

Kommentar aus sozialökonomischer Sicht

Einleitung

Die Enzyklika *Laborem exercens* ist aus zwei wichtigen Anlässen erschienen. Zum einen geht es dabei um einen ausdrücklichen Anlaß, der mit der Gesamtheit der Länder der Dritten Welt und ihren sozio-ökonomischen Problemen zusammenhängt, zum anderen um einen nicht ausdrücklichen Anlaß: nämlich um den politischen und sozialen Konflikt, der vor etwa zwei Jahren (1980, d. Ü.) in Polen aufflammte.

Ihr ausdrücklicher Bezug auf die Situation in der Dritten Welt rechtfertigt den universalen Standpunkt, den die von der Enzyklika vertretenen Thesen einnehmen. Diese Hauptsorge macht den Grundtenor der Enzyklika aus:

Wenn wir auf die gesamte Menschheitsfamilie rund um die Erde schauen, werden wir unvermeidlich von einer *erschütternden Tatsache* ungeheuren Ausmaßes schmerzlich berührt: Während einerseits beträchtliche Naturschätze ungenützt bleiben, gibt es andererseits Scharen von Arbeitslosen und Unterbeschäftigten und ungezählte Massen von Hungernden, eine Tatsache, die zweifelsfrei bezeugt, daß im Inneren der einzelnen politischen Gemeinschaften wie auch in den Beziehungen zwischen ihnen auf kontinentaler und globaler Ebene hinsichtlich der Organisation der Arbeit und der Beschäftigung irgendetwas nicht funktioniert, und zwar gerade in den entscheidenden und sozial wichtigsten Punkten (Nr. 18).

Der Standpunkt, der hier der Dritten Welt gegenüber eingenommen wird, ist bemerkenswerterweise sehr verschieden von dem, den man sonst von internationalen Organisationen oder auch von der Weltbank gewohnt ist. Die Weltbank betont die skandalöse Situation des Hungers in den Ländern der Dritten Welt zwar mit der gleichen Intensität, analysiert aber nicht die Wurzeln dieses Problems. Dagegen liefert die Enzyklika eine Analyse, die über eine bloße Bestandsaufnahme der Armutssituation hinausgeht. Sie führt die Situation auf die Wurzeln zurück, die von der Weltbank verschwiegen werden, nämlich auf die Arbeitslosigkeit.

In der Tat kann die Verarmung der Völker in der Dritten Welt nur als Folge der wachsenden Unfähigkeit der sozio-ökonomischen Instanzen verstanden und erklärt werden, den vorhandenen Arbeitskräften in diesen

Ländern die Beschäftigung zu garantieren. Da die Beschäftigung Voraussetzung für eine die Befriedigung der Bedürfnisse aller sichernden Verteilung der Einkommen ist, kann man sagen, daß der wirkliche Grund der Verarmung der Völker der Dritten Welt in der Unfähigkeit des sozio-ökonomischen Systems liegt, die Vollbeschäftigung zu gewährleisten.

Auch wenn die Enzyklika die Notwendigkeit einer Unterstützung der Arbeitslosen hervorhebt (s. Nr. 18), so ist sich der Autor doch darüber im klaren, daß eine solche Maßnahme keine wirksame Politik zur Sicherung der Vollbeschäftigung ersetzen kann. Es gibt nur äußerst wenige Gesellschaften, die die wirtschaftliche Kraft besitzen, größere Gruppen von Arbeitslosen zu unterhalten. Gerade in den kapitalistischen Ländern des Zentrums hat die wachsende Arbeitslosigkeit der 70er Jahre eine solche Steigerung der Sozialausgaben mit sich gebracht, daß die wirtschaftliche Stabilität dieser Länder bedroht wurde. Der Grund ist der, daß in solchen Krisenzeiten das Nationalprodukt stagniert oder zurückgeht, während gleichzeitig die, wenn auch gekürzten, Sozialausgaben unproportional dazu in die Höhe schnellen.

Dasselbe Problem existiert in noch besorgniserregenderer Form in der Dritten Welt. Die Arbeitslosenquote liegt hier in der Regel viel höher als in den entwickelten Ländern des Zentrums, während das Pro-Kopf-Einkommen und mehr noch der Mindestlohn um ein Vielfaches niedriger sind. Eine solche Situation macht eine Arbeitslosenunterstützung wirtschaftlich unmöglich. Je mehr sich der Durchschnittslohn des Arbeiters seinem Existenzminimum nähert, umso mehr wird sich die Arbeitslosenunterstützung dem Lohn annähern müssen. Nun wird aber eine Arbeitslosenunterstützung in der Höhe eines Arbeitergehalts auf längere Sicht jegliche Arbeitsmoral zerstören, weil sie notwendigerweise jede Motivation zur Arbeit untergräbt. Aus diesen Gründen kann die Arbeitslosenunterstützung nicht mehr als eine Übergangslösung sein. Sie ist nur so lange wirksam, wie die Arbeitslosigkeit eine Randerscheinung bleibt. Nimmt sie aber solche Ausmaße an, wie das in den heutigen Ländern der Dritten Welt der Fall ist (die CEPAL [die UN-Wirtschaftskommission für Lateinamerika, d. Ü.] schätzt die Arbeitslosigkeit in Lateinamerika auf etwa 40%), dann kann das Problem der Verarmung dieser Völker nicht anders als durch die Lösung des Beschäftigungsproblems überwunden werden.

Diese Tatsachen rechtfertigen aus sich heraus, daß sich das Problem der Beschäftigung wie ein roter Faden durch die Enzyklika hindurchzieht.

Das bisher Gesagte entspricht dem ausdrücklichen Anlaß der Veröffentlichung der Enzyklika. Aber es scheint zudem, daß aufgrund des sozialen und politischen Konfliktes in Polen ein weiterer, nicht ausdrücklicher Anlaß vorliegt, den wir hier kurz besprechen möchten.

Auch der polnische Konflikt kreist um die Problematik der Beschäftigung, wenn auch der Hintergrund ein anderer ist. Der Konflikt hatte seinen Ursprung in der mangelnden Versorgung der Menschen, verschärfte sich aber rasch zu einer grundsätzlichen Diskussion um die Machtposition der Polnischen Vereinigten Arbeiterpartei, die ja auch die ökonomische Macht im Lande innehat.

Nachdem der Konflikt nun einmal bei dieser grundsätzlichen Fragestellung angelangt war, wurden in der Diskussion um mögliche Alternativen ganz neue Konsequenzen in Aussicht gestellt. Polen ist bis heute ein Land mit allgemeiner und praktisch garantierter Vollbeschäftigung. In der Diskussion um Alternativen und um die Macht trat jedoch das Schreckgespenst der Arbeitslosigkeit auf den Plan. Die Gewerkschaft Solidarität ist eine Gewerkschaft, der es praktisch gelang, die gesamte polnische Arbeiterklasse zu organisieren. Und diese Organisation bedeutet notwendigerweise auch die Verteidigung der Rechte dieser Klasse. Denn die Gewerkschaft kann sich nicht auf die Verteidigung nur einer bestimmten Gruppe von Arbeitern beschränken.

Nun konnte aber bei der Diskussion um die Alternativen zur Macht kein Zweifel daran bestehen, daß eine Veränderung im Sinn einer kapitalistischen Neustrukturierung des Landes einen Bruch mit der Tradition der Vollbeschäftigung in Polen bedeuten würde. Sowohl in Polen als auch außerhalb konnte man sicher sein, daß eine solche kapitalistische Neustrukturierung nicht durchführbar sein würde, ohne die Arbeitslosigkeit von mindestens 2 Millionen Arbeitern und eine sich daraus ergebende Verarmung der betroffenen Arbeitergruppen (ungefähr 20%) in Kauf nehmen zu müssen. Das ist eine Perspektive, die eine Arbeiterorganisation wie die Gewerkschaft Solidarität nie hinnehmen könnte.

Auch wenn es zunächst anders schien, so hätte sie doch als Organisation ein solches Desaster nicht überleben können. Das Schreckgespenst der Arbeitslosigkeit hing also wie ein Damoklesschwert über der Gewerkschaft Solidarität, und das zwang sie, mögliche Alternativen zur Macht in der Kontinuität mit dem bestehenden sozialistischen System zu suchen, was heißt, dieses zu verändern, ohne es zu zerstören. Mehr noch als die mögliche

Bedrohung einer Intervention von außen war es diese durch die Reformen der Gewerkschaft Solidarität heraufbeschworene Bedrohung einer sozialen Katastrophe, die zum Festhalten an einer Kontinuität mit dem Sozialismus in Polen zwang.

Zu dieser Kontinuität hat also nicht nur, nicht einmal in erster Linie, die Bedrohung von außen geführt, sondern eine objektive Interessenkonstellation. Je offensichtlicher diese wurde, desto leichter konnte die Polnische Vereinigte Arbeiterpartei ihr Vertrauen in die Zukunft wiedergewinnen. Sie wußte nämlich, daß die Zeit für sie arbeiten würde, und zwar aus dem einfachen Grund, daß das aus einer Wende zum Kapitalismus notgedrungen sich ergebende Bewußtsein der sozialen Bedrohung wachsen würde.

In diesem Sinn ist der polnische Konflikt vom *Prager Frühling* (1968) wesentlich verschieden. Der polnische Konflikt entstand zu einem Zeitpunkt der weltweiten Krise des Kapitalismus. Westeuropa, das für die sozialistischen Länder Osteuropas wichtigste Aushängeschild des Kapitalismus, ist in eine Phase massiver Arbeitslosigkeit eingetreten, und in den kapitalistischen Ländern selbst erwartet man sich längerfristig sogar noch eine Verschärfung dieser Lage. Dieses Beispiel verleiht der Bedrohung der Arbeitslosigkeit in Polen im Fall einer kapitalistischen Neustrukturierung des Landes auf extrem realistische Weise Nachdruck. Im Fall des Prager Frühlings war die Situation von Grund auf verschieden: Der internationale Kapitalismus befand sich im vollen Aufschwung; in Europa herrschte die Illusion eines Kapitalismus vor, der ewigen Wohlstand garantieren könnte. Von der Krise, die in den 70er Jahren einsetzen sollte, war noch nichts zu spüren; die Gefahr der Massenarbeitslosigkeit trat nirgendwo auf. Es war also eine Zeit, in der eine Veränderung im Sinn einer Annäherung an die sozio-ökonomischen Strukturen der kapitalistischen Länder auf ein sozialistisches Land durchaus attraktiv wirken konnte. Genau das war nämlich die Hoffnung der den Prager Frühling anführenden Politiker. Sie strebten eine Ablösung des Systems der Planwirtschaft durch ein Modell selbständiger Unternehmen (eine sozialistische Marktwirtschaft) an. Nun kann eine sozialistische Marktwirtschaft aber nur funktionieren, wenn sie fähig ist, die Vollbeschäftigung zu gewährleisten, und dieser Illusion gaben sich die Prager Politiker verständlicherweise auch hin. Heute dagegen wäre eine solche Vorstellung abwegig.

Genau diese Illusion der sozialistischen Marktwirtschaft kennzeichnet einen weiteren Unterschied zwischen dem Prager Frühling und dem polnischen Konflikt. Dieser besteht nämlich aus einem Aufstand der Arbeiterklasse gegen eine sozialistische Bürokratie, der, gegen den Widerstand der

Polnischen Vereinigten Arbeiterpartei, in die Bildung einer selbstverwalteten Organisation der Arbeiterklasse mündete. Zwei Mächte im Lande stehen sich also antagonistisch gegenüber. Im Prager Frühling dagegen waren es die Führer der machthabenden Kommunistischen Partei selbst, die sich für eine wirtschaftliche und soziale Neustrukturierung einsetzten, das Vorhaben initiierten und auch ausführten. Heute können wir diese Fakten so interpretieren, daß man der Illusion bezüglich der Tauglichkeit einer Marktwirtschaft anhing, einer Illusion, der man sich in Polen nach der Erfahrung der weltweiten Krise des Kapitalismus nicht mehr hingibt.

Die Gewerkschaft Solidarität war also gezwungen, eine Veränderung innerhalb des bestehenden Systems selbst anzustreben und jede Hoffnung auf eine Lösung der sozio-ökonomischen Probleme durch den Aufbau eines Systems selbstverwalteten Unternehmertums oder einer sozialistischen Marktwirtschaft fallen zu lassen. Darum betont sie die Notwendigkeit der Planwirtschaft wieder, diesmal aber mit einer selbständigen Beteiligung der Arbeiterklasse an der Aufstellung des Plans und einer Lockerung aller wirtschaftlichen Strukturen durch Formen der Selbstverwaltung, der Mitbestimmung und durch die Zulassung von Unternehmen mit Privateigentum, vor allem im ländlichen Bereich.

Angesichts der objektiven Interessenkonstellation in Polen und der Tatsache, daß die Gewerkschaft Solidarität eine tief im christlichen und vor allem katholischen Glauben des Volkes verwurzelte Klassenorganisation ist, konnte die katholische Kirche Polens nicht länger mit jener kirchlichen Sozialdoktrin auftreten, die sich im Anschluß an die Enzyklika *Rerum novarum* des Papstes Leo XIII. herausgebildet hatte. Die These eines Naturrechts auf Privateigentum und die Form der Auseinandersetzung mit dem Problem der Beschäftigung und der Verteilung der Einkommen im Sinn einer sogenannten sozialen Verantwortung des Privateigentums waren absolut unvereinbar mit der Interessenlage der Gewerkschaft, die die Kirche zur Mitarbeit aufforderte. Auf einer solchen Doktrin zu beharren, wäre schlicht einem Akt des Selbstmordes gleichgekommen, und zwar sowohl für die Gewerkschaft Solidarität als auch für die katholische Kirche mit starkem Rückhalt im Volk. Daher war die polnische Kirche dringend auf eine mutige Neuformulierung der katholischen Soziallehre angewiesen.

Doch diese Gegebenheit allein könnte zwar einen Hirtenbrief der polnischen Hierarchie rechtfertigen, nicht aber eine Enzyklika mit universalem Anspruch. Der Anlaß der Veröffentlichung einer allgemeingültigen Enzyklika ergab sich daher aus der Überlegung, daß die polnische Problematik umfassender zu verstehen war, also nicht auf den Einzelfall Polen

beschränkt werden konnte. Die Interessenkonstellation, wie sie in Polen gegeben war, reproduzierte sich in der Tat in vielen anderen Ländern der Erde, speziell in den Ländern der Dritten Welt. Weil heute allgemein die Arbeitslosigkeit die Wurzel der Verarmung der Völker ausmacht, sprachen die Gründe, die in Polen trotz der angestrebten großen Veränderungen für eine Kontinuität mit dem sozialistischen System sprachen, auch in diesen anderen Ländern für eine radikale Neustrukturierung der sozio-ökonomischen Systeme. Die Maßstäbe, die für das Verständnis des polnischen Konflikts angelegt werden mußten, zeigten sich auch für einen weitaus größeren, den ganzen Erdball umspannenden Konflikt tauglich. Analysiert man diese Zusammenhänge, dann ist die Ausarbeitung solcher Maßstäbe auf der Ebene einer allgemeingültigen Enzyklika gerechtfertigt; hier ist es schon nicht mehr notwendig, den Fall Polen eigens zu erwähnen, denn es handelt sich nicht mehr einfach nur um diesen Fall; es geht um universale Maßstäbe.

Diese Notwendigkeit, universale Maßstäbe herauszuarbeiten, wird immer deutlicher durch die Tatsache unterstrichen, daß in der Dritten Welt Befreiungsbewegungen entstehen, die sich auf christliche Wurzeln berufen und eine Mitarbeit der katholischen Kirche fordern. Da diese Bewegungen sich in einer Interessenkonstellation wiederfinden, die äußerst ähnlich ist, konnte die Kirche nicht mehr auf einer Sozialdoktrin bestehen, die auf universaler Ebene sowohl für die Befreiungsbewegungen als auch für eine Kirche, die auf den Rückhalt im Volk angewiesen ist, selbstmörderisch wäre. Demnach drängte sich eine Neuformulierung dieser Soziallehre auf gesamtkirchlicher Ebene auf.

Die zentrale Argumentation der Enzyklika

Ohne Zweifel ist sich der Autor der Enzyklika bewußt, daß er hier einen endgültigen Bruch im sozialen Lehrgebäude der Kirche, wie es seit Leo XIII. errichtet wurde, einleitet. Sich auf die Form der Auseinandersetzung mit dem Problem der Arbeit und der sogenannten „sozialen Frage“ beziehend, betont die Enzyklika am Ende der Einleitung:

Wenn wir im vorliegenden Dokument wiederum auf dieses Problem zurückkommen – ohne allerdings vorzuhaben, alle diesbezüglichen Gesichtspunkte zu berühren –, dann nicht so sehr in der Absicht, die bisherigen Aussagen des kirchlichen Lehramtes aufzugreifen und zu wiederholen. Vielmehr geht es darum, vielleicht mehr als bisher herauszustellen, daß *die menschliche Arbeit ein Schlüssel* und wohl der wesentliche Schlüssel in der gesamten sozialen Frage ist, wenn wir sie wirklich vom Standpunkt des Wohls für den

Menschen betrachten wollen. Wenn die Lösung [...] darauf abzielen soll, das menschliche Leben menschlicher zu machen, dann bekommt gerade dieser Schlüssel, die menschliche Arbeit, eine grundlegende und entscheidende Bedeutung (Nr. 3).

Der Papst ist sich also bewußt, daß in der früheren Doktrin – unter Doktrin verstehen wir das Lehrgebäude, das seit der Enzyklika *Rerum novarum* des Papstes Leo XIII. errichtet wurde – der Schlüssel zur Lösung der sozialen Frage in einem anderen Element gesucht wurde, thematisiert das in seiner neuen Enzyklika jedoch nicht weiter, um zu vermeiden, daß der Wechsel des Schlüssels als ein zu tiefer Bruch erscheinen könnte. Auf diese Weise hält die Enzyklika daran fest, daß sie diesen Bruch als Wandel in der Kontinuität und nicht als Verurteilung verstanden wissen will. Trotzdem scheint es uns angebracht zu sein, diesen Bruch über das hinaus, was die Enzyklika selbst leistet, zu untersuchen, um daraufhin beurteilen zu können, inwiefern eine solche Kontinuität tatsächlich gegeben ist.

Daß *Laborem exercens* die menschliche Arbeit als Schlüssel jeder sozialen Frage hervorhebt, bedeutet schon den Verlust eines zentralen Prinzips der früheren Lehre, nämlich des Naturrechts auf Privateigentum (Johannes Paul II. hat übrigens noch kein einziges Mal in seinen Äußerungen ein solches Naturrecht erwähnt). Damit verschwindet als Schlüssel der sozialen Frage das, was die Doktrin immer als solchen angesehen hat: *die soziale Verantwortung des Privateigentums*. Die Arbeit ersetzt das Privateigentum als Interpretationsschlüssel. Natürlich maß auch die Doktrin der menschlichen Arbeit großen Wert bei, genau wie die neue Enzyklika – ohne es zu erwähnen – dem Privateigentum großen Wert beimißt. Geändert hat sich auf jeden Fall das, was als Schlüssel der sozialen Frage angesehen wird. Durch eine neue Ausdrucksweise wurde dies schon in früheren Äußerungen Johannes Paul II. vorweggenommen: Der Papst sprach nicht mehr von der *sozialen Verantwortung* des Privateigentums, sondern von einer auf dem Privateigentum lastenden *sozialen Hypothek*. *Verantwortung* ist ein eher moralischer Begriff, während *Hypothek* ein einklagbares Recht, eine effektive rechtliche Verpflichtung meint. Wenn es Hypotheken gibt, dann muß es notwendigerweise auch einen Anspruch geben, der dem Privateigentum, auf dem die Hypothek liegt, vorangeht. Gibt es also eine Hypothek, dann kann es kein Naturrecht auf Privateigentum geben. Ein natürliches Recht ist unverlierbar, während man ein mit einer Hypothek belastetes Eigentum verliert, wenn man die Hypothek nicht bezahlt. Die Doktrin spricht dagegen von Verantwortung, um zu betonen, daß es sich beim Privateigentum um ein Naturrecht handelt, das als solches also unverlierbar ist, selbst in dem Fall, daß jemand überhaupt keine Verantwortung übernimmt.

Die klassische Formulierung dieser These ist schon in *Rerum novarum* zu finden, noch deutlicher kommt sie aber in *Quadragesimo anno* zum Ausdruck:

Das naturgegebene Recht auf Sondereigentum, eingeschlossen das Erbrecht, muß immer unberührt und unverletzt bleiben, da der Staat es zu entziehen keine Macht hat; „der Mensch ist ja älter als der Staat“ [...] (Nr. 49).

Durch ein solches Prioritätensystem wird das Privateigentum aufgrund des Naturrechts als Schlüssel der ganzen Gesellschaft hervorgehoben. Weil der Mensch dem Staat oder der Gesellschaft vorangeht, wird er als Besitzer der Dinge angesehen. Genauer gesagt: Es ist der *private Eigentümer*, betrachtet als der vermenschlichte Mensch, der dem Staat vorausgeht. Der Mensch wird dadurch mehr Mensch, indem er sich zum privaten Besitzer macht. „Das menschliche Leben menschlicher gestalten“ bedeutet in der Sprache der Doktrin also, den Menschen zum privaten Besitzer zu machen. Sieht man dies aus der Perspektive der sozialen Verantwortung des Privateigentums, dann erscheint hier etwas als ein universales fundamentales Recht, was sich immerhin noch im Dokument von Puebla behauptet hat, nämlich der „Zugang zum Eigentum und ein gewisses Maß an Verfügungsmacht über äußere Güter“ (Nr. 1271). Zur Person wird der Mensch also dadurch, daß er Eigentümer wird. Ein bekanntes Handbuch der Doktrin verleiht dieser Verbindung Personalisierung – Privateigentum wie folgt Ausdruck:

Aufgrund seiner Verantwortung hat das Privateigentum „personalisierenden“ Wert: Es ist notwendig zur Errichtung des familiären Heims, das so etwas wie den „Lebensraum“ darstellt. Es ist die Voraussetzung der wirtschaftlichen Initiative einzelner und ihrer privaten Vereinigungen. Es bildet die Infrastruktur einer freien Stadt (P. Bigo, *Doctrina Social de la Iglesia, Búsqueda y Diálogo*, Barcelona 1967, S. 262).

In der Enzyklika *Laborem exercens* übernimmt nun die Arbeit genau die Funktion, die in der Sozialdoktrin das Privateigentum innehatte. Nicht durch das Eigentum wird der Mensch zur Person, sondern durch seine Arbeit:

Der Mensch soll sich die Erde untertan machen, soll sie beherrschen, da er als „Abbild Gottes“ eine Person ist, das heißt ein subjekthafes Wesen, das imstande ist, auf geordnete und rationale Weise zu handeln, fähig, über sich zu entscheiden, und auf Selbstverwirklichung ausgerichtet. *Als Person ist der Mensch daher Subjekt der Arbeit* (Nr. 6).

In diesem Sinne spricht man auch nicht davon, daß der Mensch – der Eigentümer – dem Staat vorangehe, man spricht vielmehr

vom Primat der Person über die Sache, der menschlichen Arbeit über das Kapital als die Gesamtheit der Produktionsmittel (Nr. 13).

Insofern erhält der Mensch als Subjekt der Arbeit den Vorrang vor jeglichem sozio-ökonomischen System.

Diese Wahrheit [...] muß im Zusammenhang mit der Frage der Arbeitsordnung und auch des gesamten sozio-ökonomischen Systems immer wieder betont werden. Man muß den Primat des Menschen im Produktionsprozeß, *den Primat des Menschen gegenüber den Dingen* unterstreichen und herausstellen. Alles, was der Begriff „Kapital“ – im engeren Sinn – umfaßt, ist nur eine Summe von Dingen. Der Mensch als Subjekt der Arbeit und unabhängig von der Arbeit, die er verrichtet, der Mensch und er allein ist Person. Diese Wahrheit enthält wichtige und entscheidende Folgerungen (Nr. 12).

Nach diesem Verständnis kann auch das Familienleben und die Einrichtung des Heims nicht als Ergebnis eines durch das Privateigentum gewährten Lebensraumes gesehen werden. Vielmehr tritt auch hier der Vorrang der Arbeit in Erscheinung:

Die Arbeit bildet eine Grundlage für den Aufbau des *Familienlebens*, welches ein Recht und eine Berufung des Menschen ist. [...] Die Arbeit ist in gewisser Hinsicht Vorbedingung für die Gründung einer Familie, da diese für ihren Unterhalt Mittel braucht, die sich der Mensch normalerweise durch die Arbeit erwirbt. [...]

Ist doch die Familie eine *durch die Arbeit ermöglichte Gemeinschaft* und die erste, häusliche *Schule der Arbeit* für jeden Menschen (Nr. 10).

Entgegen der Sozialdoktrin, die in ihren ersten Formulierungen und in manchen Erklärungen aus dem Privateigentum ein starres Prinzip machte, bezieht die Enzyklika *Laborem exercens*, ganz der Linie von *Gaudium et spes* (s. Nr. 67 u. 71) und *Populorum progressio* (s. Nr. 22 u. 23) folgend, eine erneuerungsfreudige, klare und bezeichnende Position.

Während die Doktrin als Schlüssel ein Konzept des Menschen benutzte, der durch Privateigentum zur Person wird, vertritt die Enzyklika *Laborem exercens* ein Konzept des Menschen, der durch seine Arbeit zur Person wird. Und während die Doktrin im Privateigentum die Infrastruktur einer freien Stadt sieht, ist dies für die Enzyklika *Laborem exercens* der Mensch, der von der Gesellschaft geachtet wird, indem sie seinen Vorrang vor allen Dingen anerkennt und ihn als Subjekt der Arbeit betrachtet.

Das Konzept der Arbeit

Die Enzyklika hebt den fundamentalen Charakter der menschlichen Arbeit sowohl in Begriffen des menschlichen Verstandes als auch in Begriffen des Glaubens hervor:

Die Kirche ist überzeugt, daß die Arbeit eine fundamentale Dimension der Existenz des Menschen auf Erden darstellt. [...] Vor allem [...] schöpft die Kirche diese ihre Überzeugung aus dem geoffenbarten Wort Gottes, wodurch ihr die *Überzeugung des Verstandes* zugleich zur *Überzeugung des Glaubens* wird (Nr. 4).

In den Teilen II bis IV stellt die Enzyklika diese „Überzeugung des Verstandes“ und in Teil V die „Überzeugung des Glaubens“ dar. Wir werden hier zunächst die Argumente der „Überzeugung des Verstandes“ diskutieren.

Die Enzyklika setzt sich mit der Arbeit im Zusammenhang mit dem Auftrag „Macht euch die Erde untertan“ auseinander. Nach dem Standpunkt der Enzyklika besteht die Arbeit des Menschen in der Aktivität, sich die Erde untertan zu machen:

Die Arbeit – als „transitive“ Tätigkeit aufgefaßt, das heißt als ein Wirken, das vom Menschen als Subjekt ausgeht und auf ein äußeres Objekt gerichtet ist – setzt eine spezifische Herrschaft des Menschen über die „Erde“ voraus und bestätigt und entwickelt ihrerseits diese Herrschaft. [...]

[Dieser Prozeß] umfaßt zugleich alle und jeden einzelnen; alle und jeder einzelne nehmen in entsprechendem Maß und auf unzählige Weisen an diesem gigantischen Prozeß teil, der im „Untertan-machen der Erde“ durch die Arbeit besteht (Nr. 4).

Wenn die Enzyklika in diesem Zusammenhang von „Erde“ spricht, dann meint sie ausdrücklich „die ganze sichtbare Welt“ (Nr. 4).

Die Enzyklika unterscheidet zwei Ebenen dieser als Herrschaft über die Erde verstandenen Arbeit: einerseits die objektive, andererseits die subjektive Arbeit.

Arbeit im objektiven Sinn richtet sich auf die äußeren Dinge und gilt als verändernde Kraft:

So wird der Sinn der objektiv verstandenen Arbeit deutlich, wie er in den verschiedenen Epochen der Kultur und Zivilisation zum Ausdruck kommt. Der Mensch beherrscht die Erde schon dadurch, daß er Tiere zähmt und züchtet und aus ihnen die nötige Nahrung und Kleidung für sich gewinnt, und dadurch, daß er aus Erde und Meer verschiedene Naturschätze entnehmen kann. [...]

[Die Technik] ist – hier nicht als Arbeitsfähigkeit oder -fertigkeit, sondern als die *Gesamtheit der Instrumente* verstanden, deren sich der Mensch bei seiner Arbeit bedient – zweifellos eine Verbündete des Menschen. Sie erleichtert ihm die Arbeit, vervollkommen, beschleunigt und vervielfältigt sie (Nr. 5).

Diese von der Technik unterstützte Arbeit im objektiven Sinn kann die vielfältigsten Ziele verfolgen. Jede spezifische Arbeit hat ihren spezifischen Sinn. Dennoch:

Sowohl die erste Industrialisierung, welche die sogenannte Arbeiterfrage geschaffen hat, als auch die darauf folgenden industriellen und nachindustriellen Umwandlungen zeigen deutlich, daß auch im Zeitalter der immer stärker mechanisierten „Arbeit“ *der Mensch das eigentliche Subjekt der Arbeit bleibt* (Nr. 5).

Die verschiedenen spezifischen Arbeiten mit ihren spezifischen Zwecken bilden allerdings keine spezifischen Subjekte heran. Die Menschen sind Menschen, weil sie Subjekte der Arbeit sind, nicht weil sie unterschiedliche Tätigkeiten ausüben.

Von dieser Behauptung des universalen Subjektcharakters aus geht die Enzyklika nun dazu über, die Arbeit im subjektiven Sinn zu definieren. Subjekt seiner Arbeit ist der Mensch nicht, insofern er Maurer, Ingenieur usw. ist, sondern insofern er eine menschliche Person ist:

Als Person arbeitet er und vollzieht die verschiedenen Handlungen, die zum Arbeitsprozeß gehören; unabhängig von ihrem objektiven Inhalt müssen diese alle der Verwirklichung seines Menschseins dienen, der Erfüllung seiner Berufung zum Personsein, die ihm eben aufgrund seines Menschseins eigen ist (Nr. 6).

Darum ist die Würde dieser Arbeit weder von ihrer Besonderheit noch von ihrem Zweck abzuleiten. Sie besteht darin, daß der Arbeiter eine Person ist:

[Die] Grundlage zur Bewertung menschlicher Arbeit [ist] nicht in erster Linie die Art der geleisteten Arbeit [...], sondern die Tatsache, daß der, der sie verrichtet, Person ist. [...] [Die] erste Grundlage für den Wert der Arbeit [ist] der Mensch selbst [...], ihr Subjekt (Nr. 6).

Aufgrund dieser Feststellung des Subjektcharakters der Arbeit entdeckt die Enzyklika hinter den spezifischen Zwecken der verschiedenen spezifischen Tätigkeiten einen Zweck für all diese Zwecke, einen Sinn der Arbeit, der über jeden konkreten Inhalt der Tätigkeiten hinausgeht: und das ist der Mensch selbst:

Zweck der Arbeit, jeder vom Menschen verrichteten Arbeit – gelte sie auch in der allgemeinen Wertschätzung als die niedrigste Dienstleistung, als völlig monotone, ja als geächtete Arbeit –, bleibt letztlich immer *der Mensch selbst* (Nr. 6).

Die vielen Zwecke der Arbeit haben einen gemeinsamen Zweck: das menschliche Leben. Das bedeutet, daß hinter der objektiven Arbeit die Arbeit in ihrem subjektiven Sinn, im Sinn des Subjektes, erscheint, und das bringt die Forderung mit sich, daß der Mensch als das behandelt wird, was er in Wirklichkeit ist: Person. Demnach ist die Arbeit nur insofern menschliche Arbeit im vollgültigen Sinn, als sie mit diesem *ihrem* Subjektcharakter konzipiert wird:

Die Arbeit als Prozeß, durch den sich der Mensch und die Menschheit die Erde untertan machen, wird jener grundlegenden Auffassung der Bibel nur dann gerecht, wenn in diesem ganzen Prozeß sich der Mensch zugleich immer als der erweist und bestätigt, der „herrscht“. Dieses Herrschen bezieht sich in gewisser Hinsicht sogar mehr auf die subjektive als auf die objektive Dimension: gerade jene Dimension bedingt ja die *ethische Substanz der Arbeit* (Nr. 6).

Beim Vergleich der Arbeit in ihrem objektiven Sinn mit der Arbeit im subjektiven Sinn kommt die Enzyklika zu folgendem Ergebnis:

So wahr es auch ist, daß der Mensch zur Arbeit bestimmt und berufen ist, so ist doch in erster Linie die Arbeit für den Menschen da und nicht der Mensch für die Arbeit. Mit dieser Schlußfolgerung kommt man logisch zur Anerkennung des Vorranges der subjektiven Bedeutung der Arbeit vor der objektiven (Nr. 6).

Hiermit sind wir schon zum Kern der Enzyklika vorgedrungen, der in den folgenden Kapiteln weiter in verschiedenen Dimensionen herausgearbeitet wird. Die Behauptung einer solchen Vorrangstellung der Arbeit in ihrem subjektiven Sinn gegenüber der Arbeit im objektiven Sinn ist hier nicht einfach eine moralische Behauptung oder Forderung; festgestellt wird vielmehr ein Sachverhalt, der immer schon existiert und existieren muß, der dennoch häufig mißachtet und verletzt wird. Gegen einen solchen Sachverhalt kann man zwar verstoßen, er verschwindet aber nicht einfach dadurch, daß gegen ihn verstoßen wird. Dies ist ein Gesichtspunkt von außerordentlicher Bedeutung. Die Arbeit im objektiven Sinn ist eine spezifisch menschliche Arbeit; ein Tier hat dazu keinen Zugang. Diese Arbeit im objektiven Sinn kann der Mensch leisten, weil er Subjekt und also Person ist und es auch bleibt, wenn sein Subjektcharakter und seine Personalität verletzt werden. Wenn man will, kann man sagen, Subjekt sei der Mensch vom ontologischen Standpunkt aus, Person, insofern er arbeitet.

Subjekt und Person ist der Mensch nicht, weil man ihn als solche anerkennen würde, sondern weil er es tatsächlich ist; man muß ihn als Subjekt und Person anerkennen, d. h. als das, was er ist. Dennoch kann man den Menschen in dem, was er ist, verletzen, und die Gesellschaft kann im Gegensatz zu ihm stehen. *Frei ist der Mensch, auch wenn er in Ketten geboren.*

Aufgrund dieser Einsichten analysiert die Enzyklika dann einerseits die Verletzung des Subjektcharakters der Arbeit und andererseits das Projekt einer Gesellschaft, die fähig ist, diesen Subjektcharakter der Arbeit und damit der menschlichen Person zu garantieren. Die Maßstäbe sowohl für die Kritik als auch für das Projekt ergeben sich aus der These des Vorrangs der subjektiven über die objektive Arbeit. Eine Verletzung des Subjektcharakters des Menschen sieht die Enzyklika vor allem im *Ökonomismus*, aber auch im *Materialismus*; gleichzeitig erarbeitet sie das Projekt der Freiheit durch Solidarität. *Ökonomismus* und *Solidarität* erscheinen hier als die beiden Pole der Kritik und des Projektes, die den ganzen Rest der Enzyklika kennzeichnen. Vom Begriff des *Ökonomismus* aus wird dann der Kapitalismus definiert, den man hier in einem umfassenderen Sinn als gewöhnlich versteht, und vom Begriff der Solidarität aus wird die Vergesellschaftung als ein Projekt konzipiert, durch das der Arbeit ihr Subjektcharakter wiedergegeben werden soll. Auch die Vergesellschaftung wird in einem umfassenderen Sinn verstanden als gewöhnlich. Die Enzyklika legt also die beiden Pole der Kritik und des Projektes in den beiden Begriffen *Kapitalismus* und *Vergesellschaftung* (jeweils im weiteren Sinn verstanden) fest. Kapitalismus tritt auf in der Form der Verletzung des Subjektcharakters der Arbeit und

damit der menschlichen Person; Vergesellschaftung in Form der Wiedereroberung dieses Subjektcharakters und der menschlichen Person.

In ihrer Analyse der Arbeit im objektiven und im subjektiven Sinn macht die Enzyklika einerseits auf „die Bedrohung der rechten Wertordnung“ (Nr. 7) durch den Materialismus und den Ökonomismus aufmerksam, andererseits betont sie die „Solidarität der arbeitenden Menschen“ (Nr. 8), verkündigt die „Kirche der Armen“ (Nr. 8) und zieht schließlich unter dem Titel „Arbeit und personale Würde“ (Nr. 9) die Schlußfolgerung, daß der Mensch durch die Arbeit mehr Mensch wird. Diese Kapitel deuten schon an, was später als Konflikt zwischen Arbeit und Kapital zur Sprache kommen soll.

Diese Kapitel werden wir in der nun folgenden Analyse im Zusammenhang mit einer Auseinandersetzung mit den Begriffen des Kapitals und des Kapitalismus zur Sprache bringen.

Der Begriff des Kapitals

Der Begriff des Kapitals kommt in der Enzyklika in zwei verschiedenen Zusammenhängen vor. Einerseits wird vom Kapital im Sinn der Gesamtheit der Produktionsmittel gesprochen, und hier wird gesagt, es handele sich um den Begriff im engeren Sinn:

Alles, was der Begriff „Kapital“ – im engeren Sinn – umfaßt, ist nur eine Summe von Dingen. [...]

[Das] Kapital, das ja in der Gesamtheit der Produktionsmittel besteht, [ist] bloß *Instrument* oder instrumentale Ursache [...] (Nr. 12).

In diesem Sinn entspricht die Definition des Kapitals der vorher gegebenen Definition von Technik:

Sie (die Technik, F.H.) ist – hier nicht als Arbeitsfähigkeit oder -fertigkeit, sondern als die *Gesamtheit der Instrumente* verstanden, deren sich der Mensch bei seiner Arbeit bedient – zweifellos eine Verbündete des Menschen (Nr. 5).

Die Gesamtheit der Instrumente wird ohne Unterschied Kapital oder Technik genannt.

Aber vom Kapital ist auch in einem anderen Zusammenhang die Rede, und zwar eher im Sinn einer sozialen Beziehung. In diesem Fall zieht es die Enzyklika vor, von Kapitalismus zu sprechen. Unter Kapitalismus versteht sie die Herrschaft der Dinge über den Menschen, also eine Instrumentalisierung des Menschen, und unter Kapital versteht sie einfach eine Gesamtheit von Dingen, ganz gleich, ob sie den Menschen beherrschen oder von

ihm beherrscht werden. Ohne Zweifel sind bei diesem Wortgebrauch gewisse Zweideutigkeiten nicht zu vermeiden, und die Enzyklika gibt auch nicht vor, diese aufgelöst zu haben. In solchen Fällen ist es immer problematisch, zu einem adäquaten Verständnis zu gelangen.

Der Kapitalismus wird im Zusammenhang mit der Diskussion über Ökonomismus und Materialismus definiert. Der Ökonomismus ist, so die Enzyklika,

eine Verwirrung oder sogar Umkehrung der Ordnung, wie sie von Anfang an mit den Worten des Buches Genesis festgelegt ist: *der Mensch wird als bloßes Werkzeug behandelt*, während er – um seiner selbst willen, unabhängig von der Arbeit, die er tut – als deren versuchendes Subjekt, als deren wahrer Gestalter und Schöpfer behandelt werden sollte. Gerade diese Umkehrung der Ordnung, ganz abgesehen vom Programm und vom Namen, unter dem dieses sich verwirklicht, würde in dem weiter unten ausführlicher erläuterten Sinne die Bezeichnung „Kapitalismus“ verdienen (Nr. 7).

Diese weitere Fassung des Kapitalismusbegriffs fällt nicht einfach mit dem „kapitalistischen System“ zusammen:

Der Kapitalismus hat bekanntlich als System, als wirtschaftlich-soziales System, seinen genauen, geschichtlich gewachsenen Inhalt aus der Gegenüberstellung zum „Sozialismus“ und „Kommunismus“ (Nr. 7).

Man unterscheidet also zwischen kapitalistischem System und Kapitalismus. Wir werden noch sehen, daß die Enzyklika bezüglich des Sozialismus eine ähnliche Unterscheidung vornimmt. Von Sozialismus und Kommunismus wird sie reden, wenn sie sich auf das bestehende sozio-ökonomische System bezieht; einen weitergefaßten Begriff, den der Vergesellschaftung, wird sie im Gegensatz zum erweiterten Begriff des Kapitalismus benutzen. Die Enzyklika wird sich für die Vergesellschaftung und gegen den Kapitalismus aussprechen, ohne sich gleichzeitig – im Sinn der kontingenten Politik – für das sozialistische System und gegen das kapitalistische auszusprechen. Die Enzyklika erarbeitet solche Begriffe des Kapitalismus und der Vergesellschaftung als Prinzipien der Illegitimität politischer Aktionsformen und nicht der Illegitimität oder Legitimität bestehender sozio-ökonomischer Systeme. Sie liefert uns Beurteilungskriterien, nicht fertige Urteile.

Die Umkehrung der Ordnung, die dazu führt, daß der Mensch als Produktionsinstrument betrachtet wird, und die von der Enzyklika als *Kapitalismus* bezeichnet wird, entstand in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts:

Manche Anhänger solcher Ideen betrachteten und behandelten die Arbeit als eine Art „Ware“, die der Arbeitnehmer, vor allem der Industriearbeiter, dem Arbeitgeber verkauft, der gleichzeitig der Besitzer des Kapitals ist, das heißt der gesamten Arbeitsgeräte und der Mittel, welche die Produktion ermöglichen. Diese Auffassung von Arbeit war wohl besonders in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts verbreitet (Nr. 7).

Die Enzyklika hebt allerdings hervor, daß auf den Druck der Arbeitervereine und der öffentlichen Hand hin ein Wechsel stattgefunden hat:

Die Wechselbeziehung zwischen dem arbeitenden Menschen und dem Gesamt der Arbeitsgeräte und Produktionsmittel ließ verschiedene Formen des Kapitalismus und, in Parallele dazu, des Kollektivismus entstehen; hinzu kamen weitere sozio-ökonomische Elemente als Ergebnis neuartiger konkreter Umstände oder durch das Wirken der Arbeitnehmerverbände und der öffentlichen Hand sowie das Auftreten großer übernationaler Unternehmen (Nr. 7).

Hier verweist die Enzyklika auf die dauernde Gefahr bzw. den tatsächlichen Fehler,

die Arbeit wie eine Art von „Ware sui generis“ zu behandeln oder wie eine anonyme, für die Produktion erforderliche „Kraft“ (man spricht geradezu von „Arbeits-Kraft“) [...].

[Es ist] angebracht zuzugeben, daß der Irrtum des primitiven Kapitalismus sich überall dort wiederholen kann, wo der Mensch in irgendeiner Weise dem Gesamt der materiellen Produktionsmittel gleichgeschaltet und so wie ein Instrument behandelt wird und nicht entsprechend der wahren Würde seiner Arbeit, das heißt als ihr Subjekt und Urheber, und ebendadurch als wahres Ziel des ganzen Produktionsprozesses (Nr. 7).

Der Ökonomismus ist also dann gegeben, wenn die menschliche Arbeit als einfaches Arbeitsinstrument angesehen wird, so wie es bei der Entstehung des primitiven Kapitalismus in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts der Fall war. Er tritt aber immer wieder auf, auch wenn die Aktion der Arbeitervereine auf wirksame Weise Einfluß auf die Situation genommen hat; und er tritt nicht nur im kapitalistischen, sondern jedesmal auch im sozialistischen System auf, wenn die Arbeit als einfaches Produktionsinstrument angesehen wird. Im kapitalistischen System tritt er auf, wenn die Arbeit zu einer „Ware sui generis“ reduziert wird, und im sozialistischen System, wenn sie zu einer einfachen „Arbeits-Kraft“ oder zu einer Art Hauptproduktivkraft wird. In beiden Fällen spricht die Enzyklika von Ökonomismus oder Kapitalismus.

Aufgrund dieser Perspektive des Ökonomismus untersucht die Enzyklika den Konflikt zwischen Arbeit und Kapital als einen

Gegensatz, der die Arbeit vom Kapital trennt und diesem wie ein eigenes „Ding“ gegenüberstellt, als wäre sie irgendein beliebiges Element des wirtschaftlichen Prozesses [...] (Nr. 13).

Wiederum setzt sie beim Entstehen dieses Konfliktes im kapitalistischen System an:

Dieser Konflikt entstand dadurch, daß die Arbeiter ihre Kräfte der Gruppe der Unternehmer zur Verfügung stellten und diese, weil vom Prinzip des größten Gewinns geleitet, darum bestrebt war, für die Leistung der Arbeiter eine möglichst niedrige Entlohnung festzulegen (Nr. 11).

Dieser reale Konflikt zwischen Arbeit und Kapital hat zu einem ideologischen und politischen Konflikt und damit zu einem „Klassenkampf“ geführt:

Dieser Konflikt, von einigen als sozio-ökonomischer *Konflikt mit Klassencharakter* gedeutet, fand seinen Ausdruck im *ideologischen Konflikt* zwischen dem Liberalismus – als Ideologie des Kapitalismus verstanden – und dem Marxismus – als Ideologie des theoretischen Sozialismus und des Kommunismus aufgefaßt –, der den Anspruch erhebt, als Wortführer der Arbeiterklasse, des Proletariats der ganzen Welt aufzutreten. Auf diese Weise wurde der reale Konflikt, der zwischen der Welt der Arbeit und der Welt des Kapitals bestand, zum *programmierten Klassenkampf*, der nicht nur mit ideologischen, sondern gerade und in erster Linie mit politischen Mitteln geführt wurde (Nr. 11).

Heute hat dieser „programmierte Klassenkampf“ zur „Kollektivierung“ als Mittel der Befreiung von Ausbeutung geführt:

Das marxistische Programm, das auf der Philosophie von Marx und Engels aufbaut, sieht im Klassenkampf den einzigen Weg zur Beseitigung der klassenbezogenen Ungerechtigkeiten in der Gesellschaft und auch der Klassen selbst. Die Verwirklichung dieses Programms setzt an den Anfang die *Kollektivierung der Produktionsmittel*, damit durch die Übertragung dieser Mittel von Privatpersonen auf das Kollektiv die menschliche Arbeit vor der Ausbeutung bewahrt bleibe (Nr. 11).

Den „programmierten Klassenkampf“ bringt die Enzyklika mit der Kollektivierung der Produktionsmittel in Zusammenhang, und in diesem Zusammenhang sieht sie auch das Problem des Sozialismus. Unter Kollektivierung wird künftig „eine Aufhebung des Privateigentums an den Produktionsmitteln“, und zwar „a priori“, verstanden, und die Enzyklika hält diese nicht für fähig, eine Vergesellschaftung dieser Produktionsmittel zu garantieren. Insofern sich der Klassenkampf an einer solchen Kollektivierung orientiert, *versucht er eigentlich gar nicht, den Konflikt zwischen Arbeit und Kapital zu überwinden*. Statt ihn zu überwinden, reproduziert er ihn auf einer anderen Ebene. Obwohl die Enzyklika in ihren Äußerungen zu diesem Thema sehr zurückhaltend ist, scheint sie mit den folgenden Worten doch nichts anderes ausdrücken zu wollen:

Die Gruppierungen, die sich als politische Parteien von der marxistischen Ideologie leiten lassen, streben gemäß dem Prinzip der „Diktatur des Proletariats“ und durch die Ausübung verschiedenartiger Einflüsse – einschließlich des revolutionären Druckes – *nach dem Machtmonopol in den einzelnen Ländern*, um dort durch die Aufhebung des Privateigentums an den Produktionsmitteln das kollektivistische System einzuführen. Nach den wichtigsten Ideologen und Führern dieser großen internationalen Bewegung ist es das Ziel eines solchen Aktionsprogramms, die soziale Revolution zu vollziehen und in der ganzen Welt den Sozialismus und letzten Endes das kommunistische System einzuführen (Nr. 11).

Auch hier wird der kollektivistische Charakter der Gesellschaft als apriorische Aufhebung des Privateigentums an den Produktionsmitteln verstanden.

Wenn wir die Kritik richtig verstehen, so richtet sie sich dagegen, daß das kollektivistische System das Problem vom Gesichtspunkt des Eigentums

aus angeht und nicht vom Gesichtspunkt des Subjektcharakters der Arbeit und deren Vorrang vor den Produktionsmitteln. Privateigentum soll durch Kollektiveigentum ersetzt werden, was darauf hinausläuft, daß die Arbeit zu einem Produktionsmittel im Dienste des Eigentums, d.h. des Ökonomismus wird.

Aufgrund dieser Kritik hebt die Enzyklika die Problematik des philosophischen Materialismus hervor. Während die Enzyklika den Ökonomismus so beschreibt, daß er die Arbeit als Element des Produktionsprozesses ansieht, sie also auf der gleichen Ebene betrachtet wie die materiellen Elemente dieses Prozesses, versteht sie unter materialistischer Philosophie jede Philosophie, die den Subjektcharakter der Arbeit abstreitet und der „Überzeugung vom Primat und Vorrang des Materiellen“ (Nr. 13) Ausdruck verleiht.

Die Definition des Ökonomismus, die die Enzyklika hier liefert, schließt also den Materialismus ein. Selbst wenn dieser Materialismus nicht immer in theoretischen Begriffen zum Ausdruck gebracht wird, so ist er doch ganz automatisch im Ökonomismus vorhanden. Das wirkliche Problem, um das es hier geht, ist demnach der Ökonomismus, der im Materialismus seinen philosophischen Ausdruck findet. Sofern diese philosophische Position nicht offen ausgesprochen ist, ordnet die Enzyklika den praktischen Materialismus dem Ökonomismus zu (s. Nr. 13).

Der Ökonomismus geht dann der materialistischen Philosophie voran:

Allerdings scheint es, daß [...] *der Ökonomismus* für das grundlegende Problem der menschlichen Arbeit und insbesondere für jene Trennung und Gegenüberstellung von „Arbeit“ und „Kapital“ als zwei Produktionsfaktoren, die man beide nur in der oben genannten ökonomistischen Weise sehen wollte, *von entscheidender Bedeutung* war und gerade diesen inhumanen Problemansatz noch vor dem philosophischen System des Materialismus geprägt hat (Nr. 13).

Die Enzyklika erklärt weiter, daß die materialistische Philosophie, wenn nicht die Ursache des Problems (sie setzt es ja erst voraus), so doch die implizite Philosophie des Ökonomismus und also der Behandlung der Arbeit als einfachen Produktionsmittels ist.

Eine solche Definition des Materialismus führt in der Folge jedoch zu einer Vielzahl von Problemen. Den Materialismus als implizite Philosophie des Ökonomismus anzusehen, entspricht keineswegs der normalen Definition dieses Begriffs. Damit wird nämlich der ganze Empirismus der Sozialwissenschaften zur materialistischen Philosophie, und viele Wissenschaftler, die sich als Materialisten verstehen, wären nach dieser Definition überhaupt keine. Eine solche Definition erhellt nichts. Der Text der Enzyklika selbst zeigt sich unsicher bei der Behandlung dieses Problems.

In Wirklichkeit ist eine materialistische Philosophie, die sich ausdrücklich als solche bezeichnet, nicht auf eine implizite Philosophie des Ökonomismus mit seinem Verständnis des Menschen als einfachen Produktionsinstrumentes zu reduzieren. Die heftigste Kritik an diesem Ökonomismus ging gerade von Leuten aus, die sich als Materialisten verstehen, und ganz ohne Zweifel beruht die Enzyklika selbst auf diesen Analysen. Die marxistische Tradition bezieht sich unter dem Namen der Theorie des *Warenfetischismus, des Fetischismus des Geldes und des Kapitals* auf diese Analyse. Es ergibt keinen Sinn, wenn man eine solche Theorie, eine Theorie, die von dem handelt, was Karl Marx Fetischismus nannte, zur impliziten Philosophie des Ökonomismus erklärte. Der Autor der Enzyklika selbst scheint sich der Schwäche dieses Materialismusbegriffes bewußt zu sein, denn er sagt:

Doch ist offensichtlich auch der Materialismus nicht in der Lage, auch nicht in seiner dialektischen Form, der Reflexion über die menschliche Arbeit hinreichende und entscheidende Grundlagen zu bieten, durch die er dem Vorrang des Menschen vor dem Instrument „Kapital“, dem Vorrang der Person vor der Sache eine angemessene und unwiderlegbare Begründung und Stütze geben könnte. Auch im dialektischen Materialismus ist der Mensch nicht in erster Linie Subjekt der Arbeit und Wirkursache des Produktionsprozesses, sondern wird in Abhängigkeit vom Materiellen gesehen und behandelt, als eine Art „Ergebnis“ der die betreffende Zeit prägenden Wirtschafts- und Produktionsverhältnisse (Nr. 13).

Zu der Behauptung, jede materialistische Philosophie sei eine implizite Philosophie des Ökonomismus, gibt es nicht den geringsten Anlaß. Die Enzyklika behauptet das zwar auch nicht ohne weiteres, aber der Begriff des Materialismus, den sie benutzt, ist einfach zu wenig herausgearbeitet; der einzige wirklich brauchbare Begriff ist der des Ökonomismus.

Für eine gründliche Auseinandersetzung mit der Problematik des dialektischen Materialismus wäre eine Analyse der Ideologiebildung notwendig, die die Enzyklika jedoch nicht bietet. Darum führt die Enzyklika die folgenden Analysen aus, indem sie ausschließlich auf den Begriff des Ökonomismus baut. Auch wir werden weiter mit diesem Begriff arbeiten, weil er klarer und zusammenhängender ist als der des Materialismus.

Das Projekt: die Vergesellschaftung der Produktionsmittel

Die Enzyklika arbeitet das Gesellschaftsprojekt aufgrund der Arbeiterkämpfe in den kapitalistischen Gesellschaften als Ergebnis der „Solidarität der arbeitenden Menschen“ (Nr. 8) heraus.

Der Aufruf zu Solidarität und gemeinsamem Handeln, der an die Arbeiter – vor allem an jene in eintöniger, nur in Teilvorgängen bestehender, abstumpfender Arbeit industrieller Großbetriebe, wo die Maschine immer mehr den Menschen beherrscht – ergangen ist, war vom Standpunkt der Sozialethik wertvoll und ausdrucksstark. Es war die Reaktion gegen die Erniedrigung des Menschen als des Subjekts der Arbeit und gegen die damit verbundene unerhörte Ausbeutung auf dem Gebiet der Löhne, der Arbeitsbedingungen und der Vorsorge für die Person des Arbeiters. Diese Reaktion hat die Arbeiterwelt zu einer durch große Solidarität gekennzeichneten Gemeinschaft zusammengeschlossen (Nr. 8).

Obwohl seither häufig tiefgreifende Veränderungen erreicht wurden oder neue Systeme, ob neokapitalistische oder kollektivistische, angestrebt wurden, blieben „offene Ungerechtigkeiten weiterbestehen“ und wurden „neue geschaffen“ (Nr. 8).

Auf Weltebene hat die Entwicklung von Zivilisation und Kommunikation eine vollständigere Beurteilung der Lebens- und Arbeitsbedingungen des Menschen auf der ganzen Erde möglich gemacht, aber auch neue Weisen von Ungerechtigkeit ans Licht gebracht und zwar weit größeren Ausmaßes als jene, die im vorigen Jahrhundert den Zusammenschluß der arbeitenden Menschen durch eine besondere Solidarität in der Welt der Arbeit angeregt hatten. Das gilt für die Länder, die bereits einen gewissen Prozeß industrieller Revolution hinter sich haben, wie auch für jene, wo die vorherrschende Arbeit weiterhin in der *Bebauung der Erde* oder ähnlichen Tätigkeiten besteht (Nr. 8).

Das Problem ist nicht mehr nur auf die Arbeiterklasse zu beschränken: Heute umfaßt es die ganze in entwickelte und unterentwickelte Nationen geteilte Erde.

Es wird [...] nicht nur der Bereich der Klasse beachtet, sondern der weltweite Bereich der Unausgeglichenheiten und Ungerechtigkeiten und infolgedessen die breite Dimension der Aufgaben auf dem Weg zur Gerechtigkeit in der Welt von heute (Nr.2).

Diesem Kampf um die Gerechtigkeit bescheinigt die Enzyklika nun eine vornehmliche theologische Bedeutung. Den Ort, an dem dieser Kampf um die Gerechtigkeit ausgetragen wird, sieht sie für viele Fälle als den Ort des Armen an. Sie hält ihn für einen Schlüsselort, für den Prüfstein des Glaubens.

Die Kirche setzt sich in diesem Anliegen kraftvoll ein, weil sie es als ihre Sendung und ihren Dienst, als Prüfstein ihrer Treue zu Christus betrachtet, um so wirklich die „Kirche der Armen“ zu sein. Die „Armen“ treten in verschiedenem Gewande auf, [...]; sie treten vielfach auf als *Ergebnis einer Verletzung der Würde der menschlichen Arbeit*: sei es, daß die Arbeitsmöglichkeiten beschränkt sind – also wegen der Plage der Arbeitslosigkeit –, sei es, daß die Arbeit und die Rechte, die sich aus ihr ergeben, vor allem das Recht auf angemessene Entlohnung und auf die Sicherheit der Person des Arbeitnehmers und seiner Familie, entleert werden (Nr. 8).

Diese Verletzung der Würde der menschlichen Arbeit wird hier als der Ort der Armut und deshalb als Prüfstein des Glaubens angesehen. Es wird ausdrücklich gesagt, daß dies nicht im exklusiven oder in einem einschrän-

kenden Sinn zu verstehen ist, sondern in dem Sinn, daß der Glaube sich nicht bewähren kann, ohne diesen Ort der Armen einzubeziehen. Nach der Enzyklika stellt dieser Ort nicht den einzigen Prüfstein des Glaubens dar, aber es ist ein Ort, der bei der Prüfung nie ausgeschlossen werden darf.

Das Projekt der Gerechtigkeit besteht nach der Enzyklika darin, daß die Würde der Arbeit nicht verletzt, sondern verteidigt wird. Die Anerkennung und die Verteidigung der Würde der Arbeit setzt die Anerkennung des Menschen als Subjekt seiner Arbeit, sein Personwerden durch die Arbeit, voraus. Die Rechte der Arbeit werden also von ihrer Würde abgeleitet, und ihre Anerkennung stellt das Fundament der Gesellschaft dar. In diesem Sinn spricht die Enzyklika auch vom „Subjektcharakter der Gesellschaft“, der allein die „Sozialisierung“, d. h. die Verwaltung der Produktionsmittel im Dienst dieses Subjektcharakters der Gesellschaft, sichern kann (Nr. 14).

Die Enzyklika setzt sich mit einer Reihe von Rechten des arbeitenden Menschen auseinander. Davon hebt sie zwei als absolut grundlegend und universal hervor, nämlich das Recht auf Arbeit und das Recht auf gerechten Lohn. Diese beiden Rechte sind nicht voneinander zu trennen. Darum spricht die Enzyklika hier von „objektiven Rechten des Arbeitenden“ (Nr. 17). Es sind Rechte, die immer und objektiv gewährleistet sein müssen, damit die Gesellschaft ihren Subjektcharakter erhält.

Mit diesen Überlegungen scheint der Rahmen, in dem die Enzyklika ihr Projekt der Gerechtigkeit einbringt, schon klar zu sein. Sie stellt es dar als das Projekt einer Gesellschaft, für die diese objektiven Rechte der Arbeit effektiv beachtet und nicht nur proklamiert werden. Diese objektiven Rechte gelten also als Rechte, die allen anderen Rechten vorangehen, und sie müssen den Rahmen für Initiativen der einzelnen Personen abgeben.

Mit folgenden Worten fordert die Enzyklika diese objektiven Rechte als angemessenen und grundlegenden Maßstab:

Die Verwirklichung der Rechte des Arbeitnehmers darf aber nicht dazu verurteilt sein, nur einen Ableger von Wirtschaftssystemen darzustellen, die mehr oder weniger ausschließlich vom Gesichtspunkt des größtmöglichen Profits geleitet würden. Ganz im Gegenteil, gerade die Rücksicht auf die objektiven Rechte des Arbeitenden (jede Art von Arbeit eingeschlossen: körperliche und geistige, in Industrie und Landwirtschaft) ist es, die *einen angemessenen und grundlegenden Maßstab* für den Aufbau der gesamten Wirtschaft bilden muß, sowohl innerhalb von Land und Staat als auch im Gesamt der Weltwirtschaftspolitik mit den von ihr bestimmten internationalen Systemen und Beziehungen (Nr. 17).

Dies ist die Schlüsselaussage der ganzen Enzyklika. Es ist der fundamentale Maßstab für den Aufbau von Gesellschaften.

Einerseits handelt es sich hier um einen negativen Maßstab. Die Rechte

der Arbeit dürfen nicht nur „Ableger von Wirtschaftssystemen“ darstellen, denn diese halten sich an einen anderen Maßstab, nämlich den der „Profitmaximierung“, das eigentliche Ziel des Systems. Hier verweist die Enzyklika natürlich auf ihre Kritik des Ökonomismus und der Betrachtung der Arbeit als einfachem Produktionsmittel. Ist der Maßstab der Wirtschaftssysteme (ob kapitalistische oder sozialistische) die Profitmaximierung, so werden sie geneigt sein, die Arbeit als Mittel der Produktion dieses Gewinns anzusehen. Sie können die Arbeit also nicht in ihrem Subjektcharakter sehen, wenn das dem Ziel der Profitmaximierung im Wege steht. Darum relativiert die Enzyklika den Maßstab der Profitmaximierung, indem sie ihn dem Maßstab des Subjektcharakters unterordnet.

Hiervon wird dann der positive Maßstab der Enzyklika abgeleitet, der als „angemessener und grundlegender Maßstab“ bezeichnet wird. Es wird also gefordert, daß jede Gesellschaft, jeder Staat und jede Wirtschaftspolitik der Welt diesem Maßstab der objektiven Rechte des Arbeitenden unterworfen werden.

Dieser grundlegende Maßstab ist ein Maßstab der Unterordnung des Wirtschaftssystems unter den Subjektcharakter der Arbeit, also kein Maßstab der Zerstörung des Wirtschaftssystems. Die objektiven Rechte der Arbeit dürfen nicht *nur* von den Wirtschaftssystemen abgeleitet werden, zum Teil jedoch müssen sie es notwendigerweise.

Andererseits ist der negative Bezug auf den Maßstab der „Profitmaximierung“ nur angemessen, wenn die Profitmaximierung sich nicht genau mit dem Prinzip der Gewinnmaximierung im kapitalistischen System deckt. Auch wenn dieses Prinzip in einer sozialistischen Gesellschaft keine Gültigkeit hat, bezieht die Enzyklika dieses System selbstverständlich in die Kritik des Maßstabs der Profitmaximierung ein. Zu beachten ist hier eine große theoretische Lücke in der Interpretation der sozialistischen Systeme. Am angemessensten wäre es vielleicht, die Profitmaximierung, auf die sich die Enzyklika bezieht, als *einen quantitativen Ertrag der Wirtschaft zu verstehen, der im kapitalistischen System in Form einer Maximierung der Wachstumsrate* auftritt. Denn in beiden Fällen der Maximierung wird die Arbeit als einfaches Produktionsmittel angesehen, und beide Fälle können als das verstanden und kritisiert werden, was die Enzyklika Ökonomismus nennt, also im Gegensatz zu dem, was Subjektcharakter der Arbeit im vollen Sinn meint.

Aufgrund dieses grundlegenden Maßstabs liefert die Enzyklika eine Skizze davon, wie dieser Maßstab institutionell verwirklicht werden kann:

Um der Gefahr der Arbeitslosigkeit entgegenzutreten und allen einen Arbeitsplatz zu sichern, müssen die hier als „indirekte Arbeitgeber“ bezeichneten Stellen für eine *Gesamtplanung* zugunsten jener differenzierten Werkstatt sorgen, in der sich nicht nur das wirtschaftliche, sondern auch das kulturelle Leben eines Landes formt; darüber hinaus müssen sie auf eine korrekte und rationelle Organisation der Arbeit in dieser Werkstatt achten. Diese Gesamtsorge obliegt letzten Endes dem Staat, darf jedoch nicht einer einseitigen Zentralisierung durch die öffentliche Hand gleichkommen. Es geht vielmehr um eine gerechte und überlegte *Koordinierung*, in deren Rahmen die *freie Initiative* der einzelnen Personen, der unabhängigen Gruppen, der örtlichen Betriebe und Unternehmen garantiert sein muß [...] (Nr. 18).

Auf dieser allgemeinen Ebene – weiter kann eine Enzyklika auch kaum gehen – impliziert diese Forderung einer Gesamtplanung jedoch die Ablehnung jeder Politik, die die Lösung des Arbeitslosigkeitsproblems dem Automatismus des Marktes überläßt. Der Sinn der Gesamtforderung besteht dann in einer Unterordnung des Marktes unter die Forderung des Subjektcharakters der Arbeit.

Dadurch, daß man den Marktautomatismus ausschließt, schließt man eine Einschränkung der Arbeitermitbestimmung aus, was nach dem grundlegenden Maßstab der Enzyklika genau dieselbe Kritik verdienen würde wie die des Marktautomatismus.

Die Gesamtplanung kann nur eine Planung sein, die der Wirtschaft Grundorientierungen aufzwingt, vor allem im Bereich der Planung von Investitionen, damit die Automatisierung des Marktes den Subjektcharakter der Gesellschaft nicht zerstört. Hier gibt die Enzyklika dem Begriff der Planung also einen stärkeren Sinn als das, was gewöhnlich unter *indikativer Planung* verstanden wird. Eine indikative Planung kann den Markt nicht leiten, vielmehr folgt sie ihm und setzt die Fähigkeit des Marktautomatismus voraus, durch seine eigenen Bestrebungen die Vollbeschäftigung zu garantieren.

Aber auch wenn die Gesamtplanung keine indikative, sondern eine obligatorische ist, so wird sie von der Enzyklika doch nicht als eine „einseitige Zentralisierung durch die öffentliche Hand“ konzipiert, jedenfalls wenn man ihren grundlegenden Maßstab ernstnimmt. Dieser Bezug scheint gegen das gerichtet zu sein, was die Enzyklika Kollektivismus oder „apriorische Aufhebung des Privateigentums an den Produktionsmitteln“ nennt. Tatsächlich geht in diesem Fall die Planung über das hinaus, was die Garantie der Vollbeschäftigung verlangt, weil sie bestrebt ist, alle möglichen Unternehmungen zu planen, was notwendigerweise in eine Überplanung und in eine unnötige Bürokratisierung münden muß. Versteht man die Gesamtplanung in diesem Sinn, dann besteht ihre Funktion darin, den

Markt den Forderungen nach Vollbeschäftigung zu unterwerfen und ihm die entsprechenden Grundorientierungen aufzuzwingen. Die Handelsbeziehungen bleiben in diesem geplanten Rahmen bestehen, was die Vollbeschäftigung garantiert. Vom grundlegenden Maßstab selbst werden also die Mittel abgeleitet, die notwendig sind, um bei der Planung diese Grundorientierungen zu erzwingen und den Grad, in dem die Handelsbeziehungen sich durch dezentralisierte Initiativen weiterentwickeln können. Entscheidend ist, daß es der grundlegende Maßstab ist, der diese Grenze festsetzt, und nicht die apriorische Aufhebung des Privateigentums an den Produktionsmitteln.

So entspricht der grundlegende Maßstab in dieser Enzyklika schließlich dem, was sie selbst „Sozialisierung“ nennt.

Eigentum, Mitbestimmung und Initiative der einzelnen Personen

Von diesem grundlegenden Maßstab ausgehend gelangt die Enzyklika zu der Forderung, daß die Märkte im Sinn einer Gesamtplanung eben diesem Maßstab zu unterwerfen seien.

Diesem Ziel verleiht die Enzyklika Ausdruck als dem grundlegende[n] Prinzip [...]: Die Rangordnung der Werte und der tiefere Sinn der Arbeit fordern, daß das Kapital der Arbeit diene und nicht die Arbeit dem Kapital (Nr. 23).

Wir müssen jetzt sehen, welches die Folgen eines solchen grundlegenden Maßstabs für das Eigentum, die Mitbestimmung und die freie Initiative der einzelnen Personen sind.

Es sind notwendigerweise zwei Ebenen der Mitbestimmung zu unterscheiden. Einerseits handelt es sich um die Beteiligung an der Festsetzung der Grundorientierungen der Wirtschaft, die den Märkten von der Planung aufgezungen werden. Die Enzyklika untersucht diese Ebene der Mitbestimmung zwar nicht näher, scheint aber im Kapitel über die „Bedeutung der Gewerkschaften“ (Nr. 20) darauf anzuspielen. Von den Gewerkschaften wird gesagt:

Gewiß, sie nehmen teil am *Kampf für die soziale Gerechtigkeit*, für die berechtigten Ansprüche der Arbeitenden in den verschiedenen Berufen. Dieser „Kampf“ muß jedoch als ein normaler Einsatz für ein gerechtes Gut angesehen werden: in diesem Fall für das Wohl, das den Bedürfnissen und Verdiensten der nach Berufen zusammengeschlossenen Arbeitnehmern entspricht (Nr. 20).

Die Enzyklika vertieft diesen Gesichtspunkt jedoch nicht weiter. Die Gewerkschaften werden als eine Macht angesehen, die von der Gesellschaft

eine Orientierung am Gemeinwohl – also ihren Subjektcharakter – fordert, aber der Text geht nicht näher auf die Art dieser Forderung ein. Der Auftrag der Gewerkschaften kann allerdings nicht auf die Forderung nach Gemeinwohl reduziert werden. Nach der Enzyklika sollen sich die Gewerkschaften am Kampf um den eigentlichen Charakter der Gesellschaft engagieren. Andererseits wiederum wird ein Unterschied gemacht zwischen der Funktion einer Gewerkschaft und der einer politischen Partei, indem nämlich versucht wird, eine andere Art von Syndikalismus zu skizzieren.

In diesem Sinn gehört die Aktivität der Gewerkschaften zweifellos in das Gebiet der „Politik“, wenn sie als *kluges Bemühen um das Gemeinwohl* aufgefaßt wird. Andererseits ist es nicht Aufgabe der Gewerkschaften, „Politik zu machen“ im heute üblichen Sinne dieses Ausdrucks. Die Gewerkschaften haben nicht die Eigenschaft politischer Parteien, die um die Macht kämpfen, und sollten auch nicht den Entscheidungen der politischen Parteien unterstellt sein oder in zu enger Verbindung mit ihnen stehen (Nr. 20).

Aufgrund dieser Äußerungen bleibt die Art der Mitbestimmung bei der Gesamtplanung zweideutig. Zur Funktion der politischen Parteien äußert sich die Enzyklika nicht. Man merkt in der Tat, daß der Autor der Enzyklika bestrebt ist zu vermeiden, über die politischen Strukturen der Gesellschaft zu reden, und daß er daher ihre Argumentation auf eine Auseinandersetzung mit dem Gemeinwohl, das in jedem politischen Bereich ausschlaggebend sein muß, beschränkt. Eine eingehendere Auseinandersetzung mit der Mitbestimmung bei der Gesamtplanung würde jedoch zu einer sehr spezifischen Aussage über die politischen Strukturen zwingen. Das scheint der Grund dafür zu sein, daß die Enzyklika auf diesen Aspekt nicht näher eingeht.

Die Enzyklika verbindet die Besprechung der Mitbestimmung mit einer Diskussion über das Eigentum und die Initiative der einzelnen Personen.

Das Problem des Eigentums wird auf zwei Ebenen angegangen: einerseits auf der Ebene der Beziehung zwischen öffentlichem Eigentum und privatem Eigentum (s. Nr. 14), mit dem Ziel, Maßstäbe für diese Beziehung aufzustellen; andererseits auf der Ebene der bürokratischen Zentralisierung des Eigentums, sei es nun öffentlich oder privat, mit dem Ziel, Maßstäbe für eine Dezentralisierung des Eigentums in dem Sinn aufzustellen, daß der Arbeiter das Bewußtsein haben kann, „im eigenen Bereich zu arbeiten“ (Nr. 15) und eigene Initiativen zu entwickeln.

In ihrer Auseinandersetzung um die Beziehung zwischen öffentlichem und privatem Eigentum geht die Enzyklika vom „Recht auf Privateigentum“ aus, indem sie auf die kirchliche Lehre über das Eigentum zurückgreift (s. Nr. 14). *Sie vermeidet es jedoch, von einem Naturrecht auf Privateigentum zu*

sprechen. Dieses Privateigentum stellt sie nun sowohl dem Kollektivismus als auch dem liberalen Kapitalismus mit ihren respektiven Systemen gegenüber. Zum Recht auf Privateigentum bezieht sie wie folgt Stellung:

Die christliche Tradition hat dieses Recht nie als absolut und unantastbar betrachtet. Ganz im Gegenteil, sie hat es immer im größeren Rahmen des gemeinsamen Rechtes aller auf die Nutzung der Güter der Schöpfung insgesamt gesehen: *das Recht auf Privateigentum als dem gemeinsamen Recht auf Nutznießung untergeordnet*, als untergeordnet der Bestimmung der Güter für alle (Nr. 14).

Was also durch das Recht auf gemeinsame Nutzung relativiert wird, ist nicht einfach das *Privateigentum*, sondern das *Recht auf Privateigentum*. Daraus wird die Schlußfolgerung gezogen:

Unter diesem Gesichtspunkt also, im Hinblick auf die menschliche Arbeit und den gemeinsamen Zugang zu den Gütern, die dem Menschen zgedacht sind, ist unter den entsprechenden Bedingungen auch die *Sozialisierung* gewisser Produktionsmittel nicht auszuschließen (Nr. 14).

Auf diese Weise sieht die Enzyklika die Grenze zwischen Gemeineigentum und Privateigentum als Vereinbarungssache an und setzt diese Vereinbarung fest im „Hinblick auf die menschliche Arbeit und den gemeinsamen Zugang zu den Gütern, die dem Menschen zgedacht sind“. Das Privateigentum wird vorausgesetzt, es wird in diesem Hinblick jedoch im Verhältnis zum Gemeineigentum eingeschränkt. Im Zweifelsfall entscheidet sich die Enzyklika für das Privateigentum, allerdings nicht als Prinzip des Naturrechts. Darum wird das Privateigentum als Dogma auch abgelehnt:

In dieser Hinsicht bleibt der Standpunkt des „strengen“ Kapitalismus, der das ausschließliche Recht des Privateigentums an den Produktionsmitteln wie ein unantastbares „Dogma“ des Wirtschaftslebens verteidigt, weiterhin unannehmbar. Der Grundsatz von der Achtung der Arbeit fordert, daß dieses Recht einer konstruktiven – theoretischen und praktischen – Revision unterzogen wird (Nr. 14).

Auf ähnliche Weise wendet sich die Enzyklika gegen die Ausschließlichkeit des Gemeineigentums:

Wenn also der Standpunkt des „strengen“ Kapitalismus einer ständigen Revision mit dem Ziel einer Reform unter der Rücksicht der Menschenrechte unterzogen werden muß – wobei die Menschenrechte im weitesten Sinn und im Zusammenhang mit der Arbeit zu verstehen sind –, so muß man unter dem gleichen Gesichtspunkt feststellen, daß diese vielfältigen und so sehr erwünschten Reformen *nicht a priori durch eine Aufhebung des Privateigentums an den Produktionsmitteln* verwirklicht werden können (Nr. 14).

Die Enzyklika macht darauf aufmerksam, daß die Enteignung des Privateigentums nicht mit der Vergesellschaftung der Produktionsmittel übereinstimmt, obschon sie gerade diese vergesellschaften will. Die Enzyklika spricht sich für die Vergesellschaftung (Sozialisierung) und gegen eine

apriorische Aufhebung des Privateigentums an den Produktionsmitteln aus. Sozialisierung definiert sie wie folgt:

Von Sozialisierung kann man nur dann sprechen, wenn der Subjektcharakter der Gesellschaft garantiert ist, daß heißt wenn jeder aufgrund der eigenen Arbeit den vollen Anspruch hat, sich zugleich als Miteigentümer der großen Werkstätte zu betrachten, in der er gemeinsam mit allen anderen arbeitet (Nr. 14).

Demnach wird die Gesamtheit der Produktionsmittel dadurch vergesellschaftet, daß sich jeder einzelne aufgrund seiner eigenen Arbeit als am ganzen Produktionsapparat Teilhabender verstehen kann. Die so verstandene Vergesellschaftung setzt also nicht die Aufhebung des Privateigentums in allen Bereichen und auch nicht die Umwandlung jeglichen Privateigentums in Gemeineigentum voraus. Um allen Arbeit zu sichern und ihnen die Möglichkeit zu geben, sich als Teilhabende zu fühlen, ist deshalb die Mischung beider Formen immer die adäquatere Methode.

Die Vergesellschaftung wird nicht definiert aufgrund dessen, was mit jedem einzelnen der Produktionsmittel, alle isoliert betrachtet, geschieht, sondern aufgrund der Gesamtheit der Produktionsmittel in ihrem Verhältnis zur Arbeit. Vergesellschaftung ist also ein Konzept, das mit der vorangehenden These übereinstimmt, wonach das Recht auf Privateigentum dem Recht auf gemeinsame Nutzung untergeordnet ist.

Darum sieht die Enzyklika die Nationalisierung eines Produktionsmittels nicht automatisch als dessen Vergesellschaftung an, sondern eher als Eigentumswechsel:

Denn es ist zu bedenken, daß es für eine zufriedenstellende Sozialisierung der Produktionsmittel (des Kapitals) nicht genügt, sie einfach den Händen ihrer privaten Eigentümer zu entziehen. Sie hören in diesem Fall nur auf, Eigentum einer bestimmten Gesellschaftsgruppe, der privaten Eigentümer, zu sein, um dafür Eigentum der organisierten Gesellschaft zu werden und dabei unter die Verwaltung und direkte Kontrolle einer anderen Personengruppe zu geraten, die, ohne Eigentümer der Produktionsmittel zu sein, durch ihre Machtposition in der Gesellschaft darüber auf der Ebene der gesamten nationalen oder der örtlichen Wirtschaft verfügt (Nr. 14).

Vom Privateigentum kann man also zum Gemeineigentum übergehen, ohne daß die Produktionsmittel vergesellschaftet werden müssen, denn der Maßstab der Vergesellschaftung ist kein Maßstab des Eigentums, sondern ein Maßstab des Subjektcharakters der Arbeit und der Gesellschaft.

Indem die Enzyklika hervorhebt, das Gemeineigentum sei die Fähigkeit der Verwaltung und Bestimmung einer Gruppe über ein bestimmtes Eigentum (weil die Verwaltung und Bestimmung durch alle nicht möglich ist), kommt sie auf Thomas von Aquins Konzept zurück, der das Eigentum gerade als „Befugnis der Verwaltung und Verfügung“ über die Güter

definiert (Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, zit. nach der span. Ausgabe, Madrid 1956, Bd. VIII, S. 495). Thomas hält ein solches Eigentum für legitim und notwendig, vorausgesetzt, es wird dem Recht auf gemeinsame Nutzung aller untergeordnet.

Diese Analyse beweist auch, daß Thomas von Aquin kein Recht auf Privateigentum rechtfertigt. Und zwar aus zwei Gründen:

Einerseits rechtfertigt er überhaupt kein Recht auf irgendein Eigentum, sondern erklärt einfach nur das Eigentum für zulässig und notwendig. Was zulässig und notwendig ist, kann für ihn kein Recht sein. Andererseits kennt Thomas den Begriff des Privateigentums überhaupt nicht. Er sagt nur, daß es legitim ist, Dinge als eigene zu besitzen. Dinge als eigene besitzen bedeutet aber noch nicht Privateigentum. Diejenigen, die in sozialistischen Gesellschaften die Verwaltung und die Bestimmung über das sozialistische Eigentum innehaben, besitzen dies als eigenes im Sinne des Thomas, besitzen also Eigentum. Das heißt aber nicht, daß sie es als Privateigentum besäßen.

In Wirklichkeit ist der Begriff des Privateigentums nicht geeignet, die Theorie des Thomas verständlich zu machen. Bei Thomas gibt es nur Eigentum, kein Privateigentum. Es handelt sich um ein privatives Eigentum im Gegensatz zur Gütergemeinschaft mit spontanem Zutritt aller zu den Gütern. Weil Thomas diese Gütergemeinschaft für nicht durchführbar hält, erklärt er den privaten Besitz für notwendig und zulässig. Das aber läßt keine Schlußfolgerung bezüglich des Privateigentums zu, und zwar aus dem ganz einfachen Grund, da es die Unterscheidung zwischen Privat- und Gemeineigentum zur Zeit des Thomas noch nicht gab; dies ist darauf zurückzuführen, daß der Begriff einer juristischen Person, geschweige denn der des anonymen juristischen Subjekts, noch nicht existierte.

Eigentum ist für Thomas privatives Eigentum im Gegensatz zur Gütergemeinschaft. Dieses privative Eigentum setzt sich aus verschiedenen Formen des Eigentums zusammen, und die Gesamtheit dieser Formen ist dem Naturrecht auf gemeinsame Nutzung untergeordnet.

Ein anderer Maßstab bezüglich der Grenze zwischen Gemeineigentum und Privateigentum ist aus der Eigentumstheorie des Thomas nicht abzuleiten. Hier handelt es sich um einen Maßstab, den die Enzyklika benutzt, um die Grenze zwischen Gemeineigentum und Privateigentum im „Hinblick auf die menschliche Arbeit und den gemeinsamen Zugang zu den Gütern, die dem Menschen zugeordnet sind“, zu bestimmen. Strenggenommen ist es auch nicht richtig, im Sinne des Thomas von einer Unterordnung des Rechtes auf Privateigentum unter das Recht auf Nutzung der Güter zu sprechen.

Weil Thomas den Begriff des Privateigentums nicht kennt, kann man von seiner Theorie nur die Unterordnung des Rechts auf Eigentum und der Formen dieses Eigentums unter das Nutzungsrecht ableiten.

Auch im Zweifelsfall ist direkt kein Urteil zugunsten des Privateigentums aus der Eigentumstheorie des Thomas ableitbar. Man müßte es schon von der Gesamtheit seines Denkens und dessen tiefen Sinn entsprechend ableiten. Das aber ist etwas ganz anderes, als zu behaupten, die Eigentumstheorie des Thomas beinhalte schon ein solches Urteil. Sie beinhaltet es nicht und kann es gar nicht beinhalten.

Nach dieser Auseinandersetzung über die Beziehung zwischen dem Gemeineigentum und dem Privateigentum geht die Enzyklika dazu über, die Ebene der Bürokratisierung des Eigentums, des privaten wie des Gemeineigentums, zu diskutieren. In diesem Zusammenhang spricht sie vom „personalen Gesichtspunkt“ (Nr. 15).

So ist also *das Prinzip des Primates der Arbeit* vor dem Kapital eine Forderung sozial-ethischer Natur. Diese Forderung nimmt sowohl in demjenigen System eine Schlüsselstellung ein, das sich auf dem Grundsatz des privaten Eigentums an Produktionsmitteln aufbaut, als auch in jenem, in dem dieses, zuweilen sogar bis an die Wurzel, eingeschränkt worden ist (Nr. 15).

Die Enzyklika stößt auf ein *Organisationsproblem* des Eigentums, das über die Vollbeschäftigung und über die notwendige Bedürfnisbefriedigung aufgrund der Arbeit hinausgeht. Weil die Arbeit das Hauptfeld darstellt, auf dem der Mensch zum Menschen werden kann, ist es ihm nur möglich, in der Würde dieser Arbeit zu leben, wenn er das Bewußtsein hat, *im eigenen Bereich zu arbeiten*, das Bewußtsein, persönlich Verantwortung zu tragen. Beachtet man das nicht, dann wird sich der Mensch, auch wenn er Arbeit hat und aufgrund der Arbeit seine materiellen Bedürfnisse befriedigen kann, wie ein einfaches Produktionsmittel behandelt fühlen:

[Der] Arbeitende [erwartet] *nicht nur* das geschuldete *Entgelt* für seine Arbeit [...], sondern auch, daß im Produktionsprozeß selbst die Möglichkeit erwogen werde, daß er bei seiner Arbeit – auch bei Gemeinschaftseigentum – gleichzeitig *das Bewußtsein haben könne, im eigenen Bereich zu arbeiten*. Dieses Bewußtsein wird in ihm ausgelöscht bei einem System übermäßiger bürokratischer Zentralisierung, wo sich der Arbeitnehmer eher als Rädchen in einem von oben bewegten Mechanismus vorkommt und sich – aus mehr als einem Grund – eher als bloßes Produktionsmittel denn als echtes Subjekt der Arbeit fühlt, das mit Eigeninitiative begabt ist (Nr. 15).

Jedes Eigentum ist dem Problem der übertriebenen Bürokratisierung ausgesetzt. Welches Eigentum es auch sei, der Mensch hat das Recht, das Bewußtsein zu haben, im eigenen Bereich zu arbeiten. Also gehen der Subjektcharakter der Gesellschaft und die Vergesellschaftung selbst über die Vollbeschäftigung und die Befriedigung der materiellen Bedürfnisse hin-

aus. Das erfordert auch, daß man sich als Subjekt fühlen kann, was das Bewußtsein, im eigenen Bereich zu arbeiten, voraussetzt:

Wenn wir auch anerkennen, daß aus bestimmten begründeten Motiven Ausnahmen vom Grundsatz des Privateigentums gemacht werden können [...], so verliert dennoch *der personale Gesichtspunkt* weder auf grundsätzlicher noch auf praktischer Ebene seine Bedeutung. Jede Sozialisierung von Produktionsmitteln, die überlegt und fruchtbar sein will, muß diesen Gesichtspunkt berücksichtigen. Man muß alles daransetzen, daß der Mensch [...] das Bewußtsein behalten kann, im eigenen Bereich zu arbeiten (Nr. 15).

So werden in der Enzyklika als konkrete Beispiele einige Lösungen vorgeschlagen, die sich auf die Grenze zwischen Gemeineigentum und Privateigentum und gleichzeitig auf Strukturierungen des Eigentums beziehen und dem Arbeiter eher das Bewußtsein geben, im eigenen Bereich zu arbeiten:

Sie (die Anregungen, F.H.) betreffen das *Miteigentum* an den Produktionsmitteln, die Mitbestimmung, die Gewinnbeteiligung, die Arbeitnehmeraktien und ähnliches.

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, [...] mit Rücksicht auf die Forderungen des Gemeinwohls [...] (Nr. 14).

Zum Abschluß dieser Auseinandersetzung mit der Vergesellschaftung als Projekt der Enzyklika müssen wir noch einmal daran erinnern, daß diese Enzyklika gänzlich auf eine politische Theorie verzichtet. Sie setzt sich mit dem „Gemeinwohl“ auseinander, an dem sich jede Politik orientieren muß, nicht aber mit den Machtmechanismen, die zu diesem Gemeinwohl führen können.

So bleiben also verschiedene Punkte offen, was bei einer Enzyklika auch legitim ist. Eine wichtige Frage bleibt z.B.: Was muß geschehen, wenn die Bourgeoisie keine Politik zuläßt, die auf den Subjektcharakter der Gesellschaft hinzielt? Ein solcher Fall, der alles andere als unwahrscheinlich ist, würde natürlich zu einer Nationalisierung der Produktionsmittel zwingen, die über das hinausgehen müßte, was in dieser Analyse des Gemeinwohls als adäquat erscheint. Dies wäre zu beachten, und zusätzlich müßte man Wert darauf legen, daß der Grad der Enteignung des Privateigentums auch abhängig sei von der Bereitschaft der Bourgeoisie selbst, den Vorrang der Arbeit vor dem Kapital zu akzeptieren. Die Macht der Bourgeoisie findet ohne Zweifel in der Gegenthese ihren Ausdruck.

Obschon sich die Enzyklika *Laborem exercens* eines gewissen Bruchs mit der aus der Enzyklika *Rerum novarum* hervorgegangenen Sozialdoktrin ausdrücklich bewußt ist, besteht sie doch auf einer Kontinuität mit dieser kirchlichen Lehre. In diesem Sinn spricht sie vom Prinzip des Vorrangs der Arbeit als von einem Prinzip, das „zum festen Bestandteil der kirchlichen Lehre gehört“ (Nr. 12).

Tatsächlich sind in der Enzyklika sowohl der Bruch als auch die Kontinuität deutlich erkennbar. Die ökonomische Theorie, die der kirchlichen Lehre zugrunde liegt, hat sich geändert, wodurch sich auch Reichweite und Bedeutung der tatsächlich in der Kontinuität erhaltenen universalen Werte änderten.

Die Sozialdoktrin, wie sie im Anschluß an *Rerum novarum* formuliert wurde, basiert auf der Gültigkeit der Ergebnisse der neoklassischen ökonomischen Theorie; darüber hinaus nimmt sie nach dem Zweiten Weltkrieg die Ergebnisse der keynesianischen Wirtschaftstheorie auf. Im Licht solcher Theorien wird leicht erkennbar, wie die soziale Doktrin Positionen einnimmt, die traditionelle kirchliche Lehren in der Weise aufgreifen, daß sie auf die bürgerliche Gesellschaft nach dem Ende des 19. Jahrhunderts anwendbar werden.

Dies erklärt zunächst ihren *Eurozentrismus*. Bis in die 60er Jahre dieses Jahrhunderts war die Sozialdoktrin ausschließlich um die Probleme des europäischen Kapitalismus besorgt und wurde so der kolonialen und der postkolonialen Welt (der Dritten Welt) in keiner Weise gerecht. Für die Autoren der Sozialdoktrin scheint der europäische Kapitalismus eine Welt für sich zu sein. Die sogenannte „soziale Frage“ bezieht sich ausschließlich auf den europäischen Arbeiter.

Innerhalb dieser eurozentrischen Sicht greift die Sozialdoktrin die Ergebnisse der neoklassischen ökonomischen Theorie auf. So macht sie sich die Überzeugung zu eigen, die Vollbeschäftigung sei Sache eines Marktautomatismus, während die „soziale Frage“ ausschließlich ein Problem der Einkommensverteilung sei. Einerseits wird das Privateigentum also als Naturrecht hervorgehoben, andererseits wird die Position vertreten, das Problem des gerechten Lohnes gehöre in den Bereich der sozialen Verantwortung des Privateigentums. Bis zum Zweiten Weltkrieg wurde die soziale Frage innerhalb der Sozialdoktrin auf eine soziale Politik der gerechten Löhne und der sozialen Sicherheit reduziert, wobei die Unterstützung von Arbeitslosen eingeschlossen war (Arbeitslosigkeit verstanden

als vorübergehende Erscheinung ohne weitere Bedeutung).

Von diesem Standpunkt aus scheint das Naturrecht auf Privateigentum keineswegs dem Recht auf gemeinsame Nutzung zu widersprechen. Im Licht der neoklassischen Theorie scheint das Privateigentum eher ein adäquater Weg zur Sicherung dieser gemeinsamen Nutzung zu sein. Das Problem besteht also nicht darin, daß die Autoren dieses Recht auf gemeinsame Nutzung nicht akzeptiert hätten, sondern darin, daß ihre Überzeugung von der Richtigkeit der Ergebnisse der neoklassischen ökonomischen Theorie es ihnen nicht erlaubte, den Konflikt zwischen der gemeinsamen Nutzung der Güter und dem Automatismus des Marktes zu sehen; wenn jedoch dieser Automatismus in Wirklichkeit existierte, so gäbe es einen solchen Konflikt überhaupt nicht.

Daß die Kirche sich so leicht von diesen neoklassischen Theorien überzeugen ließ, muß ohne Zweifel im Zusammenhang mit der Position ihrer Glieder im Klassenkampf dieser Zeit gesehen werden. Die europäische Arbeiterklasse stand außerhalb der Kirche, während fast alle Glieder der Kirche kleine Landbesitzer oder aus der Stadt waren und einer solchen Deutung der kapitalistischen Gesellschaft voll zustimmten. Sie hatten ein Mitspracherecht in der Kirche, welches der außerhalb der Kirche stehenden Arbeiterklasse versagt blieb. Die Doktrin wurde also nur für das europäische Kleinbürgertum und dessen Interessen entwickelt; den Problemen der Arbeiterschaft öffnete sie sich nur im engsten Sinn einer minimalen sozialen Sicherung. So wurde jede über diese Grenze hinausgehende Forderung der Arbeiterklasse als illegitim, bis ins Innere verderbt und in Widerspruch zum Naturrecht auf Privateigentum, das die Kirche als idealen Weg ansah, die gemeinsame Nutzung zu garantieren, zurückgewiesen.

Das Problem war nicht, daß das Recht auf gemeinsame Nutzung der Güter nicht bekannt gewesen oder propagiert worden sei, sondern vielmehr, daß dieses Recht durch die Identifikation mit den Interessen des europäischen Kleinbürgertums und durch die Rezeption einer falschen Wirtschaftstheorie, wie der neoklassischen, verdrängt wurde. Dieses Recht steht nicht in abstrakten Begriffen auf dem Spiel, sondern in seiner konkreten sozialen Form. Die Doktrin suchte eine solche Konkretion des Rechtes auf gemeinsame Nutzung der Güter zu realisieren, weil dieses Recht seine Kraft verlor, obschon man es stark betont hatte.

Während der Krise der 30er Jahre änderte sich die Einschätzung der Fähigkeit des Marktautomatismus, die Vollbeschäftigung herbeizuführen. Wegen ihrer Auswirkung auf die Beschäftigung wurde die Weltkrise zu einer sozialen Katastrophe. Trotzdem kam wieder eine Wirtschaftstheorie

auf – die keynesianische –, die versuchte, die Vereinbarkeit des kapitalistischen Marktes mit der Forderung nach Vollbeschäftigung nachzuweisen, vorausgesetzt, es würde eine Steuerpolitik betrieben, die ein bestimmtes Niveau weltweiter Nachfrage sicherte.

Obwohl seit den 30er Jahren das Bewußtsein gewachsen ist, daß die „soziale Frage“ grundsätzlich das Problem der Vollbeschäftigung mit einschließt, läßt die keynesianische Theorie wiederum das Privateigentum als adäquaten Zugang dazu erscheinen. Insofern folgt sie der Lehre der Kirche, die besagt, das Naturrecht auf Privateigentum sei ein möglicher adäquater Ausdruck des Rechtes auf gemeinsame Nutzung der Güter. Dennoch erweitert sich der Rahmen dessen, was man unter „Verantwortung des Privateigentums“ versteht.

Angesichts der weltweiten Krise war darunter zumindest die Legitimität einer ihre Rechte einklagenden Gewerkschaftsaktivität und die staatliche Bemühung um die notdürftigsten Systeme sozialer Sicherheit zu verstehen. Jetzt und besonders nach dem Zweiten Weltkrieg schließt sie auch die staatliche Aktivität zugunsten einer Politik globaler Nachfrage keynesianischen Typs ein und also die Unterstützung für das, was man heute interventionistischen Staat nennt.

Solange die Klassenstruktur der Kirchenglieder sich nicht änderte und solange es überzeugende Theorien gab, die zuließen, daß die bürgerliche Gesellschaft als adäquate Möglichkeit zur Sicherung des Rechtes auf gemeinsame Nutzung der Güter verstanden werden konnte, vertrat die Kirche eine soziale Doktrin mit einem haargenau bürgerlichen Zuschnitt und unterstützte die bürgerliche Gesellschaft.

Vom Standpunkt dieser Kirche aus wurde jede sozialistische Forderung seitens der Arbeiterklasse als irrational, falsch und immer auch im Innersten verkehrt abgetan.

Seit den 60er Jahren fängt die Kirche an, diesen Rahmen zu wechseln. Verschiedene Prozesse setzen sich in Gang, die die Enge des Standpunktes der Sozialdoktrin sprengen. Sozialistische Länder, oft mit traditionell katholischer Bevölkerung, treten auf den Plan. Es entstehen Konflikte mit den sozialistischen Regierungen, zu deren Lösung die Sozialdoktrin sich häufig eher als Hindernis denn als Hilfe erwies. Da, wo die Kirche versuchte, diesen katholischen Völkern unter sozialistischen Regimen ihre soziale Doktrin aufzuzwingen, kamen diese Völker in Konflikt mit ihrer eigenen Kirche, wie zum Beispiel im Fall der chinesischen Kirche, wo es zum Bruch mit dem Vatikan kam. In Wirklichkeit hatte die soziale Doktrin nichts zu sagen. Ihr Eurozentrismus – der nicht einmal ganz Europa einschloß, weil er

sich nur auf Frankreich, Deutschland, Spanien und einige dazwischenliegende Länder bezog – verwehrte es ihr, die Welt zu sehen. Ein ähnliches Problem ergab sich bezüglich der Dritten Welt. In gleicher Weise wie die Christen in die Unabhängigkeitskämpfe gegen die Kolonisierung verwickelt waren, so waren sie auch an den Befreiungskämpfen ihrer Länder gegen den Imperialismus der Metropolen beteiligt. Weil die Sozialdoktrin immer nur der inneren Situation der Metropolen Rechnung trug, hatte sie nichts zu sagen. Folglich entstanden neue Theologien wie die Theologie der Befreiung in Lateinamerika.

So entwickeln sich revolutionäre Kämpfe im tiefsten antikapitalistischen Sinn, an denen Arbeiter und Bauern teilnehmen, die die Unterstützung und die Begleitung ihrer Kirche fordern. Diese aber konnte nicht zu ihnen halten, weil sie an ihre Sozialdoktrin gebunden war. In dieser Situation zerbricht die Überzeugung der Kirche, das Privateigentum sei der adäquate Weg zur Sicherung des Rechtes auf gemeinsame Nutzung der Güter, und man fängt an zu verstehen, daß der Konflikt eigentlich zwischen dem Recht auf gemeinsame Nutzung und der auf dem Naturrecht auf Privateigentum beruhenden kapitalistischen Wirtschaft gesehen werden muß. Verstärkt wird diese Einsicht noch durch die innere Entwicklung der Metropolen.

In den 60er Jahren bricht eine neue weltweite Krise aus; trotzdem hält man an der Richtigkeit der früheren Wirtschaftstheorien bezüglich der Fähigkeit des bürgerlichen interventionistischen Staates fest, die Probleme der Arbeitslosigkeit, sogar in den Metropolen selbst, lösen zu können. Das internationale Kapital wendet sich jetzt gegen den interventionistischen Staat, indem es antiinterventionistische Ideologien nach Art der Chicagoer Schule vertritt. Da solche Positionen sich im Zentrum selbst durchsetzen müssen, gibt der Kapitalismus auch keinen Anlaß mehr zu einer reformistischen Position der Sozialdoktrin und ihrer sozialen Verantwortung des Privateigentums. Die Chicagoer Schule, auf die das internationale Kapital sich jetzt stützt, lehnt eine solche Verantwortung sogar ab, sie entzieht sich jeglicher Verantwortung.

In dieser Situation ist der zweifellos mutige Wandel zu verstehen, den die Soziallehre der katholischen Kirche mit der Enzyklika *Laborem exercens* vollzogen hat. Weder die Klassensituation der Kirchenglieder noch das allgemeine theoretische Umfeld ließen es zu, das Recht auf gemeinsame Nutzung der Güter im Sinn der Sozialdoktrin beizubehalten. Diese Doktrin mußte man notwendigerweise aufgeben, um das Recht auf gemeinsame Nutzung überhaupt noch bejahen zu können. Der Konflikt mit der heuti-

gen kapitalistischen Gesellschaft mußte sich jetzt in radikaler Weise manifestieren. Das Ergebnis ist die Aussage des *Prinzips des Vorrangs der Arbeit vor dem Kapital*. Seine Kontinuität mit der Lehre der Kirche besteht darin, daß es von der Behauptung des Rechts auf gemeinsame Nutzung der Güter, das die Sozialdoktrin selbst unterstützt hatte, abgeleitet wird. Sein Bruch dagegen besteht in der Anerkennung, daß ein solches Recht auf gemeinsame Nutzung unvereinbar ist mit der Kontinuität des kapitalistischen Systems auf dieser Erde. War eine solche Erkenntnis in der katholischen Kirche schon nach dem 2. Vatikanischen Konzil festzustellen, so ist es doch erst die Enzyklika *Laborem exercens*, die das ausdrücklich und endgültig festmacht. Ohne die Kontinuität der kirchlichen Lehre zu leugnen, ist es von entscheidender Bedeutung, diesen Fortschritt angemessen zu würdigen.