

Inhalt

	Kommentar	
Peter Weiß	Aufschwung Ost ohne Soziales?	298
	Beiträge	
Konrad Hilpert	Die neue Sozialenzyklika aus der Sicht der Caritas	299
Plasch Spescha	Option für Gewaltfreiheit Sozialethik caritativen Handelns	306
Franz Klein	Die Herausforderung der katholischen Soziallehre und der Caritas durch den sozialen Rechtsstaat	314
	Fachbeiträge	
Eugen Baldas	Keine Soziallehre ohne Caritas	319
Konrad Deufel	„Wo kämen wir hin . . .?“ Wohlfahrtspolitik und Katholische Soziallehre	326
Konrad Pölzl	Ausländer unter uns – Leitlinien der Soziallehre	329
	Texte	
Johannes Paul II.	Subsidiaritätsprinzip und Zeugnis der Werke	333
	BONNsozial	
Wolfgang Hener	Pflegefallrisiko noch nicht abgesichert / Renten in den neuen Bundesländern / Neues Paragraph 218-Papier / Frauenquote und Recht auf einen Kindergartenplatz / Abkommen gegen Folter noch nicht ratifiziert / Weihnachtsgeld als Solidaritätsbeitrag	335
	BRÜSSELER Spitzen	
Bernd-Otto Kuper	Die wichtigsten Weichen für Europa stellen	338
	Berichte und Informationen	
Hellmut Puschmann	Zwischenbericht: Caritas in den neuen Bundesländern	340
Johannes Hempel/ Joachim Reinelt	Keine Zeit zur Resignation in den neuen Bundesländern	341
Bernhard Seiterich	Gegen restriktive Asylpolitik	342
	Zu Themen und Autoren	344

Konrad Hilpert

Die neue Sozialzyklika aus der Sicht der Caritas

Nach dem Verständnis ihrer Autoren sind die Sozialzykliken Ausdruck der Verpflichtung, „die soziale Frage“ der jeweiligen Zeit „im Licht des Evangeliums zu erhellen“ (Populorum progressio Nr. 2; Sollicitudo rei socialis Nr. 41). Ihr Gegenstand sind gesellschaftliche Entwicklungen und Nöte, die weder bloß lokal noch vorübergehend auftreten, sondern die gesellschaftliche Ordnung insgesamt betreffen und für viele Menschen schicksalhaft sind. Die Absicht, in die grundlegenden Konflikte und Spannungen des aktuellen Gesellschaftsprozesses mehr Licht zu bringen, beinhaltet nicht nur die Markierung von sozialphilosophischen und theologischen Positionen, sondern umfaßt auch den Appell an alle, die – sicherlich kaum als einzelne, wohl aber in konzertiertem Zusammenwirken – irgendwie Macht haben, etwas zu verändern: die Verantwortungsträger in Politik, Kirche und den verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen, die Christen, in der Konsequenz der demokratischen Gesellschaft aber eben auch „alle Menschen guten Willens“, an die sich seit „Pacem in terris“ (1963) alle Sozialzykliken mit Einschluß der neuesten auch ausdrücklich richten.

Der Appell will zweierlei erreichen, nämlich einerseits geistige Haltungen und praktische Einstellungen verändern, andererseits entsprechende Anstrengungen zur Lösung der aufgezeigten Probleme in Gang setzen. Dabei ist gleichermaßen vor der Erwartung zu warnen, die Sozialzykliken könnten kraft genuin theologischer Einsicht wirtschaftliche, politische oder sozialpolitische Patentrezepte bieten, wie vor dem Mißverständnis, es gäbe ein in sich geschlossenes katholisches Gesellschaftsmodell, das sämtliche Bereiche der Gesellschaft umfasse und weltweit zur Anwendung gebracht werden könnte. Es kann sich immer nur um prinzipielle Reflexionen und Orientierungen handeln, die nur in dem Maße erfolgreich in konkretes politisches Gestalten eingehen

können, wie sie mit dem entsprechenden Sachwissen und mit den regionalen Gegebenheiten zusammengebracht werden.

Wie vielfach erwartet, hat Johannes Paul II. zum 100. Jahrestag des Erscheinens der ersten Sozialzyklika, *Rerum novarum*, eine neue veröffentlicht, die nach den beiden ersten Worten den Namen „Centesimus annus“ (im folgenden CA abgekürzt) trägt. Ihr umfangreicher Text widmet sich aber nicht bloß der Rückschau auf das damals und seither analysierend Gesagte, sittlich Geforderte und nach und nach praktisch Bewirkte, sondern er versucht auch, die Problemfelder der menschlichen Gesellschaft auf der nationalen und globalen Ebene neu zu bestimmen, Zusammenhänge und Abhängigkeiten zwischen ihnen aufzuzeigen, sittliche Dringlichkeiten zu nennen und ethische Kriterien zu entwickeln. Hauptthema ist die soziale Gestaltung der Marktwirtschaft nach dem Zusammenbruch des real existierenden Sozialismus. Das Ende der in Jalta festgelegten Nachkriegsordnung hat nach Einschätzung der Enzyklika nicht nur die Verhältnisse in Osteuropa von Grund auf verändert, sondern auch die Situation Westeuropas und Amerikas, und weltweit neue Rahmenbedingungen für Entwicklung, Zusammenarbeit und politische Kultur geschaffen.

Daß diese umwälzenden Veränderungen auch Folgen für die caritativen Tätigkeiten und Handlungsfelder haben, erleben die dort Tätigen in vielfältiger Gestalt. Um solches Erleben der einzelnen in ein übergreifendes Gesamtbild einordnen zu können, erst recht aber, weil sich caritatives Handeln des Bezugsrahmens vergewissern muß, in den es sich einfügt und von dem her es seine Aufgaben, seine Methoden und – in einer Welt personeller und finanzieller Knappheit zwangsläufig auch: seine Prioritäten – definiert, bedarf es einer klaren Analyse der sozialen Situation. Die folgenden Ausführungen möchten zeigen, inwiefern die neue So-

zialenzyklika dazu einen klärenden oder zumindest anregenden Beitrag leistet. Sie verzichtet darauf, das recht vielfältige Tableau von Themen in der Enzyklika nachzuzeichnen, sondern beschränken sich auf die für die Caritas interessanten Themen.

Unrecht Armut

Wie in keinem anderen Punkt konzentriert sich die inhaltliche Weiterentwicklung der katholischen Soziallehre während der letzten zwei Jahrzehnte und die Suche nach einem tragfähigen theologischen Grund für sie in der vorrangigen Option für die Armen. Dabei geht es um die Forderung, die Bemühung um soziale Gerechtigkeit und die Praxis der Liebe auch und vor allem aus der Perspektive und zugunsten derer zu betreiben, die ihre Rechte am wenigsten selbst durchsetzen können und die Hilfe am nötigsten brauchen. Auch „Centesimus annus“ bekräftigt diesen aus der Befreiungstheologie übernommenen Grundsatz (11.57; der Sache nach besonders eindringlich: 26). Gleichzeitig läßt sie keinen Zweifel daran, daß die Armut in der heutigen Welt nicht einfach bedauerliches Geschick ist, sondern „Vorenthaltung des Privateigentums“ (6). Solche Vorenthaltung sieht sie in zweierlei Gestalt am Werk, nämlich dort, wo das Eigentum an Produktionsmitteln ausschließlich dem Kollektiv vorbehalten bleibt, und dort, wo zwar das Recht auf Privateigentum anerkannt ist, aber eine wachsende Zahl von Menschen in Armut leben muß (6). Mit dieser Deutung von Armut als Gegenbegriff zum Recht auf Eigentum schließt CA einerseits eng an die traditionelle Eigentumslehre an, die seit den Kirchenvätern vom Grundsatz der Bestimmung der Güter der Erde zum Nutzen aller Menschen ausgegangen war und in der Logik dieses Gedankens das Privateigentum als sozialpflichtig ansah. Andererseits werden durch diese Sicht aber auch die zementierten Frontstellungen überwunden, in denen sich der Streit zwischen Rechtsfertigung und Bestreitung des Privateigentums seit Karl Marx abgespielt hat. Denn im Vordergrund steht jetzt nicht mehr das Interesse, zu widerlegen, daß die Abschaffung des Privateigentums das Instrument schlechthin zur Aufhebung von subjektiver Entfremdung und gesellschaftli-

chem Klassengegensatz ist – auch *Rerum novarum* begann mit eine Apologie des Rechts auf Eigentum, was die Wahrnehmung der kritischen Punkte in diesem Dokument oft genug verstellt hat! –, sondern das Anliegen, zu zeigen, daß der individuelle Besitz von Dingen eine Voraussetzung für die Entfaltung eines Menschen und seiner familiären Lebenswelt ist (vgl. 6.30). Vor diesem doppelten Hintergrund verliert unfreiwillige Armut den Anschein eines unglücklichen Geschicks; sie ist auch mehr als nur Herausforderung zur Hilfe, nämlich Verweigerung eines grundlegenden Menschenrechts.

Differenzierter Armutsbegriff

Die Enzyklika gibt keine Antwort auf die Frage, ob jede Armut, die es gibt, Unrecht sei; sie begnügt sich damit, auf „wachsende Erscheinungsformen der Armut“ auch in den Systemen, die das Recht auf Privateigentum zu einem ihrer Schwerpunkte machen (6), hinzuweisen und die gigantischen Ausmaße der Armut in Gegensatz zum gewaltigen technisch-wissenschaftlichen Fortschritt zu stellen (57). Eine Differenzierung des Begriffs Armut findet hingegen nach zwei anderen Richtungen hin statt: Zum einem nämlich macht CA darauf aufmerksam, daß die Besitzlosen, die als überwiegende Mehrheit einer kleinen Zahl von Wohlhabenden gegenüberstehen, also der „klassische“ Typ der Armen, heute bei weitem nicht mehr der einzige ist. Vielmehr sind entsprechend der Herausbildung weiterer Sorten von Eigentum wie dem Besitz an Wissen, an Technik und an Können (32) auch „neue Formen der Armut“ (10) entstanden. Ausdrücklich genannt werden Marginalisierung und Halbsklaventum. Die Marginalisierten sind hierbei jene, die „keine Möglichkeit [haben], jene Grundkenntnisse zu erwerben, die es ihnen ermöglichen würden, ihre Kreativität zum Ausdruck zu bringen und ihre Leistungsfähigkeit zu entfalten“ (33); mit Halbsklaven sind jene gemeint, die in einem Milieu leben müssen, „wo der Kampf um das Notwendigste den absoluten Vorrang hat“ und eine erbarmungslose Ausbeutung herrscht, die bestehen bleibt, weil es den Betroffenen nicht nur an materiellen Gütern, sondern auch an Wissen und Bildung mangelt (33). Beide For-

men der Armut treten in den Dritte-Welt-Ländern besonders massiv auf, haben aber CA zufolge auch Entsprechungen in den Industrieländern: Als Beispiel genannt werden jene, deren Kenntnisse und Berufserfahrungen durch den Wandel der Produktionsweisen und Konsumgewohnheiten entwertet werden und „denen es nicht gelingt, mit der Zeit Schritt zu halten“ (33).

Die Gründe der neuen Armut sind vielfältig und komplex. Um Vorschläge zu ihrer Lösung zu entwickeln, braucht es viel Sachkenntnis und Kompetenz verschiedenster Art. Wenn dies auch nicht die primäre Aufgabe der Caritas sein kann, so ist in der Logik von CA die Veröffentlichung der Armut durch sie und ihre Parteinahme zugunsten der Betroffenen in der öffentlichen Meinung von großer Wichtigkeit. Sie kann ferner in der Weise der Gerechtigkeit dienen, daß sie Initiativen und Organisationen fördert, die die Probleme der Armut analysieren und sich für die Verwirklichung des in der Soziallehre grundsätzlich Gesagten einsetzen. Handelt es sich bei diesen Formen von Armut letztlich – das heißt in den Folgen – um materielle Armut, so macht die Enzyklika an anderer Stelle darauf aufmerksam, daß es nicht bloß Formen materieller, sondern auch solche kultureller und religiöser Armut gibt (57). Über der indispensablen Sorge für die Schaffung von wirtschaftlichen, politischen und gesellschaftlichen Verhältnissen, die es jedem erlauben, seine grundlegenden Bedürfnisse und seinen Anspruch, sich als jemand zu erfahren, der einen wichtigen Beitrag zum Ganzen leisten kann (vgl. 34), darf nicht übersehen werden, daß es auch ideelle Bedürfnisse gibt, die nicht ökonomisch befriedigt werden können. Wie Ökonomie nicht das Ganze des menschlichen Daseins erfassen kann, so erschöpft sich auch die Wirklichkeit menschlicher Armut, die zur Solidarität der Gemeinschaft herausfordert, nicht in der materiell in Erscheinung tretenden Armut.

Psychosoziale Nöte in der fortgeschrittenen Industriegesellschaft

Einen der folgenschwersten Unterschiede zwischen der Industriegesellschaft zur Zeit von *Rerum novarum* und derjenigen von heute sieht CA darin, daß die Menschen damals wie

während der vorausgehenden Geschichte auch schon in ihrer überwiegenden Mehrheit „unter dem Druck der Not“ lebten, sich also mit einem beschwerlichen, kargen und weitgehend auf die Sicherstellung der leiblichen Bedürfnisse konzentrierten Dasein bescheiden mußten. In der heutigen Wohlstandsgesellschaft hingegen steht nicht mehr die Sicherung ausreichender Gütermengen, sondern die Nachfrage nach der Qualität von Gütern, Dienstleistungen und Umwelt im Mittelpunkt (vgl. 36).

Mit dieser Veränderung in der grundlegenden Ausrichtung der Gesellschaft ergeben sich auch neue Verantwortlichkeiten und entsprechend dazu neue Gefahren, auf die in den Nrn. 36-41 von CA näher, an weiteren Stellen nebenbei eingegangen wird. Als eine dieser Gefahren wird die Verkürzung der Lebensorientierung auf die Dimension materieller und triebhafter Bedürfnisse genannt. Sie bestehe darin, alles nur unter dem Aspekt einer käuflichen und verbrauchbaren Ware wahrzunehmen und, weil das Besitzen und Verbrauchen dieser Waren die echte und tiefere Bedürftigkeit nicht erfüllen kann, nach immer neuen Möglichkeiten der Befriedigung und sogar des Bedürftigseins zu suchen. Diese Grundhaltung und der entsprechende Lebensstil werden als „Konsumismus“ charakterisiert. Als konkrete Erscheinungsformen des Konsumismus werden Drogenkonsum und Pornographie genannt, zugleich aber erwähnt, daß es noch weitere Formen von Konsumismus gebe. Zu dessen Gesamtbild gehöre auch, daß ihm am stärksten gerade jene ausgeliefert seien, die aufgrund anderer Umstände zu den „Schwachen“ gehören, wobei man, ohne daß dies näher ausgeführt ist, an psychisch Labile, an Milieugeschädigte, familiär Vernachlässigte, von der Schnelligkeit sozialer Veränderungen Überforderte, in der Entwicklung ihrer Identität noch nicht gefestigte junge Menschen u.ä. denken könnte. Die destruktiven Auswirkungen des Konsumismus sind „nicht selten“ als Schädigungen der körperlichen und der geistigen Gesundheit (36), als Hindernis der Reifung der Persönlichkeit (36.41) und als Verlust des Lebenssinns (41) zu greifen. Deren Verbreitung muß deshalb ihrerseits als Indikator für Defizite der Gesellschaft genommen werden (36).

Bedrohung der Humanökologie

Als weitere Gefahr, die sich mit den Fortschreiten der modernen Gesellschaft einstellt, wird die Bedrohung der „Humanökologie“ (38) gesehen. Auch hierbei handelt es sich im Kern um eine Reduktion, nämlich die Gleichsetzung des Wirtschaftlichen mit dem Gesellschaftlichen und Kulturellen im Gesamten zu Lasten des Sittlichen und des Religiösen. Konkret trete diese Verabsolutierung in der Entmutigung vieler, Kinder zu haben, in der Scheu vor festen Bindungen, im Umgang mit Ehe und Familie als einer bloß wählbaren Möglichkeit unter anderen, in der Verbreitung der Abtreibung und in den systematischen Kampagnen zur Geburtenkontrolle zutage (38).

Bemerkenswerterweise wird diesem Bündel zeitypischer Tendenzen eine Überlegung vorangestellt, die ausführlicher vom Einfluß der gesellschaftlichen Strukturen spricht, in denen die betreffenden Menschen leben, insbesondere von der prägenden Kraft der Erziehung und der Zähigkeit von Milieueinwirkungen, und dabei auch die Bedingungen des Lebens und Arbeitens in der modernen Stadt ins Spiel bringt und als mit ersten Problemen behaftet kennzeichnet. Damit wird bei aller Unschärfe der Ursachenvernetzung und trotz mancher Spannung (die Kritik an den systematischen Kampagnen zur Geburtenkontrolle paßt systematisch nur schlecht in diesen Zusammenhang) ein heuristisch fruchtbarer Zusammenhang zwischen Verhaltensweisen und Einstellungen von Individuen und psychosozialen Bedingungsfaktoren hergestellt, der im offiziellen kirchlichen Sprechen über die genannten Trends nicht gerade üblich ist. Ganz in diesem heuristischen Sinn heißt es an späterer Stelle, wo der Marx'sche Entfremdungsbegriff diskutiert wird, Entfremdung sei nicht nur eine Möglichkeit des einzelnen, sondern auch eine Möglichkeit der Gesellschaft: Sie werde dann realisiert, wenn die Gesellschaft „in ihren sozialen Organisationsformen, in Produktion und Konsum die Verwirklichung [der] Hingabe [„an einen anderen oder an andere Menschen und endlich an Gott“] und die Bildung [der] zwischenmenschlichen Solidarität erschwert“ (41). Auch praktisch ist dieser Zusammenhang folgenreich, insofern er als logische Konse-

quenz verlangt, das Engagement von Kirche auf die Herstellung überschaubarer, lebensbejahender und gesunder Lebenswelten zu richten und in der Politik für entsprechende Förderungsmaßnahmen einzutreten.

Helfen als kommunikatives Handeln

Für ein unreflektiertes, weit verbreitetes Verständnis (auch in der Kirche) besteht Helfen in zwei Elementen: der Bereitschaft des Helfers, sich von der Not anderer angehen zu lassen und sie beheben zu wollen, sowie der Bereitstellung von Sachmitteln und Dienstleistungen. Im Blick auf die Nöte in den westlichen Gesellschaften, auf die Notwendigkeit, in den Ländern Osteuropas zu tragfähigen stabilen Verhältnissen zu gelangen, und besonders auch im Blick auf die für die Zukunft der Menschheit entscheidende Frage der Beseitigung von Unterentwicklung in der Dritten Welt heißt diese Sicht: Wenn nur genügend Kapital, Technik und Wissenskompentenz zur Verfügung gestellt wird, verschwinden die Nöte und Sorgen.

Die Enzyklika verwirft dieses elementare Denkmuster von Helfen nicht, aber sie bringt überall dort, wo von Helfen die Rede ist, auch noch andere Gesichtspunkte und Differenzierungen ins Spiel, so daß sich der Eindruck verfestigt: Es kommt nicht nur auf das „daß“ des Helfens und auf die Menge der Hilfsgüter an, sondern auch auf die Art des Helfens und das „wie“ der Hilfeleistung.

Auch der hilfsbedürftige Mensch ist ganzheitlicher Mensch in der Vielfalt seiner Dimensionen. Und so gibt es nicht nur neben den materiellen Nöten die schon genannten Nöte anderer Qualität, sondern auch in den materiellen Nöten selbst und oft untrennbar mit ihnen verquickt tiefere menschliche Nöte. Für das Helfen bedeutet dies, daß eine bloß materielle und sachkundige „Bearbeitung“ in diesen Fällen nicht ausreicht. CA betont die Notwendigkeit ganzheitlichen Helfens bezeichnenderweise im Zusammenhang der Behandlung des Wohlfahrtsstaats (48); sie geht offensichtlich davon aus, daß das Gespür dafür, daß menschliche Not meist mehr als nur gute Versorgung braucht, hier mehr gefährdet ist als dort, wo die Menschen in Ermangelung von Sachmitteln und professionellen Helfern den Hilfsbedürfti-

gen wenigstens ihre Nähe, Zuwendung und Sorge schenken wollen. Als Beispiele, an denen besonders eindeutig zu ersehen ist, daß über die materielle Hilfe hinaus auch Beistand, Fürsorge, Achtung als gleichrangig, Anerkennung, Verständnis, Interesse u.ä. benötigt werden, werden die Situationen der Flüchtlinge, Einwanderer, Alten, Kranken und Drogenabhängigen genannt.

Partnerschaftliche Hilfe

Hilfe kann aber nicht bloß ausbleiben oder zu einer aufs Materielle verkürzten und an professionelle Helfer delegierten Sache degenerieren, sondern sie kann auch so erfolgen, daß sie den Hilfsbedürftigen lähmt oder gar erniedrigt. Deshalb gelingt Hilfe eigentlich nur dann, wenn sie zum gemeinsamen Prozeß wird, in dem Helfer und Hilfebedürftiger miteinander kommunizieren. Hilfe muß partnerschaftlich sein: Das bedeutet, sie darf nicht darauf hinauslaufen, den, der auf Hilfe angewiesen ist, in Abhängigkeit und als Objekt der eigenen Fürsorglichkeit zu erhalten, sondern sie muß ihn als Partner ernst nehmen, ihn anleiten, seine Kräfte und Fähigkeiten einzubringen, und ihn unterstützen, selbst aus seiner prekären Lage herauszufinden (49). Partnerschaftlichkeit schafft die Ungleichheit zwischen denen, die Hilfe benötigen, und denen, die sie gewähren können, nicht unbedingt aus der Welt, aber sie verhindert wohl, daß der schwächere Teil von vornherein vom Helfenden dominiert, in seiner Besonderheit ignoriert und bei der Durchsetzung von Interessen marginalisiert wird. Deshalb korreliert der Forderung nach Partnerschaftlichkeit auf der Helferseite die Forderung nach Partizipation auf der Seite der Hilfsbedürftigen (davon ist in CA mehrfach die Rede, z.B. 28.35.46).

Mit anderen Worten soll also auch im Helfen die Auffassung vom Menschen durchgehalten und respektiert werden, die als normative Grundlage und Ziel der Ordnung des gesellschaftlichen Zusammenlebens im Gesamten vorgestellt wird: Der Mensch ist „Person als autonomes Subjekt moralischer Entscheidung“ (13); darin liegt seine Würde und darin, daß er sich auch so erfahren kann, der Sinn allen gesellschaftlichen Handelns (vgl. 29). Part-

nerschaftliches Helfen ist eines, das dieser Subjekthaftigkeit des anderen Raum gibt und in deren Stärkung seine Aufgabe sieht. Partizipant ist der Hilfebedürftige dann, wenn er nicht in die Rolle des Konsumenten gedrängt wird, sondern die Chance bekommt, trotz der Ungleichheit in der Ausgangslage seine Angelegenheiten mitzubestimmen, die Helferseite zum Lernen zu bewegen und sich in Vereinbarungen einzubringen. Damit sind Leitlinien eines Ethos des Helfens aufgezeigt, die für alle Formen helfender Zuwendung und unterstützender sozialpolitischer Maßnahmen von grundlegender Bedeutung sind.

Die Konkurrenz zwischen Helfen in der Nähe und Helfen in der Ferne

Seit der gewaltlosen Revolution in Osteuropa befindet sich die Bereitschaft zur Hilfe sowohl auf der Ebene staatlicher Politik wie auch auf der der Investoren und Kreditgeber und nicht zuletzt sogar auf derjenigen der Spender und Hilfsinitiativen in einem tiefen Dilemma. Einerseits nämlich eröffnet sich jenen Ländern, in denen bisher die zentrale Planwirtschaft geherrscht hat, nur dann eine Chance, eine wirtschaftliche Entwicklung in Gang zu bringen (und damit auch die politisch-demokratischen und freiheitlichen Verhältnisse zu stabilisieren), wenn sie in beträchtlichem Umfang Hilfen aus den westlichen Ländern erhalten. Andererseits leiden die Länder der Dritten und Vierten Welt unter noch viel drückenderen Notlagen; eine Verweigerung neuer Kredite und eine Reduzierung der wirtschaftlichen Beziehungen würden die meisten von ihnen katastrophalem Elend und völlig hoffnungsloser Zukunft preisgeben. Helfen ist in beiden Fällen zudem nicht bloß ein Akt menschheitlicher Solidarität, sondern auch eine Pflicht der Gerechtigkeit, die sich teils aus den Verkettungen der Geschichte, teils aus den vielfältigen Abhängigkeiten der Gegenwart ergibt. Nicht zuletzt liegt das Helfen aber auch im elementaren Interesse der Erhaltung des Friedens.

Die Enzyklika sieht deutlich diesen Konflikt (28), spricht sich aber mit Nachdruck dagegen aus, ihn durch eine eindeutige Prioritätensetzung zugunsten der näherliegenden und schnelleren Erfolge versprechenden Länder Ost-

europas aufheben oder auch nur mildern zu wollen. Eine adäquate Antwort auf die Herausforderung der bestehenden geschichtlichen Situation erkennt sie nur darin, „außerordentliche“, d.h.: zusätzliche und besonders intensive Anstrengungen zu unternehmen, um beide Problemzonen der Welt einer hoffnungsvollen Entwicklung näherbringen zu können.

Wer diesen Standpunkt vertritt, muß mit der Frage rechnen, woher denn die riesigen Mittel, die für beide Aufgaben benötigt werden, genommen werden sollen. Dieser Einwand wird in CA gespürt und vorweg mit folgenden Vorschlägen bzw. Anregungen beantwortet (28): Als *erstes* gilt es, in den reichen Ländern selbst die Prioritäten, aufgrund derer die wirtschaftlichen und politischen Entscheidungen getroffen werden, zu überprüfen und unter Einbeziehung der neuen Aufgaben neu zu definieren. *Zweitens* sollen alle Mittel, die durch den in Gang gekommenen Abbau der Militärpotentiale frei werden, für die neuen Aufgaben verfügbar gemacht werden. *Drittens* sollen wirksame Verfahren für die Lösung von Konflikten zwischen Staaten bzw. Völkern und auch gegen den internationalen Waffenhandel gefunden werden, so daß mittels Rüstungskontrolle und -beschränkung auch in der Dritten Welt die vorhandenen Mittel für andere Aufgaben genutzt werden können (vgl. auch 21). *Schließlich* wird auch in diesem Zusammenhang dazu aufgefordert, die Armen der Erde nicht als lästige Empfänger von Fürsorge zu sehen, sondern ihnen Möglichkeiten der Partizipation einzuräumen und zu eröffnen. Partizipation – so mag der unausgesprochene Hintergrundgedanke sein – könnte die noch brachliegenden Fähigkeiten und Potentiale der Armen freisetzen und aktivieren und dadurch zusätzliche Mittel und neue Wege zu mehr Gerechtigkeit und Glück im Gesamten beitragen lassen.

Die soziale Aufgabe des Staats

Von den Aufgaben des Staats bei der Gestaltung der Wirtschaft ist in der Enzyklika an mehreren Stellen die Rede. Die Sicherung der individuellen Freiheit einschließlich deren materieller Voraussetzungen (48) kommt dabei ebenso in den Blick wie die Überwachung der Einhaltung der Menschenrechte im Wirtschaftsleben

(48). Als eine wichtige Aufgabe, die im bisherigen Kanon der Staatsziele noch nicht selbstverständliches Heimatrecht genießt, nennt CA die Verteidigung der gemeinsamen oder – wie man in der ökonomischen Fachsprache meist sagt – öffentlichen Güter (wobei CA besonders an die natürliche Umwelt und an die humane Sozialwelt denkt), weil deren „Bewahrung von den Marktmechanismen allein nicht gewährleistet werden kann“ (40). Am ausführlichsten freilich kommt sie naheliegenderweise auf die soziale Aufgabe zu sprechen. Diese wird als Solidarität bestimmt und als Grundprinzip jeder gesunden politischen Ordnung sowohl auf staatlicher als auch auf globaler Ebene herausgestellt. Es beinhaltet: „Je schutzloser Menschen in einer Gesellschaft sind, um so mehr hängen sie von der Anteilnahme und Sorge der anderen und insbesondere vom Eingreifen der staatlichen Autorität ab“ (10). Diese Definition klingt wie der Versuch, das Solidaritätsprinzip ähnlich ausdrücklich und prägnant zu formulieren, wie es die Jubiläumszyklika zum 40. Geburtstag von *Rerum novarum*, *Quadragesimo anno*, für das Subsidiaritätsprinzip getan hatte. Wie um dem beim Subsidiaritätsbegriff immer wieder aufkommenden Mißverständnis, es handle sich um ganz neues und zudem spezifisch katholisches Prinzip, von vornherein vorzubeugen, wird das Solidaritätsprinzip ausdrücklich in eine historische und sachliche Kontinuität mit den traditionellen Orientierungsideen „Freundschaft“ (*amicitia* als lateinisches Äquivalent zur griechischen *Philia*-Liebe, die im Unterschied zur *Eros*-Liebe und zur *Agape*-Liebe des Neuen Testaments für die Beziehungen zwischen Mutter und Kind und unter Freunden vorbehalten war und als deren Spezifikum die Fürsorglichkeit angesehen wurde), der „sozialen Liebe“ und der „Zivilisation der Liebe“ gestellt; erstaunlicherweise nicht genannt bleibt in dieser nur auf die Sozialenzykliken begrenzten Aufreihung hingegen die „Brüderlichkeit“.

Kritik am Fürsorgestaat

Voraussetzung dafür, daß der Staat überhaupt im Sinne des Solidaritätsprinzips wirkt, ist die Zustimmung zu seiner gestalterischen Rolle in der Gesellschafts- und Sozialpolitik. Dieses

Prinzip der sog. Staatsintervention, dessen Bejahung eines der großen und auf dem Hintergrund der damaligen Diskussion keineswegs selbstverständlichen Verdienste von *Rerum novarum* ist, wird in CA gegen Auswüchse und Fehlformen abgegrenzt. Das Stichwort gibt die in den westlichen Ländern überall im Gang befindliche Kritik am sog. Fürsorgestaat. Die Enzyklika nimmt diese Kritik sehr ernst (48), macht allerdings auch klar, daß sie nicht prinzipiell die staatliche Intervention als solche trifft, sondern nur die Art, wie die staatliche Intervention konkret umgesetzt und institutionalisiert werde. Zu den kritisierten Punkten gehört, daß ein direktes Eingreifen des Staates die Gesellschaft ihrer Verantwortung beraube. Parallel zu dieser vermeintlichen Entlastung ver selbständigten sich die entsprechenden staatlichen Apparate und unterlägen hierbei – je länger, desto mehr – der Logik aller bürokratischen Apparate, sich selbst erhalten zu müssen. Eine ungeheure Ausgabensteigerung sei eine der Folgen, eine andere die Ineffektivität vieler Hilfsmaßnahmen und die Beschränkung auf die (eben am besten verwaltbaren) materiellen Aspekte der Not. Der entscheidende Fehler jedoch, der all diese Mängel erst nach sich zieht, liegt CA zufolge in einem falschen Verständnis vom Menschen und seiner Sozialnatur. „Die gesellschaftliche Natur des Menschen [erschöpft sich] nicht im Staat, sondern sie verwirklicht sich in verschiedenen Zwischengruppen, angefangen von der Familie bis hin zu den wirtschaftlichen, sozialen, politischen und kulturellen Gruppen, die in derselben Natur ihren Ursprung haben und daher [...] ihre eigene Autonomie besitzen.“ (13) Mit anderen Worten: Staatsintervention ja, aber nicht immer und nicht überall und nicht automatisch. Positiv werden für das Eingreifen des Staates drei Kriterien benannt: Es muß vom Gemeinwohl her dringend erforderlich sein, es soll zeitlich begrenzt sein, und es sollen nicht vorhandene Kompetenzen geschwächt oder gar entzogen, sondern im Gegenteil gestärkt werden.

Caritas notwendig

Theoretisch auf einen Punkt gebracht wird diese Kriteriologie im Prinzip der Subsidiarität, das auch in Nr. 48 eine neuerliche und ver-

deutlichende Formulierung erhält: „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.“ Das Subsidiaritätsprinzip erscheint hier weder als Abgrenzungsregel zwischen staatlicher und freier Wohlfahrtspflege noch gar als Vorzugsregel für kirchliche Aktivitäten im Sozialbereich, sondern als Prinzip der größeren Nähe: „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.“ (48) Von diesem Verständnis von Subsidiarität her ist es durchaus von Gewicht, daß außer dem Staat nicht nur die kirchlichen Hilfswerke als Akteure von Solidarität genannt werden, sondern auch die freiwilligen Sozialdienste, die Familien und „andere gesellschaftliche Zwischenkörper“ gewürdigt werden, die spezifische Solidaritätsnetze aktivierten – man darf dabei wohl an Nachbarschaften, Vereine, Kollegenschaften, aber auch an die zahlreichen Selbsthilfegruppen denken. (49)

Glaubwürdig macht nur das Tun

„Für die Kirche darf die soziale Botschaft des Evangeliums nicht als eine Theorie, sondern vor allem als eine Grundlage und eine Motivierung zum Handeln angesehen werden.“ (57) Dieser Satz möchte nicht eine Aussage über den Theoriestatus der kirchlichen Sozialverkündigung treffen, sondern beinhaltet vielmehr eine Selbstverpflichtung. Denn die Botschaft des Evangeliums ausrichten heißt auch, sie verstehbar und zustimmbar zu machen. Vor allem die zweite Qualität ist nicht durch die Rede und Mitteilung des Eigenen allein aufzubauen. Vielmehr ist sie an die Glaubwürdigkeit derer gebunden, die diese Botschaft vertreten. Kirche kann nur dadurch glaubwürdig die Botschaft des Evangeliums bezeugen, daß sie sich mit ihrem eigenen Kirchesein für die Wahrheit des von ihr Verkündigten verbürgt und ihre Adressaten in ihrem eigenen Handeln dessen humanisierende Bedeutung erfahren läßt. Weil

also die Glaubwürdigkeit ihrer Sozialverkündigung mehr im Zeugnis der Werke als durch die innere Folgerichtigkeit und Logik aufgebaut und gefunden wird (57), ist die praktische Arbeit für und mit den Armen der verschiedenen Spielarten nichts Uneigentliches, sondern integraler Bestandteil und Ernstfall dessen, worum es Kirche letztlich zu tun ist, was sie trägt, was sie feiert und hofft.

Unter diesem Blickwinkel der Glaubwürdigkeit verwundert es freilich auch, wie wenig die neue Enzyklika die Kirche als *konkretes* soziales Faktum thematisiert. Dies geschieht nur gelegentlich und pauschal, und dann vor allem historisch und nur in positiver Bilanzierung, aber

es unterbleibt gerade dort, wo Gesellschaft, Politik und Weltöffentlichkeit moralisch eingefordert werden. Daß aber in Kirche soziale Gerechtigkeit (Arbeitsrecht), grundlegende Rechte, Subsidiarität, Partnerschaftlichkeit und Partizipation nicht einfach schon eingeholte Realitäten sind, hätte in diesem Zusammenhang ebenso selbstkritisch erwähnt werden können, wie auch die Tatsache einer Würdigung bedurft hätte, daß es neben den kirchlichen Hilfsinstitutionen und den freiwilligen Sozialdiensten auch professionelle Sozialdienste in kirchlicher Trägerschaft gibt und daß diese zum überwiegenden Teil von (den in den Enzykliken kaum erwähnten) Frauen getragen werden.

Plasch Spescha

Option für Gewaltfreiheit Sozialethik caritativen Handelns

Die nachfolgenden Überlegungen stellen sozialethische Impulse zum caritativen Handeln dar. Sie haben ihren Ausgang in einem identitätsorientierten handlungstheoretischen Ansatz christlicher Ethik und versuchen daraus Folgerungen für das caritative Handeln zu ziehen.

1. Sozialethische Eckwerte

1.1 Solidaritätsethos

Mittelpunkt der theologischen Ethik ist das Solidaritätsethos. Dieses besteht im wesentlichen in der Grunderfahrung, daß Menschen einander in der unmittelbaren Beziehung zueinander eine eigenständige Identität vermitteln.¹ Mit „Solidarität“ wird jene identitätsstiftende Erfahrung bezeichnet, die dem konkreten anderen sein Personsein zu-eignet. Im Innersten dieses Geschehens erfährt der Mensch die blei-

Ich und Du

¹ Vgl. dazu die theoretischen Grundlagen: SPESCHA, Plasch: Arbeit – Freizeit – Sozialzeit : Die Zeitstruktur des Alltags als Problem ethischer Verantwortung. Bern: Peter Lang, Europäische Hochschulschriften Bd. XXIII/156, 1981, S. 155-230.