

⇒ Hermann-Josef Große Kracht

## Irgendwie laboristisch. Der ›Vorrang der Arbeit‹ in der Tradition der päpstlichen Sozialzykliken

Das wohl erfolgreichste Produkt der katholischen Soziallehre dürfte die ›Sozialpflichtigkeit des Eigentums‹ sein, die es immerhin bis in das Grundgesetz geschafft hat. Einigermaßen bekannt als sozialkatholische Forderung ist – schon seit der ersten Sozialzyklika *Rerum novarum* (Leo XIII., 1891), vor allem aber seit *Quadragesimo anno* (Pius XI., 1931) – auch der Topos vom ›gerechten Lohn‹. Die Formel vom ›Recht auf Arbeit‹, die seit 1848 sozialistisches Kulturgut ist,<sup>1</sup> findet sich erstmals in *Gaudium et spes* (1965), der Pastoralkonstitution des II. Vatikanischen Konzils. Die Rede vom ›Vorrang der Arbeit vor dem Kapital‹ gehört dagegen erst seit der Enzyklika *Laborem exercens* (Johannes Paul II., 1981) zum festen Bestand sozialkatholischer Theoriebildung, nachdem zuvor – seit *Rerum novarum* – stets von ›Zusammenwirken von Arbeit und Kapital‹ die Rede war. *Laborem exercens* bildet bis heute den Höhepunkt der ›arbeitstheoretischen

Bemühungen der päpstlichen Sozialverkündigung, von der auch die letzte große Sozialzyklika *Centesimus annus* (1991) inhaltlich nichts zurückgenommen hat.

Im Folgenden will ich zunächst an das freiheitsethische Arbeitsversprechen der europäischen Neuzeit erinnern (1), um dann die ausbleibende Rezeption dieses auch für das normative Selbstverständnis der heutigen Arbeitsgesellschaften noch immer zentralen Interpretationsmusters zu Sinn und Zweck, Wert und Würde mensch-

---

**Hermann-Josef Große Kracht**, PD Dr. phil., theol. habil., M.A., 1962 in Glandorf/Krs. Osnabrück, Studium der Kath. Theologie, Soziologie, Philosophie, Geschichte und Erziehungswissenschaften; Akad. Oberrat am Institut für Theologie und Sozialethik der Technischen Universität Darmstadt (iths) und Privatdozent für ›Christliche Sozialwissenschaften‹ an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Münster.

Aktuelle Veröffentlichungen:

Das System des Solidarismus, Berlin 2007; Christentum und Solidarität, Paderborn 2008 (jeweils Mitherausgeber); Wilhelm Emmanuel von Ketteler. Ein Bischof in den sozialen Debatten seiner Zeit, Kevelaer 2011.

---

(1) Zu den 1848er-Forderungen nach einem Recht auf Arbeit ist in seiner provokativen Kraft noch immer und gerade heute erneut lesenswert die 1883er-Streitschrift von Paul Lafargue, Lafargue 2001.

licher Arbeit in den Enzykliken der päpstlichen Sozialverkündigung nachzuzeichnen. Hier setzt sich stattdessen ein postliberal-kollektives Arbeitsverständnis durch (2), das in den Selbstverständigungsdebatten der Gegenwart aber kaum eine Rolle spielt, auch wenn die Sozialenzykliken der Päpste diese »laboristische Herausforderung« nun schon seit Jahrzehnten auf die Agenda der christlichen Gesellschaftsethik zu setzen versuchen (3).<sup>2</sup>

### ⇒ 1 Das liberale Arbeitsversprechen und sein historisches Ende

In den Traditionen der katholischen Weltwahrnehmung scheint gegenüber der Mühsal und Last menschlicher Arbeit bis weit in das 20. Jahrhundert hinein eine überwiegend fatalistisch-quietistische Grundhaltung dominiert zu haben. Menschliche Arbeit war unumgänglich, um den Lebensunterhalt zu fristen. Sie galt als Sündenstrafe Gottes (vgl. Gen 3, 19), die man in ihrem Pein- und Plagecharakter demütig hinzunehmen hatte, ohne ihr anthropologisch sonderliche Aufmerksamkeit widmen zu müssen. So erwartete etwa das weit verbreitete Lehrbuch der Moraltheologie des Paderborner Bischofs Theophil H. Simar vom Christenmenschen, »daß er, dem Beispiele Christi folgend, die Mühen und Beschwerden der Arbeit als wohlverdiente Sündenstrafen und als Mittel der Selbstverläugnung ... mit Geduld und Gottergebenheit trage« (Simar 1893, 329). Die auflagenstarke Moraltheologie von Heribert Jone OFM, deren 17. Auflage 1961 erschien, widmet der menschlichen Arbeit – im Unterschied etwa zum Duell – erst gar keine eigenständige Erwähnung (Jone 1961). Und auch in den Gewissensspiegeln, Beichtvorschriften und Lebensregeln katholischer Gebet- und Andachtsbücher fehlen Thematisierungen der menschlichen Arbeit zumeist vollständig.

Für die theologisch-anthropologische Aufwertung der individuellen Arbeit, wie sie durch die egalitären Freiheitslehren der Reformations-theologien und der bürgerlichen Aufklärung ausgelöst wurde (vgl. Meireis 2008), bestand in den katholischen Mentalitätslagen lange Zeit offensichtlich kaum ein rezeptionsfähiger Resonanzraum. Der mächtige Siegeszug des neuzeitlichen Arbeitsethos ging an katholischen Bevölkerungsgruppen und ihrem religiösen Selbstverständnis zu großen Teilen vorbei. Dabei hatte die europäische Neuzeit mit der

(2) Die Sozialenzykliken werden zitiert nach: Texte zur katholischen Soziallehre 2007. Einen zuverlässigen Überblick über die Entwicklung des Arbeitsthemas in den lehramtlichen Dokumenten seit RN liefert Knorn 1996.

moralischen Aufladung profaner Berufsarbeit – bei Luther erschien sie erstmals als Gottesdienst und praktizierte Nächstenliebe – einen nachhaltigen Egalisierungsschub freigesetzt, in dessen Folge die eigenverantwortliche Verrichtung individueller Arbeit zur zentralen Kategorie sozialer Anerkennung und gesellschaftlicher Zugehörigkeit in der bürgerlichen Gesellschaft avancierte, auch wenn sich in weiten Teilen der Adelskultur und der Lebenswelt plebejischer Bevölkerungsgruppen arbeits skeptische Einstellungen noch lange Zeit erhalten konnten.

Dem nun zunehmend hegemonial werdenden bürgerlichen Arbeitsversprechen zufolge sollten nicht mehr Hierarchie und Herkunft über Würde und Ansehen eines Menschen entscheiden, sondern einzig die selbst erbrachte Arbeitsleistung. Jedermann sollte, so lautete die bürgerliche Freiheitsidee, gleiche Chancen haben. Dem Tüchtigen sollte die Welt offen stehen; er sollte es aus eigener Kraft zu etwas bringen können und dabei von niemandem außer von sich selbst abhängig sein. Nun sollte sich in der Welt der kleinen Selbständigen, der Handwerker und Gewerbetreibenden eigene Leistung lohnen, eigene Arbeit sollte frei machen. Im Hintergrund dieser arbeitsgesellschaftlichen Aufbrüche stand das Idealbild einer »klassenlosen Bürgergesellschaft mittlerer Existenzen« (vgl. dazu klassisch Gall 1976); einer egalitären Kleinbürgergesellschaft, in der jeder über ein kleines produktives Privateigentum verfügen konnte, das ihm seine ökonomische Unabhängigkeit gewährleisten und die Chance eröffnen sollte, durch Fleiß und Tüchtigkeit sein individuelles Glück zu machen. Und dieser Aufbruch zur bürgerlichen Arbeitsgesellschaft brachte auch das politische Projekt der Demokratie auf den Weg, denn erst im Rahmen einer solchen Gesellschaftsvision sollten sich die Menschen wirklich als Freie und Gleiche begegnen und als solche egalitär und hierarchiefrei anerkennen können. Seit dieser noch durch und durch vorindustriellen Zeit gilt die Werte schaffende und Eigentum begründende individuelle Arbeit in den Gesellschaften der europäischen Moderne als das wohl wichtigste Medium, mit dem der Einzelne seine personale Emanzipation ebenso wie seine gesellschaftliche Inklusion realisiert; mit dem er sich seine doppelseitige Identität aus gleichermaßen anerkannter freier Individualität und sozialer Zugehörigkeit gewissermaßen selbst »verdient« und »erarbeitet«.

Dieses freiheitsethische Arbeitsversprechen hat offensichtlich – und durchaus überraschend – durch den Übergang zu den industriekapitalistischen Massengesellschaften des 19. Jahrhunderts nichts an

seiner soziokulturellen Prägekraft verloren. Im Gegenteil: es hat in der Gegenwart noch erheblich an Dominanz und geradezu repressiver Hegemonie gewonnen, wie u.a. der – die Arbeitsmarktpolitik des letzten Jahrzehnts beherrschende – Siegeszug der Eigenverantwortungs-Rhetorik und der verschärfte sozialpolitische Druck zur Arbeitsaufnahme um jeden Preis deutlich belegen. Allerdings sind die sozialstrukturellen Grundlagen einer vorindustriell-kleinräumigen Bürgergesellschaft privater Kleineigentümer – wenn es sie denn je gegeben haben sollte – auf den historischen Wegen zur großflächigen Industriegesellschaft endgültig obsolet geworden. Denn an die Stelle selbstbestimmter bürgerlicher Eigenarbeit unter den Bedingungen ökonomischer Selbständigkeit, d.h. auf eigene Rechnung und an eigenen Produktionsmitteln – und damit in relevantem Ausmaß erreichbar für bürgerliche Fleiß- und Arbeitsamkeitsappelle –, ist als Standardmodus der gesellschaftlichen Organisation der Arbeit längst die fremdbestimmte Erwerbsarbeit eigentumsloser Nurlohnarbeiter getreten.

Das bürgerliche Versprechen fairer individueller Aufstiegschancen auf der Grundlage eigener Tüchtigkeit wird damit gegenstandslos, denn über das Wohl und Wehe der eigentumslosen Bevölkerungsmassen entscheiden nun fremde Kräfte und anonyme Mächte, vor allem die Interessen und Kalküle der Kapital- und Produktionsmitteleigentümer. Dennoch sollte es den westeuropäischen Industriegesellschaften – seit dem späten 19. Jahrhundert, und vor allem nach dem Zweiten Weltkrieg – gelingen, das arbeitsethische Emanzipations- und Integrationsversprechen der frühen Neuzeit nun auch in einer spezifisch postliberalen Weise auf ihre eigentumslose Lohnarbeiterschaft auszuweiten, d.h. auch ihnen eine arbeitsethisch vermittelte soziale Teilhabe und Zugehörigkeit in Aussicht zu stellen (vgl. dazu Castel 2000, 236-335). Statt nämlich die eigentumslosen Arbeiter weiterhin schutzlos dem Verwertungsinteresse des Kapitals und den Unwägbarkeiten der Absatz- und Arbeitsmärkte auszuliefern und so vorhersehbar die schwersten sozialen Verwerfungen heraufzubeschwören, begann sich das Leitbild eines wirtschafts- und sozialpolitisch abgesicherten ›Normalarbeitsverhältnisses‹ zu entwickeln und politisch durchzusetzen.<sup>3</sup> Allen arbeitsfähigen Männern – den Frauen wurde dabei noch ganz selbstverständlich keine eigenständige Relevanz zuerkannt – sollte im

(3) Vgl. zu diesem 1985 von Ulrich Mückenberger geprägten Begriff jetzt auch die Beiträge in der Zeitschrift für Sozialreform (4/2010), die u.a. auch ein *restatement* Mückenbergers nach 25 Jahren enthält (Mückenberger 1985; 2010).

Rahmen von Vollbeschäftigungsverhältnissen und auf der Grundlage verlässlicher tarifvertraglicher Regelungen zwischen Arbeitgeber- und Arbeitnehmerverbänden eine dauerhafte Einbindung in – auf diese Weise organisierte – »gute Erwerbsarbeit« gesichert werden.

»Gute Erwerbsarbeit« sollte ihnen zum einen die Chance bieten, durch eigene Arbeit ihren Lebensunterhalt zu verdienen, eine Familie zu gründen und sich einen bescheidenen Wohlstand zu erarbeiten. Zugleich sollte diese Erwerbsarbeits-Existenz aber auch gegen die Standardrisiken der abhängigen Beschäftigung, gegen Krankheit, Alter und Arbeitslosigkeit durch ein verlässliches Sozialversicherungssystem auf der Grundlage von lebensstandardsichernder Vorleistungs- und Beitragsgerechtigkeit abgesichert und durch ergänzende beschäftigungsfördernde Maßnahmen des Staates zusätzlich unterstützt werden. In dem Maße, wie die industriekapitalistische Arbeitsgesellschaft dem überwältigenden Teil ihrer männlichen Mitglieder eine solche Normalerwerbsbiografie mit einem begleitenden dekommodifizierenden System sozialer Sicherung in Aussicht stellen konnte, vermochte auch sie ein hohes individuelles – nicht individualistisches! – Arbeitsethos im Rahmen einer korporatistisch verfassten und staatlich regulierten Wirtschafts- und Sozialordnung zu sichern. Denn nun war es auch der großen Masse der eigentumslosen, über keinerlei Produktivvermögen verfügenden Bevölkerung möglich, sich materiell und moralisch einigermmaßen verlässlich in einer unüberschaubar komplex gewordenen Arbeitsgesellschaft einzurichten und sich ihr in sozial gesicherter Weise zugehörig zu fühlen. Denn man hatte es nun mit einer Gesellschaft zu tun, die zwar mit der Vision einer »klassenlosen Bürgergesellschaft mittlerer Existenzen« nichts mehr zu schaffen hatte, sich sehr wohl aber in einem normativ anspruchsvollen Sinne als eine demokratisch-solidarische Arbeitsgesellschaft verstehen konnte, auch wenn ihr spezifisch postliberales Normativitätsprofil in den Theoriebemühungen der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts – befremdlich genug – kaum Resonanz zu finden vermochte.<sup>4</sup>

(4) Ernsthafte Bemühungen um den Aufbau einer normativ überzeugenden politischen Philosophie des »postliberalen« Sozialstaates scheint es im 20. Jahrhundert kaum gegeben zu haben. Stattdessen dominieren die großen Philosophen des 18. Jahrhunderts die normativen Diskurse und Debatten bis heute. Schon 1976 hatte William A. Robson von der *London School of Economics and Political Science* in diesem Zusammenhang notiert: »There is at present no philosophy of the welfare state and there is urgent and deep need for such a theory. ... I find it strange that political philosophers should spend their time endlessly working over the texts of Hobbes, Locke, Rousseau, Mill and other great men of the past, without attempting to bring the world of thought into relation with the contemporary world of action.« (Robson 1976, 7f.)

Bei diesen arbeitsgesellschaftlichen Übergängen vom frühliberal-individuellen Eigenverantwortungs- zum postliberal-kollektiven Gemeinschaftsmodus der gesellschaftlichen Organisation der Arbeit und ihres spezifischen Freiheits- und Gleichheitsversprechens haben bekanntlich die katholischen Sozialtraditionen seit dem 19. Jahrhundert unterstützend zur Seite gestanden; so sehr, dass manche das konservativ-korporatistische Sozialmodell Deutschlands sogar auf die Formel eines »katholischen Sozialstaates« bringen.<sup>5</sup> Ob die katholischen Sozialtraditionen aber noch in der Lage sind, in den aktuellen Debatten um die von vielen Seiten bestrittene Reform- und Ausbaufähigkeit dieses Modells orientierend einzugreifen, erscheint in hohem Maße zweifelhaft, zumal auch innerkirchlich über diese Traditionen und ihre mögliche Zukunftsfähigkeit kaum ernsthaft debattiert wird. Dabei haben die großen Sozialzyklen der Päpste zu diesen Fragen auch heute durchaus noch einiges beizutragen.

⇒ 2 Zwischen 1891 und 1991: Sozialzyklen im Lernprozess

⇒ 2.1 *Rerum novarum*: Nachwirkendes Mittelalter mit liberalen Einsprengeln

Als *starting point* der katholischen Soziallehre gilt die Enzyklika *Rerum novarum* über »die Arbeiterfrage« von Papst Leo XIII. aus dem Jahr 1891. Sie bewegt sich noch weitgehend – durchaus repräsentativ für breite Teile des damaligen Katholizismus – im Rahmen der älteren katholischen Sozialromantik, die sich an Idealbildern feudalgemeinschaftlicher Ordnungsmuster orientiert, von der naturgegebenen Ungleichheit der verschiedenen Stände in einer unverrückbaren göttlichen Schöpfungsordnung überzeugt ist und das moderne Rechtsinstitut der freien Lohnarbeit ebenso wie Landflucht und Verstädterung für desaströs und verderblich hält. Den Übergang vom agrarischen Produktionsfaktor Grund und Boden zum beweglichen Produktivkapital der großen Fabriken hielt man hier für eine große Fehlentwicklung, die man als nun einmal gegebene gesellschaftliche Realität nicht einfach hinnehmen dürfe. Vielmehr müsse es um modifizierte Neuauflagen berufsständisch-ständestaatlicher Gesellschaftsformatio-

(5) So etwa Frank Nullmeier und Friedbert W. Rüb, die notieren, »daß der deutsche Sozialstaat vorwiegend als katholischer Sozialstaat zu charakterisieren« sei (Nullmeier/Rüb 1993, 404).



nen gehen, die darauf ausgerichtet sind, die moderne Trennung von Kapital und Arbeit, d.h. die Rechtsprinzipien von Kapital- und Gewerbefreiheit einerseits und Freizügigkeit bzw. freie Berufswahl andererseits, ebenso wie die modernen politischen Institutionen von parlamentarischer Demokratie und Parteienwettbewerb zurückzudrängen, zu überlagern oder gleich ganz zu ersetzen.

Im Blick auf die Not der Arbeiterschaft geht es *Rerum novarum* vor allem um die Frage, wie die eigentumslos gewordenen Proletarier aus ihrer Situation ökonomischer Unabhängigkeit herausfinden könnten. Dabei fällt auf, dass Leo XIII. in einem überraschenden Ausmaß Zuflucht bei Theoriestücken aus dem ansonsten heftig bekämpften politischen Liberalismus sucht. Das betrifft nicht nur seine eher an John Locke als an Thomas von Aquin erinnernde Rechtfertigung der naturrechtlichen Unantastbarkeit des durch Bearbeitung gewonnenen Privateigentums,<sup>6</sup> es betrifft auch seine Überzeugung, dass der eigentumslose Arbeiter vor allem deshalb arbeitet und arbeiten soll, damit er durch seine Lohnarbeit – bei entsprechendem Fleiß und gehöriger Sparsamkeit – »zu irgendeinem persönlichen Eigentum« (RN 4) gelangt. Konkret meint Leo XIII., dass jeder Proletarier danach streben sollte, vom Lohn seiner fremdbestimmten Erwerbsarbeit Geld für den Ankauf eines kleinen Grundstücks anzusparen, »denn was dem Menschen sichere Aussicht auf künftigen Fortbestand seines Unterhaltes verleiht, das ist nur der Boden mit seiner Produktionskraft« (RN 6). Nur so könne der Arbeiter für sich und seine Nachkommen den inferioren Status ökonomischer Unselbständigkeit überwinden.

Offensichtlich war Leo XIII. davon überzeugt, dass man die eigentumslosen Arbeitermassen in der Konkurrenz zu sozialistischen Enteignungsprogrammen nur auf diese Weise für das Prinzip der Unantastbarkeit des privaten Eigentums gewinnen könne. Dabei ist be-

(6) Es heißt in *Rerum novarum* apodiktisch, dass »das Privateigentum unangetastet zu lassen« sei (RN 12), da »privater Besitz vollkommen eine Forderung der Natur« (RN 7) darstelle, weshalb »die öffentliche Autorität durch entschiedene Maßregeln das Recht und die Sicherheit des privaten Besitzes gewährleisten« (RN 30) müsse. Zur – für das neuscholastisch-thomistische Selbstverständnis der päpstlichen Sozialdoktrin höchst ungewöhnlichen – »arbeitstheoretischen« Begründung des Privateigentumsrechts in RN vgl. Schäfers 2002, 410-426.

sonders auffällig, dass er vor allem vom Landbesitz und nicht vom Produktivkapital sprach.<sup>7</sup> Es scheint also, dass er sich eine legitime und aussichtsreiche soziale Sicherheit für die proletarisierte Arbeiterschaft nur auf der Grundlage individuell erworbenen privaten Landeigentums denken konnte. Dass man damals – zumal in Deutschland – auf dem Problemniveau moderner Fabrikgesellschaften längst damit begonnen hatte, eine spezifisch postliberale Variante solidarisch organisierter und insofern kollektiver sozialer Sicherung in Form der Bismarckschen Arbeiterversicherungen auf den Weg zu bringen, wird in *Rerum novarum* nicht zur Kenntnis genommen.

Allerdings hält Leo XIII. diese durchaus an individualistisch-liberale Theoriemotive erinnernde Strategie zur Verteidigung des Privateigentums und zur Privilegierung individuellen Eigentumserwerbs als Grundlage ökonomischer Unabhängigkeit und sozialer Sicherheit nicht konsequent durch. Zum einen nämlich sind seine Vorstellungen noch durch und durch feudalgesellschaftlich geprägt. Mühsame körperliche Arbeit sei grundsätzlich nur für denjenigen eine Notwendigkeit, der »ohne Besitz« ist. Für diesen sei Arbeit als Gottes Zuchtrute nach dem Sündenfall, als Mühe und Pein, »deren Last er spüren muß«, eine bittere Notwendigkeit. Ihr dürfe er sich nicht entziehen, »weil sie den Lebensunterhalt einbringen muß und eine strenge natürliche Pflicht die Erhaltung des Daseins gebietet« (RN 34). Ein besonderer Charakter personaler Selbstentfaltung o.ä. wird der Arbeit hier – wie in der gesamten Tradition des Katholizismus bis in die Nachkriegszeit – nicht zugesprochen. Vielmehr werden Arbeit und Armut weiterhin in einem Atemzug genannt, wenn es heißt, »dass Armut in den Augen der ewigen Wahrheit nicht die geringste Schande« sei und »Handarbeit zum Erwerb des Unterhalts durchaus keine Unehre« bereite (RN 20). Die Wohlhabenden sind für Leo XIII. dagegen von der Notwendigkeit der Handarbeit entbunden. Dafür stehen sie in der

(7) Vgl. dazu jetzt die große, durch die Öffnung vatikanischer Archivbestände ermöglichte Untersuchung von Sabine Schratz über die Entstehungskontexte dieser Enzyklika. Offensichtlich steht sie in einem bisher ungeahnten Ausmaß im Kontext spezifischer Problemlagen und Konflikte, die aus dem US-amerikanischen Katholizismus des späten 19. Jahrhunderts hervorgegangen sind (Schratz 2011). In der Tat spricht vieles dafür, dass RN in seiner naturrechtlichen Begründung des privaten Landeigentums vor allem auf die 1879 erschienene Schrift *Progress and Poverty* des amerikanischen Bodenreformers Henry George (1839-1897) reagiert, der durch eine vollständige Besteuerung der Bodenrente die ökonomische Übermacht der privaten Bodenbesitzrechte brechen wollte (vgl. ebd.,35-45).



– freilich nicht zu verrechtlichenden – sittlichen Pflicht, den Notleidenden »vom Überflusse abzugeben, wobei keine Verpflichtung bestehe, »des Almosens wegen auf standesgemäße und geziemende Ausgaben zu verzichten« (RN 19).<sup>8</sup>

Gegenläufig zu diesen feudalgeseellschaftlichen Reminiszenzen spricht Leo XIII. aber auch dem modernen Staat und seiner gesetzgeberischen Kompetenz eine besondere Verantwortung für das Wohlergehen der eigentumslosen Arbeitermassen zu: zum einem im Blick auf die Garantie der Koalitionsfreiheit und des Rechts zur Gründung von Arbeitervereinigungen; zum anderen im Blick auf die staatliche Gewährleistung grundlegender Standards des Arbeitsschutzes, der Arbeitszeit und des gerechten Lohnes. Die Arbeiter seien nämlich, so heißt es, »ohne eigenen Boden unter den Füßen, fast ganz von der Fürsorge des Staates« (RN 29) abhängig. Man kann deshalb in den Text von *Rerum novarum* mit guten Gründen ein grundsätzliches Ja zum damals auch im Katholizismus noch heftig umstrittenen Prinzip des Wohlfahrtsstaates und der Staatsintervention hineinlesen, auch wenn Leo XIII. »ein staatliches System des Wohltuns« (RN 24) ausdrücklich zurückweist. Wenn *Quadragesimo anno* 40 Jahre später triumphierend erklären sollte, Leo XIII. habe in *Rerum novarum* »die Götzen des Liberalismus gestürzt« (QA 14) und sich in denkbarer Klarheit zur »Lehre vom Rechts- und Wohlfahrtsstaat« (QA 25) bekannt, so lässt sich dies vom Wortlaut dieser Enzyklika her jedoch nicht bestätigen.

Interessant ist in diesem Zusammenhang allerdings, dass Leo XIII. der ›Arbeit der Werktätigen‹ und der modernen Arbeitsteilung des Manufaktur- und Fabrikzeitalters die zentrale wohlstandsschaffende Kraft für die ›Wohlhabenheit im Staate‹ zuspricht. Entgegen seiner agra-

(8) Diese klassische Überzeugung aus der feudalgeseellschaftlichen Almosenlehre des Mittelalters sollte das II. Vatikanum 1965 explizit revidieren. *Gaudium et spes* schärft nämlich mit Nachdruck ein, dass Almosen »nach alter Tradition der Kirche nicht nur aus dem Überflusse, sondern auch aus der Substanz« (GS 88) zu geben seien. Zuvor hatte schon *Quadragesimo anno* die traditionelle Almosenlehre zu einer neuen, den industriegeseellschaftlichen Verhältnissen angepassten Pflicht zur Investition modernisiert und eine »Verwendung sehr großer Einkünfte zur Schaffung von Arbeits- und Verdienstgelegenheit im großen Stil« angemahnt. Dies könne heute, »wofern nur die Arbeit der Erzeugung wirklich werthecchter Güter dient, ... als eine ausgezeichnete und hervorragende zeitgemäße Übung der Tugend der Großzügigkeit gelten.« (QA 51)

risch-feudalen Orientierung am Landeigentum und der ihr eigentlich korrespondierenden, aber nicht näher entfalteten physiokratischen Überzeugung, dass der Reichtum einer Nation aus dem ›Produktionsfaktor Boden‹ hervorgehe, betont *Rerum novarum* – ähnlich wie zuvor so unterschiedliche Autoren wie Adam Smith und Karl Marx – , dass als »unumstößliche Wahrheit« feststehe: »nicht anderswoher als aus der Arbeit der Werktätigen entsteht Wohlhabenheit im Staate« (RN 27). In diesem Sinne thematisiert *Rerum novarum* also nicht das individuelle arbeitsethische Freiheits- und Gleichheitsversprechen, sondern den kollektiven Aspekt der Arbeit der Menschen als Ursache des Reichtums der Nationen, und verbindet ihn gleich wieder mit der normativ beibehaltenen ständestaatlichen Gesellschaftswahrnehmung. *Rerum novarum* erklärt nämlich, dass in einer wohlgeordneten Staatsgemeinschaft mit ihren je unterschiedlichen Aufgaben- und Verantwortungsverteilungen zwar immer »jene Standesunterschiede da sein« werden, »ohne die überhaupt keine Gesellschaft denkbar ist«; da aber auch die von den verschiedenen Arbeitergruppierungen zu erledigende »Beschaffung der irdischen Mittel ... zu einem gut eingerichteten Staate« gehört, habe sich die öffentliche Gewalt nicht zuletzt deshalb des Arbeiters anzunehmen, »damit er von dem, was er zum allgemeinen Nutzen beiträgt, etwas empfängt, so daß er in Sicherheit hinsichtlich Wohnung, Kleidung und Nahrung ein weniger schweres Leben führen kann«. Durch derartige Interventionen füge der Staat, so erklärt Leo XIII. mit Nachdruck, »niemand Nachteil zu, er nützt vielmehr sehr der Gesamtheit, die ein offenbares Interesse daran hat, daß ein Stand, welcher dem Staate so notwendige Dienste leistet, nicht im Elend seine Existenz friste« (RN 27).

*Rerum novarum* ist inhaltlich also facettenreich angelegt und wenig konsistent ausgeführt. Von den klassischen Sozialzyklen der Päpste findet sich hier wohl der größte Anteil an Einsprengeln bürgerlich-liberaler Vorstellungen von individueller Arbeit als Mittel zum Erwerb ›unantastbaren‹ Eigentums; eine lehramtliche Privilegierung der ›Individualfunktion‹ privaten Eigentums, die spätere Enzykliken – zunächst im Sinne einer Gleichrangigkeit von Individual- und Sozialfunktion und dann mit einer klaren Bevorzugung der Sozialfunktion –

deutlich zurückgewiesen und korrigiert haben.<sup>9</sup> Das eigentümliche Changieren dieser Enzyklika zwischen der klassisch-katholischen Wahrnehmung der Arbeit als Sündenstrafe Gottes und ihrer liberalen Auszeichnung als Königsweg zum Erwerb individuellen Landerigentums bleibt jedoch überlagert von der vorrangigen Thematisierung der volkswirtschaftlichen Funktion der ›Arbeit der Werktätigen‹ für den Wohlstand der Gesellschaft. Und dieses Thema sollte auch die späteren Sozialenzykliken entscheidend prägen, während das Motiv des Landerwerbs durch individuelle Arbeit in späteren Verlautbarungen der Päpste zur sozialen Frage in Vergessenheit geriet.

⇒ 2.2 Quadragesimo anno: Eine postliberale Programmschrift für kapitalistische Industriegesellschaften

Nachdem es im sozialen Katholizismus im Blick auf die prinzipielle Legitimität der industriekapitalistischen Gesellschaft jahrzehntelang zu heftigen Auseinandersetzungen zwischen den österreichischen ›Sozialromantikern‹ und den westdeutschen ›Sozialrealisten‹ gekommen war, sollte sich die Enzyklika *Quadragesimo anno* 1931 zumindest prinzipiell auf die kritisch-konstruktive Auseinandersetzung mit der »kapitalistischen Wirtschaftsweise« (QA 103) einlassen. Diese wird hier – anders als die zu überwindende Klassengesellschaft des Kapitalismus (vgl. QA 82) – als »nicht in sich schlecht« bezeichnet, so

(9) Gegen die leonische Tendenz zur ›Heiligsprechung‹ des unantastbaren Privateigentums machte Pius XI. zunächst mit Nachdruck auf die ›Gleichrangigkeit‹ der Individual- und der Sozialfunktion des Eigentums aufmerksam. Das Sondereigentumsrecht sei »von der Natur, ja vom Schöpfer selbst dem Menschen verliehen, einmal, damit jeder für sich und die Seinen sorgen könne, zum andermal, damit mittels dieser Institution die vom Schöpfer der ganzen Menschheitsfamilie gewidmeten Erdengüter diesen ihren Widmungszweck wirklich erfüllen« (QA 45). Allerdings folge daraus nicht, dass »Mißbrauch oder Nicht-Gebrauch des Eigentums die Verwirkung oder den Verlust des Rechts« (QA 47) nach sich ziehe.

Das II. Vatikanische Konzil hat dagegen mit seinen Ausführungen zur Legitimität von Enteignungen im Sinne der ›Widmung der Erdengüter an alle‹ einen deutlichen Bruch hin zum Vorrang der Sozial- vor der Individualfunktion vollzogen. Die ›Individualfunktion‹ wird hier nicht mehr als ›unantastbares‹ Schutz- und Abwehrrecht Einzelner gegen berechnete Ansprüche auf Mitnutzung durch andere ausgelegt, sondern als »eine Art Verlängerung der menschlichen Freiheit« (GS 71) interpretiert, auf die alle Menschen einen individuellen Rechtsanspruch haben. In diesem Sinne kann Johannes Paul II. im Jahr 1981 zur Frage des Rechts auf Privateigentum – im klaren Kontrast zum Wortlaut von RN 12 – sogar erklären: »Die christliche Tradition hat dieses Recht nie als absolut und unantastbar betrachtet. Ganz im Gegenteil, sie hat es immer im umfassenden Rahmen des gemeinsamen Rechtes aller auf Nutzung der Güter der Schöpfung insgesamt gesehen; m.a.W., das private Eigentumsrecht ist dem Recht auf die gemeine Nutzung, der Bestimmung der Güter für alle untergeordnet.« (*Laborem exercens*, 14,2).

dass sie »als solche nicht zu verdammen« (QA 101) sei: »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) Damit hat *Quadragesimo anno* eine zwar entschieden kapitalismuskritische, in der modernen Welt aber grundsätzlich »angekommene« politisch-pragmatische Position bezogen, die sie nun zum Ausgangspunkt wirtschafts- und sozialpolitischer Umgestaltungsforderungen machen kann; eine lehramtliche Weichenstellung, die Oswald von Nell-Breuning SJ, der wesentlich an der Ausarbeitung dieser Enzyklika beteiligt war (vgl. Nell-Breuning 1972, 99-136; Schasching 1994) freudig als Durchbruch zu einer jetzt klar festgeschriebenen »christlich-sozialen Einheitslinie« feiern sollte.<sup>10</sup>

In der Tat zeichnet sich *Quadragesimo anno* – im Vergleich zu *Rerum novarum* – dadurch aus, dass nun die spezifischen Verteilungs- und Gerechtigkeitsfragen der modernen Industriegesellschaften im Zentrum der Aufmerksamkeit stehen und dass »hier aus großer Wirklichkeitsnähe sehr konkret und deutlich geredet wird« (Nell-Breuning

(10) In einem am 29. Mai 1931 zeitgleich in der *Kölnischen Volkszeitung* und der *Germania* veröffentlichten Zeitungsartikel erklärt er – vor dem Hintergrund der heftigen Auseinandersetzungen zwischen dem von seinem Ordensmitbruder Gustav Gundlach und ihm selbst vertretenen kapitalismuskritischen »Solidarismus« und dem strikt antikapitalistisch-mittelalterorientierten österreichischen »Universalismus« (Othmar Spann u.a): »Jetzt haben wir die »christlich-soziale Einheitslinie«. Es ist die Linie der viel geschmähten »Kölner Richtlinien« ..., die Linie, die die deutschen Katholiken in ihrer großen Gesamtheit immer verfolgt haben...« (zit. nach: Nell-Breuning 1932, 251).

Allerdings konnten sich auch die Wiener »Universalisten« nicht ohne Grund auf diese Enzyklika berufen, denn sie macht schon in ihrem Titel deutlich, dass es ihr – trotz ihrer realpolitisch-pragmatischen Zugeständnisse an die »nicht in sich schlechte kapitalistische Wirtschaftsweise« – programmatisch um die »Wiederherstellung« der vom Modernisierungsprozess zerstörten »Gesellschaftlichen Ordnung« im Sinne der berühmt-berüchtigten »Berufsständischen Ordnung« ging. Dementsprechend konnte Eugen Kogon, der damals zum Umfeld der österreichischen Spann-Schule gehörte, im September 1932 in der *Schöneren Zukunft* die neue Enzyklika als Fanfarenruf zu einem »neuen Mittelalter« begrüßen (vgl. Kogon 1999, 284-288). Auch Nell-Breunings Zeitungsartikel behauptet übrigens, dass *Quadragesimo anno* zufolge der moderne Arbeitsmarkt »überhaupt verschwinden« müsse und zu ersetzen sei durch »die öffentlich-rechtliche berufsständische Gliederung der Gesellschaft mit wirtschaftlichen und außerwirtschaftlichen Berufsständen sowie die Zusammenarbeit einmal der Arbeitgeber- und Arbeitnehmergruppe innerhalb dieser Berufsstände, zum andernmal der Berufsstände untereinander« (Nell-Breuning 1932, 248).

1932, 250). Im Blick auf die Entwicklungen seit der Jahrhundertwende wird »die Einleitung einer umfassenden Sozialpolitik« (QA 26) ausdrücklich gelobt, ebenso wie die »nach dem Weltkriege« von den »Staatsmänner(n) der führenden Mächte« unternommenen Bemühungen, zu einer »gerechten und billigen Regelung des Arbeitsverhältnisses« (QA 22) zu kommen. Anders als in *Rerum novarum* wird dem bürgerlichen Freiheitsversprechen dabei gleich zu Beginn eine deutliche Absage erteilt. Der Text beklagt nämlich, dass »die ungeheure Masse der Arbeiterschaft« gegen Ende des 19. Jahrhunderts »unter dem Druck jammervoller Not« gelitten habe, »ohne sich trotz angestrengtesten Bemühens aus ihrer kläglichen Lage befreien zu können« (QA 3). Vom wirtschafts- und sozialpolitischen Integrationsprojekt einer Ausweitung der bürgerlichen, individuelles Eigentum schaffenden Arbeit »im eigenen Namen« (QA 52) distanziert sich Pius XI. explizit.

Stattdessen beschäftigt sich *Quadragesimo anno* intensiv mit derjenigen Arbeit, »die gegen Entgelt in fremden Dienst gestellt an fremder Sache geleistet wird« (QA 53). Gerade für sie gelte, dass »aus keiner anderen Quelle als aus der Arbeit der Werktätigen der Wohlstand der Völker stamme« (QA 53; vgl. RN 27). Dieses schon in *Rerum novarum* ausgesprochene Basistheorem der modernen Nationalökonomie bildet nun die konsequent durchgehaltene Grundmelodie der Beschäftigung mit dem Thema Arbeit und Kapital.<sup>11</sup> So fragt Pius XI. mit erheblicher Emphase:

Sehen wir denn nicht mit eigenen Augen diese Fülle von Gütern, die den menschlichen Reichtum ausmachen, in der arbeitenden Hand entstehen und aus ihr hervorgehen, mag nun diese Hand ohne Rüstzeug in Tätigkeit treten oder durch Werkzeug und Maschine ihre Wirkkraft ungeahnt verlängern! Ja, es ist unverkennbar: alle Völker, die aus Not und Elend zu hohem und blühendem Wohlstand emporgestiegen sind, danken dies einer ungeheuren Arbeitsanspannung aller Volksgenossen – sowohl leitender als ausführender Arbeit. (QA 53)

Um eine möglichst hohe Produktivität dieser Arbeit zu gewährleisten, komme es darauf an, dass »der Produktionsfaktor Arbeit des einen

(11) Dass Kapital »geronnene Arbeit« (Karl Marx) bzw. »Frucht menschlicher Arbeit« (Johannes Paul II.) sei, wird in *Quadragesimo anno* aber nicht explizit formuliert.

und die sachlichen Produktionsmittel des andern eine Verbindung eingehen, da kein Teil ohne den andern etwas ausrichten kann«; zumindest dann, wenn »jemand nicht gerade sein Eigentum bearbeitet« (QA 53)<sup>12</sup>. Im Blick auf diese Verbindung könne man freilich – und damit positioniert sich *Quadragesimo anno* bewusst »jenseits« von Liberalismus und Sozialismus – weder allein dem Kapital noch allein der Arbeit »die Alleinursächlichkeit an dem Ertrag ihres Zusammenwirkens« zuschreiben, auch wenn die einen behaupten, dass es »ein unwiderstehliches Naturgesetz der Wirtschaft« gebe, welches dafür Sorge, dass das »ganze Erträgnis« dieses Zusammenwirkens allein beim Kapitalbesitzer anfalle – wogegen dann andere »ein aus der Luft gegriffenes sittliches Postulat« geltend machen und »alle Erträgnisse« allein bei der Arbeiterschaft ankommen lassen wollen. *Quadragesimo anno* schlägt dagegen vor, sich gewissermaßen auf ein höheres Komplexitäts- und Problemniveau zu begeben und sich von der zu einfach – weil allein »verkehrs-« bzw. »tauschgerecht« – konzipierten Wahrnehmung zu verabschieden, man könne unter den komplexen Produktionsbedingungen moderner Fabrikgesellschaften noch irgendwie genau erheben, wie hoch der jeweils durch den Faktor Kapital bzw. durch den Faktor Arbeit veranlasste Anteil am »Ertrag ihres Zusammenwirkens« zu veranschlagen sei und welchen Gewinn diese beiden Faktoren deshalb zu Recht für sich allein reklamieren könnten.

Vielmehr gelte »in unserm Zeitalter des so genannten Industrialismus« (QA 60) mehr denn je, dass vor allem »das Zusammenwirken, der innige Bund von Intelligenz, Kapital und Arbeit ... der menschlichen Schaffenskraft ihre Fruchtbarkeit« (QA 69) gewährleiste, so dass die menschliche Arbeit nicht nur durch ihren individuellen (»freiheitssichernden und freiheitsverlängernden«), sondern auch durch ihren sozialen (»gemeinsamen Wohlstand schaffenden«) Charakter gekennzeichnet sei.<sup>13</sup> *Quadragesimo anno* fragt deshalb – anders als noch *Rerum novarum* – nicht danach, was der einzelne Arbeiter mit seiner Arbeit anstreben solle. Vielmehr wird konsequent danach gefragt, was die Volkswirtschaft als ganze anzuzielen habe:

(12) Und dies scheint für Pius XI., so legt zumindest der Wortlaut dieser Passage nahe, mittlerweile nur noch eine Art Randphänomen zu sein.

(13) Vgl. zur Rede von der »Doppelnatur« bzw. dem »Doppelcharakter« der menschlichen Arbeit QA 70 und QA 110.



nämlich, dass

allen Gliedern des Wirtschaftsvolkes all die Güter zur Verfügung stehen, die nach dem Stande der Ausstattung mit natürlichen Hilfsquellen, der Produktionstechnik und der gesellschaftlichen Organisation des Wirtschaftslebens geboten werden können. So reichlich sollen sie bemessen sein, daß sie nicht bloß zur lebensnotwendigen und sonstigen ehrbaren Bedarfsbefriedigung ausreichen, sondern dem Menschen die Entfaltung eines veredelten Kulturlebens ermöglichen (QA 75).

Und um dieses Ziel zu erreichen, sei mit den Mitteln einer »klugen staatlichen Wirtschaftspolitik« darauf hinzuwirken, »dass wenigstens in Zukunft die neugeschaffene Güterfülle ... in breitem Strom der Lohnarbeiterschaft zufließe« (QA 61). Aber nicht nur dieses: notwendig sei zudem, dass Arbeiter und Angestellte »zu Mitbesitz oder Mitverwaltung oder zu irgendeiner Art Gewinnbeteiligung« (QA 65) kommen können.

Das zentrale sozialetische Motiv, an dem sich die normativen Vorstellungen von *Quadragesimo anno* orientieren, ist also nicht das Ideal eigenverantwortlich arbeitender Individuen. Das Leitbild ist vielmehr »eine wirkliche, ihren Sinn erfüllende Volkswirtschaft« (QA 75); und hier manifestiert sich sehr deutlich der Wandel von katholischer Moraltheologie zu »katholischer Gesellschaftswissenschaft« (vgl. QA 20). *Quadragesimo anno* stellt sich vierzig Jahre nach *Rerum novarum* bewusst auf den Boden der postindividualistischen Herausforderungen moderner Industriegesellschaften. Damit war das Problemniveau des »organisierten Kapitalismus« (Rudolf Hilferding) erreicht, der in Deutschland seit dem Beginn der Weimarer Republik mit ihrer Koalition aus Zentrum und Sozialdemokratie einen staatlich regulierten *Social Capitalism* mit öffentlich-rechtlichen Sozialversicherungen und korporatistisch verfassten Wirtschafts- und Arbeitsbeziehungen hervorgebracht hatte (vgl. dazu u.a. Abelshauser 1987). Und damit war zugleich ein wichtiges Fundament gelegt, auf dem die katholische Soziallehre in der Nachkriegszeit zu einer wichtigen Unterstützerin der korporatistischen Wirtschafts- und Sozialordnung der Adenauer-Republik zu werden vermochte.

### ⇒ 2.3 Laborem exercens und das neue katholisch-kollektive Arbeitskonzept der Konzilszeit

Im Gefolge der 1955 erschienenen Schrift *Pour une théologie du travail* des französischen Dominikanerpaters Marie-Dominique Chenu (Chenu 1956) sollte im Vorfeld des Konzils jedoch auch im Katholizismus ein fundamentaler Umbruch im Arbeitsverständnis einsetzen. Auf dem Erfahrungshintergrund der französischen Arbeiterpriester, jener etwa 100 Kleriker, die sich in den 1940er Jahren entschieden, ›als Arbeiter unter Arbeitern zu leben‹ und ›Christus in die proletarische Welt zu bringen‹ (vgl. dazu Straßner 2005), positioniert sich Chenu, der diese Bewegung von Anfang an unterstützte, mit Nachdruck gegen den »frommen Moralismus« der überkommenen kirchlichen Soziallehre. Diese sei nämlich weithin in Tugendpredigten aufgegangen und habe lediglich »bei den einen den Neid, bei den anderen die Gewinnsucht beschwichtigen« wollen, darüber hinaus aber »die Grundgegebenheiten des wirtschaftlichen und sozialen Aufbaus« und den »Antagonismus des Klassenkampfes« aus dem Blick verloren (Chenu 1956, 44). Dagegen forderte Chenus Programmschrift nun erstmals die Ausarbeitung einer eigenständigen, schöpfungstheologisch-inkarnatorisch angelegten *Theologie der Arbeit*, die sich innerhalb der real bestehenden Lebenswelten des Fabrik- und Maschinenzeitalters verorten und die Entfremdungs- und Ausbeutungserfahrungen der proletarisierten Arbeitermassen zum Ausdruck bringen sollte. »Durch ihre jetzige Form der sozialen Kraftentfaltung« stehe nämlich gerade die heutige Fabrik- und Maschinenarbeit, so Chenu, in besonderer Weise »unmittelbar in dem schöpferischen Dienst, den die ganze Menschheit vollzieht« (ebd., 57). Denn wenn der Mensch, wie Chenu in Aufnahme zentraler Motive der Marxschen Arbeitsanthropologie betont, nur dadurch »zu seiner Vollentfaltung« gelange, »daß er die Natur ... durch seine Macht und Kraft beherrscht und aus ihr eine neue Welt, eine menschliche Welt, gestaltet« (ebd., 54), dann werde heute gerade die industrielle Arbeit zum »Werkzeug der Befreiung« (ebd., 58). Sie sei nämlich nicht so sehr im Blick auf die »Beziehung zu dem Einzelmenschen«, sondern vor allem im Blick auf die »Entwicklung der Gesellschaft« zu betrachten; und hier sei sie »ein Faktor im Werden der Menschheit in ihrer Gesamtheit, ein Faktor der ›Humanisation‹, sie ist der Angelpunkt ihrer ›Sozialisation‹, kraft derer die Menschheit eine entscheidungsvolle Wegstrecke zu ihrer Vergesellschaftung und ihrer Kollektivität zurücklegt« (ebd., 59). Deshalb könne gerade die moderne, nicht mehr auf eigenem Grund und

Boden und an eigenen Produktionsmitteln vollzogene, sondern kollektiv, konfliktiv und fabrikmäßig organisierte Arbeit unter dem »Gesetz der Werkgemeinschaft« (ebd., 60) das für die Menschen und ihre Arbeit so elementare »Bewußtsein einer Teilnahme an einem gemeinsamen Werk« (ebd.) hervorbringen und dieses in den eschatologischen Rahmen der Vollendung der gesamten Menschheitsentwicklung einordnen (vgl. dazu Bauer 2010, Sailer-Pfister 2005, 108-224).

Zentrale Motive dieser neuartigen Theologie und Anthropologie industriekapitalistischer Arbeit als kollektiver Mitwirkung an der Vollendung und Erlösung der gesamten Schöpfung haben dann – in ihrem innerkirchlichen Siegeszug durchaus überraschend – Eingang in die Texte des II. Vatikanischen Konzils und die jüngere Sozialverkündigung der Päpste gefunden.<sup>14</sup> Sie prägen die nachkonziliare katholische Interpretation von Wert und Würde menschlicher Arbeit bis heute in entscheidendem Maße, auch wenn das Phänomen der Arbeit von den Gegenwartstheologien noch immer recht stiefmütterlich behandelt wird (vgl. dazu Kreuzer 2011 und die Beiträge in Biesinger/Schmidt 2010).

Den Höhepunkt dieses mit der Arbeiterpriester-Bewegung einsetzenden Prozesses der Formierung eines neuen katholisch-kollektiven Arbeitskonzepts markiert die Enzyklika *Laborem exercens* aus dem Jahr 1981, die Johannes Paul II. dem zentralen Thema des ›Vorrangs der Arbeit vor dem Kapital‹ widmete (vgl. dazu Nell-Breuning 1983; jetzt auch Bleyer; Laux 2011).<sup>15</sup> Gleich im ersten Satz erklärt *Laborem exercens*, dass sich der Mensch durch seine Arbeit nicht nur »sein tägliches Brot beschaffen« müsse, sondern mit ihr zugleich auch

(14) Durch die Arbeit, die nun – wie schon 1961 bei Johannes XXIII. – als »unmittelbarer Ausfluß der Person« (vgl. *Mater et Magistra*, 107) bestimmt wird, erbringe der Mensch, so heißt es in den Konzilstexten, »seinen Beitrag zur Vollendung des Schöpfungswerkes Gottes« (GS 67), denn »Männer und Frauen, die, etwa beim Erwerb des Lebensunterhaltes für sich und ihre Familie, ihre Tätigkeit so ausüben, daß sie ein entsprechender Dienst für die Gemeinschaft ist, dürfen überzeugt sein, daß sie durch ihre Arbeit das Werk des Schöpfers weiterentwickeln, daß sie für die Wohlfahrt ihrer Brüder sorgen und durch ihr persönliches Bemühen zur geschichtlichen Erfüllung des göttlichen Plans beitragen« (GS 34).

(15) Nell-Breuning weist darauf hin, dass *Laborem exercens*, anders als frühere Sozialenzykliken, »ein höchst persönliches Werk des Papstes selbst« sei: »Diese Enzyklika ist kein literarisches Produkt anderer, das der Papst sich zu eigen gemacht und dem er seine Autorität beigelegt hat; in dieser Enzyklika spricht unverkennbar Papst Johannes Paul II. selbst.« (Nell-Breuning 1983, 9)

beitragen solle »zum ständigen Fortschritt von Wissen und Können, vor allem aber zum unaufhörlichen sittlichen und kulturellen Aufstieg der Gemeinschaft, in der er mit seinen Brüdern lebt« (Vorwort). Der Mensch sei, wie die biblische Schöpfungsgeschichte deutlich mache, von seinem Ursprung her dazu bestimmt, sich die Erde untertan zu machen. Und aus dieser Aufgabe erwachse die personale Bestimmung des Menschen als aktiv tätiges, als arbeitendes Wesen; aus ihr ergebe sich die eigentümliche Würde der menschlichen Arbeit.

Dabei fällt auf, dass die Arbeit hier – wohl erstmals in einem hochrangigen katholischen Lehrdokument – als »eine Wohltat für den Menschen« bezeichnet wird. Sie sei »nicht ein ›nützliches‹ oder ein ›angenehmes‹, sondern ein ›würdiges‹, das heißt der Würde des Menschen entsprechendes Gut«, da dieser »durch die Arbeit nicht nur die Natur umwandelt und seinen Bedürfnissen anpasst, sondern auch sich selbst als Mensch verwirklicht, ja gewissermaßen ›mehr Mensch wird‹« (LE 9,3). Nur so lasse sich verstehen, wie Johannes Paul II. ergänzend anmerkt, »wieso die Arbeitsamkeit eine Tugend sein soll, ist doch die Tugend als moralische Haltung das, wodurch der Mensch als Mensch gut wird« (LE 9,4).<sup>16</sup>

Es mache »den innersten und bleibenden Kern der christlichen Lehre von der menschlichen Arbeit« aus, dass sich der Mensch personal entfalte durch die »Abfolge von Tätigkeiten, durch die der Mensch und die Menschheit die Erde sich untertan machen« (LE 6,3). Diese Tätigkeitsvollzüge dienen dem Einzelnen »unabhängig von ihrem objektiven Gehalt alle zur Verwirklichung seines Menschseins« (LE 6,2). Die Würde der Arbeit hängt also – so wird eigens betont – nicht

(16) An dieser Stelle drängt sich der Eindruck auf, als ob sich das Oberhaupt der katholischen Kirche hier über die Tugend- und Arbeitsamkeitsappelle des frühbürgerlichen Arbeitsversprechens noch immer herzlich wundert. Sie scheinen ihm auch in den frühen 1980er Jahren so wenig in Fleisch und Blut übergegangen zu sein, dass er für sie eigens nach einer brauchbaren moraltheologischen Begründung Ausschau hält.

Während der Jahre des 2. Weltkrieges hatte der spätere Papst in einem Steinbruch und in einer Chemiefabrik gearbeitet. In einer Rede vor Arbeitern im Eisenhüttenwerk von Terni erklärte er im Jahr 1981: »Der Papst hat keine Angst vor den Arbeitern. Sie sind ihm immer schon nahe gewesen. Er ist aus ihrer Mitte hervorgegangen. Er ist aus den Schächten von Zakrzowek, aus den Heizungsanlagen von Solvey in Borek Falecki, aus Nowa Huta gekommen. Durch diese ganze Umgebung, durch all diese eigenen Arbeitserfahrungen wage ich zu sagen: der Papst hat das Evangelium neu gelernt.« (zit. nach Bleyer; Laux 2011, 595)

davon ab, »was geleistet wird« (LE 6,5). Vielmehr müsse als arbeitsethisches Grundprinzip gelten:

Maßstab für jedwede Arbeit ist die Würde ihres Subjekts, also der Person, des Menschen, der sie verrichtet. Gleichviel, welche Arbeit der einzelne verrichtet, und unterstellt, diese Arbeit habe ein vielleicht starken Einsatz erforderndes Ergebnis, auf das ein Bemühen abzielt, so kommt dennoch diesem Ergebnis oder Ziel als solchem kein eigener und endgültiger Wert zu. Ziel der Arbeit, und zwar jedweder Arbeit, mögen es hochbedeutsame Dienste sein oder völlig eintönige oder nach der öffentlichen Meinung auf die niedrigste gesellschaftliche Schicht herabdrückende Schmutzarbeit, bleibt letztlich doch immer der Mensch selbst. (LE 6,6)

Wenn man also den Menschen in Wirtschaft und Gesellschaft gemäß der Würde seiner Arbeit behandeln wolle, dann müsse dieses Prinzip »eine zentrale Stellung im ganzen Bereich der Sozial- und Wirtschaftspolitik finden« (LE 7,4).

Wir haben es hier gewissermaßen mit einer sehr späten – freilich nicht »nachholenden«, sondern sozialphilosophisch sehr eigenständig ansetzenden – katholischen Variante einer anthropologischen Aufladung der menschlichen Arbeit zu tun. Zuvor war Arbeitsverrichtung katholischerseits vor allem negativ konnotiert, als Zuchtrute und Sündenstrafe. Jetzt ist sie persönlichkeitsstiftend und identitätskonstituierend. Allerdings ist nicht zu übersehen, mit welchem Nachdruck die katholische Variante der anthropologischen Aufladung der Arbeit diese nicht instrumental, sondern eben personal fasst. Arbeit wird explizit als solche, in ihrem auch mit Mühsal beladenen Vollzug als das ausgezeichnet, was den Menschen zum Menschen macht und ihm Würde verleiht. Der instrumentale Charakter der Arbeit als Mittel zur Erreichung irgendeines Zieles, etwa persönlichen Eigentums als Grundlage ökonomischer Freiheit und sozialer Anerkennung, wird dagegen mit dem Hinweis, dass es nicht darauf ankomme, »was geleistet wird«, theologisch und anthropologisch ausdrücklich entwertet. Und ebenso wenig ist zu übersehen, wie sehr dieser personale, würdestiftende Charakter menschlicher Arbeit zugleich eingebettet ist in eine dynamische schöpfungstheologische Wahrnehmung der Menschheitsgeschichte als ganzer. Das nachkonziliare katholische Nachdenken über Wesen und Wert menschlicher Arbeit ortet diese nämlich in den großen historisch-kollektiven Entwicklungs- und Vollendungsprozess der Menschheit ein. Es gehöre zur Würde der

menschlichen Arbeit, so erklärt Johannes Paul II., dass nur sie es ist, die in Geschichte, Gegenwart und Zukunft der Menschheit die notwendigen Fortschritte in Sachen Kultur und Zivilisation hervorbringt. Denn mit seinen Arbeitsvollzügen trete der Mensch »immer zugleich in die Arbeit anderer ein«, in die »Abhängigkeit von anderen Menschen, deren Arbeit und Initiative wir unsere bereits vervollkommenen und erweiterten Arbeitsmöglichkeiten verdanken« (LE 13, 2). In diesem Sinne trage die Arbeit jedes einzelnen Menschen durch die »große historische und soziale Inkarnation der Arbeit aller bisherigen Generationen« dazu bei, »das Erbgut der ganzen Menschheitsfamilie, aller auf Erden lebenden Menschen, zu wahren« und weiter auszubauen (LE 10,3).

Diese »christliche Wahrheit über die Arbeit« habe sich, so Johannes Paul II., immer wieder mit »verschiedenen materialistischen und ökonomistischen Strömungen« (LE 7,1) auseinanderzusetzen. Besonders scharfe Kritik erfährt dabei das »sozio-politische System des Liberalismus«, das »die wirtschaftliche Initiative ausschließlich der Kapitalbesitzer« stärken und sichern wolle und dabei behaupte, »die menschliche Arbeit sei lediglich ein Produktionsmittel, das Kapital hingegen sei die Grundlage, die Wirkursache und der Zweck oder das Ziel der Produktion« (LE 8,3). Diese »verkehrte Ordnung« des so genannten Kapitalismus – *Laborem exercens* formuliert an dieser Stelle im Präteritum – habe den Menschen und seine Arbeitskraft »als bloßes Werkzeug« behandelt; und dieser Fehler könne sich wiederholen, »wo immer der Mensch den sachlichen Produktionsmitteln gleichgestellt und bloß als Instrument behandelt wird« (LE 7,3).

Deshalb erinnert Johannes Paul II. mit Nachdruck an ein Prinzip, »das die Kirche immer gelehrt hat: das Prinzip des Vorranges der Arbeit vor dem Kapital«<sup>17</sup>. Es sei eine »offensichtliche Wahrheit, die aus der ganzen geschichtlichen Erfahrung des Menschen erfließt«, dass im Produktionsprozess »die Arbeit immer den ersten Platz als Wirkursache einnimmt, während das Kapital, das ja in der Gesamtheit der sachlichen Produktionsmittel besteht, bloß Instrument oder instru-

(17) Fakt ist allerdings, dass sich die Vorrang-Formel in früheren Sozialzyklen nicht findet. Dort war zumeist, ohne nähere Differenzierung, vom ›Zusammenwirken von Arbeit und Kapital‹ die Rede. Die semantische Strategie, neue Positionen und Akzente, die die bisherige Lehrtradition entscheidend modifizieren oder gar mit ihr brechen, stets als ›schon immer gelehrt‹ auszugeben und damit gewissermaßen zu invisibilisieren, gehört seit *Quadragesimo anno* zu den beliebtesten Stilmitteln der Literaturgattung Sozialzyklika.



mentale Ursache ist«. Das Kapital sei deshalb nichts anderes als »Frucht der menschlichen Arbeit« (LE 12,1). Wenn es also zutreffe,

daß das Kapital als Gesamtheit der Produktionsmittel zugleich die Frucht der Arbeit vieler Generationen darstellt, so trifft es ebenso zu, daß es ununterbrochen neu entsteht durch die Arbeit an diesen Produktionsmitteln, die einer großen Werkbank gleichen, an der die gegenwärtige Generation der Arbeitenden Tag für Tag im Einsatz steht (LE 14,4).

Diesen Zusammenhang könne man nicht nachdrücklich genug betonen gegen den »Irrtum des Ökonomismus«, der davon ausgehe, dass es sich bei Arbeit und Kapital »um zwei anonyme Kräfte handle, um zwei in ökonomistischer Betrachtungsweise auf die gleiche Ebene gestellte Produktionsfaktoren«, wobei die menschliche Arbeit hier nur unter der Rücksicht »ihrer wirtschaftlichen Brauchbarkeit« (LE 13,3) in Erscheinung tritt.

Für das Eigentum an Produktionsmitteln gelte deshalb, dass es »dem Recht auf die gemeinsame Nutzung, der Bestimmung der Güter für alle untergeordnet« sei. Man dürfe Produktionsmittel nicht

gegen die Arbeit besitzen, man darf sie auch nicht um des Besitzes willen besitzen, denn der einzige Grund, der ihren Besitz rechtfertigt – sei es in der Form des Privateigentums, sei es in dem (!) des öffentlichen oder kollektiven Eigentums – ist dieser, der Arbeit zu dienen und dadurch die Verwirklichung des ersten Prinzips der Eigentumsordnung zu ermöglichen, nämlich die Bestimmung der Güter für alle und das Recht auf ihren gemeinsamen Nutzen (LE 14,3). In dieser Hinsicht bleibt der Standpunkt eines »harten« Kapitalismus, der das ausschließliche Recht des Privateigentums an den Produktionsmitteln wie ein unantastbares »Dogma« des Wirtschaftslebens verteidigt, nach wie vor unannehmbar (LE 14,4).

Weil man nämlich stets »den Primat des Menschen im Produktionsprozeß« herausstellen und einfordern müsse, könne »der Natur der Sache gemäß« nur eine solche »Ordnung des Arbeitslebens« als sozialetisch legitim gelten, die »den Gegensatz zwischen Kapital und Arbeit schon in ihrer Grundlage überwindet« (LE 13,1).

Diese denkbar klare Absage an die kapitalistische Gesellschaftsordnung ergänzt Johannes Paul II. um eine nicht weniger deutliche Distanzierung von der »Ideologie des ›wissenschaftlichen‹ Sozialismus bzw. des Kommunismus« (LE 11,4). Ihr wirft er vor, mit ihrem Ziel der Überführung der Produktionsmittel in Staatseigentum ein »Machtmonopol in den einzelnen Ländern« (LE 11,5) anzustreben und damit den »Subjektcharakter der Gesellschaft« (LE 14,7) auszuschalten. Denn auch der dialektische Materialismus lasse den Menschen nicht »in erster Linie Subjekt der Arbeit« sein. Vielmehr behandle er ihn »als eine Art ›Ergebnis‹ der in einer bestimmten Zeit herrschenden Wirtschafts- und Produktionsverhältnisse« (LE 13,4). Eine Verstaatlichung der Produktionsmittel führe nur dazu, dass statt »einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppe privater Eigentümer« nun eine andere Personengruppe »die ganze Volkswirtschaft« beherrschen kann. Und diese »führende und machthabende Gruppe« könne ihre Aufgabe nun gut oder schlecht erfüllen; sie werde aber dem Subjektcharakter menschlicher Arbeit grundsätzlich nicht gerecht werden können. Deshalb gilt für *Laborem exercens*:

Von wohlverstandener Vergemeinschaftung kann man nur dann sprechen, wenn der Subjektcharakter der Gesellschaft gewährleistet ist, das heißt, wenn jeder aufgrund der eigenen Arbeit sich mit vollem Recht zugleich als Mitinhaber der großen Werkstätte betrachten kann, in der er gemeinsam mit allen anderen arbeitet. (LE 14,7)

Der Topos vom Subjektcharakter der Gesellschaft stellt eine interessante begriffliche Innovation dar. Er dürfte nicht zuletzt deshalb eingeführt worden sein, um eine Alternative für die seit Jahrzehnten in die Kritik geratene – und schon vom Konzil aufgegebenen – Rede von der ›Berufsständischen Ordnung‹ anzubieten, die spätestens seit den Erfahrungen mit den so genannten ›Quadragesimo anno‹-Staaten im autoritären Österreich, Portugal und Kroatien der 1930er Jahre vollständig abgewirtschaftet hatte.<sup>18</sup> Allerdings wird dieser neue Topos in *Laborem exercens* nicht systematisch entfaltet. Als »Schritt auf dieses Ziel hin« wird lediglich vorgeschlagen,

eine große Vielfalt von Körperschaften mittlerer Ebene mit wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Aufgaben ins Leben zu rufen: Körperschaften mit echter Autonomie gegenüber den öffentlichen Behörden, Körperschaften,

(18) Vgl. dazu u.a. Besier 2004. Papst Pius XI. hat sich bekanntlich sehr positiv über den durch die Maiverfassung von 1934 in Österreich gegründeten ›Quadragesimo anno-Staat‹ geäußert (vgl. Nell-Breuning 1972, 120).

die ihre spezifischen Ziele in ehrlicher Zusammenarbeit und mit Rücksicht auf die Forderungen des Gemeinwohls verfolgen und sich in Form und Wesen als lebensvolle Gemeinschaften erweisen, so daß sie ihre Mitglieder als Personen betrachten und behandeln und zu aktiver Teilnahme an ihrem Leben anregen (LE 14,7).<sup>19</sup>

Auf diese Weise solle es dem Arbeiter möglich werden, dass er »Mitverantwortlicher und Mitgestalter an dem Arbeitsplatz sein darf, an dem er tätig ist« (LE 15,1). Denn es komme nun einmal alles auf die Verwirklichung »einer sozialen Ordnung« an, »die es dem Menschen erlaubt, in der Arbeit ›mehr Mensch zu werden«, und die es ihm erspart, in ihr erniedrigt zu werden« (LE 9,4).

Im Hinblick auf die sozialen Realitäten der bestehenden Arbeitsgesellschaften – diesseits wie jenseits des ›Eisernen Vorhangs‹ – verlangt Johannes Paul II. also eine Ordnung des Arbeitslebens, die sich an einer »wohlverstandenen Vergemeinschaftung der Produktionsmittel« (vgl. LE 14,7) orientiert und damit die Suche nach einer eigenständigen laboristischen Alternative zu den ›Irrtümern‹ von Kapitalismus und Sozialismus auf die politische Tagesordnung setzt. Zwar findet sich der Programmbegriff des Laborismus im Wortlaut des Textes nicht; dennoch aber steht spätestens seit dieser Enzyklika die laboristische Herausforderung für die katholische Gesellschaftsethik unerbittlich auf der Tagesordnung: *Laborem exercens* formuliert »eine in dieser Eindeutigkeit bisher nicht vorliegende Option für den ›Laborismus‹; daran gibt es nichts zu deuteln und zu drehen« (Nell-Breuning 1983, 100). Und in der Tat sollte sich dieses programmatische Stichwort unmittelbar nach dem Erscheinen dieser Enzyklika, allerdings nur kurzzeitig, durchaus wieder Gehör verschaffen können.<sup>20</sup>

(19) Auch in *Centesimus annus* wird das Stichwort von der ›Subjektivität der Gesellschaft‹ nur in staats- und demokratietheoretischen Kontexten verwendet, nicht aber im Blick auf Fragen der gesellschaftlichen Organisation der Arbeit der Menschen.

(20) Vgl. etwa die Debatte in der Zeitschrift *Publik-Forum* und die Kontroverse zwischen Wilhelm Weber und Franz Klüber (Weber 1981; Klüber 1981). Laboristische Motive finden sich schon in der sozialkatholischen Literatur der 1920er Jahre. Nell-Breuning merkt aber zurecht an, dass auch heute noch viele verwundert zurückfragen werden: »›Laborismus, was ist das?‹ Das Wort ist bisher so wenig geläufig, daß man sich keine Blöße gibt, wenn man offenbart, es nicht zu kennen und sich nichts darunter vorstellen zu können« (Nell-Breuning 1983, 90). Zu den konkreten Verwirklichungschancen einer ›laboristischen Gesellschaftsordnung‹ äußert er sich eher skeptisch, wenn er notiert: »Heute ist der Sachverhalt eindeutig dieser, daß der Wirtschaftsprozess von denen organisiert und geleitet wird, die in der Lage sind, den Kapitalbesitz zu stellen und damit den Grund zu legen für die Arbeit derer, die an

## ⇒ 2.4 Centesimus annus: ein Abschied von der laboristischen Herausforderung?

Die bisher letzte, für das Arbeitsthema relevante Sozialzyklika erschien im Jahr 1991 aus Anlass des 100. Geburtstags von *Rerum novarum*. Johannes Paul II. nutzte dieses Datum, um vor allem auf die welthistorischen Umbrüche des Jahres 1989 zu reagieren und in diesem Zusammenhang deutliche demokratietheoretische Neuaufwertungen in der seit langem am Boden liegenden katholischen Staatslehre vorzunehmen. Er nutzte diese Gelegenheit aber auch, um erneut Korrekturen insbesondere an der leonischen Tradition der naturrechtlichen Unantastbarkeit des Privateigentums anzubringen.<sup>21</sup> Die für *Laborem exercens* so elementare laboristische Herausforderung spielt hier aber eine deutlich geringere Rolle, auch wenn die zehn Jahre zuvor formulierten Theoriemotive zur Arbeit der Menschen in diesem Text nicht relativiert oder gar revidiert werden.<sup>22</sup>

Was die Fragen der Wirtschafts- und Sozialordnung betrifft, ist in *Centesimus annus* ein in dieser Form bisher unbekanntes grundsätzliches Wohlwollen gegenüber der Theorie der freien – deswegen allerdings noch nicht privatkapitalistisch organisierten – Marktwirtschaft im allgemeinen und den ordoliberalen Traditionen der deutschen

diesen Sachmitteln den Produktionsprozeß durchführen. Davon, was an dessen Stelle treten könnte, haben wir bisher bestenfalls äußerst vage und unbestimmte Vorstellungen.« (ebd., 95, vgl. auch ders. 1980, 234-237). Mit Nachdruck betont Nell-Breuning jedoch: »Weder das deutsche Modell der sogenannten ›sozialen Marktwirtschaft‹, selbst wenn in Großunternehmen eine der Parität *nahekommende* ›qualifizierte‹ Mitbestimmung verwirklicht wird, noch das österreichische Regime der Sozialpartnerschaft erfüllen das, was dem Vorrang der Arbeit, wie der Papst ihn versteht, entsprechen würde.« (ebd., 101; Herv. i. O.)

(21) So erklärt er seinen Lesern, was Leo XIII. in *Rerum novarum* ›eigentlich‹ zum Ausdruck bringen wollte: »Er [Leo XIII.] ist sich natürlich bewußt, daß das Privateigentum keinen absoluten Wert darstellt, und er versäumt es nicht, die Grundsätze für die notwendige Ergänzung anzuführen, vor allem den der universalen Bestimmung der Güter der Erde« (CA 6,2) – weshalb es zur recht verstandenen Lehre von Privateigentum gehöre, angesichts der »um sich greifenden Erscheinungsformen der Armut« vor allem »die Vorenthaltung des Privateigentums in vielen Teilen der Welt« zu monieren, auch und gerade »unter jenen Systemen, die das Recht auf Privateigentum zu einem ihrer Schwerpunkte machen« (CA 6,3).

(22) Über die Autorschaft dieses deutlich wahrnehmbar von den Theorietraditionen des deutschen Ordoliberalismus geprägten Textes scheint – den Geheimhaltungsgepflogenheiten des Vatikans entsprechend – nichts bekannt zu sein.

›Sozialen Marktwirtschaft‹ im besonderen zu erkennen. War in der bisherigen päpstlichen Sozialverkündigung im Grunde nur ausgesagt worden, dass das Wettbewerbsprinzip »innerhalb der gehörigen Grenzen berechtigt und von zweifellosem Nutzen« sei, aber »unmöglich regulatives Prinzip der Wirtschaft« sein könne (QA 88), so wird der Theorie der Marktwirtschaft jetzt deutlich mehr Aufmerksamkeit gewidmet. *Centesimus annus* würdigt mit bisher nicht gekanntem Nachdruck »die Berechtigung und die positive Bedeutung der Marktbeziehungen in ihrem spezifischen Bereich« (CA 40,3),<sup>23</sup> betont die »Bedeutung der wirtschaftlichen Initiative und des Unternehmertums« (CA 32,2)<sup>24</sup> und erkennt die »berechtigte Funktion des Gewinnes als Indikator für den guten Zustand und Betrieb des Unternehmens« (CA 35,3) ausdrücklich an. Zugleich erinnert jedoch auch diese Enzyklika – klassisch laboristisch – daran, dass ein Unternehmen »nicht ausschließlich als ›Kapitalgesellschaft‹ angesehen werden« könne. Vielmehr gelte: »es ist zugleich eine ›Gemeinschaft von Menschen‹, zu der als Partner in je verschiedener Weise und mit spezifischen Verantwortlichkeiten sowohl jene beitragen, die das für das Unternehmen nötige Kapital einbringen, als auch jene, die mit ihrer Arbeit daran beteiligt sind« (CA 43,2). Deshalb bestehe der Zweck eines jeden wirtschaftlichen Unternehmens in der »Verwirklichung einer Gemeinschaft von Menschen, die auf verschiedene Weise die Erfüllung ihrer grundlegenden Bedürfnisse anstreben und zugleich eine besondere Gruppe im Dienst der Gesamtgesellschaft darstellen« (CA 35,3). Und um diese anspruchsvollen laboristischen Ziele zu erreichen, »braucht es noch einen großen gemeinsamen Einsatz der Arbeiterbewegung, dessen Ziel die Befreiung und die umfassende Förderung des Menschen ist« (CA 43,2). Die nach dem Unter-

(23) Die Marktmechanismen, so heißt es, »helfen unter anderem dabei, besseren Gebrauch von den Ressourcen zu machen; sie fördern den Austausch der Produkte und stellen den Willen und die Präferenzen des Menschen in den Mittelpunkt, die sich im Vertrag mit denen eines anderen Menschen treffen« (CA 40,2). Allerdings gebe es »unzählige menschliche Bedürfnisse, die keinen Zugang zum Markt haben« (CA 34,1), weshalb dieser »von den sozialen Kräften und vom Staat in angemessener Weise kontrolliert« werden müsse, »um die Grundbedürfnisse der Gesellschaft zu gewährleisten« (CA 35,2).

(24) Das freie Unternehmertum müsse »mit Aufmerksamkeit und Wohlwollen betrachtet werden«, denn hier seien – in den »Arbeitsgemeinschaften« der Unternehmen – »wichtige Tugenden miteinbezogen, wie Fleiß, Umsicht beim Eingehen zumutbarer Risiken, Zuverlässigkeit und Treue in den zwischenmenschlichen Beziehungen, Festigkeit bei der Durchführung von schwierigen und schmerzvollen, aber für die Betriebsgemeinschaft notwendigen Entscheidungen und bei der Bewältigung etwaiger Schicksalsschläge« (CA 32,3).

gang der staatssozialistischen Gesellschaften Osteuropas weit verbreitete Vorstellung, dass »die Niederlage des sogenannten ›realen Sozialismus‹ heute nur noch »den Kapitalismus als einziges Modell wirtschaftlicher Organisation übrig« lasse (CA 35,4), weist der Text deshalb ausdrücklich zurück.

Wenn *Centesimus annus* insgesamt also für eine »Gesellschaftsordnung der freien Arbeit, der Unternehmen und der Beteiligung« (CA 35,2) plädiert und damit Aussagen formuliert, die von vielen – oft ebenso überschwänglich wie vorschnell – als der längst überfällige Segen des Papstes für die im kalten Krieg siegreiche Gesellschaftsordnung der privatkapitalistischen Marktwirtschaft gefeiert wurden,<sup>25</sup> so ist dabei im Blick zu behalten, dass all dies vor dem Hintergrund der unverändert beibehaltenen sozialkatholischen Äquidistanz gegenüber Sozialismus und Kapitalismus formuliert worden ist. Nicht zufällig würdigt *Centesimus annus* im gleichen Atemzug denn auch den berechtigten »Kampf gegen ein Wirtschaftssystem .., das die absolute Vorherrschaft des Kapitals, des Besitzes der Produktionsmittel und des Bodens über die freie Subjektivität des Menschen festhalten will« (CA 35,2).<sup>26</sup>

Was die Bedeutung der menschlichen Arbeit angeht, erklärt auch diese Enzyklika, dass »die menschliche Arbeit als Produktionsfaktor der geistigen und materiellen Reichtümer immer wichtiger« werde, wobei »die Arbeit des einen und die Arbeit des anderen ineinandergreifen und sich verflechten« (CA 31,3). Der Text spricht in diesem

(25) So schreibt Johannes Schasching in seinem Kommentar von 1991 treffend: »In zahlreichen Reaktionen wurde ›Centesimus annus‹ erstaunlich gut aufgenommen. ... ›Centesimus annus – eine eindeutige Bestätigung der freien Marktwirtschaft; ›Die Strukturen der Sünde sind vergessen, das Selbstinteresse wurde entdeckt; ›Die Äquidistanz wurde zu Grabe getragen; ›Die Soziallehre der Kirche hatte immer eine Schlagseite für eine gemischte Wirtschaft und den Staatsinterventionismus‹ – ›Centesimus annus‹ bringt die Kehrwend«. Hinter diesen Formulierungen steht eine eigenwillige Interpretation von ›Centesimus annus‹, die mit Einzelsätzen aus der Enzyklika argumentiert.« (Schasching 1991, 90)

(26) Ein Wirtschaftssystem, »das die grundlegende und positive Rolle des Unternehmens, des Marktes, des Privateigentums und der daraus folgenden Verantwortung für die Produktionsmittel sowie die freie Kreativität des Menschen im Bereich der Wirtschaft anerkennt« (CA 42,2) und dem Johannes Paul II. seine Sympathie ausspricht, sollte man, so heißt es, besser nicht als Kapitalismus, sondern als ›freie Wirtschaft‹ bezeichnen. Eine überzeugende Definition des – abzulehnenden – Kapitalismus legt CA leider nicht vor. Immerhin aber warnt sie mit Nachdruck vor der »Gefahr, daß sich eine radikale kapitalistische Ideologie breitmacht«, die die Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens und die Lösung der sozialen Probleme »in einem blinden Glauben dem freien Spiel der Marktkräfte überläßt« (CA 42,3).



Zusammenhang von »einer Solidaritätskette, die sich progressiv fortsetzt« (CA 43,3); mit der Folge, dass »Arbeiten heute mehr denn je ein Arbeiten mit den anderen und ein Arbeiten für die anderen« (CA 31,2) sei. Der arbeitende Mensch nehme damit teil »an einem ›Gemeinschaftswerk‹ ..., daß immer weitere Kreise umfaßt«, denn »viele Güter können gar nicht nur durch die Arbeitskraft eines einzelnen wirksam erstellt werden«, so dass »die Zusammenarbeit vieler für dasselbe Ziel« immer mehr zu einer zentralen »Quelle des Reichtums in der heutigen Gesellschaft« werde (CA 32,2). In diesem ›Gemeinschaftswerk‹ der menschlichen Arbeit, die sich in freien Unternehmen als ›Gemeinschaften von Menschen‹ vollzieht (vgl. CA 43,2), dürfe die Arbeit nicht so organisiert sein,

daß sie möglichst hohe Erträge abwirft, ohne daß danach gefragt wird, ob sich der Arbeiter durch seine Arbeit als Mensch entfalten kann oder verkümmert. Dies entscheidet sich daran, ob seine Teilnahme an einer echten solidarischen Gemeinschaft wächst oder seine Isolierung in einem Komplex von Beziehungen zunimmt, die durch einen erbitterten Konkurrenzkampf und gegenseitige Entfremdung gekennzeichnet sind, eine Situation, in der er nur als Mittel, nicht aber als Ziel angesehen wird. (CA 41, 2)

Auch wenn sich die emphatische arbeitstheologische Rede von der ›kollektiven Mitarbeit an der Vollendung des Schöpfungswerkes Gottes an der großen Werkbank der angehäuften Technik, Kultur und Zivilisation der Menschheit‹ in *Centesimus annus* deutlich abgeschwächt hat, und auch wenn die Forderung nach einer ›Vergesellschaftung der Produktionsmittel‹ nicht mehr explizit erhoben wird, bleibt es also dabei: Ziel der päpstlichen Soziallehre ist nach wie vor – ob man dies nun begrüßt oder nicht, ob man dies nun für realistisch und aussichtsreich hält oder nicht – eine irgendwie laboristische Wirtschafts- und Sozialordnung jenseits privatkapitalistischer bzw. staatssozialistischer Verfügungsmacht; Vorstellungen, die sich auch heute noch an den alten sozialkatholischen Intuitionen eines ›Dritten Weges jenseits von Sozialismus und Individualismus‹ orientieren und in ihrem gesellschaftspolitischen Anforderungsprofil nicht auf die beschwichtigende Formel einer nachholenden päpstlichen ›Entdeckung der sozialen Marktwirtschaft‹ (Rauscher 1992) reduziert werden können.

## ⇒ 3 Fazit: Eine Aufgabe ist liegen geblieben

Im Rückblick auf die Entwicklung der katholischen Standard-Wahrnehmungen zu Wert und Würde menschlicher Arbeit wird man festhalten können, dass sich die für die europäischen Neuzeit so zentrale freiheitsethische Aufladung individueller Arbeit in der päpstlichen Sozialverkündigung – von einigen Einsprengseln in der 1891er Enzyklika *Rerum novarum* abgesehen – nicht niedergeschlagen hat. Dem emphatischen Arbeitsversprechen des politischen Liberalismus begegnen die Sozialenzykliken bis heute in einer Mischung aus bedrorter Ignoranz und expliziter Distanzierung. Stattdessen haben sie – in Ansätzen schon in *Rerum novarum*, vollends dann seit *Quadragesimo anno* – das moderne Arbeits- und Wohlstandsprinzip der Nationalökonomie rezipiert, wonach der Wohlstand der Staaten nicht aus dem Grund und Boden, nicht aus dem Import von Gold und Gütern, sondern aus keiner anderen Quelle stamme als der Arbeit des Volkes. Die päpstliche Sozialverkündigung hat sich damit – auf ihrem Weg von der Moraltheologie zur ›katholischen Gesellschaftswissenschaft‹ – den profanen, tugendethisch desinteressierten und überindividuell-kollektiv ansetzenden Arbeitsbegriff der modernen Volkswirtschaftslehre zu eigen gemacht und die Arbeit der Menschen von vornherein im Blick auf ihre wohlstandsschaffende Kraft im Rahmen gesellschaftlicher Arbeitsteilung thematisiert. Und ein solcher Arbeitsbegriff bleibt für die am einzelnen Individuum orientierten und moralisch hoch aufgeladenen Würde- und Freiheitsambitionen des bürgerlich-liberalen Arbeitsversprechens natürlich denkbar unsensibel.

Vielleicht erklärt sich von daher gerade aus der Tatsache, dass der individuellen Arbeit in den katholischen Denktraditionen kaum je ein individueller Selbstverwirklichungscharakter indiziert worden ist, warum der soziale Katholizismus in Deutschland seit der Wende von 19. zum 20. Jahrhundert die komplexen Realitäten der modernen Industriegesellschaft auf ihrem Weg zum *German type of Social Capitalism*, d.h. die Herausforderungen einer spezifisch ›postliberalen‹ Wirtschafts- und Sozialpolitik korporatistischer Art, relativ schnell und ohne weltanschauliche Aversionen akzeptieren konnte. Denn ihm stand hier – anders als in vielen bürgerlich-protestantischen Kreisen – kein religiös aufgeladenes Arbeitsethos persönlicher Leistung und Bewährung im Wege, das zur Lösung sozialer Probleme schon aus individuellethischen Motiven heraus eher auf Markt und Eigenverantwortung statt auf Staat und Gesellschaft verwiesen hätte.

Eine auch personal, am einzelnen Individuum und seinen Wahrnehmungen, Empfindungen und Erfahrungen ansetzende ›katholische Alternative‹ zum protestantischen Arbeitsethos der frühen Neuzeit hat sich erst nach dem 2. Weltkrieg herausgebildet; und zwar in der Form einer – zwar anthropologisch-personal rückgebundenen, nicht aber individualistisch-instrumentell aufgeladenen – Einbindung der Subjektivität des arbeitenden Individuums in das große historisch-kollektive ›Gemeinschaftswerk der Vollendung der Schöpfung durch die gemeinsame Arbeit der Menschheit‹. Die soziale Ordnung dieser Arbeit ist dabei ›vom Staat und den sozialen Kräften der Gesellschaft‹ stets so einzurichten, dass sich die personale Würde des Menschen als gemeinschaftlich arbeitendes Wesen in dieser Ordnung ungehindert entfalten und frei realisieren kann. Dies scheint für die päpstliche Soziallehre – von *Quadragesimo anno* bis *Centesimus annus* – aber nur in einer irgendwie laboristischen Gesellschaftsordnung jenseits von Kapitalismus und Sozialismus möglich zu sein. Jedenfalls hat Johannes Paul II. die Aufgabe einer gesellschaftlichen Organisation des wirtschaftlichen Lebens vom Vorrang der Arbeit von dem Kapital her mit Nachdruck auf die Tagesordnung sozialkatholischer Theoriebemühungen gesetzt. Dort wird sie seitdem jedoch kaum ernsthaft bearbeitet.

## Literaturverzeichnis

Abelshausen, Werner (1987): Freiheitlicher Korporatismus im Kaiserreich und in der Weimarer Republik, in: Ders. (Hg.): Die Weimarer Republik als Wohlfahrtsstaat. Zum Verhältnis von Wirtschafts- und Sozialpolitik in der Industriegesellschaft, Stuttgart: Steiner, 147-170.

Bauer, Christian (2010): Theologie der Arbeit? Eine Spurensuche bei M.-Dominique Chenu, in: Biesinger, Albert; Schmidt, Joachim (Hg.), 33-60.

Besier, Gerhard 2004: ›Berufsständische Ordnung‹ und autoritäre Diktaturen. Zur politischen Umsetzung einer ›klassenfreien‹ katholischen Gesellschaftsordnung in den 20er und 30er Jahren des 20. Jahrhunderts, in: Aufklärung und Kritik. Sonderheft 9, 2004, 255-271.

Biesinger, Albert; Schmidt, Joachim (Hg.) (2010): Ora et labora. Eine Theologie der Arbeit, Ostfildern: Grünewald.

Bleyer, Bernhard; Laux, Bernhard (2011): Auf der Seite der Arbeitnehmerbewegung. 30 Jahre ›Laborem exercens‹ – biographischer Hintergrund, politischer Kontext, inhaltliche Akzente, in: Stimmen der Zeit, 136. Jg., Heft 9, 591-601.

Castel, Robert (2000): Die Metamorphosen der sozialen Frage. Eine Chronik der Lohnarbeit (frz., 1995), Konstanz: Universitätsverlag.

Chenu, Marie-Dominique (1956): Die Arbeit und der göttliche Kosmos. Versuch einer Theologie der Arbeit (frz., 1955). Übersetzt und eingeleitet von Karl Schmitt, Mainz: Grünewald.

Gall, Lothar (1976): Liberalismus und ›bürgerliche Gesellschaft‹. Zu Charakter und Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft in Deutschland, in: Ders. (Hg.), Liberalismus, Köln: Kiepenheuer und Witsch, 162-186.

Jone, Heribert (1961): Katholische Moraltheologie, auf das Leben angewandt, 17. Aufl., Paderborn u.a.: Schöningh.

Klüber, Franz (1981): Nicht Gesundbeterei, sondern Systemveränderung. Das päpstliche Lehrschreiben ›Laborem exercens‹ ist eine Magna Charta des Laborismus, in: Publik-Forum Nr. 25 v. 11.12.; 8f.

Knorn, Peter (1996): Arbeit und Menschenwürde. Kontinuität und Wandel im Verständnis der menschlichen Arbeit in den kirchlichen Lehrschreiben von Rerum novarum bis Centesimus annus, Leipzig: Benno.

Kogon, Eugen (1999): Solidarismus und Universalismus vor der Aufgabe der Gesellschaftsreform (1932), in: Ders., Die Idee des christlichen Ständestaates. Frühe Schriften 1921-1940 (Band 8 der Gesammelten Schriften), Berlin: Ullstein.

Kreutzer, Ansgar (2011): Arbeit und Muße. Studien zu einer Theologie des Alltags, Berlin u.a.: Lit.

Lafargue, Paul (2001): Das Recht auf Faulheit. Widerlegung des ›Rechts auf Arbeit‹ von 1848 (frz., 1883), in: Ders.: Das Recht auf Faulheit, Frankfurt a.M.: Europäische Verlagsanstalt.

Meireis, Torsten (2008): Tätigkeit und Erfüllung. Protestantische Ethik im Umbruch der Arbeitsgesellschaft, Tübingen: Mohr.

Mückenberger, Ulrich (1985): Die Krise des Normalarbeitsverhältnisses. Hat das Arbeitsrecht noch eine Zukunft?, in: Zeitschrift für Sozialreform 31, 415-434 (Teil 1) u. 457-475 (Teil 2).

Mückenberger, Ulrich (2010): Krise des Normalarbeitsverhältnisses – ein Umbauprogramm, in: Zeitschrift für Sozialreform 56, 403-420.

Nell-Breuning, Oswald von (1932): Die soziale Enzyklika. Erläuterungen zum Weltrundschreiben Papst Pius XI. über die gesellschaftliche Ordnung, Köln: Katholische Tat-Verlag.

Nell-Breuning, Oswald von (1972): Wie sozial ist die Kirche? Leistung und Versagen der katholischen Soziallehre, Düsseldorf: Patmos.

Nell-Breuning, Oswald von (1980): Gerechtigkeit und Freiheit. Grundzüge katholischer Soziallehre, Wien u.a.: Europaverlag.

Nell-Breuning, Oswald von (1983): Arbeit vor Kapital. Kommentar zur Enzyklika ›Laborem exercens‹ von Johannes Paul II., Wien u.a: Europaverlag.

Nullmeier, Frank; Rüb, Friedbert W. (1993): Die Transformation der Sozialpolitik. Vom Sozialstaat zum Sicherungsstaat, Frankfurt a.M. u.a.: Campus.

Rauscher, Anton (1992): Die Entdeckung der sozialen Marktwirtschaft – Wirtschaftsethische Positionen in Centesimus annus, in: Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik, 37, Tübingen: Mohr, 9-24.

Robson, William A. (1976): Welfare State and Welfare Society. Illusion and Reality, London: Allen and Unwin.

Sailer-Pfister, Sonja (2005): Theologie der Arbeit vor neuen Herausforderungen. Sozialethische Untersuchungen im Anschluß an Marie-Dominique Chenu und Dorothee Sölle, Münster u.a.: Lit.

Schasching, Johannes (1991): Unterwegs mit den Menschen. Kommentar zur Enzyklika ›Centesimus annus‹ von Johannes Paul II., Wien u.a.: Europaverlag.

Schasching, Johannes (1994): Zeitgerecht-Zeitbedingt. Nell-Breuning und die Sozialenzyklika Quadragesimo anno nach dem Vatikanischen Geheimarchiv, Bornheim: Ketteler-Verlag.

Schäfers, Michael (2002): Prophetische Kraft der kirchlichen Soziallehre? Armut, Arbeit, Eigentum und Wirtschaftskritik, 2. Aufl., Münster u.a.: Lit.

Schratz, Sabine (2011): Das Gift des alten Europa und die Arbeiter der Neuen Welt. Zum amerikanischen Hintergrund der Enzyklika Rerum novarum (1891), Paderborn u.a.: Schöningh.

Simar, Theophil Hubert (1893): Lehrbuch der Moraltheologie. Dritte, verbesserte Aufl., Freiburg i.Br.: Herder.



Straßner, Veit (2005): Die Arbeiterpriester. Geschichte und Entwicklungstendenzen einer in Vergessenheit geratenen Bewegung (Frankfurter Arbeitspapiere zur gesellschaftsethischen und sozialwissenschaftlichen Forschung, 43), Frankfurt a.M.: Oswald von Nell-Breuning-Institut.

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.

Weber, Wilhelm (1981): Kein politisches Rezeptbuch. Das neue päpstliche Lehrschreiben ›Laborem exercens‹: ein Plädoyer für den ›Laborismus?‹, in: Publik-Forum Nr. 24 v. 27.11., 8f.

---

**Zitationsvorschlag:**

Große Kracht, Hermann-Josef (2011): Irgendwie laboristisch. Der ›Vorrang der Arbeit‹ in der Tradition der päpstlichen Sozialzyklen (Ethik und Gesellschaft Sonderheft 2011: Arbeit – Eigentum – Kapital. Zur Kapitalismuskritik der großen Sozialzyklen). Download unter: [http://www.ethik-und-gesellschaft.de/mm/EuG-Sonderheft-2011\\_Grosse\\_Kracht.pdf](http://www.ethik-und-gesellschaft.de/mm/EuG-Sonderheft-2011_Grosse_Kracht.pdf) (Zugriff am [Datum]).

---



## **ethikundgesellschaft**

### **ökumenische zeitschrift für sozialethik**

Arbeit – Eigentum – Kapital.

Zur Kapitalismuskritik der großen Sozialzyklen

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 Sozialzyklen

Alexander Ebner

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

Hermann-Josef Große Kracht

Irgendwie laboristisch. Der ›Vorrang der Arbeit‹ in der Tradition der päpstlichen Sozialzyklen

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«