie der Beschäftigung, des Zinses und des Geldes (Original: General Theory of employment, money and interest, Erstausgabe 1936), Berlin 1974.
- KIRCHENAMT DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND UND SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.): Zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. Diskussionsgrundlage für den Konsultationsprozess über ein Gemeinsames Wort der Kirchen (Gemeinsame Texte 3), Hannover-Bonn 1994.
- KIRCHENAMT DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND UND SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.): Wissenschaftliches Forum (12. September 1995). Beiträge zum Konsultationsprozeß der Kirchen über die wirtschaftliche und soziale Lage in Deutschland (Gemeinsame Texte 7), Hannover-Bonn 1995.
- KIRCHENAMT DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND UND SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.): Aufbruch in eine solidarische und gerechte Zukunft. Dokumentation der Berliner Konsultation über ein gemeinsames Wort der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland (9.-10.02.1996) (Gemeinsame Texte 8), Hannover-Bonn 1996.
- KIRCHNER, F./MICHAËLIS, C.: Freiheit. In: MICHAËLIS, C. (Hg.): Wörterbuch der Philosophischen Grundbegriffe, Leipzig ⁵1907, 207-213.
- KLEIN, M.: Leben, Werk und Nachwirkung des Genossenschaftsgründers Friedrich Wilhelm Raiffeisen (1818-1888), dargestellt im Zusammenhang mit dem deutschen sozialen Protestantismus, Bonn 1999.
- KLEINSCHWÄRZER-MEISTER, B./ROSE, M./BECKER, P. (Hg.): Das Soziale *wie* denken? Die Zukunft des Sozialstaats in der interdisziplinären Diskussion (Beiträge aus dem Zentrum für ökumenische Forschung München, Bd. 4), Münster 2007.
- KLOTE, N.: Die deutsch-deutsche Wirtschafts- und Währungsunion. Vorgeschichte, Inhalte, Folgen. In: Landeszentrale für politische Bildung Baden-Württemberg (Hg.): (Wieder-)Vereinigungsprozeß in Deutschland. (Bürger im Staat. Bd. 1092), Stuttgart 1990.
- KOBUSCH T.: Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild, Darmstadt 1997.
- KOLB, G.: Geschichte der Volkswirtschaftslehre, München 1997.
- KONGREGATION FÜR DAS KATHOLISCHE BILDUNGSWESEN (Hg.): Leitlinien für das Studium und den Unterricht der Soziallehre der Kirche in der Priesterausbildung, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (VApS 91), Bonn 1989.
- KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE (Hg.): Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über die christliche Freiheit und die Befreiung, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (VApS 70), Bonn ²1986.
- KORFF, A./BAUMGARTNER, A.: Kommentar, in: Solidarität – die Antwort auf das Elend in der heutigen Welt. Enzyklika Sollicitudo rei socialis Papst Johannes Pauls II., Freiburg-Basel-Wien 1988, 107-138.
- KREUTZER, A.: Inkarnation als Prinzip – eine dogmatische Inspiration zur theologischen Verortung der Sozialethik. In: BOHMEYER, A./FRÜHBAUER, J. J. (Hg.): Profile. Christliche Sozialethik zwischen Theologie und Philosophie, (Augsburger Schriften zu Theologie und Philosophie, Bd. 3), Münster 2005, 99-112.
- KREUZHOF, R.: Wirtschaft, Moral und christliche Lebenspraxis. Eine Herausforderung der postsäkularen Gesellschaft, Paderborn-München-Wien-Zürich 2007.

- KREYSSIG, G.: Der Solidarismus als sozialwissenschaftliches Prinzip in der Formulierung durch Heinrich Pesch, Leipzig 1925.
- KRIEDEL, T.: Effizienzanalyse von Gesundheitsprojekten, Hamburg 1981.
- KRIMMER, A.: Der katholische Gesellenverein in der Diözese Rottenburg von 1852-1945. Ein Beitrag der Geschichte des Katholizismus in Württemberg (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen, 66), Paderborn-München 1994.
- KRÖHNERT, S./MEDICUS, F./KLINGHOLZ, R.: Die demographische Lage der Nation, München 2006.
- KROLL, G.-J./SCHMID, A.: Volkswirtschaftslehre, Münster 2002.
- KROMPHARDT, J.: Arbeitslosigkeit und Inflation: eine Einführung in die makroökonomischen Kontroversen, Göttingen-Zürich 1987.
- KRUIP, G.: Die sozialetische Relevanz der Berufung auf die ‚katholischen‘ Grundlagen des Sozialstaats. In: SCHRAMM, M./KRACHT, H.J.G./KOSTKA, U. (Hg.): Der fraglich gewordene Sozialstaat. Aktuelle Streitfelder – ethische Grundlagenprobleme, Paderborn 2006, 32-36.
- KUHN, H.: Scheler. In: LThK², 384.
- KÜHNL, R.: Zur geschichtlichen Entwicklung der Menschenrechte. In: Trend 6 (1999), 4-8.
- KUNZE, A.B.: Hörbares Schweigen? Sozialethik als Herausforderung für die Strukturen der Kirche. In: BOHMEYER, A./FRÜHBAUER, J. J. (Hg.): Profile. Christliche Sozialethik zwischen Theologie und Philosophie (Augsburger Schriften zu Theologie und Philosophie, Bd. 3), Münster 2005, 147-160.
- KURZKE-MAASMEIER, S./MANDRY, Ch./OBERER, Ch. (Hg.): Baustelle Sozialstaat! Sozialethische Sondierungen in unübersichtlichem Gelände. (Forum Sozialethik 4), Münster 2006.
- LABICA, G.: Kritisches Wörterbuch des Marxismus. Bd. 6: Pariser Kommune bis Romantik, Berlin-West 1987.
- LABISCH, A.: ‚Das Soziale neu denken‘ oder: Wie müsste eine moderne deutsche Gesellschaft aussehen? Vortrag anlässlich des Treffens des Erzbischofs von Köln, Joachim Kardinal Meisner, mit Professorinnen und Professoren der Düsseldorfer Hochschulen in der Katholischen Hochschulgemeinde in Düsseldorf; 07. Juni 2005, Düsseldorf 2005.
- LAMBSDORFF, O.: Konzept für eine Politik zur Überwindung der Wachstumsschwäche und zur Bekämpfung der Arbeitslosigkeit, Bonn 1982.
- LAMNEK, S.: Qualitative Sozialforschung, Bd. I: Methodologie, Weinheim 1995.
- LAMPERT, H. (Hg.): Freiheit als zentraler Grundwert demokratischer Gesellschaften. (Interdisziplinäre gesellschaftspolitische Gespräche an der Universität Augsburg 2), Otilien 1992.
- LAMPERT, H.: Freiheit als Ziel der Gesellschafts- und Wirtschaftspolitik in der Bundesrepublik Deutschland. In: BOTTKER, W./LAMPERT, H./RAUSCHER, A. (Hg.): Interdisziplinäre gesellschaftspolitische Gespräche an der Universität Augsburg; Bd. 2: Freiheit als zentraler Grundwert demokratischer Gesellschaften, St. Otilien 1992, 19-48.
- LAMPERT, H.: Kann der Sozialstaat gerettet werden? Volkswirtschaftliche Diskussionsreihe, Beitrag Nr. 247, August 2003, Augsburg 2003.
- LAMPERT, H.: Lehrbuch der Sozialpolitik, Berlin 1998.

- LANGENDÖRFER, H.: Das Soziale neu denken. Rede auf dem BKU-Sommerempfang in Berlin am 9. September 2004. In: BKU Grüne Seiten; Nr. 60, Berlin 2004, 1-4.
- LANGEWIESCHE, D.: Die Reichsgründung 1866/1871. In: WEHLER, H.-U. (Hg.): Scheidewege der deutschen Geschichte. Von der Reformation bis zur Wende, 1517-1989, München 1995.
- LANGNER, A.: Katholische und evangelische Sozialethik im 19. und 20. Jahrhundert. Beiträge zu ideengeschichtlichen Entwicklungen im Spannungsfeld von Konfession, Politik und Ökumene, Paderborn-München-Wien-Zürich 1998.
- LEIDENMÜLLER, F.: Krieg gegen den Terror? Konfliktszenarien im 21. Jahrhundert und ihre Konsequenzen für die Friedens- und Sicherheitspolitik, Idstein 2003.
- LENZ, C.-O./BORCHARDT, K.-D.: EU- und EG-Vertrag. Kommentar, Bundesanzeiger Verlag Köln 2006.
- LESCH, W./BONDOLFI, A. (Hg.): Theologische Ethik im Diskurs, Tübingen-Basel 1995.
- LEUNINGER, E.: Gerechtigkeit schafft Frieden – Ein Kurs zur Einführung in die Katholische Soziallehre, Einheit 2: Die Geschichte der Katholischen Soziallehre, Limburg³2002.
- LIENKAMP, A./LIENKAMP C.: Die Option für die Armen und die internationale Verantwortung. In: GABRIEL, K./KRÄMER, W. (Hg.): Kirchen im gesellschaftlichen Konflikt. Der Konsultationsprozess und das Sozialwort ‚Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit‘, Münster 1997, 109-131.
- LILL, R.: Katholizismus und Nation bis zur Reichsgründung. In: LANGNER, A. (Hg.): Katholizismus, nationaler Gedanke und Europa seit 1800 (Beiträge zur Katholizismusforschung, Reihe B: Abhandlungen), Paderborn-München-Wien-Zürich 1985, 11-50.
- LINDEMANN, W. B.: Ist die Evolutionstheorie gleichgültig für die katholische Religion? In: Theologisches 30 (2000), 175-186.
- LINDGENS, G.: Freiheit, Demokratie und pluralistische Gesellschaft in der Sicht der katholischen Kirche. Dokumente aus Verlautbarungen der Päpste und des Zweiten Vatikanischen Konzils, Stuttgart 1985.
- LÖFFLER, W.: Soziale Gerechtigkeit. Wurzeln und Gegenwart eines Konzepts in der Christlichen Soziallehre. In: KOLLER, P. (HG.): Gerechtigkeit im politischen Diskurs der Gegenwart, Wien 2001, 65-88.
- LÖNNE, K. E.: Politischer Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt am Main 1986.
- MAIER, H.: Die Französische Revolution und die Katholiken, Köln 1989.
- MANDRY, Ch.: Christliche Sozialethik zwischen Theologie und Philosophie – ein Spagat? In: BOHMEYER, A./FRÜHBAUER, J. J. (Hg.): Profile. Christliche Sozialethik zwischen Theologie und Philosophie, (Augsburger Schriften zu Theologie und Philosophie, Bd. 3), Münster 2005, 87-98.
- MANN, M. E.: The value of multiple proxies. In: Science 297 (2002), 1481f.
- MARX, K./ENGELS, F.: Gesammelte Werke, Bd. 1, Berlin/DDR 1972.
- MARX, K./ENGELS, F.: Gesammelte Werke, Bd. 2, Berlin/DDR 1972.
- MARX, K./ENGELS, F.: Über Religion, Berlin/DDR 1987.
- MARX, K.: Das Kapital, Bd. I: Der Produktionsprozeß des Kapitals, Frankfurt 1981.

- MARX, K.: Das Kapital. Kritik an der politischen Ökonomie, Bde. 1-3, Paderborn 2004.
- MARX, K.: Vorwort zu: Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. In: MARX, K./ENGELS, F.: Gesammelte Werke, Bd. 2, Berlin/DDR 1972.
- MARX, R.: Der Konsultationsprozess im Rückblick auf Zukunft hin. In: NACKE, B. (Hg.): Sozialwort der Kirchen in der Diskussion. Argumente aus Parteien, Verbänden und Wissenschaft, Würzburg 1997, 383-391.
- MAYRING, P.: Einführung in die qualitative Sozialforschung, Weinheim 2002.
- MEADOWS, D.: Die Grenzen des Wachstums: Berichte des Club of Rome zur Lage der Menschheit, München 1972.
- MESTMÄCKER, E. J. (Hg.): Über die Ordnung einer freien Gesellschaft und über die Wiedergutmachung, Karlsruhe 1960.
- MEYER, T.: Positive und negative Freiheit, Bochum 2007.
- MICHAËLIS, C. (Hg.): Wörterbuch der Philosophischen Grundbegriffe, Leipzig ⁵1907.
- MICHEL, K.-G.: Kirchen bleiben ziemlich unkonkret. Dem Gemeinsamen Wort über Tugenden in der Demokratie fehlt es am Mut, sich klar zu äußern; 2006. In: Die Tagespost, 25.11.2006, 9.
- MILL, J. S.: Über die Freiheit, Stuttgart 1974.
- MÖHRING-HESSE, M.: Beteiligung – Befähigung – Verteilung. Der Sozialstaat als Instrument demokratischer Solidarität. In: SCHRAMM, M./KRACHT, H.J.G./KOSTKA, U. (Hg.): Der fraglich gewordene Sozialstaat. Aktuelle Streitfelder – ethische Grundlagenprobleme, Paderborn 2006, 91-104.
- MONZEL, M.: Solidarität und Selbstverantwortung. Beiträge zur christlichen Soziallehre, München 1959.
- MÜLLER, J./WALLACHER, J.: Entwicklungsgerechte Weltwirtschaft, Stuttgart 2005.
- MÜLLER, J.: Deutscher Bund und deutsche Nation 1848-1866, Göttingen 2005.
- MÜLLER-ARMACK, A.: Fibel der sozialen Marktwirtschaft (mit Beiträgen von F. Böhm, W. Eucken, F. A. Hayek, K. F. Maier, L. Mikesch, A. Müller-Armack, W. Röpke, Fr. A. Lutz und A. Rüstow), Düsseldorf 1953.
- MÜNDER, J./KREFT, D. (Hg.), Subsidiarität heute, Münster 1990.
- NACKE, B. (Hg.): Eine neue christliche Sozialverkündigung. Das Sozialwort der Kirchen und die Grundsatzprogramme von Parteien und DGB – Ein Quellenband, Würzburg 1998.
- NACKE, B. (Hg.): Sozialwort der Kirchen in der Diskussion. Argumente aus Parteien, Verbänden und Wissenschaft, Würzburg 1997.
- NELL-BREUNING, O. v.: Gerechtigkeit und Freiheit. Grundzüge katholischer Soziallehre, hg. von der Katholischen Sozialakademie Österreichs, Wien-München-Zürich 1980.
- NELLESSEN, B.: Die schweigende Kirche: Katholiken und Judenverfolgung. In: BÜTTNER, U. (Hg.): Die Deutschen und die Judenverfolgung im Dritten Reich. Hamburg 1992.
- NEUHOLD, L.: Wertwandel und Christentum, Linz 1988.
- NEUMANN, A.: Hitlers willige Gläubige. Goldhagens Buch über die Kollaboration der Kirchen mit dem NS-Regime. In: analyse & kritik Nr. 467, 22.11.2002, 32.

- NOTHELLE-WILDFEUER, U.: „Duplex ordo cognitionis“. Zur systematischen Grundlegung einer Katholischen Soziallehre im Anspruch von Philosophie und Theologie, Paderborn 1991.
- NOTHELLE-WILDFEUER, U.: Sozialstaat semper reformanda? Zum Impulstext der Bischöfe ‚Das Soziale neu denken‘. In: Die Neue Ordnung 98 (2004), 1.
- NULLMEIER, F.: Gerechtigkeitskonzepte im Wohlfahrtsstaat. In: MONTADA, L. (Hg.): Beschäftigungspolitik zwischen Effizienz und Gerechtigkeit, Frankfurt am Main 1997.
- OBERENDER, P./HEBBORN, A.: Wachstumsmarkt Gesundheit, Frankfurt am Main 1994.
- PALMIERO, J. B. (Hg.): Scripta Anecdota Glossatorum, Bd. 1, Bologna 1913.
- PAPST JOHANNES XXIII.: Rede zur Eröffnung des 2. Vatikanischen Konzils am 11. Oktober 1962. In: Herder Korrespondenz 17 (1962/63), 84-97.
- PÄPSTLICHER RAT FÜR GERECHTIGKEIT UND FRIEDEN (Hg.): Kompendium der Soziallehre der Kirche, Freiburg-Basel-Wien 2006.
- PESCH, H.: Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte, Würzburg 2001.
- PESCH, H.: Lehrbuch der Nationalökonomie, 5 Bde., Freiburg 1905-1923.
- PFÄFF, A. B./LANGER, B./FREUND, F.: Bürgerversicherung vs. Gesundheitsprämie – Vergleich der Reformoptionen zur Finanzierung der Gesetzlichen Krankenversicherung, Volkswirtschaftliche Diskussionsreihe, Universität Augsburg, Beitrag Nr. 277, Augsburg 2005.
- PFAMMATER, J./FURGER, F. (Hg.): Katholische Soziallehre in neuen Zusammenhängen (Theologische Berichte 14), Zürich-Einsiedeln-Köln 1985.
- PFÜRTNER, S./HEIERLE, W.: Einführung in die katholische Soziallehre, Darmstadt 1980.
- PFYFFER VON WYHER, P.: Wesen und Unterschied von Korrealität und Solidarität nach Römischen Recht. Göttingen: Kästner 1887.
- PICHLER, J. W.: Europa zwischen Unrecht und Recht, Graz 2005.
- PIERER, H. v.: Bericht des Vorstandes. Siemens-Jahresbericht, München 2000.
- PILZ, F.: Der Sozialstaat: Ausbau, Kontroversen, Umbau, Bonn 2004.
- POSER, H.: René Descartes. Eine Einführung, Stuttgart 2003.
- RABANUS, J.: Europa in der Sicht Johannes Pauls II., Paderborn 2004.
- RAFFELSBAUER, F.: Gemein Sinn in Kommunen, Würzburg 2005.
- RATZINGER, J.: Abbruch und Aufbruch, Die Antwort des Glaubens auf die Krise der Worte, München 1988.
- RAUSCHER, A. (Hg.): Gustav Gundlach 1892-1963, Paderborn-München-Wien-Zürich 1988.
- RAUSCHER, A./ROOS, L.: Die soziale Verantwortung der Kirche. Wege und Erfahrungen von Ketteler bis heute, Köln 1977.
- REMELE, K.: Als das „Wall Street Journal“ schäumte. Relativierung des Privateigentums, Sozialpflichtigkeit des Kapitals: Vor 40 Jahren erschien die Enzyklika „*Populorum progressio*“ Pauls VI. In: Die Presse, 24. März 2007, Spectrum IV, 3.

- RENAN, E.: Was ist eine Nation? (Erstausgabe 1882). In: JEISMANN, M./RITTER, H. (Hg.): Grenzfälle. Über neuen und alten Nationalismus, Leipzig 1993.
- RITTENBRUCH, K.: Makroökonomie, Oldenburg 2000.
- RITTER, G. A.: Soziale Frage und Sozialpolitik in Deutschland seit Beginn des 19. Jahrhunderts, Opladen 1998.
- RIVINIUS, K. J. (Hg.): Die soziale Bewegung im Deutschland des neunzehnten Jahrhunderts, Bonn-Bad Godesberg-München 1978.
- ROLLER, E.: Abbau des Sozialstaats. Einstellungen der Bundesbürger zu Kürzungen von Sozialleistungen in den neunziger Jahren, Berlin 1996.
- ROLLER, E.: Erosion des sozialstaatlichen Konsenses und die Entstehung einer neuen Konfliktlinie in Deutschland. In: Aus Politik und Zeitgeschichte B29-30 (2002), 13-19.
- RÖNZ, B./FÖRSTER, E.: Regressions- und Korrelationsanalyse. Grundlagen, Methoden, Beispiele, Wiesbaden 1992.
- ROOS, L.: Freiheit und Wahrheit. Der Streit um die Grundwerte politischer Ethik. In: BÖHR, C./RAABE, S.: Eine neue Ordnung der Freiheit. Die Sozialethik Johannes Pauls II. – eine Vision für das vereinte Europa, Osnabrück 2007, 145-158.
- ROOS, L.: Subsidiarität, Solidarität und Gemeinwohl als „Baugesetze der Gesellschaft“. In: LIEB, M. (Hg.): Fortbildung des Arbeitsrechts (Betriebsverfassung und Altersvorsorge) nach den Grundsätzen Subsidiarität, Solidarität und Gemeinwohl (Schriftenreihe der Bayer-Stiftung für deutsches und internationales Arbeits- und Wirtschaftsrecht, Bd. 7), München 2001, 9-19.
- ROSE, D.: Guantanamo Bay. Amerikas Krieg gegen die Menschenrechte, Frankfurt am Main 2004.
- ROSENBERGER, S./TALOS, E. (Hg.): Sozialstaat: Probleme, Herausforderungen, Perspektiven, Wien 2003.
- ROSENKRANZ, K.: G. W. F. Hegels Leben, Berlin 1844.
- ROTHSCHILD, K. W.: Theorien der Arbeitslosigkeit: Einführung. München-Wien 1988.
- ROUSSEAU, J.J.: Du Contrat Social, Amsterdam 1762.
- ROUSSEAU, J.J.: Artikel zur (moralischen und politischen) Ökonomie. In: O.V.: Enzyklopädie Europa, Frankfurt am Main 2001, 286.
- RÜRUP, B./SESSELMIEIER, W.: Mitbestimmung und Beschäftigung: Expertise für das Projekt „Mitbestimmung und neue Unternehmenskulturen“ der Bertelsmann-Stiftung und der Hans-Böckler-Stiftung, Gütersloh 1998.
- RÜRUP, B.: Die Reform des Risikostrukturausgleichs im Rahmen der Vorstellungen der „Fünf Weisen“ zur Gesundheitspolitik. Vortrag auf der Veranstaltung „AOK im Dialog“ am 15. März 2001 in Berlin, Berlin 2001.
- RYNKIEWICZ, K.: Von der Grundlegung der christlichen Ethik zur Grundlegung der philosophischen Anthropologie. Eine kritische Untersuchung zum Personenbegriff bei Karol Wojtyła, Berlin 2002.
- SACHSSE, C.: Subsidiarität. Zur Karriere eines sozialpolitischen Ordnungsbegriffs. In: Zeitschrift für Sozialreform, 40 (1994), 717-738.
- SCHASCHING, J.: Für eine Kultur der Solidarität, Familie und katholische Soziallehre. Erfahrungen, Chancen und Initiativen, Wien 1991.

- SCHIEDER, W.: Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert (Schriftenreihe des Arbeitskreises für moderne Sozialgeschichte, Bd. 54), Stuttgart 1993.
- SCHLECHT, M./KRÄMER, R./REINER, S./REUTER, N./WEBER, A.: Armutszeugnis Reichtumsbericht. In: VER.DI BUNDESVORSTAND BERLIN, BEREICH WIRTSCHAFTSPOLITIK (Hg.): Wirtschaftspolitische Informationen 2 (2005), 2f.
- SCHLECHT, O.: Grundlagen und Perspektiven der sozialen Marktwirtschaft, Tübingen 1990.
- SCHMELTER, J.: Solidarität. Die Entwicklung eines sozioethischen Schlüsselbegriffs, München 1991.
- SCHRAEPLER, E.: Quellen zur Geschichte der sozialen Frage in Deutschland: 1871 bis zur Gegenwart, Göttingen-Zürich 1996.
- SCHRAMM, M./KRACHT, H.J.G./KOSTKA, U. (Hg.): Der fraglich gewordene Sozialstaat. Aktuelle Streitfelder – ethische Grundlagenprobleme, Paderborn 2006.
- SCHULER, F.: Evolution und Evolutionstheorie, Donauwörth 1979.
- SCHULZ, G./BUCHHEIM, C./FOUQUET, G. (Hg.): Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. Arbeitsgebiete – Probleme – Perspektive, Stuttgart 2005.
- SEIBEL, W./WENZ, G. (Hg.): Was schulden die Christen der Welt? Weitergabe der Glaubens- und Weltverantwortung, Regensburg 1998.
- SEITER, S.: Der Beitrag Kaldors zur Neuen Wachstumstheorie, Frankfurt am Main 1997.
- SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.): Konferenz des Polnischen Episkopats und der Deutschen Bischofskonferenz: Begegnungen in Deutschland im September 1978, Bonn 1978.
- SIEMENS AG: Geschäftsbericht 1999, Broschüre zur Hauptversammlung 2000, München 2000.
- SINN, H.-W.: Ist Deutschland noch zu retten?, München-Berlin 2003.
- SINN, H.-W.: Mut zu Reformen. Fünfzig Denkanstöße für die Wirtschaftspolitik, München 2004.
- SMITH, A.: Der Wohlstand der Nationen – eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen, München 2001.
- SPIEKER, M.: Legitimitätsproblem des Sozialstaats, Die Christliche Gesellschaftslehre im Streit um die Sozialstaatsreform. In: SCHRAMM, M./KRACHT, H.J.G./KOSTKA, U. (Hg.): Der fraglich gewordene Sozialstaat. Aktuelle Streitfelder – ethische Grundlagenprobleme, Paderborn 2006, 26-31.
- STÖGER, R.: Der neoliberale Staat. Entwicklung einer zukunftsfähigen Staatstheorie, Wiesbaden 1997.
- STYCZEŃ, T.: K. Wojtyła. Philosoph der Freiheit im Dienst der Liebe. In: WOJTYŁA, K.: Erziehung zur Liebe. Mit einer ethischen Fibel, hg. v. J. STROYNOWSKI, Stuttgart 1980, 155-174.
- SUNTUM, U. van: Die unsichtbare Hand, Berlin-Heidelberg-New York 2000.
- SUTOR, B.: Politische Ethik. Gesamtdarstellung auf der Basis der Christlichen Gesellschaftslehre, Paderborn 1991.
- SZULC, T.: Johannes Paul II. Die Biographie, Stuttgart 1996.
- THAMER, H.-U.: Die Französische Revolution. Freiheit – Gleichheit – Brüderlichkeit, Hildesheim 2007.

- THIEME, H.J.: Soziale Marktwirtschaft. Konzeption und wirtschaftspolitische Gestaltung in der Bundesrepublik Deutschland, München 1994.
- TILLMANN, K.: Sozialisierungstheorien. Eine Einführung in den Zusammenhang von Gesellschaft, Institution und Subjektwerdung, Reinbek bei Hamburg 2004.
- TÖPFER, B.: Städte und Ständestaat zur Rolle der Städte bei der Entwicklung der Ständeversammlung in europäischen Staaten vom 13. bis zum 15. Jahrhundert, Berlin 1980.
- UERTZ, R.: Naturrecht. In: BECKER, W. (Hg.): Lexikon der christlichen Demokratie in Deutschland, Paderborn 2002, 601-604.
- UERTZ, R.: Vom Gottesrecht zum Menschenrecht. Das katholische Staatsdenken in Deutschland von der Französischen Revolution bis zum II. Vatikanischen Konzil (1789-1965), Paderborn 2005.
- UNSTAD: World Investment Report 2004: The Shift towards Services, Genf-New York 2004.
- VERBAND DER RENTENVERSICHERER DEUTSCHLANDS: Sozialrecht – Handbuch für berufliche Bildung und Praxis in der gesetzlichen Rentenversicherung, Frankfurt am Main 1997.
- VERBAND DEUTSCHER RENTENVERSICHERUNGSTRÄGER (Hg.): Europa in Zeitreihen 2007, Frankfurt am Main 2007.
- VEREINIGUNG DER OPFER DES STALINISMUS E.V. (Hg.): Christenverfolgung unter kommunistischen Regimes, Broschüre, Berlin 2000.
- VOGT, M.: Das neue Sozialprinzip „Nachhaltigkeit“ als Antwort auf die ökologische Herausforderung. In: KORFF, W. u.a. (Hg.): Handbuch der Wirtschaftsethik, Bd. 1: Verhältnisbestimmung von Wirtschaft und Ethik, Gütersloh 1999, 237-257.
- VOGT, M.: Kann Politik globale Solidarität mit künftigen Generationen organisieren?, In: MÜLLER, J./REDER, M. (Hg.): Der Mensch vor der Herausforderung nachhaltiger Solidarität, Stuttgart 2003, 127-165.
- VORTMANN, H.: Bestandsaufnahme: Die Wirtschafts- und Währungsunion nach drei Monaten. In: LANDESZENTRALE FÜR POLITISCHE BILDUNG NRW (Hg.): Von der Einigung zur Einheit. Probleme und Perspektiven des deutschen Einigungsprozesses, Düsseldorf 1991.
- VOSS, J.: Darwins Bilder. Ansichten der Evolutionstheorie 1837-1874, Frankfurt am Main 2007.
- WAGNER, N./KAISER, M. (Hg.): Ökonomie der Entwicklungsländer, Stuttgart 1995.
- WALDENFELS, H.: „Mit zwei Flügeln“. Kommentar und Anmerkungen zur Enzyklika „Fides et ratio“ Papst Johannes Pauls II., Paderborn 2000.
- WASCHKUH, A.: Was ist Subsidiarität? Ein sozialphilosophisches Ordnungsprinzip: Von Thomas von Aquin bis zur „Civil Society“, Opladen 1995
- WEIDENFELD, W./WESSELS, W.: Europa von A-Z. Taschenbuch der Europäischen Integration, Bonn 2002.
- WEIGEL, G.: Zeuge der Hoffnung. Johannes Paul II. Eine Biographie, Paderborn-München-Wien-Zürich 2002.
- WEILER, R.: Einführung in die katholische Soziallehre. Ein systematischer Abriß, Graz-Wien-Köln 1991.

- WEIMER, W.: Deutsche Wirtschaftsgeschichte. Von der Währungsreform bis zum Euro, Hamburg 1998.
- WELLISCH, D.: Finanzwissenschaft I – Rechtfertigung der Staatstätigkeit, München 2000.
- WIADERNY, B.: Die Katholische Kirche in Polen 1945-1989, Berlin 2004.
- WILDT, A.: Solidarität. In: Brockhaus Enzyklopädie, Mannheim 1996, 371-375.
- WILKANOWICZ, S.: Der christliche Humanismus Johannes Pauls II. In: Internationale katholische Zeitschrift „Communio“ 18 (1989), 504-513.
- WILLOWEIT, D.: Deutsche Verfassungsgeschichte, München 2005.
- Wohlstand als Aufgabe – Christen und die Ethik des Reichtums, hg. v. CHURCHES TOGETHER IN BRITAIN AND IRELAND, dt. hg. v. Kirchenamt der EKD, Hannover o.J.
- WOLL, A.: Allgemeine Volkswirtschaftslehre, München 1993.
- WU, H.-H.: Soziale Grundrechte in der Verfassung, Tübingen 1997
- ZBIGNIEW, J. B.: Der Papst aus Polen, Hamburg 1979.
- ZINN, K. G.: Sozialstaat in der Krise. Zur Rettung eines Jahrhundertprojekts, Berlin 1999.
- ZOLL, R.: Was ist Solidarität heute?, Frankfurt am Main 2000.

Internetquellen

- ARENDET, H.: Nationalstaat und Demokratie. Maschinenschriftliches Manuskript (mit dem handschriftlichen Vermerk: „Kogon-Diskussion“) im Nachlass von Hannah Arendt in der Library of Congress (Box 76). In: <http://memory.loc.gov/ammem/arendthtml/arendthome.html>, abgerufen am 10.12.2007.
- BLÜM, N.: Die Anpassung der Bischöfe an den Zeitgeist. In: <http://www.phil.uni-sb.de/projekte/imprimatur/2006/imp060302.html>, abgerufen am 27.03.2007.
- BUNDESMINISTERIUM FÜR ERNÄHRUNG, LANDWIRTSCHAFT UND VERBRAUCHERSCHUTZ (Hg.): Verordnung über die gute fachliche Praxis bei der Erzeugung gentechnisch veränderter Pflanzen. In: http://www.bmelv.de/cln_045/nn_750598/SharedDocs/Gesetzestexte/G/GenTPflEV.html__nnn=true, abgerufen am 10.01.2008.
- BUNDESMINISTERIUM FÜR GESUNDHEIT UND SOZIALE SICHERUNG (Hg.): Lebenslagen in Deutschland. Der 2. Armuts- und Reichtumsbericht der Bundesregierung, Kurzfassung, 2. In: <http://www.gesundheitberlin.de/index.php4?request=download&fid=196>, abgerufen am 12.11.2007.
- BUNDESMINISTERIUM FÜR WIRTSCHAFT UND TECHNOLOGIE (Hg.): G8-Weltwirtschaftsgipfel 2005 in Gleneagles. In: <http://www.bmwi.de/BMWi/Navigation/Aussenwirtschaft/weltwirtschaftsgipfel,did=71072.html>, abgerufen am 12.02.2008.
- GABRIEL, K./DABROCK, P.: Fördern, dann Fordern. Über einige konzeptionelle Defizite in den aktuellen Stellungnahmen der Kirchen zur Reform des Gesundheitswesens. In: <http://www.uni-muenster.de/ChristSozialwiss/alt/txt/kirchenpapieren.pdf>, abgerufen am 27.03.2007.
- GABRIEL, K./HENGSBACH, F./MIETH, D.: Das Soziale neu denken als Abkehr vom ‚Gemeinsamen Wort‘ der Kirchen? In: <http://www.muenster.de/~angergun/impulspapier.pdf>, abgerufen am 27.03.2007.

- HENGSBACH, F.: Das Soziale neu denken – vorzugsweise solidarisch. In: <http://www.ikk.de/ikk/generator/ikk/service-und-beratung/download/6466.pdf>, abgerufen am 27.03.2007.
- HOECHNSBROECH von, C.G.: Demokratie kommt nicht aus dem Fernsehsessel; 2006. In: http://www.cicero.de/97.php?ress_id=9&item=1456, abgerufen am 27.03.2007.
- HUBER, W.: Statement des Vorsitzenden des Rates der EKD, Bischof Wolfgang Huber, bei der Vorstellung des Gemeinsamen Wortes der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der EKD zur Zukunft unseres demokratischen Gemeinwesens ‚Demokratie braucht Tugenden‘, 23. November 2006. In: http://www.ekd.de/vortraege/061123_huber_demokratie.html, abgerufen am 10.05.2007.
- KESSEL, F.: Das wahre Elend? Zur Rede von der „neuen Unterschicht. http://www.uni-bielefeld.de/paedagogik/agn/ag8/das_wahre_elend.pdf, abgerufen am 10.05.2007.
- KÖNIG, K.: „Ich werde den 11. Oktober 1962 nie vergessen“. In: Kathpress, v. 10. Oktober 2002, 5, online über http://religion.orf.at/projekt02/news/0210/ne021010_koenig_fr.htm, abgerufen am 22.12.2007.
- KOTTNIK, R.: In Würde bis zum Lebensende. Festvortrag zum 25jährigen Jubiläum des Samariterstiftes Aalen, Stuttgart 2000. In: <http://www.samariterstiftung.de/Fachforum/Festvortrag%20Kottnik>, abgerufen am 07.12.2007.
- KRUIP, G.: Warum wir das Neue „sozial denken“ müssen. In: http://www.erzbistum-koeln.de/export/sites/erzbistum/bildung/schule-hochschule/religionspaedagogik/impulse/category_g/subcategory_2/05imp2S2.pdf, abgerufen am 27.03.2007.
- LEHMANN, K.: Statement des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Karl Kardinal Lehmann, bei der Vorstellung des Gemeinsamen Wortes der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zur Zukunft unseres Gemeinwesens ‚Demokratie braucht Tugenden‘, Berlin 2006. In: <http://www.dbk.de/aktuell/meldungen/01231/index.html>, abgerufen am 24.11.2006.
- LEYTZ, W.: Tiefe Kluft zwischen Arm und Reich. In: <http://www.tagesschau.de/inland/armut20.html>, abgerufen am 01.08.2008.
- MERKEL, A.: Rede von Bundeskanzlerin Angela Merkel anlässlich des Festaktes „60 Jahre Evangelische Akademie Tutzing“ am 8. Juli 2007 in Tutzing. In: http://www.bundeskanzlerin.de/nn_5296/Content/DE/Rede/2007/07/2007-07-10-bkin-rede-evangelische-akademie-tutzing.html, abgerufen am 15.07.2007.
- SCHÄFERS, M.: Das Soziale neu denken – Vom Sozialstaat zur Armenfürsorge? In: http://www.oekumenisches-netz.de/kab2_sozial.pdf, abgerufen am 27.03.2007.
- SCHÖPSDAU, W.: In der Wirklichkeit ankommen – aber in welcher? Kirchliche Worte zum Umbau des Sozialstaats; 2004. In: <http://www.ekd.de/ki/materialdienst/041leit.html>, abgerufen am 30.03.2007.
- SCHUCK, M.: Demokratie braucht Tugenden – sonst nichts? In: http://www.pfarrerblatt.de/text_144.htm, abgerufen am 27.03.2007.
- SEGRS, F.: Deutschland hat ein Gerechtigkeitsproblem. In: <http://www.phil.uni-sb.de/projekte/imprimatur/2004/imp040106.html>, abgerufen am 27.03.2007.
- SIEMENS AG: Research Locations. In: <http://www.scr.siemens.com/en/pages/ocresearch.htm>, abgerufen am 31.12.2007.

- STATISTISCHES BUNDESAMT (Hg.): Koordinierte Bevölkerungsvorausberechnung, Wiesbaden 2006. In: http://www.destatis.de/basis/d/bevoe/bev_svg_var.php, abgerufen am 23.08.2006.
- SUTOR, B.: Beteiligungsgerechtigkeit und Sozialstaatsreform. Eine complexio oppositorum im Streit um die Sozialstaatsreform. In: http://www.kda-nordelbien.de/media/44_01_sutor_beteiligungsgerechtigkeit.pdf, abgerufen am 27.03.2007.
- WALLRAFF, G.: Neuer Reichtum tritt immer schamloser auf. In: Interview im Deutschlandfunk vom 24.10.2006. In: http://www.dradio.de/dlf/sendungen/inter-view_dlf/556148/, abgerufen am 18.11.2007.
- ZOLLITSCH, R.: Ansprache am 28. Mai 2008 an der Kardinal-Stefan-Wyszynski-Universität in Warschau: „Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich“ (Röm 11,18). Von welchen Werten lebt Europa?. In: http://www.dbk.de/imperia/md/content/pressemitteilungen/2008-1/2008-029a_vorsitzender_ehrendoktor_der_universit_t_warschau.pdf, abgerufen am 01.06.2008.

Lebenslauf

Name P. Sylwester Walocha OFM Conv.

Geboren 22. Juni 1972 in Zdunska Wola/Polen

Schulausbildung

1979-1987 Besuch der Grundschule in Zdunska Wola/Polen

1987-1991 Besuch des Lyzeums in Niepokalanow/Polen

1991 Abitur

Studium

1992-1998 Studium der Philosophie und Theologie in Lodz/Polen

1998 Diplomabschluss

2001-2009 Promotionsstudium an der Katholisch-Theologischen Fakultät der LMU München

Ordensleben

1991/1992 Noviziat bei den Franziskaner-Minoriten in Smardzewice/Polen

1998 Priesterweihe in Lodz/Polen

Tätigkeit als Seelsorge

1998-2008 Kaplan in der Erzdiözese München/Freising

Ab 2008 Kaplan in der Diözese Hildesheim