

⇒ Matthias Möhring-Hesse

## Kapitalismus und Demokratie Zur Gesellschaftstheorie von »Centesimus annus«

In ihren Ursprüngen ist die vatikanische Sozialverkündigung, so sie seit Ende des 19. Jahrhunderts als Verkündigung ausdrücklich über »soziale Fragen« und damit über die gerechte Ordnung von Gesellschaften auftritt, sowohl demokratie- als auch kapitalismuskritisch. Der *Kapitalismus*, verstanden als eine bestimmte Organisationsform der Volkswirtschaften, und die *Demokratie*, zunächst einmal nur verstanden als eine bestimmte Organisationsform der Staaten, galten im Vatikan beide als Gefahren für das »Gemeinwohl«, für den allen Gesellschaften und damit auch den Volkswirtschaften dieser Gesellschaften sowie dem Staat als deren »Oberhaupt« vorgegebenen Zweck. Im Kapitalismus wie in der Demokratie, so wurde bemängelt, nehmen sich die Menschen die Freiheit, die Dinge nach eigenem Willen zu bestellen, und rücken dabei von der rechten, ihnen aufgegebenen und Gott gefälligen Ordnung dieser Dinge ab. Kapitalismus und Demokratie erschienen als die »res novae«, deretwegen die Gesellschaften »außer Rand und Band« geraten waren und die Menschen unter Armut und Elend, unter Ausbeutung und »unguten« Lebensverhältnissen zu leiden hatten.

---

**Matthias Möhring-Hesse**, geb. 1961, Prof. Dr., studierte Theologie, Philosophie und Soziologie in Frankfurt/Main und Münster/Westf.; Professor für Theologische Ethik/ Sozialethik an der Eberhard Karls-Universität Tübingen.

Neuere Veröffentlichungen:

Die demokratische Ordnung der Verteilung, Frankfurt a.M. 2004; Ein neues Leitbild für den Sozialstaat, Berlin 2004 (zus. mit Stephan Lessenich); (Hg.), Streit um die Gerechtigkeit, Schwalbach/Ts. 2005; Warum die Verteilung Gerechtigkeit, nicht aber Wachstum braucht, in: Seidl/Zahrnt (Hg.): Postwachstumsgesellschaft, Marburg 2010, 117-127; Die neue Gleichgültigkeit: Die Wohlfahrtsverbände nach dem Ende der dualen Wohlfahrtspflege, in: Stolz-Willig/Christoforidis (Hg.): Prekarisierung der Arbeit in den sozialen Berufen, Münster/W. 2011, 124-143.

---

Reagierend auf die Implosion der realsozialistischen Gesellschaften in Osteuropa wurden 1991, hundert Jahre nach der ersten großen Sozialzyklika *Rerum novarum*, in der bislang letzten großen Sozialzyklika Demokratie und Kapitalismus wieder zum Thema genommen. In *Centesimus annus* werden beide ausgesprochen positiv bewertet. Auch wenn das Rundschreiben lieber von »Unternehmenswirtschaft«, »Marktwirtschaft« oder »freier Wirtschaft« (CA 42,2) statt vom »Kapitalismus« spricht, bestätigt es die spezifisch kapitalistischen Organi-

sationsformen der gesellschaftlichen Produktion und Distribution: privater Kapitalbesitz und profitorientierte Warenproduktion, Lohnarbeit sowie marktförmige Koordination einzelwirtschaftlicher Produktions- und Konsumententscheidungen (vgl. Kromphardt 1987, 17-43)– und es würdigt sie. Genauso weiß das päpstliche Rundschreiben auch »das System der Demokratie zu schätzen, insoweit es die Beteiligung der Bürger an den politischen Entscheidungen sicherstellt und den Regierten die Möglichkeit garantiert, sowohl ihre Regierungen zu wählen und zu kontrollieren als auch dort, wo es sich als notwendig erweist, sie auf friedliche Weise zu ersetzen« (CA 46,1). Allerdings liegt die konzeptuelle Leistung von *Centesimus annus* nicht in dieser doppelten Anerkennung; sie liegt vielmehr darin, dass die Demokratie dem Kapitalismus gesellschaftstheoretisch vorgeordnet und vor diesem theoretischen Hintergrund gesellschaftspolitisch vorgeschlagen wird, den Kapitalismus unter demokratischer Kontrolle zu nehmen. Damit leistet diese Sozialzyklika einen, wenngleich nicht einzigartigen Beitrag zu den gesellschaftspolitischen Debatten, weswegen sie den »großen Sozialzykliken« zugerechnet werden muss. Und weil diese Perspektive politisch noch nicht eingelöst ist, lohnt sich – über zwei Jahrzehnte nach Veröffentlichung – ein Blick auf *Centesimus annus* als ein »Blick zurück nach vorn«.<sup>1</sup>

Bevor der Blick zurück auf *Centesimus annus* geworfen wird, soll zunächst noch hinter das Rundschreiben, nämlich kurz auf die Begriffsgeschichte von Gesellschaft, Wirtschaft und Staat geblickt werden (1.). Denn den gesellschaftspolitischen Vorschlag von *Centesimus annus* kann man nur dann goutieren, wenn man ihr in ihrem politischen Verständnis von Gesellschaft folgt, bei dem sowohl Wirtschaft als auch Staat in die Gesellschaft »eingeorde­net« werden – dazu aber zu einem typisch neuzeitlichen Verständnis von Gesellschaft, aber auch zum traditionellen Verständnis von Gesellschaft innerhalb der Katholischen Soziallehre in Opposition geht. Nach den Hinweisen zur Begriffsgeschichte wird die Enzyklika *Centesimus annus* mit Augenmerk auf ihren gesellschaftspolitischen Reformvorschlag vorgestellt (2.). Ihr Verständnis von Gesellschaft, wie es sich vor allem im Begriff der »Subjektivität der Gesellschaft« niederschlägt, wird entwickelt – und ergänzt (3.), sowie das gesellschaftspolitische Projekt, den Kapitalismus unter demokratischer Kontrolle zu nehmen, bestärkt (4.). Dass die letzte große Sozialzyklika ihr eigenes Projekt

(1) Die Sozialzykliken werden im Folgenden zitiert nach Texte zur katholischen Soziallehre 2007.

nicht auch für die katholische Kirche selbst denken kann, wird abschließend ausgeführt (5.).

### ⇒ 1 Staat, Wirtschaft und Gesellschaft

Nach Auflösung ihrer ständischen Verfassung entsteht in den europäischen Gesellschaften *in Abhebung* von staatlichen Institutionen und Aktivitäten ein Zusammenhang sozialer Beziehungen und Aktivitäten, der primär der Produktion und Distribution von Waren und Dienstleistungen zugeschrieben wurde. Gesellschaftstheoretisch wird dies im Begriff der Bürgerlichen Gesellschaft eingeholt, mit dem in Entgegensetzung zum Staat und zur sozialen Integration der Individuen als Staatsbürger (*citoyen*) Gesellschaft als die von staatlicher Herrschaft freigesetzte Sphäre der Entfaltung von Individuen als Privatpersonen (*bourgeois*) ausgezeichnet wird, die durch deren wirtschaftliche Tauschbeziehungen zusammengehalten und reguliert wird. Im Begriff der Bürgerlichen Gesellschaft wird damit die ökonomische Konstitution der Gesellschaft behauptet und der politischen Konstitution des Staates gegenübergestellt.

Seit der englischen Moralphilosophie und Wirtschaftstheorie des 17. und 18. Jahrhunderts wird der Begriff ›Bürgerliche Gesellschaft‹ auf soziale Verhältnisse bezogen, in denen Individuen sich zum Zwecke privater Bedürfnisbefriedigung aufeinander durch arbeitsteilige Produktion und Tausch beziehen. So beschreibt etwa *Adam Smith* die Bürgerliche Gesellschaft als die vom Staat unabhängige und abgegrenzte Tauschgesellschaft. Die damit eingeführte Unterscheidung von Gesellschaft und Staat greift *Georg Wilhelm Friedrich Hegel* in seiner Theorie der Bürgerlichen Gesellschaft auf, die für das politische und soziale Denken in Deutschland bestimmend wurde. In seiner Rechtsphilosophie konzipiert er die Bürgerliche Gesellschaft als ein »System der Bedürfnisse«, d.h. als einen sozialen Zusammenhang der ausschließlich eigene Interessen verfolgenden Individuen, die andere als Mittel eigener Zwecke behandeln. Hegels Theorie der Bürgerlichen Gesellschaft wurde über *Lorenz von Stein* bestimmend für das deutsche Staatsrecht und dessen Konstruktion der Freiheit gewährleistenden Staatsgewalt und der privatrechtlich organisierten Wirtschaftsgesellschaft. Sind Staat und Gesellschaft darin gleichgeordnete, miteinander in Wechselbeziehung stehende Gebilde, wird die ökonomisch konstituierte Gesellschaft sowohl in der liberalen Wirtschafts- und Gesellschaftstheorie wie auch im orthodoxen Marxismus zum dominanten und der Staat zum abgeleiteten

und nachgeordneten Sachverhalt. Weil die »Produktionsverhältnisse in ihrer Gesamtheit ... das, was man die gesellschaftlichen Verhältnisse, die Gesellschaft, nennt« (Marx/Engels 1959, 408) bilden, begreift der orthodoxe Marxismus Gesellschaft als ein ökonomisch konstituiertes Verhältnis. Der Staat erscheint als dessen politische Sphäre, die zur Regulation ökonomisch produzierter, aber ökonomisch nicht zu bewältigender Probleme ausgebildet wird. Ähnlich sieht man es in der liberalen Wirtschafts- und Gesellschaftstheorie: Gesellschaften erscheinen als Zusammenhänge atomisierter Individuen, deren egozentrische Nutzenkalküle im Tausch zur allseitigen Zufriedenheit aufeinander abgestimmt werden. Der Staat wird dagegen als die Institution begriffen, die die Voraussetzungen dieses Zusammenhangs nach außen wie nach innen sichern muss, aber nicht oder zumindest nicht übermäßig in diesen eingreifen darf.

Einem solchen Bild von Gesellschaft kann die in der Katholischen Soziallehre und eben auch in den ersten Sozialzykliken gepflegte scholastische Sozialphilosophie nicht zustimmen: Ein Zusammenhang atomisierter Individuen, der durch deren Beziehungen im jeweils eigenen Interessen konstituiert wird, kann nicht von Bestand sein und wird zudem nicht den Zweck erfüllen, den das Zusammenleben der einzelnen von Natur aus und von Gott her zu erfüllen hat. Stattdessen konstituiert sich jedwede Gesellschaft aus einem Einheit stiftenden Willen, aus dem »Gemeinwohl«, der ihr als vorgegebener und alle Menschen verpflichtender Zweck der Gesellschaft und so als verbindender und damit Gesellschaft konstituierender Wille der Gesellschaftsmitglieder erscheint. Gesellschaften konstituieren und reproduzieren sich, indem das »Gemeinwohl« als der ihnen vorgegebene Zweck realisiert wird. In dem Maße hingegen, wie Gesellschaften ihren Zweck verpassen, fallen sie auseinander und versinken in heillosem Chaos. Im Gegensatz zur Theorie der Bürgerlichen Gesellschaft behauptet die Katholische Soziallehre damit eine soziale, nämlich über die Übereinstimmung der Gesellschaftsmitglieder vermittelte Konstitution von Gesellschaft.

An der Spitze dieser Gesellschaft steht für die Katholische Soziallehre der Staat »als oberste Verklammerung und höchster Hüter des Gemeinwohls« (Höffner 1983, 250), der für diesen vorgegebenen Zweck für die gesamte Gesellschaft verantwortlich ist.<sup>2</sup> Der Staat ist

(2) Genau genommen verfügt die Katholische Soziallehre allerdings nicht über einen Begriff der Gesellschaft, in der die unterschiedlichen sozialen Verhältnisse in einem hintergründigen

berechtigt und darüber hinaus auch in der Lage, die Gesellschaft von der Spitze her zu kontrollieren und ihr seinen, allerdings über das Gemeinwohl vorbestimmten, Willen aufzuerlegen. Diese Kontrolle wird im Prinzip der Subsidiarität geregelt, aber gerade dadurch bestätigt: Bei der Durchsetzung des »Gemeinwohls« soll der Staat den »kleineren Einheiten«, also den untergeordneten »Gesellschaften« wie Familie, Vereine oder Kommunen, diejenigen Aktivitäten *überlassen*, die diese auf ihrem Feld und auf ihrer untergeordneten Ebene besser als der Staat auf der übergeordneten Ebene erledigen können. Zugleich soll er sie aber – und darin hoch aktiv – *in die Lage versetzen* und entsprechend fördern, damit sie seinen Erwartungen entsprechen und die von ihnen erwarteten Leistungen erbringen können.<sup>3</sup> Für die Gesamtgesellschaft wird damit das Bild eines hierarchisch aufgebauten Zusammenhangs gezeichnet, der zwar nicht der Staat »ist«, an deren Spitze aber der Staat so dominant ist, dass er die ganze Gesellschaft einnimmt.<sup>4</sup>

Die Ökonomie erscheint hingegen als eine gesellschaftliche Sphäre, irgendwo zwischen der untersten Ebene der Gesellschaft, der Familie, und der Spitze, dem Staat (vgl. Höffner 1983, 81-292) – und dabei als ein »kultureller Sachbereich«, der aus Gründen ökonomischer Effizienz dem marktförmigen Tausch überlassen wird und somit seinen eigenen »Sachgesetzmäßigkeiten« folgt. In Anerkennung der »Sachgesetzmäßigkeit« der Ökonomie wird zugleich die gesellschaftliche Begrenzung der Ökonomie ausgewiesen – und damit deren Eigengesetzlichkeit relativiert. Die Ökonomie bleibt Teil der sie umfassenden Gesellschaft und ist damit auf deren »Gemeinwohl« verpflichtet. In diesem Sinne unterliegt die eigengesetzliche Ökonomie einem fremden Gesetz, das zumindest letztlich durch den Staat als dem »Hüter des Gemeinwohls« durchgesetzt werden muss. So wird etwa in *Rerum novarum* die Notwendigkeit und Möglichkeit

Zusammenhang als ein Ganzes eingefügt werden. Zumindest in den vatikanischen Sozialenzykliken wird jedwede Verbundenheit von Menschen mit einer gewissen Dauer als »societas« gefasst, »mag es sich um die Familie (*societas domestica*) oder um den Staat (*societas civilis*) oder um den gesellschaftlichen Raum zwischen Einzelmensch und Staat ... handeln« (Höffner 1983, 37); vgl. etwa RN 37.

(3) Vgl. Höffner 1983, 250: »Dieses oberste Sozialgebilde, der Staat, soll also das Insgesamt der Voraussetzungen für eine gedeihliche Entfaltung der Einzelmenschen, der kleineren Lebenskreise und der Gesamtgesellschaft schaffen«.

(4) Vgl. Höffner 1983, 250: »Staat und Gesellschaft sind mithin zwar nicht getrennt, aber verschieden«.

staatlicher Interventionen in die ansonsten staatsfrei gedachte Ökonomie dadurch begründet, dass der Staat sie wirksam auf das Gemeinwohl zu verpflichten hat.

### ⇒ 1.1 Kirchliche Kapitalismuskritik

In den Sozialenzykliken seit *Rerum novarum* wurden die Verwerfungen kapitalistischen Wirtschaftens in einer radikalen Sprache angesprochen, die »der Marxschen Gesellschaftskritik an Härte nicht nachsteht« (Nell-Breuning 1983, 33), wenn etwa von dem »nahezu sklavischen Joch« geschrieben wurde, dass »wenige übermäßig Reiche einer Masse von Besitzlosen ... auflegen« (RN 2) konnten. Für eine Kritik der kapitalistisch organisierten Volkswirtschaften reichte die sprachlich hochgezogene Kritik jedoch nicht, weil unter den gesellschaftstheoretischen Voraussetzungen der Sozialenzykliken kein rechter Begriff vom Kapitalismus als einem eigenständigen System des Wirtschaftens möglich war. Deswegen beschäftigte man sich, und dies eben durchaus kritisch, mit typischen und für die kapitalistisch verfassten Volkswirtschaften konstitutiven Sachverhalten, allen voran mit dem Privateigentum und dem System der Erwerbsarbeit sowie mit der darin begründeten Klassenspaltung. Die kapitalistische Organisation des Eigentums und der Verfügungsgewalt über dieses, die Organisation der Erwerbsarbeit, deren Entlohnung und die Abhängigkeit der Erwerbstätigen und schließlich die Klassenspaltung widersprechen den vatikanischen Vorstellungen von einer rechten Ordnung der Gesellschaft. Doch übte man die Kritik daran als Kritik am »Detail« und eben nicht am »System«, so dass die kapitalistische Weise der gesellschaftlichen Produktion und Distribution nicht mit in die Kritik geriet.<sup>5</sup>

Folgt man der von Tilo Wesche vorgelegten Rekonstruktion von Kritik als einer besonderen Rechtfertigungspraxis (vgl. Wesche 2009), dann kann man die *intrinsische Seite* der vatikanischen Kapitalismuskritik so charakterisieren, dass hier die kapitalistische Weise der gesell-

(5) So heißt es etwa in *Quadragesimo anno* (1931) mit Hinweis auf *Rerum novarum*: »Dieser [der kapitalistischen] Wirtschaftsweise bemüht sich Leo die rechte Ordnung zu geben; daraus folgt, daß sie als solche nicht zu verdammen ist. Und in der Tat, sie ist nicht in sich schlecht. Die Verkehrtheit beginnt vielmehr erst dann, wenn das Kapital die Lohnarbeiterschaft in seinen Dienst nimmt, um die Unternehmungen und die Wirtschaft insgesamt einseitig nach seinem Gesetz und zu seinem Vorteil ablaufen zu lassen, ohne Rücksicht auf die Menschenwürde des Arbeiters, ohne Rücksicht auf den gesellschaftlichen Charakter der Wirtschaft, ohne Rücksicht auf Gemeinwohl und Gemeinwohlgerechtigkeit.« (QA 101)

schaftlichen Warenproduktion und -distribution so kritisiert wurde, dass sie zugleich – zumindest stillschweigend – anerkannt und auf dieser Grundlage Reformen mit dem Ziel eines »besseren« Kapitalismus' projiziert wurden. Dazu suchen die Sozialzyklen dem Kapitalismus *von außen* die Idee des Gemeinwohls beizubringen, das sowohl dem Handeln der einzelwirtschaftlichen Akteure, allen voran den Eigentümern des Produktionsvermögens, als auch ihrem Zusammenspiel, allen voran am Ort der »wechselseitigen Angewiesenheit von Kapital und Arbeit«, also dem Unternehmen bzw. dem Betrieb, vorgegeben ist.

## ⇒ 1.2 Kirchliche Demokratiekritik

Der Demokratie gegenüber sah sich die vatikanische Sozialverkündigung dagegen zunächst zur Grundsatz- und »System«-Kritik genötigt. Die »Herrschaft des Volkes« erschien der Leitung des »Volkes Gottes« als ganz und gar verwerflich, weil mit dem Plan Gottes für diese Welt in jeder Hinsicht unvereinbar. Trotz dieser grundsätzlichen Opposition hat sich die vatikanische Sozialverkündigung, mehr aber noch der von ihr beeindruckte politische Katholizismus in Deutschland, auf die damals neuen Bedingungen der Demokratie eingelassen – und sich dadurch nicht nur an die Demokratie und ihre Regeln »gewöhnt«, sondern durch das eigene Mittun zur Bestätigung und Ausweitung der Demokratie in Deutschland beigetragen (vgl. Große Kracht 1997, 116-184; Ders. 2004). Indem man für sich selbst die demokratischen Gesellschaften zugrundeliegenden Rechte und Freiheiten in Anspruch nahm, konnte man diese weder für andere noch grundsätzlich bestreiten, musste sie, also die Rechte und Freiheiten und irgendwie auch die Demokratie, zunächst weniger, dann zunehmend stärker und ausdrücklich bestätigen.

In den päpstlichen Dokumenten konnte man sich, nach der ursprünglichen Verurteilung, mit den faktischen Demokratien dadurch anfreunden, dass man Demokratie als eine immerhin erlaubte Herrschafts- und Staatsform anerkannte und die jeweiligen Gesellschaften in eine kirchlich akzeptierte Freiheit entließ, diese aus dem Potpourri erlaubter Herrschafts- und Staatsformen zu wählen (vgl. Uertz 2008, 784). Aber auch bei dieser Neutralität ist es nicht geblieben. In seiner Studie »Kirche in ziviler Gesellschaft« rekonstruiert Hermann-Josef Große Kracht für die päpstliche Sozialverkündigung die zunächst nachholende Anerkennung und Würdigung der Demokratie und – nach einem »roll back« in den 1990er Jahren – die konzeptionelle

Ausweitung der Demokratie über den Staat hinaus auf die Gesellschaft. Dabei verortet das katholische Lehramt die eigene Kirche in ihren jüngeren Dokumenten zunehmend in die dem Staat vorausgesetzte und im Medium der Öffentlichkeit integrierte Gesellschaft – und begreift sie als einen Akteur in »Öffentlichkeit« und »Zivilgesellschaft« (vgl. auch Große Kracht 1999).

Folgt man wiederum der Rekonstruktion von Tilo Wesche, dann wird man die vatikanische Demokratiekritik zunächst als demokratieavers bezeichnen. Die Kritik steht »außerhalb« der Demokratie – und schließt stattdessen an der Vorstellung einer gerechten, alle Gesellschaftsmitglieder integrierenden Gesellschaft an. *Von außerhalb* bringen die vatikanische Sozialenzykliken die Idee ein, dass sich Gesellschaften nicht – in welcher Weise auch immer – über das Volk und dessen gemeinsamen Willen, sondern über die Verwirklichung des dem Volk genauso wie dessen Regierungen vorgegeben Zwecks integrieren, weshalb die Regierten und die Regierenden in den Gesellschaften den ihnen jeweils gebührenden Platz vorfinden müssen. War die in dieser Kritik liegende Opposition zunächst fundamental, insofern das Gemeinwohl durch eine »Volksherrschaft« grundlegend gefährdet schien, konnte man sich später mit real existierenden Demokratien abfinden, bis man dann noch später anerkannte, dass dem Gemeinwohl über die Wege der »Volksherrschaft« am besten entsprochen wird.

#### ⇒ 2 Demokratische Kontrolle der kapitalistischen Wirtschaft<sup>6</sup>

Hundert Jahre nach *Rerum novarum* greift *Centesimus annus* die neuscholastische Gesellschaftstheorie auf, wendet aber deren Konzept des Gemeinwohls demokratietheoretisch: Statt der Durchsetzung eines vorgegebenen Zwecks bildet für die neue Sozialenzyklika die Partizipation aller Gesellschaftsmitglieder an allen relevanten Entscheidungen das Organisationsprinzip des einheitlichen und auf diesem Wege auch Gesellschaft konstituierenden Willens aller Gesellschaftsmitglieder. Dieser »Wille« bindet, wie einst das Gemeinwohl, Staat und Wirtschaft; dieser »Wille« ist aber der Gesellschaft nicht mehr vorgegeben, sondern »entsteht« in der Gesellschaft durch Übereinkunft derjenigen, die in dieser Gesellschaft leben. *Centesimus annus* wagt damit ein politisches Verständnis von Gesellschaft, in die sowohl der Staat, als auch die Wirtschaft als zu kontrollierende Be-

(6) Dieser Abschnitt folgt weitgehend: Hengsbach/Möhring-Hesse 1991.

reiche eingefügt werden. So steht der Staat nicht mehr an der Spitze der Gesellschaft, sondern wird – zumindest in normativer Hinsicht – gesellschaftlich kontrolliert. Dasselbe gilt auch für die Wirtschaft, die mithin weder als die Gesellschaft, noch als »kultureller Sachbereich« irgendwo »zwischen« Familie und Staat, sondern – wie der Staat – als eigenständiger Bereich von Gesellschaft begriffen wird, der – ebenfalls wie der Staat und ebenfalls in normativer Hinsicht – gesellschaftlich kontrolliert wird.

Zwar bietet *Centesimus annus* nach dem Niedergang der real-sozialistischen Gesellschaften – wie in vielen Kommentaren zurecht bemerkt wurde – eine in der Geschichte der päpstlichen Sozialverkündigung einmalig eindeutige Anerkennung kapitalistischer Ökonomien. Zugleich wagt das Rundschreiben aber auch eine überaus kritische Analyse der real existierenden Kapitalismen und warnt nach dem Niedergang der real-sozialistischen Gesellschaften eindringlich vor einer radikalen kapitalistischen Ideologie (vgl. CA 42, 3). Eindeutige *Anerkennung* und scharfe *Kritik* des Kapitalismus *zugleich* scheinen also in der Absicht von *Centesimus annus* zu liegen.

Die einzelwirtschaftliche Produktion für »freie Märkte« entspricht – so argumentiert *Centesimus annus* – der individuellen Freiheit der Menschen, setzt daher die Kreativität der Wirtschaftssubjekte frei und sichert so die ökonomische Effizienz der gesellschaftlichen Produktion. In diesem Sinne würdigt *Centesimus annus* auch die gesellschaftliche Funktion kreativer Unternehmer, begründet sie aber in deren Kapitalbesitz und übersieht dabei die reale Differenzierung von Kapitalbesitz und Management. Ist der »freie Markt« zwar »das wirksamste Instrument für den Einsatz der Ressourcen und für die beste Befriedigung der Bedürfnisse« (CA 34,1), so macht das Rundschreiben zugleich auf die Grenzen von dessen ökonomischer Effizienz und normativer Integrität aufmerksam: Die einzelwirtschaftliche Produktion für »freie Märkte« verhält sich den Bedürfnissen der Menschen gegenüber prinzipiell »gleichgültig«. Ökonomien, die auf »freien Märkten« und einzelkapitalistisch organisierten Produktionsprozessen basieren, schließen nämlich inhaltliche Kriterien zur Beurteilung von Bedürfnissen und wirtschaftlichen Ressourcen aus, da nur kaufkräftige Nachfrage und verkäufliches Angebot auf Märkten Zugang finden. Weil »gleichgültig«, diskriminieren kapitalistische Ökonomien daher Bedürfnisse, die sie wegen mangelnder Kaufkraft nicht bedienen, und diejenigen Menschen, deren Arbeitskraft und Kompetenzen von Unternehmen nicht »gekauft« werden. Damit verweigern kapitalis-

tische Ökonomien den Menschen aber *prinzipiell* genau das, was jedem einzelnen von ihnen »als Menschen zusteht, das heißt auf Grund seiner einmaligen Würde. Dieses ihm zustehende *Etwas* ist untrennbar verbunden mit der Möglichkeit, zu überleben und einen aktiven Beitrag zum Gemeinwohl der Menschheit zu leisten« (CA 34,1; Herv. i. O.).

Wegen des prinzipiellen Unvermögens, die Menschen unabhängig von ihrer Kaufkraft mit den notwendigen Gütern und Dienstleistungen auszustatten und unabhängig von ihrem Marktwert an der wirtschaftlichen Entwicklung zu beteiligen, ist »trotz der großen Veränderungen, die in den fortgeschrittenen Gesellschaften stattgefunden haben, ... das menschliche Defizit des Kapitalismus mit der daraus sich ergebenden Herrschaft der Dinge über die Menschen keineswegs überwunden« (CA 33,2). »Freier Markt« und einzelwirtschaftliche Produktion setzen nämlich individuelle Kreativität frei und ermöglichen so gesellschaftliche Partizipation, garantieren damit aber noch keineswegs die gesellschaftliche Partizipation *aller* Wirtschaftssubjekte.

Weil die Verwertung investierten Kapitals auf die Befriedigung kaufkräftiger Nachfrage angewiesen ist, können kapitalistisch verfasste Ökonomien niemals zur Ruhe kommen: Der Befriedigung mit Kaufkraft ausgestatteter Bedürfnisse muss die Erzeugung neuer Bedürfnisse folgen. Prinzipiell »gleichgültig« sind kapitalistische Ökonomien daher auch gegenüber den Bedürfnissen selbst, die sie ohne Berücksichtigung der Folgen für die Menschen sowie für deren soziale und ökologische Umwelt bedienen (vgl. CA 36,2). Deshalb diagnostiziert das Rundschreiben in den westlichen Industriegesellschaften als funktionales Korrelat zu deren kapitalistischer Produktionsweise den Konsumismus, einen vor allem auf Konsum ausgerichteten Lebensstil, sowie in dessen Folge die Zerstörung von ökologischen Voraussetzungen und humanen Formen menschlichen Zusammenlebens. »Gleichgültig« sind kapitalistisch verfasste Produktionsprozesse gegenüber der Umwelt, derer sie sich bedienen. Der Entfremdung der Menschen im Konsum entspricht, so das Rundschreiben, auch deren Entfremdung in der Lohnarbeit, wenn diese so organisiert wird, »daß sie möglichst hohe Erträge abwirft, ohne daß danach gefragt wird, ob sich der Arbeiter durch seine Arbeit als Mensch entfalten kann oder verkümmert« (CA 41,2). Damit erweisen sich kapitalistisch verfasste Produktionsprozesse schließlich auch als »gleichgültig« gegenüber den Interessen der Beschäftigten als den Subjekten ihrer eigenen Arbeit.

Wie bereits die Sozialzyklika *Sollicitudo rei socialis* aus dem Jahr 1987 (vgl. dazu Hengsbach/Möhring-Hesse 1988) thematisiert auch *Centesimus annus* die Schattenseiten kapitalistischer Ökonomien nicht als zufällige Verwerfungen, sondern als systematische Konsequenzen des Kapitalismus und von daher als reformpolitische Herausforderung von für die Gegenwartsgesellschaften grundsätzlicher Bedeutung. So bleibt die Anerkennung von »freien Märkten« und einzelwirtschaftlicher Produktion in *Centesimus annus* beschränkt. Der Kapitalismus erscheint als die beste aller möglichen Organisationsformen der gesellschaftlichen Produktion und Distribution, nicht aber bereits als Garant einer gerechten Gesellschaft. Indem Entscheidungen der privaten Wirtschaftssubjekte unter Absehung gesamtgesellschaftlicher Interessen erfolgen, drängen kapitalistische Ökonomien darauf, sich gegenüber gesellschaftlichen Auflagen abzugrenzen, stattdessen die Gesellschaften zu dominieren und zu Zwecken der privatwirtschaftlichen Kapitalverwertung zu »benutzen«. Derart können die »Produktion und der Konsum von Waren schließlich die Mitte des gesellschaftlichen Lebens einnehmen und zum einzigen Wert der Gesellschaft werden, der keinem anderen mehr untergeordnet wird« (CA 39,3).

Um die ökonomische Effizienz und normative Integrität von »freien Märkten« und einzelwirtschaftlicher Produktion dennoch gesellschaftlich nutzen zu können, schlägt das Rundschreiben vor, kapitalistisch verfasste Ökonomien unter gesellschaftliche Kontrolle zu nehmen: Die grundlegenden Entscheidungen über Art, Umfang und Weise der gesellschaftlichen Produktion sollen gesellschaftlich definiert und den privaten Wirtschaftssubjekten als Auflagen vorgegeben werden. Durch gesellschaftliche Vorgaben, die die Willkür einzelwirtschaftlicher Produktionsentscheidungen begrenzen, werden »freie Märkte« und einzelwirtschaftliche Produktion nicht aufgelöst; aber sie werden gerichtet und zugleich herausgefordert. In diesem Sinne projiziert das Rundschreiben »eine Gesellschaftsordnung der freien Arbeit, der Unternehmen und der Beteiligung. Sie stellt sich keineswegs gegen den Markt, sondern verlangt, daß er von den sozialen Kräften und vom Staat in angemessener Weise kontrolliert werde« (CA 35, 2).

Bei der Kontrolle der gesellschaftlichen Ökonomie spricht *Centesimus annus* dem Staat eine herausragende Bedeutung zu, proklamiert jedoch staatliche Interventionen nur äußerst zurückhaltend. Gewarnt wird vor bürokratischen Staatsapparaten, ob sie nun in Osteuropa durch staatliche Planung die Kreativität der Wirtschaftssubjekte be-

schränkten (»Staatskapitalismus«, vgl. CA 35, 2), oder in den westlichen Industriegesellschaften als aufgeblähte »Wohlfahrtsstaaten« (CA 48,3f.) den Menschen Selbstverantwortung und Kompetenzen rauben.<sup>7</sup> Gesellschaftliche Kontrolle der Ökonomie meint also im Rundschreiben gerade nicht staatliche Planung. Weder ist der Staat die einzige noch die primäre Agentur der Kontrolle; zudem muss er selbst unter gesellschaftliche Kontrolle genommen und gehalten werden (vgl. CA 47,2). *Centesimus annus* schwebt also eine *gesellschaftliche* Kontrolle der Ökonomie vor, die Interventionen staatlicher Sozial- und Wirtschaftspolitik zu nutzen weiß, darin aber nicht aufgeht, sondern die Mitbestimmung der Beschäftigten, die Beteiligung der Gewerkschaften an Produktionsentscheidungen oder »organisierte Selbsthilfe der Gesellschaft« (CA 16,2) genauso wie das »verantwortliche Verbraucherverhalten« der Konsumenten (vgl. CA 36,2) meint.

Nimmt man noch einmal Bezug auf das von Tilo Wesche rekonstruierte Kritikschemata, dann bewegt sich *Centesimus annus* mit ihrer Kritik »innerhalb« von Kapitalismus und Demokratie. Bei einer grundsätzlichen Zustimmung werden kapitalistisch verfasste Ökonomien dafür kritisiert, dass sie sich gesellschaftlichen Vorgaben entziehen. In ähnlicher Weise wird auch gegenüber der Demokratie Kritik geführt; diese wird am Ende dieses Beitrags vorgestellt. Beantwortet werden die Mängel des Kapitalismus mit der Idee einer demokratischen Gesellschaft, die nicht nur den Staat, sondern auch die Ökonomie unter ihre Kontrolle nimmt. Diese Reformidee kommt für den Kapitalismus von »außerhalb«, ist aber für die kritische Bezugnahme auf die Demokratie »intern«.

Hält das Rundschreiben das institutionelle Arrangement einer gesellschaftlichen Kontrolle kapitalistisch verfasster Ökonomien zwar weit hin offen, bestimmt es jedoch deren Organisationsprinzip: die Beteiligung aller Gesellschaftsmitglieder an den gesellschaftlichen Entscheidungen, die sie für sich als relevant erachten. Dabei sieht *Centesimus annus* die Notwendigkeit einer demokratischen Kontrolle in der »Subjektivität der Gesellschaft« begründet; darin, dass Gesellschaften auf die Subjektivität der Gesellschaftsmitglieder notwendig angewiesen sind. Damit aber alle Gesellschaftsmitglieder zu Subjekten

(7) In welchen Ländern derartige »Wohlfahrtsstaaten« bestehen, lässt *Centesimus annus* allerdings offen; ebenso unbeantwortet bleibt die Frage, ab welchem Leistungsniveau von einem solchen »Wohlfahrtsstaat« zu reden ist.

ihrer eigenen Belange und Initiativen werden können, verlangt das Rundschreiben »die Schaffung von Strukturen der Beteiligung und Mitverantwortung« (CA 46.2), also die Demokratisierung der Gesellschaften. Obwohl *Centesimus annus* durchgehend das Wort »Mitbestimmung« vermeidet, wird die Forderung nach demokratischer Kontrolle der Ökonomie besonders eindringlich hinsichtlich der Beteiligung der Beschäftigten an den Entscheidungen über betriebliche Produktionsprozesse betont. So würdigt das Rundschreiben nicht nur die Funktion der Unternehmer, sondern besteht zugleich auf eine »volle menschliche Anteilnahme [der Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmer – Einf.] am Unternehmen« (CA 15,4; vgl. auch CA 43,2).

### ⇒ 3 Politische Selbstorganisation der Gesellschaft

Das von *Centesimus annus* gezeichnete Reformprojekt einer Vergesellschaftung kapitalistisch verfasster Ökonomien hat gesellschaftstheoretisch anspruchsvolle und keineswegs selbstverständliche, sondern bestrittene Voraussetzungen. *Centesimus annus* geht diese theoretischen Voraussetzungen im Begriff der »Subjektivität der Gesellschaft« an. Gesellschaft wird damit dreifach bestimmt: (a) Als Kritikbegriff gegen die Dominanz von Staat und Ökonomie kennzeichnet ›Gesellschaft‹ einen komplexen Zusammenhang sozialer Beziehungen und Verhältnisse, in der staatliche Institutionen und Aktivitäten sowie marktförmige Tauschbeziehungen eingebettet sind: Gesellschaft ist ein Staat und Ökonomie übergreifender und sie beide gleichermaßen einbeziehender Zusammenhang sozialer Beziehungen und Verhältnisse. (b) Zugleich werden die Gesellschaftsmitglieder als Subjekte ihrer sozialen Beziehungen ausgezeichnet, über deren Subjektivität sich auch ihre Gesellschaften konstituieren und reproduzieren: Subjektivität ist die reale Basis von Gesellschaften. (c) Über die Subjektivität bilden sich komplexe Zusammenhänge von sozialen Beziehungen und Verhältnissen dadurch aus, dass diese Zusammenhänge von den Subjekten »intendiert« werden – und zwar nicht im Modus egozentrischer Interessenverfolgung, in deren Ergebnis sich diese Zusammenhänge gleichsam hinter dem Rücken der Subjekte einstellen, sondern – zumindest grundsätzlich – in Modus ihrer gemeinsamen, dabei notwendig politischen Aushandlung. Damit unterstellt der Begriff »Subjektivität der Gesellschaft« die politische Selbstorganisation von Gesellschaften: Gesellschaften konstituieren und reproduzieren sich durch politische Prozesse intersubjektiver Handlungskoordination.

Mit dieser Gesellschaftstheorie schreibt *Centesimus annus* die neuscholastischen Vorgaben fort, indem Gesellschaften von deren Mitgliedern »intendiert« werden und deren gemeinsame Intention für das Ent- und Fortbestehen ihrer Gesellschaften konstitutiv ist. Diese Intention liegt für *Centesimus annus* aber nicht mehr allen Gesellschaftsmitgliedern gemeinsam voraus, sondern wird von ihnen über politische Aushandlungsprozesse »geschaffen«. Das Gemeinwohl ist für *Centesimus annus* mithin kein vorgegebener Zweck mehr, sondern ein gemeinsamer Wille. Wie einst bei dem vorgegebenen Zweck eint dieser gemeinsame Wille die Gesellschaftsmitglieder und macht darüber ihren Zusammenhang in einer Gesellschaft möglich, der nur so lange Bestand haben kann, als diesem Willen auch entsprochen wird. Im Unterschied zur Subsidiaritätsvorstellung wird mit der »Subjektivität der Gesellschaft« das Bild von Gesellschaft umgedreht, nämlich »von unten« statt von ihrer Spitze her gedacht. In der Folge muss aber der Staat die Spitze der Gesellschaft »räumen« – und wird als Teil der von den Subjekten her konzipierten Gesellschaft begriffen. Und da die einzelnen nicht als Wirtschaftssubjekte gedacht werden, die primär ihre eigenen Interessen verfolgen und nur Beziehungen zum eigenen Vorteil »haben«, wird diese Gesellschaft nicht, wie in den Theorien der Bürgerlichen Gesellschaft, als Wirtschaft konzipiert. So kann die Wirtschaft neben dem Staat als ein Teil der von Subjekten her konzipierten Gesellschaft gesehen werden. Der von den Subjekten her konzipierte und auf dem Wege politischer Aushandlung konstituierte »Gemeinwille« soll sowohl Staat als auch Wirtschaft bestimmen – und kann auf diesem Wege den gesellschaftlichen Nutzen sowohl des Staates als auch der Wirtschaft realisieren, wegen dessen *Centesimus annus* den demokratisch verfassten Staat und die kapitalistisch verfasste Wirtschaft anerkennt.

Gerade weil man die Gesellschaftstheorie von *Centesimus annus* an das neuscholastische Gesellschaftskonzept anschließen kann, stellt sich die skeptische Frage, ob denn das Bild einer von den Subjekten her integrierten Gesellschaft gesellschaftstheoretisch haltbar und für Empirie und Analyse hinreichend belastbar ist. Das mit dem Begriff »Gesellschaftstheorie« bezeichnete theoretische Unternehmen sucht eine Antwort auf die Frage, wie das Unwahrscheinliche, nämlich soziale Ordnung, überhaupt möglich ist. Gesellschaften lassen sich als institutionalisierte, mehr oder weniger stabile Ordnungen begreifen, die eine regelhafte und stabile Vernetzung sozialer Handlungen über eine mehr oder weniger umfassende, gleichwohl bestimmte Spanne von Raum und Zeit ermöglichen, dabei die Zu-

gehörigkeit von Akteuren sowie deren intersubjektive Beziehungen untereinander regulieren und ihnen verlässliche Solidaritäten sichern. Darf man aber von der im Begriff der »Subjektivität der Gesellschaft« unterstellten politischen Kooperation von Subjekten eine stabile Vernetzung zwischen Akteuren erwarten, die sich zu so etwas wie eine Gesellschaft verdichtet und den einzelnen als Hintergrund ihrer sozialen Beziehungen sowie als Ressource ihres Handelns zur Verfügung steht?

Zwar kann eine stabile Vernetzung von Handlungen prinzipiell das Ergebnis intersubjektiver Verständigung zwischen Akteuren sein, jedoch ist die Konstitution institutionalisierter Ordnungen allein auf dem Wege der Verständigung eher unwahrscheinlich. Denn Akteure können durch anspruchsvolle Einigungsprozesse weder eine Vernetzung ihrer Handlungen in dem komplexen Sinn gesellschaftlicher Integration erreichen noch die Stabilität und Verlässlichkeit sozialer Ordnung garantieren. Genauso unwahrscheinlich ist aber, dass Gesellschaften als kontingente Produkte von Tauschbeziehungen und damit von gegenseitiger Einflussnahme strategisch handelnder Akteure ent- und bestehen. Zwar können egozentrisch verfolgte Nutzenkalküle derart ineinandergreifen, dass sich strategische Interaktionen zu einem regelhaften und stabilen Muster verfestigen. Generell gilt dies gerade in Tauschbeziehungen, in denen sich die Präferenzen der beteiligten Akteure im gegenseitigen Interesse trotz der Absehung vom Interesse der jeweils anderen ergänzen. Dennoch sichern diese Ordnungen keineswegs eine ausreichende Stabilität gesellschaftlicher Integration, insofern die für soziale Ordnungen notwendigen Verbindlichkeiten und Solidaritäten nicht ausschließlich über ineinandergreifende Interessenlagen – gleichsam von »unsichtbarer Hand« – auf Dauer hergestellt werden können. »Nicht alles,« so betonte bereits Emile Durkheim, »ist vertraglich beim Vertrag« (Durkheim 1992, 267). Instrumentelle Ordnungen sind in einen normativ verbindlichen Rahmen eingebettet, der aber selbst nicht als Produkt wechselseitiger Einflussnahme ent- und bestehen kann. Gesellschaften sind daher weder das Resultat intendierter Übereinstimmung der Gesellschaftsmitglieder noch das nicht-intendierte Ergebnis von Tauschbeziehungen.

Gesellschaft wird in der Alltagspraxis von den Akteuren als gemeinsamer Kontext sozialen Handelns erfahren, der soziale Beziehungen und Praktiken vorgängig zur Alltagspraxis reguliert und ermöglicht. Das Ganze dieser vorgegebenen Ordnung zerfällt zwar im

Augenblick ihrer Thematisierung bzw. ihrer Vergegenständlichung in intersubjektive Kommunikation bzw. politische Praxis. Dennoch setzen die Akteure selbst dann den vorausliegenden Zusammenhang sozialer Beziehungen zugleich als Gegenstand wie auch als Ressource ihrer Interaktionen und Praxis voraus. Institutionalisierte Ordnungen begegnen ihnen einerseits als *Determinanten der Handlungssituation*, die ihre Handlungsmöglichkeiten begrenzen, machen zugleich aber auch als *Handlungsressource* intersubjektive Kooperationen auf der Basis bewährter und selbstverständlicher Solidaritäten überhaupt möglich. Als disponible Determinante des Handelns ist Gesellschaft Bestandteil der sozialen Welt, auf die sich Akteure jeweils verständigen müssen; und als Handlungsressource ist Gesellschaft zugleich strukturelle Voraussetzung, die derartige Verständigungsprozesse überhaupt erst ermöglicht. Von daher kann Gesellschaft weder als ein Verband von Individuen, noch können die Individuen als »Träger« von Gesellschaft begriffen werden. Auch bildet die Gesellschaft – wie etwa die systemtheoretische Gesellschaftstheorie unterstellt – für die Individuen nicht einfach eine Umwelt, gegen deren Einwirkungen sie sich behaupten müssten. Gesellschaft und Subjekte konstituieren sich vielmehr wechselseitig: Gesellschaftliche Integration ist zugleich ein Sozialisationsvorgang für Subjekte, die sich als Subjekte darin ebenso formieren, wie ihre Sozialisation die Gesellschaft als Gesamtheit legitim geordneter intersubjektiver Beziehungen erneuert und fortsetzt.

Die theoretische Rekonstruktion dieses der Alltagspraxis vorausliegenden Zusammenhangs sozialer Beziehungen kann zwei sich ergänzende Konzepte aufgreifen: Im Anschluss an die *Perspektive der beteiligten Akteure* erscheint Gesellschaft als ein hintergründiges Netzwerk institutionalisierter Ordnungen, die sich aus den Einstellungen und Motiven vergesellschafteter Individuen, aus kulturellen Selbstverständlichkeiten sowie aus verlässlichen Solidaritäten bilden. In der *Außenperspektive eines externen Beobachters* auf diesen geordneten Zusammenhang erscheint Gesellschaft dagegen als ein Handlungssystem, das sich gegenüber einer externen, d.h. nicht beherrschten Umwelt durch Vernetzung von funktional aufeinander bezogenen Leistungen in Raum und Zeit als identisch reproduziert. Stellt sich daher eine Gesellschaft von »innen« den beteiligten Akteuren als ein *sozial* mehr oder weniger integrierter und mehr oder weniger solidarischer Zusammenhang dar, lässt sich dieser Zusammenhang in der Außenperspektive als ein *systemisch* mehr oder weniger integrierter und gegenüber einer Umwelt mehr oder weniger

abgegrenzter Komplex sozialer Beziehungen und Interaktionen beschreiben.

Beide Perspektiven und die sich daraus ergebenden Konzepte von Gesellschaft schließen einander nicht aus, im Gegenteil: *Innerhalb* einer Gesellschaft nehmen die dort lebenden Menschen nicht nur die für sie ursprüngliche und ihnen naheliegende Innenperspektive, sondern immer wieder auch eine Außenperspektive auf ihre Gesellschaft ein – und zwar vor allem dann, wenn sie dabei komplexe Sachverhalte ihrer sozialen Beziehungen und Zusammenhänge einzuholen suchen. Beim theoretischen Zugriff auf eine Gesellschaft hingegen ist die Binnenperspektive beteiligter Akteure weniger naheliegend, insofern der Theoretiker zumindest in dieser Rolle nicht in derselben Weise zur Gesellschaft gehört wie die Menschen, die in ihr leben. Er wird jedoch der Komplexität seines Gegenstandes nur dann hinreichend Rechnung tragen, wenn er nicht nur in der ihm naheliegenden Außenperspektive auf die Gesellschaft »schaut«, sondern zugleich auch die Binnenperspektive der in ihr lebenden Menschen einnimmt. Gesellschaft im Ganzen wie auch Institutionen und andere strukturierte Zusammenhänge sozialen Handelns innerhalb einer Gesellschaft sollten daher aus beiden Perspektiven analysiert werden: aus der Binnenperspektive von Akteuren, die ihre Handlungspläne aneinander anschließen müssen, und zugleich aus der Außenperspektive auf Zusammenhänge, die sich durch Verknüpfung von Handlungsfolgen reproduzieren. Dann *erscheinen* funktional vernetzte Handlungskomplexe, die sich gegenüber einer Umwelt als identisch reproduzieren, in der Außenbetrachtung als soziale Zusammenhänge, im Extremfall: als Systeme. Werden sie aber zugleich aus der Binnenperspektive der darin involvierten Akteure analysiert, *erscheinen* sie zugleich als komplexe, nicht notwendig immer abgesprochene Verknüpfungen von Handlungsplänen.

Beide Erscheinungen sind, wenn man denn beide Perspektiven in der Analyse von Gesellschaften durchhält, nicht gleichberechtigt, so dass für das aus der Binnenperspektive beteiligter Akteure gewonnene Bild ein höherer Grad an ontischer Entsprechung beansprucht werden muss, weil andernfalls die Perspektive der beteiligten Akteure aufgegeben wird, die in ihren Beziehungen und Interaktionen Gesellschaft zugleich vorfinden und immer wieder neu schaffen. Deswegen können auch Grenzen, Elemente und Zustände sozialer Zusammenhänge nicht unabhängig von den Deutungen identifiziert

werden, die die Akteure ihren Beziehungen und Interaktionen innerhalb dieser Zusammenhänge geben.

In der Außenbetrachtung lassen sich Erfordernisse der gesellschaftlichen Reproduktion sowie die Leistung gesellschaftlicher Zusammenhänge zu deren Erfüllung gut rekonstruieren und erklären. In dieser Perspektive lässt man unberücksichtigt, ob die Leistungen dieser Handlungszusammenhänge für die gesellschaftliche Reproduktion von den beteiligten Akteuren intendiert oder nicht intendiert werden, da sie als komplexe Netze funktional verknüpfter Handlungsfolgen gedeutet werden. In der Binnenperspektive wäre eine solche Analyse hingegen inakzeptabel, so man Gesellschaft oder die ihr zugerechneten Sachverhalte dann dadurch zu erklären versucht, dass sie für deren Fortbestehen nützlich sind, – und so gerade nicht aus der Perspektive derer erklärt, die ihre Handlungspläne aufeinander abstimmen, wenn auch nicht immer absprechen müssen.

Die Organisation von Handlungszusammenhängen, die durch Erfordernisse der gesellschaftlichen Reproduktion funktional bestimmt sind, konkretisiert sich in funktional keineswegs determinierten Entscheidungsprozessen und Auseinandersetzungen zwischen den Akteuren. Die Realisierung funktionaler Erfordernisse der gesellschaftlichen Reproduktion folgt daher einer handlungs- und interessenbezogenen, dabei prinzipiell konfliktiven, d.h. einer politischen Logik. Die Reproduktion der Gesellschaft vollzieht sich in Interaktionen von sozial integrierten Gruppen, in der die institutionalisierten Ordnungen ihrer intersubjektiven Beziehungen auf der Folie bereits »ausgehandelter« Ordnungen jeweils neu »ausgehandelt«, d.h. erhalten, verändert oder gegebenenfalls auch umgestürzt werden. Soziale Ordnungen lassen sich in der Binnenperspektive als Interaktionsmuster begreifen, die sich in vorhergehenden Interaktionen verfestigt haben und immer nur zu einem bestimmten Zeitpunkt relative Stabilität aufweisen. Soziale Interaktionen basieren damit einerseits auf selbstverständlichen Ordnungen legitimer intersubjektiver Beziehungen und verlässlicher Solidaritäten, andererseits zielen sie zugleich auf eine Verständigung über legitime Ordnungen und Solidaritäten, die man wechselseitig in Anspruch nehmen kann.

In der Rede von der »Subjektivität der Gesellschaft« macht *Centesimus annus* die Binnenperspektive stark – und für eine Gesellschaftstheorie zu stark. Weil sie letzten Endes normativ argumentiert und politische Reformen intendiert, ist die Dominanz der Binnen-

perspektive verständlich, insofern sich normative Forderungen an die Ordnung gesellschaftlicher Zusammenhänge nur an die teilnehmenden Akteure adressieren lassen. Politik – und darauf zielt die in *Centesimus annus* vorgetragene Sozialverkündigung – ist in der bornierten Außenperspektive auf eine Gesellschaft grundsätzlich unmöglich, weil sich Akteure in einer Welt funktional verknüpfter Handlungsfolgen untereinander auf nichts einigen müssen, geschweige denn: können. Stattdessen hebt *Centesimus annus* mit dem Begriff der »Subjektivität der Gesellschaft« darauf ab, dass sich Gesellschaften über die einzelnen Mitglieder und damit auf dem Wege der politischen Aushandlung von gesellschaftlichen Ordnungen konstituieren. Da die Sozialzyklika gänzlich auf die Außenperspektive auf die »subjektiv« konstituierte Gesellschaft verzichtet, kann sie deren Komplexität wohl nicht gerecht werden. Sie kann noch nicht einmal einholen, dass die Subjekte politischer Auseinandersetzungen selbst die Gegenstände ihrer Auseinandersetzungen in einer Außenperspektive begreifen, über ihre unterschiedlichen Begriffe gesellschaftlicher Zusammenhänge streiten und sich deswegen in ihren Auseinandersetzungen über ein gemeinsames Bild ihrer Gesellschaft oder gesellschaftlicher Tatbestände in der Außenperspektive verständigen müssen. *Centesimus annus* verzichtet aber nicht nur auf die gesellschaftstheoretisch notwendige Außenperspektive auf Gesellschaft; sie lässt bei ihrer in der Binnenperspektive entworfenen Gesellschaft den Sachverhalt unterbelichten, dass die Subjektivität der einzelnen immer auch von der ihnen vorgegebenen Gesellschaft geprägt wird, vernachlässigt also die »Vergesellschaftung der Subjekte« als dialektische Gegenbewegung zur »Subjektivität der Gesellschaft«. Zumindest dies hätte *Centesimus annus* im Anschluss an das neuscholastische Gesellschaftskonzept durchaus einholen können – und dazu das in der Katholischen Soziallehre beheimatete Konzept der Solidarität aufgreifen können, dann aber nicht nur das Konzept des Gemeinwohls, sondern eben auch das der Solidarität modernisieren müssen.

Diese Kritik an *Centesimus annus* ist allerdings überzogen, kritisiert nämlich deren Gesellschaftstheorie, obgleich von einem Dokument kirchlicher Sozialverkündigung eine solche Theorie gar nicht erwartet werden darf. Wenn deswegen mit der vorgetragenen Kritik die Stärke von *Centesimus annus* gar nicht bestritten werden kann (und soll), so macht sie jedoch deutlich, in welche Richtung eine Gesellschaftstheorie gedacht und ausgearbeitet werden muss (und kann), die in dem Rundschreiben mit dem Begriff »Subjektivität der Gesellschaft«

angesprochen wird. Indem diese Kritik eine entsprechende Gesellschaftstheorie in Aussicht stellt, verteidigt sie *Centesimus annus* mit ihrem Begriff der »Subjektivität der Gesellschaft«, und kann das darüber entworfene Bild von Gesellschaft plausibilisieren.

#### ⇒ 4 Gesellschaftliche Kontrolle der Ökonomie

Um die Mängel kapitalistisch verfasster Ökonomien beheben und dann auch »guten Gewissens« deren Vorteile nutzen zu können, schlägt *Centesimus annus* vor, diese Volkswirtschaften nicht sich selbst zu überlassen, sondern unter gesellschaftliche, dabei demokratische Kontrolle zu nehmen. In Zeiten eines immer noch hegemonialen Wirtschaftsliberalismus', der auch in *Centesimus annus* deutliche Spuren hinterlassen hat, ist ein solches Programm zunächst einmal hoch unplausibel. Jedoch lässt sich auch die gesellschafts-politische Idee des Sozialrundschreibens gesellschaftstheoretisch plausibilisieren.

In den modernen Gesellschaften haben sich kapitalistisch verfasste Volkswirtschaften und rechtlich verfasste Staaten als erfahrbar eigenständige Handlungsbereiche ausgebildet, die auf die Funktionen der materiellen Reproduktion spezialisiert und über eigene Kommunikationsmedien, nämlich über Geld bzw. über Macht, integriert werden. Werden innerhalb der Ökonomie Handlungen über den geldvermittelten Tausch koordiniert, beruht die Vernetzung von Handlungen im staatlichen Bereich auf der Sanktionsgewalt, verbindliche Entscheidungen auch durchzusetzen (»Macht«).

Aber auch die Ausdifferenzierung dieser beiden, auf bestimmte gesellschaftliche Funktionen spezialisierten Handlungsbereiche Wirtschaft und staatliche Verwaltung, die in der Außenbetrachtung als gesellschaftliche Systeme erscheinen, sind als geschichtliches Ergebnis »von Interessen- und Einflusskonstellationen gesellschaftlicher Akteure im Rahmen funktionaler Erfordernisse gesellschaftlicher Reproduktion« (Schimank 1985, 422) zu rekonstruieren. Die Prozesse funktionaler Ausdifferenzierung bestehen nämlich (zumindest auch) in politischen Auseinandersetzungen um Spezialisierung und Ausgrenzung von Handlungen, die keineswegs durch die Anforderungen der gesellschaftlichen Reproduktion determiniert werden. Geld und Macht wurden in diesen Auseinandersetzungen als Steuerungsmedien durchgesetzt, deren pauschale Akzeptanz für bestimmte Standardsituationen und für bestimmte Erfordernisse der materiellen

Reproduktion gesichert werden konnte, aber immer wieder neu gesichert werden muss. Geld und Macht erlauben daher eine – von aufwendigen Verständigungsprozessen entlastete – Koordination von bestimmten Handlungen über weite Spannen von Raum und Zeit. In der Außenperspektive lassen sich Wirtschaft und Staat deswegen als recht eigenständige Handlungsbereiche identifizieren, in deren Grenzen Geld und Macht von den einzelnen als Medien ihres Handelns und ihrer Interaktion anerkannt werden. Diese Handlungsbereiche sowie Geld und Macht als Medien der in diesen Handlungsbereichen angesiedelten Interaktionen bleiben aber an deren Akzeptanz gebunden, die man weder kaufen noch erzwingen, also nicht wiederum durch Geld und Macht herstellen kann.

Obwohl den über Geld und Macht vernetzten Handlungsbereichen Wirtschaft und Staat in der Außenbetrachtung ein hoher Grad an »Systemhaftigkeit (*systemness*)« (Anthony Giddens) zugesprochen werden muss, werden – so wird in den Innenbetrachtung deutlich – die Handlungen und Kommunikationen in diesen beiden Handlungsbereichen durch deren funktionsbezogene Rationalität nur konditioniert, keineswegs aber determiniert. Deshalb existiert auch innerhalb von Wirtschaft und Staat Politik als Medium der Organisation und Koordination von Handlungen. Die über Geld und Macht integrierten Handlungsbereiche sind damit *auch* politische Arenen, in denen im Rahmen spezialisierter Rationalitäten und mit Bezug auf funktionale Erfordernisse der gesellschaftlichen Reproduktion konflikt- und kompromissbezogene Auseinandersetzungen zwischen den Akteuren die Auswahl und den Vollzug von Handlungen besorgen.

Wirtschaft und Staat kommen daher nicht nur als System der materiellen Reproduktion, sondern zugleich auch als politische Arenen sozial integrierter Akteure in den Blick. In beiden Arenen sind aber Macht und Partizipation asymmetrisch verteilt, weswegen die Interessen privilegierter Gruppen auf Kosten anderer strukturell bevorzugt werden. Ohne die gesellschaftliche Rationalität der über Geld oder Macht vermittelten Handlungskoordination zu negieren, können *erstens* gesellschaftliche, dabei demokratisch verfasste Kontrollen diese beiden Handlungsbereiche und *zweitens* demokratische Entscheidungsverfahren innerhalb von Wirtschaft und Staat angestrebt werden. Bei der gesellschaftlichen Kontrolle wird die Akzeptanz der funktionalen Vernetzung von Handlungsfolgen an politisch ausgehandelte Bedingungen geknüpft. Der Einfluss der Gesellschaft auf ihre beiden eigenständigen Bereiche wird so gestärkt. Und im Zuge

der Demokratisierung von Wirtschaft und Staat werden die politischen Auseinandersetzungen um Organisation und Koordination von Handlungen in den beiden Handlungsbereichen auf eine symmetrische Verteilung von Macht und Partizipation gestellt, werden also die bestehenden Asymmetrien korrigiert.

Indem einzelne, zumindest als mehr oder weniger aufmerksame »Zaungäste«, an gesellschaftlichen Beratungsprozessen über Auflagen für Wirtschaft und Staat teilnehmen, werden sie zu einem Teil des »Volkes«, das einen gemeinsamen Willen bildet – und von daher auch Entscheidungen in den unterschiedlichsten gesellschaftlichen Zusammenhängen vorentscheiden kann. Sofern entsprechende Gemeinsamkeiten ausgehandelt werden können, hinterlässt dieses in öffentlichen Beratungsprozessen vereinte »Volk« einen gemeinsamen »Willen« und eine Vorstellung von einem ihnen gemeinsamen »Wohl«. Mit dieser Hinterlassenschaft wirken öffentliche Beratungsprozesse »programmierend«,<sup>8</sup> insofern dieser gemeinsame »Wille« nicht ignoriert und die Vorstellungen des »Gemeinwohls« nicht einfach hintergangen werden können. Doch außerhalb öffentlicher Beratungsprozesse zerfällt dieses »Volk«, dem deshalb weder ein gemeinsamer Wille noch eine gemeinsame Vorstellung von ihrem Gemeinwohl zugesprochen werden darf.

In öffentlichen Beratungen werden auch Themen bearbeitet und zumindest gelegentlich ein gemeinsamer »Wille« gefunden, die den Bereich der über das Medium Geld gesteuerten, weitgehend von einzelwirtschaftlichen Akteuren auf Märkten »bevölkerten« Wirtschaft betreffen. Selbst wenn in diesem nicht wie im Staat verschwisterte Beratungsprozesse institutionalisiert sind und selbst wenn der öffentlich ausgehandelte »Wille« nicht so einfach in Geld »übersetzt« werden kann, können öffentliche Beratungen gleichwohl Einfluss auch auf diesen Bereich nehmen und dort anstehende Entscheidungen »programmieren«. So können etwa öffentliche Meinungen über die Nachfrage von Konsumenten oder die Ansprüche von *stakeholders* den Entscheidungsraum einzelwirtschaftlicher Akteure begrenzen und auf diesem Weg die dort möglichen Entscheidungen rationalisieren. Auch können sie auf dem »Umweg« über Interventionen des Staates, über rechtliche Regulierung oder fiskalische Steuerung, in der Wirtschaft Einfluss gewinnen.

(8) Vgl. dazu, wenn auch ausschließlich auf den Staat bezogen, Habermas 1996, 290.

Geht es in den öffentlichen Beratungsprozessen um die Programmierung wirtschaftlicher Sachverhalte, damit um die Rationalisierung der Entscheidung einzelwirtschaftlicher Akteure und die Steuerung der durch ihre Aktivitäten ausgelösten oder beeinflussten Ereignisse oder Entwicklungen, muss der dazu ausgehandelte gemeinsame »Wille« nicht von den einzelwirtschaftlichen Akteuren mit der ihnen zugeschriebenen Rationalität verstanden und goutiert werden können. In dieser Hinsicht unterliegen öffentliche Beratungsprozesse keinerlei inhaltlichen Beschränkungen – und können mithin »der« Wirtschaft auch fremde Programme auferlegen. Gleichwohl ist es ein Akt öffentlicher Klugheit, auf die besondere Rationalität einzelwirtschaftlicher Akteure und der »Gesetze« ihrer marktförmigen Beziehungen Rücksicht zu nehmen und sie in deren »Programmierung« nicht zu überfordern. Eine andere Frage ist es, wie derartige Fremdprogramme so in für einzelwirtschaftliche Akteure verständliche Signale übersetzt werden können, dass sie ihnen folgen (wollen) bzw. in Auflagen ihrer Aktivitäten überführt werden können, so dass sie ihnen entsprechen müssen; und wie derartige Signale und Auflagen in dem ausdifferenzierten Bereich der Wirtschaft implementiert werden können und damit die Wahrscheinlichkeit vergrößern, dass einzelwirtschaftliche Akteure gesellschaftlichen »Programmen« folgen wollen bzw. sich gesellschaftlichen Auflagen unterwerfen. Fragen dieses Inhalts müssen gestellt und beantwortet werden, will man der gesellschaftspolitischen Idee von *Centesimus annus* folgen. Derartige Fragen sind prinzipiell sinnvoll, so dass auch die Reformidee des Rundschreibens überaus sinnvoll ist.

#### ⇒ 5 Wahrheit und Demokratie

Mit der Forderung nach einer Vergesellschaftung der kapitalistischen Ökonomien unter demokratischem Vorzeichen nimmt *Centesimus annus* einen Demokratiebegriff in Anspruch, der sich auf die Selbstorganisation von Gesellschaften bezieht und dabei ausdrücklich positiv besetzt ist: »Demokratie« meint die Partizipation aller Gesellschaftsmitglieder an allen relevanten gesellschaftlichen, staatlichen und wirtschaftlichen Entscheidungen. Bei ihrer *relecture* von *Rerum novarum* bestätigt *Centesimus annus* allerdings zugleich auch die anderen Sozialzyklen von Leo XIII. (CA 4.5: CA 17, 1), in denen liberale und sozialistische Politikoptionen als »todbringende Seuche«<sup>9</sup>

(9) Enzyklika *Quod apostolici muneris* von Papst Leo XIII. (1878), zit. nach Schnatz 1973, 49.

geißelt, und die Ideen der demokratischen Selbstkonstitution von Gesellschaft und der Volkssouveränität abgewehrt wurden. *Centesimus annus* beerbt die antidemokratische Staats- und Gesellschaftstheorie von Leo XIII. jedoch nicht direkt; sie lässt sich aber durch dessen Behauptung einer »grundlegenden Verbindung zwischen menschlicher Freiheit und Wahrheit« (CA 4, 5) inspirieren. Mit der These von der Wahrheitsbindung der Demokratie sucht das Rundschreiben die demokratische Selbstorganisation moderner Gesellschaften durch autoritative Politikvorgaben zu begrenzen und reaktiviert dabei zugleich einen überzogenen Öffentlichkeits- und Wahrheitsanspruch der katholischen Kirche bzw. des kirchlichen Lehramtes.

### ⇒ 5.1 Wahrheitsbindung der Demokratie

Vielleicht weniger dem Begriffe als der Sache nach erscheint in *Centesimus annus* Demokratie zunächst als Vergesellschaftungsform allgemeiner Partizipation (vgl. CA 46,1). Dabei sucht das Rundschreiben die Dualität zwischen partikularen Einzelinteressen der Gesellschaftsmitglieder und deren einheitlichen, Gesellschaft konstituierenden Willen zu vermeiden (vgl. CA 25,2): Die Gesellschaftsmitglieder werden nicht auf ein vorgegebenes »Gesamtinteresse der Gesellschaft« verpflichtet, sondern dieses Gesamtinteresse als die »fruchtbare Zusammenarbeit« der Einzelnen bestimmt. »Demokratie« lässt sich dann als die Gesellschaft konstituierende Organisation des Partikularen durch deren aktive Partizipation statt als Aufhebung des Partikularen in einem vorgegebenen »Gemeinwohl« bestimmen. Diese frische »liberale« Brise wird allerdings an anderen Stellen des Rundschreibens diskreditiert: Wenn auch mit einer neuen, nämlich anthropologischen Begründung greift *Centesimus annus* dort die konservative Argumentationsfigur »Gemeinwohl« auf und bestätigt die konservative Begrenzung der Demokratie (vgl. CA 47,2).<sup>10</sup>

Dass Demokratie »Agnostizismus und skeptischen Relativismus« (vgl. CA 46,2), also die Bestreitung der Möglichkeit von wahrer Erkenntnis impliziere, weist das Rundschreiben gut begründet zurück.

(10) Dort wird etwa von der Notwendigkeit gesprochen, »Einzelinteressen in eine umfassende Sicht des Gemeinwohls einzuordnen. Dieses ist ja nicht einfach die Summe der Einzelinteressen. Es besagt vielmehr ihre Bewertung und Zuordnung auf Grund einer ausgewogenen Werthierarchie und letzten Endes auf Grund eines klaren Verständnisses der Würde und der Rechte der Person.« (CA 47, 2)

Demokratische Auseinandersetzungen um die Organisation von Gesellschaft schließen nämlich Wahrheitsfragen nicht aus, vielmehr treffen dort unterschiedliche Ansprüche auf Wahrheit aufeinander – mit dem deswegen keineswegs immer erreichbaren Ziel, bestehende Oppositionen konsensuell zu bewältigen. Für öffentliche Auseinandersetzungen ist jedoch konstitutiv, dass als wahr nur jene Positionen gelten können, die sich gegenüber Einwänden argumentativ bewähren. Dagegen sucht *Centesimus annus* aber gerade einen Anspruch auf objektive Wahrheit zu vertreten, die der öffentlichen Auseinandersetzung entzogen wird.

Im christlichen Glauben – so die vorgelegte anthropologische Begründung – enthüllt sich die »wahre Identität« (CA 54,1) der Menschen und damit die »richtige Auffassung von der menschlichen Person und ihrem einzigartigen Wert« (CA 11,3). Insofern »aus der christlichen Sicht der Person *notwendigerweise* die *richtige* Sicht der Gesellschaft« (CA 13,2; Herv. eingef.) folgt, impliziert diese »christliche Wahrheit« (CA 46,3) ein »objektives«, d.h. der öffentlichen Auseinandersetzung vorgegebenes »Kriterium für Gut und Böse« (CA 45,1). Zugleich wird die katholische Kirche und dabei vor allem ihr Lehramt als Hüterin der »christlichen Wahrheit« vorgestellt, die damit einen autoritativen Zugang zur gesellschaftlichen Öffentlichkeit beansprucht. Derart definiert dann das Rundschreiben auch substantielle *Auflagen*, von deren Einhaltung es die Anerkennung demokratischer Gesellschaften abhängig macht: So werden nicht nur die Gewährung von Religionsfreiheit und das Recht auf Arbeit, sondern auch das Verbot der Abtreibung und die Privilegierung der Familie zu *Vorgaben für* die, statt zu (mehr oder weniger) gut begründeten *Positionen in* den öffentlichen Auseinandersetzungen. Trotz des erweiterten Demokratiebegriffes und der Option für allgemeine Partizipation greift das Rundschreiben damit schließlich doch auf das konservative Modell einer autoritativ begrenzten Demokratie zurück.<sup>11</sup>

## ⇒ 5.2 Kirche und Demokratie

Indem das Rundschreiben die »Wahrheitsbindung der Demokratie« behauptet und für die katholische Kirche, d.h. für das kirchliche Lehramt ein Monopol auf objektive Wahrheit beansprucht, definiert es

(11) Diesem letztlich doch konservativen Demokratieverständnis entspricht auch die wenig begründete und unredliche Polemik von *Centesimus annus* gegen Aufklärung und Moderne; vgl. dazu Hilpert 1991, 620f.

implizit auch die Rolle der Kirche innerhalb der öffentlichen Auseinandersetzungen demokratischer Gesellschaften. Zwar achtet die katholische Kirche – so *Centesimus annus* – »die berechnigte Autonomie der demokratischen Ordnung« (CA 47,3), sucht aber dennoch, in Kenntnis der objektiven »Wahrheit über den Menschen« (CA 59,3), den legitimen Spielraum demokratischer Auseinandersetzungen vorgängig und autoritativ zu definieren – oder in der Sprache von *Centesimus annus*: den politischen Bemühungen eine »unerlässliche geistige Orientierung« zu bieten (CA 43,1; Herv. eingef.).<sup>12</sup>

Entsprechend diesem weitgehenden Öffentlichkeitsanspruch des kirchlichen Lehramtes wird auch die kirchliche Soziallehre erneut in ihr doktrinäres Korsett eingeschnürt. Das kirchliche Denken über die richtige Gesellschaftsordnung wird einfachhin mit lehramtlicher Sozialverkündigung identifiziert und als »Lehrgebäude« präsentiert, das der Kirche »ermöglicht, die soziale Wirklichkeit zu analysieren, sie zu beurteilen und Richtlinien für eine gerechte Lösung der daraus entstehenden Probleme anzugeben« (CA 5,4). *Centesimus annus* bestätigt nicht nur den »bleibenden Wert dieser Lehre« (CA 3,2), sondern auch die »Gültigkeit« (CA 5,6) ihrer Prinzipien und Orientierungen, die damit als verbindliche Vorgaben christlicher Glaubenspraxis erscheinen. Nach traditionellem kirchlichen Standesdenken wird dem kirchlichen Lehramt dabei ein Monopol auf kirchliche Soziallehre zugesprochen, während den sogenannten »Laien« die Aufgabe zufällt, die Soziallehre zu studieren, zu verbreiten und anzuwenden (vgl. CA 56,1). Nur in diesem Sinne sieht *Centesimus annus* »die Tatkraft von Millionen von Menschen, die, angeregt und geleitet vom sozialen Lehramt der Kirche, sich dem Dienst in der Welt zur Verfügung gestellt haben« (CA 3,4).

(12) Relativiert wird dieser Anspruch allerdings mit Verweis auf geschichtlich kontingente Bedingungen, die eine direkte Verwirklichung der »christlichen Wahrheit« nicht zulassen: »Die Kirche verschließt auch nicht die Augen vor der Gefahr des Fanatismus oder Fundamentalismus derer, die glauben, im Namen einer angeblich wissenschaftlichen oder religiösen Ideologie den anderen Menschen ihre Auffassung von dem, was wahr und gut ist, aufzwingen zu können. Die *christliche Wahrheit* ist nicht von dieser Art. Der christliche Glaube ... maßt sich nicht an, die bunte sozio-politische Welt in ein strenges Schema einzu-zwängen. Er anerkennt, daß sich das Leben des Menschen in der Geschichte unter verschiedenen und nicht immer vollkommenen Bedingungen verwirklicht.« (CA 46,3; Herv. i. O.; vgl. auch CA 59, 4)

Erstaunen muss nach alledem nicht, dass *Centesimus annus* die katholische Kirche als einzige gesellschaftliche Institution nicht in die allgemeine Forderung nach Demokratisierung und allgemeiner Partizipation einzuschließen vermag. Das doktrinale Kirchen- und Lehramtsverständnis macht eine eigenständige und eigenverantwortliche Beteiligung der Glaubenden in ihrer Kirche undenkbar. Die Begründung der Partizipationsforderung in der unveräußerlichen Subjektivität aller Menschen, als deren Advokatin *Centesimus annus* gerade die eigene Kirche präsentiert, verträgt sich aber kaum mit einer Politik des kirchlichen Lehramtes, nach innen den Kirchenmitgliedern die Partizipation zu verweigern, damit deren Subjektivität zu verletzen und so die »Subjektivität der Kirche« zu verpassen. Dieser Widerspruch lässt sich jedenfalls durch einen theologisch wenig überzeugenden Dualismus zwischen Kirche und Gesellschaft nicht aufheben, mit dem die Maßstäbe, die die kirchliche Sozialverkündigung an die Gesellschaft anlegt, für die katholische Kirche selbst abgewendet werden sollen.

## Literaturverzeichnis

Durkheim, Émile (1992): Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften (frz. 1893), Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Große Kracht, Hermann-Josef (1997): Kirche in ziviler Gesellschaft. Studien zur Konfliktgeschichte von katholischer Kirche und demokratischer Öffentlichkeit, Paderborn u.a.: Schöningh.

Große Kracht, Hermann-Josef (1999): Zwischen Zivilreligion und Zivilgesellschaft? Überlegungen zum »Öffentlichkeitsauftrag der Kirchen« im demokratischen Staat, in: Wiemeyer, Joachim; Lochbühler, Wilfried; Wolf, Judith (Hg.): Der Öffentlichkeitsauftrag der Kirche. Begründung – Wege – Grenzen, Münster u.a.: Lit, 7-27.

Große Kracht, Hermann-Josef (2004): Religiöse Fremdlinge in der modernen Welt? Ultramontane Katholiken im 19. Jahrhundert und die Frage nach den Entstehungskontexten einer zivilgesellschaftlichen Demokratie, in: Jessen, Ralph; Reichardt, Sven; Klein, Ansgar (Hg.): Zivilgesellschaft als Geschichte. Studien zum 19. und 20. Jahrhundert, Wiesbaden: VS, 89–113.

Habermas, Jürgen (1996): Drei normative Modelle der Demokratie, in: Ders.: Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 277–292.

Hengsbach, Friedhelm; Möhring-Hesse, Matthias (1988): Zwanzigjährig – volljährig? Enzyklika »Sollicitudo Rei Socialis« 20 Jahre nach »Populorum Progressio«, in: Orientierung, Jg. 52, 61-65.

Hengsbach, Friedhelm; Möhring-Hesse, Matthias (1991): Der Kapitalismus unter Kontrolle. Das Sozialrundsreiben Centesimus annus Papst Johannes Paul II. (Arbeiterfragen 4-5/91), Herzogenrath: Wissenschaftliche Arbeitsstelle der Bildungs- und Begegnungsstätte der KAB u. CAJ im Bistum Aachen.

Hilpert, Konrad (1991): Soziale Gerechtigkeit nach dem Zusammenbruch der kommunistischen Systeme. Die Enzyklika »Centesimus annus«, in: Stimmen der Zeit, 209. Jg., 609-623.

Höffner, Joseph (1983): Christliche Gesellschaftslehre, 6., erw. Neuausgabe, Kevelaer: Butzon und Bercker.

Kromphardt, Jürgen (1987): Konzeptionen und Analysen des Kapitalismus. 2. Aufl., Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht

Nell-Breuning, Oswald (1983): Soziallehre der Kirche. Erläuterungen der lehramtlichen Dokumente, 3. Aufl., Wien u.a.: Europaverlag.

Schimank, Uwe (1985): Der mangelnde Akteurbezug systemtheoretischer Erklärungen gesellschaftlicher Differenzierung. Ein Diskussionsvorschlag, in: Zeitschrift für Soziologie, Jg. 14, 421–434.

Schnatz, Helmut (1973): Päpstliche Verlautbarungen zu Staat und Gesellschaft. Originaldokumente mit deutscher Übersetzung, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Texte zur katholischen Soziallehre (2007): Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente. Mit Einführungen von Oswald von Nell-Breuning SJ und Johannes Schasching SJ, 9. erweiterte Aufl., Köln; Kevelaer: Ketteler; Butzon und Bercker.

Uertz, Rudolf (2008): Zur Entwicklung des katholischen Staatsdenkens, in: Rauscher, Anton (Hg.): Handbuch der Katholischen Soziallehre, Berlin: Duncker und Humblot, 775–786.

Wesche, Tilo (2009): Reflexion, Therapie, Darstellung. Formen der Kritik, in: Jaeggi, Rahel; Ders. (Hg.): Was ist Kritik? Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

**Zitationsvorschlag:**

Möhring-Hesse, Matthias (2011): Kapitalismus und Demokratie. Zur Gesellschaftstheorie von »Centesimus annus« (Ethik und Gesellschaft Sonderheft 2011: Arbeit – Eigentum – Kapital. Zur Kapitalismuskritik der großen Sozialenzyklen). Download unter: [http://www.ethik-und-gesellschaft.de/mm/EuG-Sonderheft-2011\\_Moehring-Hesse.pdf](http://www.ethik-und-gesellschaft.de/mm/EuG-Sonderheft-2011_Moehring-Hesse.pdf) (Zugriff am [Datum]).



## **ethikundgesellschaft**

### **ökumenische zeitschrift für sozialetik**

Arbeit – Eigentum – Kapital.  
Zur Kapitalismuskritik der großen Sozialenzyklen

Günter Wilhelms

Rerum novarum und die Suche der katholischen Soziallehre nach ihrem emanzipatorischen Potenzial

Bernhard Emunds

Was verstehen die Päpste vom Kapitalismus? Einige Beobachtungen zu den beiden ersten Sozialenzyklen

Alexander Ebner

Die katholische Soziallehre und der Geist des Kapitalismus. Eine Betrachtung der ersten Sozialenzyklen im Kontext der Deutschen Historischen Schule

Hermann-Josef Große Kracht

Irgendwie laboristisch. Der »Vorrang der Arbeit« in der Tradition der päpstlichen Sozialenzyklen

Michael Schäfers

Zu Unrecht vernachlässigt. Zur bleibenden Relevanz des katholischen Eigentumsverständnisses

Florian Rödl

Kants Erbe: Zur Asymmetrie in der »Doppelseitigkeit« des Eigentums

Matthias Möhring-Hesse

Kapitalismus und Demokratie. Zur Gesellschaftstheorie von »Centesimus annus«