

Sozialenzyklika: Die postkommunistische Vision Johannes Pauls II.

Die am 2. Mai aus Anlaß des hundertjährigen Jubiläums von „*Rerum novarum*“ veröffentlichte Enzyklika „*Centesimus annus*“ Johannes Pauls II. unterscheidet sich in Genus und Inhalt deutlich von der Enzyklika „*Laborem exercens*“, die der gegenwärtige Papst im Herbst 1981 anläßlich der Neunzigjahrfeier der epochemachenden Sozialenzyklika Leos XIII. vorgelegt hatte (vgl. HK, Oktober 1981, 512 ff.). „*Laborem exercens*“ war eine breit angelegte, philosophisch-theologisch unterfütterte Betrachtung über die menschliche Arbeit, die zwar zahlreiche Einzelfragen der Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung ansprach, im Ganzen aber doch wenig Bodenhaftung hatte. Demgegenüber ist „*Centesimus annus*“ wesentlich deutlicher geortet: Die Enzyklika entfaltet und aktualisiert Grundsätze und -themen der kirchlichen Soziallehre als Reaktion auf den Zerfall des „real existierenden Sozialismus“ und im Ausblick auf die wirtschaftliche und staatlich-gesellschaftliche Ordnung nach diesem Zerfall, der sich zuerst im Heimatland des Papstes mit den Arbeiterprotesten vom Sommer 1980 ankündigte und dann 1989/90 auf breiter Front Wirklichkeit wurde.

Johannes Paul II. macht verschiedene Faktoren namhaft, die den Sturz der sozialistischen Systeme verursacht haben: Die „Verletzung der Rechte der Arbeit“, die Untauglichkeit des Wirtschaftssystems und als „wahre Ursache“ die „vom Atheismus hervorgerufene geistige Leere“ (Nr. 23/24). An anderer Stelle ist vom anthropologischen Grundirrtum des Sozialismus die Rede (Nr. 13), der den einzelnen Menschen lediglich als Instrument und Molekül des gesellschaftlichen Organismus betrachte

und damit die Person als autonomes Subjekt moralischer Entscheidung leugne. Das Modell, das der Papst zur Erklärung der Wende im kommunistischen Machtbereich anbietet, leidet allerdings darunter, daß es ganz und gar am *Sonderfall Polen* abgelesen wird: Nur in Polen begann die Krise mit einer großen Arbeiterbewegung, nur dort verband sich der „Kampf für die Verteidigung der Rechte der Arbeit spontan mit dem Kampf für die Kultur und die Rechte der Nation“ (Nr. 24).

Differenzierte Einschätzung des Kapitalismus

In „*Laborem exercens*“ unterstrich Johannes Paul II. sehr massiv den Vorrang der Arbeit als Wirkursache gegenüber dem Kapital als bloßem Instrument, ohne sich allerdings in extenso auf die Frage nach der Bewertung von Kapitalismus und Sozialismus einzulassen. In seiner zweiten Sozialenzyklika „*Sollicitudo rei socialis*“, die im Februar 1988 veröffentlicht wurde (vgl. HK, März 1988, 124 ff.), sprach er mehr en passant von einer „kritischen Haltung“ der Soziallehre der Kirche sowohl gegenüber dem liberalistischen Kapitalismus wie gegenüber dem kollektivistischen Marxismus (vgl. Nr. 21), weil die beiden Systeme ihre Gegnerschaft in die Länder der Dritten Welt exportierten und damit deren Unterentwicklung zementierten.

Die jüngste Enzyklika bemüht sich, nachdem der eine Pol des bisherigen Antagonismus verschwunden oder zumindest weitgehend geschwächt ist, um eine *differenzierte Einschätzung*

des Kapitalismus. Es wird unterschieden (Nr. 42) zwischen dem Kapitalismus als einem Wirtschaftssystem, „das die grundlegende und positive Rolle des Unternehmens, des Marktes, des Privateigentums und der daraus folgenden Verantwortung für die Produktionsmittel, der freien Kreativität des Menschen im Bereich der Wirtschaft“ anerkennt, und Kapitalismus als einem System, „in dem die wirtschaftliche Freiheit nicht in eine feste Rechtsordnung eingebunden ist, die sie in den Dienst der vollen menschlichen Freiheit stellt“. Während der Papst den Kapitalismus in der zweiten Bedeutung negativ qualifiziert, fällt das Urteil im ersten Fall positiv aus. In diesem Sinn lobt die Enzyklika auch in ihrem historisch ausgerichteten Teil (Nr. 19) die Entwicklung der sozialen Marktwirtschaft nach dem Zweiten Weltkrieg und hebt dabei als ihre Vorzüge die „verhältnismäßig guten Arbeitsmöglichkeiten, ein solides System der sozialen Sicherheit, die Freiheit zur Gründung von Vereinigungen und die ausgeprägte Tätigkeit von Gewerkschaften“ hervor.

An anderer Stelle spricht der Text von positiven Aspekten der modernen Betriebswirtschaft, die ihre Wurzel in der Freiheit des Menschen habe (Nr. 32), oder davon, daß die Kirche die berechnete Funktion des Gewinnes als Indikator für den guten Zustand und Betrieb eines Unternehmens anerkenne. Gleichzeitig insistiert Johannes Paul II. aber darauf, daß (vor allem im Blick auf die Dritte Welt) den Menschen und Völkern, die vom Markt ausgeschlossen seien und ihre Grundbedürfnisse nicht befriedigen könnten, ein solcher Zugang und damit die Möglichkeit einer menschenwürdigen Entwicklung eingeräumt werden müsse: „Diese Zielsetzung verlangt geplante und verantwortungsvolle Anstrengungen von seiten der ganzen internationalen Gemeinschaft“ (Nr. 35).

Daß der Papst in „*Centesimus annus*“ vor einer vorschnellen und pauschalen Heiligsprechung des Kapitalismus nach dem Zerfall des kommunistischen Systems warnt, hängt vor

allem mit seiner Sicht der *Wohlstands- und Konsumgesellschaft* zusammen. Nach Meinung Johannes Pauls II. verleitet sie zu einem ganz und gar auf das bloße „Haben“ von immer mehr Gütern ausgerichteten Lebensstil, läßt die Menschen ihren vordergründigen Trieben und Bedürfnissen folgen und koppelt sie von den sittlichen und religiösen Werten ab. Entfremdung als Verlust des wahren Lebenssinnes sei auch in den westlichen Gesellschaften eine reale Gegebenheit: „Sie ereignet sich im Konsum, wenn der Mensch in ein Netz falscher und oberflächlicher Bedürfnisse hineingezogen wird, statt daß man ihm hilft, die echte und konkrete Erfahrung seiner Persönlichkeit zu machen“ (Nr. 41). Als Gegenmittel plädiert die Enzyklika nachdrücklich für einen an der Wahrheit über Gott und den Menschen orientierten, an einer objektiven Wertehierarchie ausgerichteten Gebrauch der Freiheit.

Problematische Zuordnung von Wahrheit und Freiheit

Bei der Diagnose läßt sich dem Papst schwerlich widersprechen. Es gibt in den Industrieländern tatsächlich „bisweilen eine geradezu besessene Propaganda für die rein utilitaristischen Werte“ (Nr. 29). Auch seine Forderung, solchen Strömungen erzieherisch und kulturell gegenzusteuern, verdient uneingeschränkte Zustimmung. Probleme bereitet allerdings die *Zuordnung von Freiheit und Wahrheit* bzw. Wertehierarchie, wie sie Johannes Paul II. vornimmt: Sie überfordert moderne, pluralistische Gesellschaften mit ihrer Ausdifferenzierung der verschiedenen Lebensbereiche, die dem Einzelnen keine verbindliche Unterscheidung zwischen „wahren“ und „falschen“ Bedürfnissen vorgeben können und das auch nicht sollen und überspringt damit die realen Chancen wie Grenzen der Orientierung, Konsensfindung und Wertvermittlung in solchen offenen Gesellschaften. Dahinter steckt offenbar ein deutliches Mißtrauen gegenüber der Freiheit des Menschen

angesichts der verwirrend vielen Optionen einer nicht mehr primär traditionsgelenkten und einer objektiven Seinsordnung verpflichteten Gesellschaft.

Ebenso wie auf der Einbindung wirtschaftlicher Freiheit in eine sittlich-religiöse Ordnung insistiert der Papst in „*Centesimus annus*“ auch auf der *Wert- und Wahrheitsbindung der Demokratie*, die im Zug der „Wende“ den bisherigen Totalitarismus zumindest im Ansatz abgelöst hat. Eine wahre Demokratie „ist nur in einem Rechtsstaat und auf der Grundlage einer richtigen Auffassung vom Menschen möglich“ (Nr. 46). Johannes Paul II. nennt eine Reihe von Menschenrechten, ohne deren ausdrückliche Anerkennung es keine wahre Demokratie geben könne (Nr. 47): Das Recht auf Leben, das Recht, „in einer geeinten Familie und in einem sittlichen Milieu zu leben, das für die Entwicklung und Entfaltung der eigenen Persönlichkeit geeignet ist“, das Recht auf den Gebrauch des Verstandes und der Freiheit in der Suche und Erkenntnis der Wahrheit, das Recht auf Arbeit und auf die freie Gründung einer Familie. Als „Quelle und Synthese dieser Rechte“ wird die Religionsfreiheit aufgeführt, „verstanden als Recht, in der Wahrheit des eigenen Glaubens und in Übereinstimmung mit der transzendenten Würde der eigenen Person zu leben“.

Damit sind wir beim *Kern der Vision des Papstes* für die Ordnung von Staat und Gesellschaft nach dem Ende des „real existierenden Sozialismus“, um den die neue Enzyklika kreist. Zu dieser neuen Ordnung gehören für Johannes Paul II. unabdingbar sowohl der demokratische Rechts- und Sozialstaat wie die freie Marktwirtschaft, nicht nur im Blick auf den entwickelten Westen und den posttotalitären Osten, sondern auch auf die unterentwickelte Dritte Welt. Entscheidend ist für ihn aber in beiden Fällen die Bindung an objektive Werte, die Anerkennung der Ausrichtung des Menschen auf Transzendenz und Gottes als der letzten Wahrheit. Der Diagnose, wonach die tiefste Wurzel für das Scheitern des

Totalitarismus im Atheismus, in der Leugnung Gottes und der Reduzierung des Menschen auf ein bloßes Ensemble von Bedürfnissen und Funktionen bestand, soll die neue Zuwendung zur Wahrheit über Gott und den Menschen als Therapie entsprechen.

Es bleibt die Frage – sie richtet sich nicht nur an die jüngste Enzyklika, sondern auch an viele andere Äußerungen Johannes Pauls II. –, ob diese Vision wirklich trägt. Zur Heilung der Gebrechen der kapitalistischen Wohlstands- und Konsumgesellschaft setzt sie vor allem auf *Ordnungen*: auf die Familie (sie wird emphatisch als „Sitz der Kultur des Lebens“ und als „Heiligtum des Lebens“ apostrophiert, Nr. 39), auf die *Kultur* der einzelnen Nationen, auf eine dezidiert wertehafte, „wahre“ Demokratie. Aber steckt darin nicht sehr viel idealisierendes Wunschdenken? Das Problem der Vision von „*Centesimus annus*“ dürfte letztlich darin liegen, daß die Enzyklika die Vorteile und Errungenschaften von demokratischer Ordnung und Marktwirtschaft anerkennt, gleichzeitig aber vor ihren unvermeidlichen *Spannungen und Ambivalenzen* (von der Möglichkeit einseitiger Konsumorientierung über die Schwierigkeiten der Anerkennung und Durchsetzung von Grundwerten im Pluralismus bis zum Mangel an Solidarität) vorschnell zurückschreckt und das Heil in einer neuen Rückbindung an die Transzendenz sieht, anstatt sich auf die Ambivalenzen wirklich einzulassen.

Sind Sozialenzykliken noch zeitgemäß?

Die jüngste Sozialenzyklika erntete in den ersten Reaktionen *viel Lob*, wenn auch mit unterschiedlichen Akzentsetzungen. Allgemeine Anerkennung fanden die Mahnungen Johannes Pauls II., die Nöte und Probleme der Dritten Welt nicht zu vernachlässigen, auch seine kritischen Bemerkungen zu den Entfremdungserscheinungen in westlichen Gesellschaften wurden teilweise zustimmend registriert, ebenso seine Ausführungen zur Würde der Person

als Kriterium jeder wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Ordnung. Die „Neue Zürcher Zeitung“ (12./13. 5. 91) attestierte der Enzyklika, mit ihr habe die katholische Kirche frühere Bedenken fallengelassen und sich erstmals „zu einem klaren marktwirtschaftlichen Credo und in kompromißloser Form zur wirtschaftlichen Freiheit“ bekannt. Kritisch apostrophiert wurde teilweise die auch in „Centesimus annus“ wieder unzureichende Wahrnehmung des *Bevölkerungsproblems* in vielen Ländern der Dritten Welt.

Für den weiteren Weg der katholischen Soziallehre wäre nicht zuletzt die Frage wichtig, ob die *Form einer Sozialenzyklika* noch sinnvoll ist. Kann man in einem solchen Schreiben, wie es „Centesimus annus“ versucht, eine ganze Reihe von Weltproblemen von der Schuldenkrise der

Entwicklungsländer über das Funktionieren der Marktwirtschaft bis zum Demokratieverständnis abhandeln, ohne daß es notwendigerweise zu problematischen Vereinfachungen und Pauschalurteilen kommt? Wäre es nicht an der Zeit, in solchen Texten konkreter zu werden, Roß und Reiter jeweils zu nennen, statt z. B. nur von „einigen Ländern“ o. ä. zu sprechen? Warum soll ein lehramtliches Dokument dieser Art eigentlich nur frühere lehramtliche Dokumente zitieren bzw. auf sie verweisen, um so die Vorstellung einer ununterbrochenen, in sich geschlossenen Lehrkontinuität aufrechtzuerhalten? Vielleicht ist die Zeit der großen Sozialenzykliken, die mit „Rerum novarum“ begann, inzwischen vorbei, ohne daß die Kirche deswegen auf Stellungnahmen zu sozialethischen Fragen verzichten dürfte.

U. R.

Religionsunterricht: Perspektiven in Ost und West

Auf Einladung des Präsidenten des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE), des Mailänder Erzbischofs Kardinal *Carlo Martini*, trafen sich vom 13. bis 15. April in Rom 18 Bischöfe und 46 kirchliche Mitarbeiter aus insgesamt 20 europäischen Ländern zu einem Symposium zur Situation des *katholischen Religionsunterrichts* an öffentlichen Schulen in Europa. Vorbereitung und Organisation der Veranstaltung lagen in der Verantwortung der Italienischen Bischofskonferenz.

So unspektakulär, weil routinemäßig sich auf den ersten Blick Thema und Rahmen dieses Treffens ausnehmen – Tatsache war, daß man sich in einem solchen Rahmen mit dieser Frage *zum erstenmal* befaßte. Einerseits erschwerte die große Verschiedenheit der Verhältnisse immer wieder den internationalen Austausch. Andererseits ist aber in den letzten Jahren unter den unterschiedlichsten äußeren gesellschaftlichen, staatskirchenrechtlichen wie pastoralen Bedingungen die Frage nach dem Religionsunterricht

an öffentlichen Schulen, seinen Aufgaben und seinen Möglichkeiten, seinen Chancen, aber auch seinen Grenzen unter zunehmend säkularisierten Verhältnissen erneut aufgebrochen.

Annäherung trotz bleibender Unterschiede

Im traditionell laizistischen *Frankreich* brach auf eine lange Zeit für undenkbar gehaltene Weise die Frage auf, ob religiöse Inhalte nicht viel stärker, als dies bisher unter den Bedingungen einer strengen Staat-Kirchen-Trennung als möglich galt, Teil der allgemeinen Bildung werden müßten (vgl. HK, November 1988, 504 f.). Daß sich die Sicherung des Religionsunterrichts im Konkordat von 1984 als in den wesentlichen Punkten recht unstrittig erwies, war auch im katholischen *Italien* keine Selbstverständlichkeit, selbst wenn es seitdem noch manchen Streit im Detail gab (vgl. HK, April 1989, 151 f.).

Trotz seiner weithin unstrittigen Ver-

ankerung im Grundgesetz ist auch die Lage des Religionsunterrichts in der *Bundesrepublik* nicht ganz unproblematisch: Lehrermangel führt zu hohem Stundenausfall; der katechetische Wert des Religionsunterrichts angesichts des geringen Interesses vieler Schüler, die Glauben wie kirchlichem Leben desinteressiert bzw. distanziert gegenüberstehen, wird zunehmend kontrovers diskutiert (vgl. HK, Juni 1989, 267 ff.). Unmittelbarste Aktualität gewinnt das Thema jedoch gegenwärtig in den Ländern des *ehemaligen Ostblocks*. In neuen Religionsgesetzen wird in diesen Ländern das Verhältnis von Staat und Kirche auf eine neue Basis gestellt – eine der bedeutendsten Fragen ist dabei die Einführung bzw. die rechtliche und schulische Ausgestaltung des Religionsunterrichts an staatlichen Schulen (Sowjetunion: HK, November 1990, 513; Rußland: HK, Dezember 1990, 592; Ungarn: HK, März 1990, 101; Polen: HK, November 1990, 517 f.).

Die offensichtliche Annäherung der Fragestellungen in den verschiedenen europäischen Ländern und das Bemühen um eine gemeinsame Linie gerade angesichts der bevorstehenden politischen Entscheidungen in den osteuropäischen Staaten einerseits und die fortdauernden, tiefgreifenden Unterschiede andererseits – in dieser Spannung bewegten sich auch die Gesprächsbeiträge auf dem römischen Symposium. Von einer „wachsenden Homogenität“ auf dem Gebiet des katholischen Religionsunterrichts – trotz aller fortbestehenden unterschiedlichen Positionen und Strukturen – sprach der Direktor des Nationalen Spanischen Katechetischen Instituts, Professor *Manuel del Campo Guilarte*.

Er nannte vier Grundkonstanten, die katholischen Religionsunterricht heute weithin kennzeichneten: Der Religionsunterricht als „systematische und kritische Vermittlung religiösen Wissens und insbesondere der christlichen Inhalte“ unterwerfe sich den *Regeln der Schule*; er verstehe sich als *diakonischer* Beitrag der Kirche zur Personalisierung und Humanisierung