

ANTON RAUSCHER\*

## DIE MODERNE KATHOLISCHE SOZIALLEHRE

### ENTWICKLUNGSTENDENZEN, PROBLEMFELDER, HERAUSFORDERUNGEN

Man könnte von einer Renaissance der Katholischen Soziallehre sprechen, wenn man sieht und hört, welch breites Echo und welche lebhahe Zustimmung die Lehre und die Verkündigung von Johannes Paul II. über die Würde des Menschen, über die ihm von Gott verliehenen Rechte und Pflichten, über die sittlichen Grundlagen und ethischen Orientierungen in den großen sozialen Fragen der Gegenwart finden. Weit über den kirchlichen Raum hinaus werden diese Aussagen von einer Öffentlichkeit aufgegriffen und diskutiert, die sich zum Teil als postchristlich-säkular versteht, zum Teil nur wenig mit christlich-sozialen Positionen vertraut ist, zum Teil – und dies trifft besonders für die sozialistischen Staaten zu – Ausschau hält nach neuen Ufern, da die bisherigen Dogmen der marxistischen Heilsverheißung ihren Geltungsanspruch und ihre Glaubwürdigkeit verloren haben.

#### I. DIE RENAISSANCE DER KATHOLISCHEN SOZIALLEHRE

Diese Renaissance der Katholischen Soziallehre steht in einem spürbaren Gegensatz zu der Skepsis, zu den Vorbehalten, die ihr in den sechziger und siebziger Jahren in katholischen Kreisen entgegengebracht worden waren. In seinem letzten Vortrag, den Gustav Gundlach im Jahr 1963 wenige Wochen vor seinem Tod auf der Präsidial-Konferenz der Katholischen Arbeiterbewegung des Bezirkes Mönchengladbach unter dem Titel *Ist die Soziallehre der Kirche noch aktuell?* gehalten hat, war von der „geistigen Mündigkeit“ gegenüber der Sozial-

---

\* Professor Uniwersytetu w Augsburgu, kierownik Katedry Katolickiej Nauki Społecznej, dyrektor Centrum Katolickiej Nauki Społecznej w Mönchengladbach.

lehre der Kirche bei Priestern und Laien die Rede. Aus mancherlei Gründen habe sich ein Nebel um die Soziallehre der Kirche gelegt: „Wir wissen nicht mehr recht: was ist und was soll diese Lehre?“

Schon Mitte der fünfziger Jahre – das Pontifikat Pius XII. näherte sich seinem Ende – hatte Gundlach in einem Beitrag für die „Stimmen der Zeit“ von einem Mißbehagen gesprochen, das vielfach in katholischen Kreisen anzutreffen sei, daß die Kirche überhaupt eine Soziallehre habe. Für dieses Unbehagen nannte er vor allem zwei Gründe: Da seien zunächst die Bestrebungen, die der Soziallehre der Kirche und der christlich-sozialen Bewegung Erfolglosigkeit, ja Unfähigkeit unterstellten, die ungerechten und unhaltbaren sozialen Zustände zu überwinden. Sie setzten ihre Hoffnung nicht auf eine Lehre, die in der jenseitigen Orientierung ihren Motor und ihre Kraftquelle habe, sondern auf die innerweltliche Bewegung, wie sie in der marxistischen Vereinfachung des Ablaufs der Geschichte im Schema des Klassenkampfes vorliege. „Die moderne Kirche soll sich mit dem modernen Sozialismus versöhnen, ihn gewissermaßen als sozialen Arm gebrauchen, nachdem sie selber sich so träge und untätig erwiesen hat“. Auf diese These, die sich bei Vertretern der politischen Theologie und insbesondere bei Anhängern der Theologie der Befreiung bis in unsere Tage findet, wird noch zurückzukommen sein. Sie steht in einem merkwürdigen Kontrast zu den Vorgängen in den sozialistischen Ländern.

Den zweiten Grund für das Unbehagen an der Soziallehre der Kirche erblickte Gundlach in der wachsenden Skepsis gegenüber dem Naturrecht, wie es für die Soziallehre der Kirche, für die Erkenntnis des Menschen und der Strukturen einer menschenwürdigen Gesellschaft im christlichen Heilsäon unverzichtbar ist. Die Vorliebe für einseitig biblische und supranaturalistische Betrachtungsweisen kam vornehmlich von geschichtstheologischen Denkmustern, in denen Gundlach die Gefahr eines übernatürlichen Integralismus witterte, der die Argumentationsbasis der Soziallehre der Kirche untergraben würde.

Die Sorge um die Soziallehre der Kirche, wie sie Gundlach frühzeitig formulierte, sollte sich bald als nur zu berechtigt erweisen. Zwar wurde die Sozialenzyklika *Mater et Magistra* Johannes XXIII. (1961) und noch mehr sein Rundschreiben *Pacem in terris* (1963) enthusiastisch begrüßt, aber nicht eigentlich im Sinne eines weiteren Ausbaus der bestehenden Soziallehre, sondern eher im Sinne eines „Neubeginns“ oder wenigstens einer Öffnung aus der bisherigen „Erstarrung“. Das Wort von der katholischen Soziallehre als einem „Gefüge offener Sätze“ (Wallraff) machte die Runde und manche legten diese Formel so aus, als ob die Soziallehre allein von den Forderungen des Evangeliums her „Impulse“ der Gerechtigkeit und der Liebe zu wecken habe, deren Inhalte und Richtung jedoch nicht wie in der bisherigen naturrechtlichen Denkweise von vorgegebenen Wahrheiten und Werten bestimmt würden.

Auch das Zweite Vatikanische Konzil, auf dem die Soziallehre der Kirche in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* (1965) erstmals einen konziliaren Stellenwert erlangte, hat es nicht verhindert, daß in manchen Ländern, wie z.B. in Frankreich, die Katholische Soziallehre ad acta gelegt wurde; manche verstiegen sich sogar zu der Behauptung, es gebe gar keine derartige Soziallehre. In Deutschland, wo die Frage nach dem „sanften Tod“ der katholisch-sozialen Bewegung von Oswald von Nell-Breuning aufgeworfen wurde, kämpften zwar kompetente katholische Sozialwissenschaftler wie Joseph Höffner oder Wilhelm Weber, um nur diese beiden zu nennen, gegen den um sich greifenden Trend an, aber das Interesse an der Katholischen Soziallehre nahm ab, die ehemals aufgeblühten Sozialen Seminare leerten sich; es mehrten sich die Stimmen, die die Soziallehre der Kirche als antiquiert betrachten, ja vereinzelt wurde die Meinung vertreten, die Soziallehre seit Leo XIII. sei eigentlich eine Fehlentwicklung gewesen, insofern die Kirche auf diesem Weg den Versuch unternommen habe, ihre im Mittelalter innegehabte Machtposition über die weltlichen Dinge unter den veränderten Bedingungen der Neuzeit zurückzuerobern und mit Hilfe des Naturrechts auch in der pluralistischen Gesellschaft und im weltanschaulich-neutralen Staat der Moderne entsprechend präsent sein zu können.

## II. IM ZEICHEN DER SOZIALEN FRAGE

*Die Pastoralkonstitution* stellt fest, daß die Kirche immer und überall das Recht in Anspruch nimmt, das Evangelium zu verkünden und ihre Soziallehre kundzumachen (Nr. 76). Die ihr eigene Sendung sei zwar nicht politischer, wirtschaftlicher oder sozialer Art, sie gehöre der religiösen Ordnung an. Doch fließen daraus „Auftrag, Licht und Kraft, um der menschlichen Gemeinschaft zu Aufbau und Festigung nach göttlichem Gesetz behilflich zu sein“ (Nr. 42).

Die Möglichkeiten der frühen Kirche, auf Wirtschaft, Gesellschaft und Staat einzuwirken, waren gering. Die Voraussetzungen dafür wurden günstiger, als die Zeit der Verfolgung zu Ende ging, die Zahl der Christen im Römischen Reich angestiegen war und ihre Wertüberzeugungen und Verhaltensweisen für die Gestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse mehr und mehr an Bedeutung gewannen.

Insofern war es keineswegs ein Bruch mit der eigenen Sendung, wenn die Christen, wenn die Bischöfe in ihrer Verkündigung, nachdem Kaiser Konstantin der christlichen Religion die Freiheit zugestanden hatte, auch die Gesellschaftsverantwortung zu praktizieren begannen. Die sozialetische Reflexion setzt zusammen mit der theologischen Reflexion bei den griechischen und lateini-

schen Vätern ein. Die philosophischen Denktraditionen, auch die naturrechtlichen Argumentationen befruchteten diese theologischen und sozialetischen Ansätze, auch wenn es erst im Mittelalter zu einer umfassenden und systematischen Erarbeitung kam. Bei Thomas von Aquin und den großen Theologen enthielt die *Summa theologiae* stets auch die sozialetischen Probleme, sei es der Gerechtigkeit in der Gestaltung der wirtschaftlichen Beziehungen der Menschen, der Arbeit und des Eigentums, sei es in der Formulierung des Gemeinwohls als der verpflichtenden Norm des politischen Handelns, sei es des Verhältnisses von weltlicher und geistlicher Macht, sei es der Ansätze für die Anerkennung der Menschenrechte und des Völkerrechts in der spanischen Spätscholastik.

Was ist eigentlich neu, wenn wir heute von moderner Katholischer Soziallehre sprechen und ihren Beginn gewöhnlich mit der Enzyklika *Rerum novarum* (1891) verbinden? Da ist sicherlich zunächst der Anlaß, nämlich die Arbeiterfrage oder die „soziale Frage“, die damals die Gesellschaft und viele Staaten Europas erschütterte. Freilich, die soziale Frage erschöpfte sich nicht in der Forderung nach einem Ausgleich zwischen den Reichen, den Kapitalisten, und den Armen, den ausgebeuteten Proletariern. Es war nicht ein bloßes Verteilungsproblem, das zu lösen gewesen wäre. Die soziale Frage war höchst komplexer Natur. Sie hing zusammen mit dem Übergang von einer Agrargesellschaft, in der etwa 80 Prozent der Bevölkerung auf dem Lande lebte und in der der Grad der Selbstversorgung hoch und der marktmäßigen Austauschvorgänge bescheiden war, in eine arbeitsteilige Gesellschaft, in der die Menschen vom Land in die sich rasch ausdehnenden Städte zogen, um dort in Fabriken gegen Lohn zu arbeiten, in der Wissenschaft und Technik in Form von produzierten Produktionsmitteln die wirtschaftliche Leistungsfähigkeit und damit auch die Arbeitsproduktivität bestimmten, in der immer weniger Menschen von der Selbstversorgung lebten, in der die Produktion der Güter und die Konsumtion mehr und mehr durch den Markt vermittelt wurden, in der in der Regel nicht mehr drei Generationen, sondern nur noch zwei Generationen in der „Kleinfamilie“ zusammenlebten.

Nicht nur die Christen und die Kirchen, auch die Wissenschaft und die Politik hatten große Schwierigkeiten, die neuen Verhältnisse zu durchschauen und zu analysieren. Und noch größer waren die Schwierigkeiten, konstruktive Wege und Lösungen für die soziale Frage zu finden. Diejenigen, die bisweilen sehr rasch mit dem Vorwurf bei der Hand sind, die Kirche sei eben zu spät gekommen, sollten sich genauer umsehen, wo eigentlich – und dies in der Zeit des philosophischen Materialismus, des Darwinismus und der Fortschrittsgläubigkeit – die Wissenschaften mit ihren Analysen und Lösungsentwürfen waren, von der Politik ganz zu schweigen.

Neu an der Soziallehre war auch, daß die großen sozialen Fragen, die nach Bischof Ketteler das *depositum fidei* berühren, Gegenstand der Erörterung des kirchlichen Lehr- und Hirtenamtes wurden. Bisher hatten sich entsprechende Äußerungen vorwiegend auf das Verhältnis von Kirche und Staat konzentriert, wohingegen die sozialen Fragen meist im Rahmen der Moraltheologie behandelt wurden. Allerdings muß man berücksichtigen, daß die sozialen Fragen in der ständischen Agrargesellschaft nicht die Schärfe und das Gewicht hatten wie in der entstehenden Industriegesellschaft. Man könnte sagen, daß die sozialen Fragen jetzt mindestens ebenso wichtig wurden wie ehemals die Beziehungsverhältnisse zwischen Staat und Kirche. Nicht umsonst spricht man davon, daß wir heute eine dreipolige Wirklichkeit vor uns haben: Kirche, Gesellschaft und Staat. Insofern war es auch von der Sache her angebracht, wenn Leo XIII. die sozialen Fragen aufgriff und wenn Pius XI. ausdrücklich die Zuständigkeit der Kirche im Hinblick auf die sozialetischen Implikationen feststellte.

Neu war schließlich, daß Leo XIII. die Isolierung der Kirche von der Gesellschaft, von der Politik und Kultur durchbrechen und eine positive Wechselbeziehung zwischen den verschiedenen Kultursachbereichen, in Sonderheit zwischen Religion und Ethik auf der einen und Wirtschaft und Gesellschaft auf der anderen Seite anbahnen wollte. – Dahinter stand nicht die Absicht, eine Dominanz über die Gesellschaft zu gewinnen. Vielmehr war dies der im weltkirchlichen Maßstab angelegte Versuch, einer aus den Fugen geratenen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Ordnung eine menschenwürdige Gestalt zu geben, orientiert an den Prinzipien der sozialen Gerechtigkeit und der sozialen Liebe. Wie die sozialen Päpste, so war auch das Zweite Vatikanische Konzil bemüht, die Kluft zwischen Glaube und Welt, zwischen Kirche und Gesellschaft zu überbrücken und die Parzellierung der Kulturbereiche zu überwinden.

Allerdings: Wenn die Ethik ihrer Aufgabe gerecht werden will, dann braucht sie eine Erkenntnisquelle, die nicht allein vom Glauben her erschlossen wird, die vielmehr für „alle Menschen guten Willens“, wie die Formulierung bei Johannes XXIII. lautet, offen ist. Das bedeutet auch, daß eine Ethik, die diesen Namen verdient, nicht Sonderinteressen, ebensowenig Illusionen und Utopien dienen darf, sondern auf Wahrheiten und Werten gründen muß, die der Wirklichkeit des Menschen entstammen. Ob diese Wahrheiten und Werte mit dem Begriff „naturrechtlich“ verbunden werden, ist eine sekundäre Frage. Aber ohne ein solches Fundament gibt es nicht den Dialog zwischen Glaube und Welt, zwischen Kirche und Gesellschaft, sondern eher ein Nebeneinanderher, wenn nicht gar ein Gegeneinander. Die Besinnung auf die Würde des Menschen und auf die Menschenrechte, die als unantastbar anerkannt worden sind, wird dies noch deutlich machen.

### III. ZUR WIRKUNGSGESCHICHTE VON KATHOLISCHER SOZIALLEHRE UND CHRISTLICH-SOZIALER BEWEGUNG

Was haben die Katholische Soziallehre und die christlich-soziale Bewegung bewirkt? Waren sie wirklich so erfolglos oder so harmlos, wie manche dies behaupten möchten? Es ist nicht möglich, im Rahmen dieses Vortrags ein differenziertes Bild zu zeichnen; nur ein paar Schwerpunkte sollen in Erinnerung gerufen werden.

Die Lösung der Arbeiterfrage sah die Katholische Soziallehre weder in dem vom Liberalismus vertretenen individualistischen Wirtschaftskonzept noch in der vom Marxismus geforderten Abschaffung des Privateigentums und im Klassenkampf, sondern von Anfang an in der Durchsetzung des gerechten Lohnes, in der sozialen Sicherung des Arbeiters und seiner Familie und in der Arbeiterschutzgesetzgebung. Schon bei Ketteler und bei Leo XIII. sind diese Elemente ausgeprägt. Man widerstand der Versuchung, die neuen Möglichkeiten der arbeitsteiligen Wirtschaftsgesellschaft und insbesondere das Lohnarbeitsverhältnis als in sich unsittlich und unheilbar abzulehnen und entweder die Rückkehr zur alten ständischen Gesellschaftsordnung zu fordern oder auf den Zug der sozialen Revolution aufzuspringen. Später hat die Enzyklika *Quadragesimo anno* (1931) diese Sachverhalte wieder aufgenommen und weitere ethische Klärungen gebracht. So wurde noch einmal festgestellt, daß der Lohnvertrag nicht in sich als ungerecht bezeichnet und sein Ersatz durch den Gesellschaftsvertrag gefordert werden dürfe (Nr. 64), daß Arbeit und Kapital wechselseitig aufeinander angewiesen seien (Nr. 53), daß man unterscheiden müsse zwischen der kapitalistischen Wirtschaftsweise, die nicht in sich schlecht sei (Nr. 101), und der Aufspaltung der Gesellschaft in Klassen sowie der unbeschränkten Vermachtung der Wirtschaft, die aufs schärfste verurteilt werden (Nr. 83, 88, 105 ff.).

Die Entwicklung ist vielfach den von der christlichen Soziallehre gewiesenen Weg gegangen. Das, was heute als sozialer Rechtsstaat bzw. als Sozialstaat bezeichnet wird, setzt die Überwindung der einstigen kapitalistischen Klassengesellschaft und die Integration der Arbeiter in die Industriegesellschaft voraus. Zu Recht hat Johannes Paul II. in *Laborem exercens* (1981) festgestellt, daß der gerechte Lohn „jeweils zum Prüfstein für die Gerechtigkeit des gesamten ökonomischen Systems und für sein rechtes Funktionieren“ wird (Nr. 19, 2). – Daran ändern auch nichts die nach wie vor bestehenden Interessengegensätze, die bisweilen zu Streiks und Aussperrungen führen, auch wenn diese Instrumente des Arbeitskampfes zusehends weniger zum Einsatz gelangen. Denen, die immer noch der Klassenideologie anhängen und meinen, auch der sogenannte Sozialstaat hätte allenfalls Symptome kuriert, aber bisher nicht das kapitalistische Übel mit der Wurzel ausgerissen, sei eine Überprüfung der Vorausset-

zungen und Grundlagen ihrer Positionen angeraten, die heute angesichts der Vorgänge in vielen sozialistischen Staaten nicht so schwer fallen dürfte.

Natürlich können die Katholische Soziallehre und die christlich-soziale Bewegung nicht für sich in Anspruch nehmen, allein oder hauptsächlich die Lösung der Arbeiterfrage bewirkt zu haben. Aber sie brauchen auch nicht ihr Licht unter den Scheffel zu stellen; sie haben einen erheblichen Anteil daran, schon deshalb, weil die deutsche Sozialpolitik ohne Franz Hitze, Georg von Hertling, Heinrich Brauns, um nur diese zu nennen, nicht denkbar ist.

Aus heutiger Perspektive wird man sagen müssen, daß das Festhalten am Privateigentum bei gleichzeitiger Betonung seiner sozialen Pflichtigkeit und die Ablehnung der Marxschen Klassenkampflehre und der kollektivistischen Gesellschaftsauffassung von großer Bedeutung sind. Was die Epoche des Faschismus und Nationalsozialismus betrifft, so war hier die weltanschauliche Gegnerschaft der Kirche durchgängig. Freilich, von der Neuartigkeit dieser freiheitsfeindlichen politischen Phänomene nach dem Ersten Weltkrieg wurde auch die Kirche überrascht, wobei zu sagen ist, daß der Faschismus in Italien in der Praxis nicht jenes Ausmaß und jene Systematik des totalitären Zugriffs erreichte, wie dies in Deutschland nach der Machtergreifung Hitlers der Fall gewesen ist.

Wenn die Sozialdemokratische Partei in ihrem Godesberger Programm von 1959 ihre marxistischen Grundlagen aufgegeben hat, dann geschah dies nicht zuletzt unter dem Eindruck der wirtschaftlich und sozial erfolgreichen Politik, die zu einem großen Teil von überzeugten und engagierten Christen verantwortet wurde. Der schon apostrophierte Tod der christlich-sozialen Bewegung hat inzwischen dazu geführt, daß die von den Wahrheiten und Werten der Katholischen Soziallehre überzeugten Christen in allen Bereichen der Politik eher zur Mangelware zu werden drohen. Leider sind die Erwartungen mancher Kreise, künftig müßten die Christen in allen politischen Parteien und Gruppierungen wirken, nicht recht aufgegangen, worauf auch die vielfach beschworene Staatsverdrossenheit der Bürger und die beklagte Wertschwäche in der Gesellschaft hindeuten.

Die Katholische Soziallehre leistet mit ihrer Auffassung, wonach der Mensch „Bild Gottes“ und die menschliche Person Ursprung, Träger und Ziel allen gesellschaftlichen Lebens ist, einen außerordentlich wichtigen Beitrag für die Begründung der Menschenwürde und der Menschenrechte. Ohne diesen christlichen Personalismus, wie er eindrucksvoll von Pius XII. unter Mitwirkung von Gustav Gundlach entfaltet wurde, würde den Menschenrechten, die heute in aller Welt eine immer größere Anerkennung erfahren und die immer mehr zum Maßstab für eine menschenwürdige Gesellschaft werden, eine entscheidende argumentative Begründung fehlen, d. h. jene transzendente Verankerung, die sie dem Zeitgeist und auch fragwürdigen Erscheinungen in Gesellschaft und Politik

entzieht. Johannes Paul II. wird nicht müde, diese Frage nach einer letzten Garantie für die Menschenrechte ins Bewußtsein zu rücken. Sie kann nicht, wie die Erfahrungen lehren, in innerweltlichen und positiven Sicherungen liegen, sondern nur in Gott. Verfassungen und völkerrechtliche Verträge allein können auf längere Sicht diese Garantie nicht bieten. Hier bedarf es der ständigen Besinnung und Erneuerung bei den Einzelnen, bei den gesellschaftlich relevanten Gruppen, bei denen, die politische Verantwortung tragen. Institutionen bieten Halt im ständigen Fluß der Veränderungen; aber sie können ihre Kraft verlieren, wenn die Menschen den Sinn und den Zweck der Institutionen nicht mehr wahrnehmen.

#### IV. METHODOLOGISCHE PROBLEMFELDER

Entstehung und Entfaltung der modernen Katholischen Soziallehre waren stets von der Frage nach ihren Erkenntnisquellen und in Sonderheit nach dem Naturrecht begleitet.

Das Naturrecht, obwohl es, um mit Rudolf Henning zu sprechen, eigentlich Maßstabrecht ist, wird nicht selten, vor allem in Verbindung mit dem Begriff „scholastisches Naturrecht“ als etwas Statisches und Starres, Ungeschichtliches angesehen, das in der stationären Gesellschaft des Mittelalters gute Dienste leisten konnte, das sich in der evolutorischen Gesellschaft von heute jedoch wie ein Fremdkörper ausnehme. Ohne hier auf die inhaltliche Problematik einzugehen, müßte man, so scheint mir, den Unterschied stärker berücksichtigen, der lange Zeit zwischen den scholastischen Theologen und den katholischen Sozialwissenschaftlern bestand. Heinrich Pesch, Gustav Gundlach, Oswald von Nell-Breuning, auch Johannes Messner und Joseph Höffner waren mit der scholastischen Philosophie und Theologie, mit den naturrechtlichen Normen vertraut; zugleich aber hatten sie durch das Studium der Nationalökonomie den Blick für die wirtschaftlichen Verhältnisse und Zusammenhänge, für die Entwicklungen und Veränderungen, für die Problemsituationen und die Notwendigkeit von neuen Lösungen geschärft. Hier bestand viel weniger die Gefahr, naturrechtliche Normen ohne genaue Kenntnis und Analyse der konkreten Verhältnisse und Entwicklungstendenzen einfach „anzuwenden“ und weiterzugeben.

Um dies an einem Beispiel zu verdeutlichen. Während ein so bedeutender Moraltheologe wie Franz Hürth auch noch nach dem Zweiten Weltkrieg an der überkommenen Lehre, die den Arbeitsvertrag unter die Regeln des Kaufvertrages subsumierte, festhielt, hatte Heinrich Pesch schon längst dieses Schema durchbrochen und war für den Arbeitsvertrag zu ganz anderen Regelungen gelangt, als sie für den Warenaustausch gelten. Und zwar wurde unter Berufung

auf das Naturrecht gefordert, daß die Inhalte des Arbeitsvertrags eben nicht allein vom Willen des Arbeitgebers und des Arbeitnehmers abhängen, sondern von den vorrangigen Normen der Menschenwürde und der Gerechtigkeit bestimmt sein müßten.

In diesem Zusammenhang möchte ich darauf hinweisen, daß die katholischen Sozialwissenschaftler in der Regel bemüht waren, die Begründungen und methodischen Schritte für die von ihnen vertretenen Positionen und Ziele so einsichtig zu machen, daß sie dafür neben der Zustimmung der großen Mehrheit der Katholiken bzw. der christlichsozialen Bewegung auch die der Fachwissenschaften und nach Möglichkeit anderer gesellschaftlich relevanter Gruppen erhalten konnten oder zumindest nicht auf Ablehnung stießen. Sie waren überzeugt, daß naturrechtliche Argumente einsichtig und auch konsensfähig sind. Ein eindrucksvolles Beispiel dafür bietet die Rezeption des Subsidiaritätsprinzips weit über den Raum der Kirche hinaus.

Auch heute wird es darauf ankommen, daß die Katholische Soziallehre bzw. die christliche Gesellschaftswissenschaft in ähnlicher Weise für die von ihr anvisierten Lösungen drängender sozialer Probleme auf die Zustimmung in den Fachwissenschaften, in der Kirche, bei Bischöfen, bei Priestern und Laien und in der Gesellschaft achtet. Natürlich gibt es in konkreten Fragen unterschiedliche Meinungen; aber die wesentlichen Lösungsansätze müssen kommunikabel sein.

Wenn beispielsweise heute maßgebliche Wirtschaftswissenschaftler die Sozialpolitik als Wissenschaft und als politische Aufgabe in Zweifel ziehen, so werden die katholischen Sozialwissenschaftler zusammen mit Vertretern dieser Disziplin deutlich machen müssen, warum wir auf die Sozialpolitik nicht verzichten können. Auf der anderen Seite wird diese Position nur kommunikabel sein, wenn auch das Problem, wie der Sozialstaat funktionsfähig bleiben kann, ernstgenommen wird. Es kann nicht angehen, daß immer neue Forderungen an den Staat erhoben werden, ohne dafür zu sorgen, daß sie auch bezahlt werden können.

Noch nicht hinreichend geklärt ist auch die Frage, die in der *Pastoralkonstitution* unter der Bezeichnung „relative Autonomie“ behandelt wird. Die Implikationen müssen sowohl im Hinblick auf das neuzeitlich-autonome Verständnis des Menschen bedacht werden – nach christlicher Auffassung kann der Mensch eben nicht darüber bestimmen, was gut ist und was nicht – als auch im Hinblick auf den wechselseitigen Zusammenhang der Kultursachbereiche. So wird nicht nur die Stellung und der Bezug der Wirtschaft zu den übrigen gesellschaftlichen Lebensbereichen neu zu klären sein, wenn wir nicht einem einseitigen und falschen ökonomistischen Denken verfallen sollen. Auch die Entdeckung dessen, was Religion und Ethik für das Selbstverständnis des Menschen

und auch für die Gestaltung der sozialen Verhältnisse beitragen, wird uns befähigen, die Spaltung unseres Bewußtseins zu überwinden.

## V. AKTUELLE HERAUSFORDERUNGEN

Unter den vielfältigen Herausforderungen, vor denen die Katholische Soziallehre heute steht, seien nur einige hervorgehoben.

### 1. VERMASSUNG UND ANONYMITÄT

Eine besondere Gefährdung des Menschen liegt in der Anonymisierung der gesellschaftlichen Lebensverhältnisse. Das Wohnen in den Großstädten und Ballungsgebieten, das Arbeiten in Großbetrieben oder Großraumbüros, die Massenhaftigkeit der Vorgänge, denen der Mensch von früh bis spät ausgesetzt ist, auch die fehlende Ruhe und Muße, die früher den Feierabend geprägt hatten und die inzwischen meist nicht einmal mehr im Urlaub gegeben sind, machen es schwierig, daß der Mensch sich noch als Ursprung, Träger und Ziel des gesellschaftlichen Lebens erfährt. Die von Kulturkritikern betonte Flucht in das private Glück dürfte hier ebenso ihren Grund haben wie die Neigung, die Verantwortung von sich zu schieben.

Nun lassen sich auch manche gegenläufigen Tendenzen beobachten. Zu nennen wären hier, daß durch die Automatisierung im Großbetrieb die Zahl der dort arbeitenden Menschen abnimmt, daß die Elektronik und die Computerindustrie eine teilweise Rückverlagerung der Arbeitsvorgänge in das Heim bzw. in die Wohnung möglich machen. Auch der Trend zur kleinen Gruppe könnte ein Gegengewicht zur Vermassung und Anonymität bilden.

Es kommt freilich darauf an, daß die Menschen unter den heutigen Arbeits- und Lebensbedingungen wieder das Bewußtsein haben können, nicht nur im eigenen Betrieb zu arbeiten, wie Johannes Paul II. in *Laborem exercens* sagt, sondern die wirtschaftlichen, sozialen und politischen Verhältnisse selbst mitzutragen und nicht von ihnen gesteuert zu werden. Dazu wird es nötig sein, daß die Kirche, daß die katholische Sozialwissenschaft stärker als bisher unterscheidet zwischen den Wahrheiten und Werten, die auch für den Menschen von heute und morgen von grundlegender Bedeutung sind, und den gesellschaftlichen Entwicklungen und Veränderungen. Dies gilt auch für die gesellschaftlichen Institutionen. Wenn ich recht sehe, kann der Unsicherheit vieler Menschen und der Frage nach dem Sinn nur begegnet werden, wenn die Menschen

wieder eine innere Beziehung zu den bleibenden Werten und Institutionen zurückgewinnen und wenn deren gesellschaftliche Anerkennung wieder zunimmt.

Eng mit der soeben genannten Problematik hängt die Frage nach der konkreten Verantwortlichkeit des Menschen für den Nächsten und für die sozialen Verhältnisse zusammen. Viele Menschen neigen heute dazu, die Verantwortung abzuschieben, vor allem auf Gremien und sozialstaatliche Leistungsinstitutionen. Auch im schulischen Bereich gibt es eine Vielzahl von Gremien, Verbänden und Behörden, die den Eltern immer mehr Zuständigkeiten „abzunehmen“ bereit sind. Gleiches treffen wir im Wirtschaftsleben, in Betrieben, Unternehmen und Verwaltungen an, wo ebenfalls Gremien am Werke sind, die Menschen zu „entlasten“ und für sie zu denken und zu arbeiten. Hinzu kommen die zahllosen „Funktionäre“ in Wirtschaft, Gesellschaft und Kultur, die die Anliegen und Interessen der Menschen vertreten.

Wo und in welchen Angelegenheiten handelt und entscheidet der Mensch selbst? Wir sprechen zwar vom mündigen Bürger, aber die Vertretungs- und Funktionärgesellschaft trägt dazu bei, daß diese Mündigkeit und Verantwortung immer weniger in den gesellschaftlichen Lebensbereichen stattfindet, sondern sich auf den privaten Bereich beschränkt.

Gewiß: eine Interessen- und Verbändegesellschaft wird immer den Interessenvertreter und den Funktionär brauchen, wie auch der Fachmann und der Experte gefragt bleiben werden. Auf der anderen Seite sollten wir aber die alte Lehre vom gesunden Menschenverstand wieder entdecken, die Bürger wieder in ihren Zuständigkeiten und Verantwortlichkeiten bestärken und die Vertretung der Interessen auf diejenigen Bereiche begrenzen, wo sie wünschenswert sind. Notwendig ist die Weiterentwicklung der von Johannes Messner in Angriff genommenen Ethik des Funktionärs. Aus einer Vertretung der Interessen für andere darf nicht ein Herrschaftsanspruch über andere werden.

## 2. ARBEIT – KAPITAL – EIGENTUM

Was die wirtschaftlichen Verhältnisse anbetrifft, so scheinen mir vom sozial-ethischen Standpunkt aus nicht nur die viel diskutierten Fragen der Arbeitslosigkeit – auf sie kann hier nicht näher eingegangen werden – von großer Dringlichkeit, sondern auch das Problem Vermögens- und Eigentumsverteilung bzw. die Beteiligung breiter Schichten an der volkswirtschaftlichen Kapitalbildung. Es handelt sich um eine Aufgabe, die schon in *Rerum novarum* gesehen wurde, die in *Quadragesimo anno* und bei Pius XII. immer neu ins Bewußtsein gerückt wurde, die dann allerdings eher zurücktrat und auch von katholischen Verbänden zugunsten der Fragen der Mitbestimmung vernachlässigt wurde. Gewiß

kann man nicht sagen, daß auf diesem Gebiet nicht viel geschehen wäre. Die gerechte Verteilung des Wirtschaftsertrages hat viele Arbeitnehmer in die Lage versetzt, Geldvermögen zu bilden. Auch haben viele Grund und Boden, ein Eigenheim oder eine Eigentumswohnung erworben. Aber der Kreis der Eigentümer, die über das Produktivkapital mit seinen enormen Zuwächsen verfügen, hat sich nicht so erweitert, wie dies im Sinne der sozialen Stabilität wünschenswert und von der katholischen Soziallehre als erstrebenswert angesehen wird.

Es gab und gibt vielfältige Hindernisse auf diesem Weg. Auch sieht es so aus, als ob diese Frage für die breiten Schichten unserer Bevölkerung keine besondere Dringlichkeit besäße. Aber wird die sich erweiternde Kluft zwischen denen, die über das Produktivkapital und damit auch über die Arbeitsplätze verfügen, und denen, die nicht an diesem Produktivkapital beteiligt sind, nicht zu Unzufriedenheit und Unruhe führen, zumal dies auch ein beliebter Ansatzpunkt für Sozialkritik ist? Wir brauchen neue Initiativen und praktikable Vorschläge.

Niemand vermag heute schon abzusehen, wie sich die wirtschaftlichen Verhältnisse weiterentwickeln. Sehr wahrscheinlich wird die sogenannte Flexibilisierung der verschiedenen Bereiche, nicht nur der Arbeitszeit, zur Signatur der Zukunft werden. Was die möglichen Konflikte betrifft, so dürften sie wohl auch nicht mehr so sehr bei den Auseinandersetzungen zwischen „Arbeit“ und „Kapital“ liegen, wie dies für die zurückliegende Epoche der Fall war. Vielmehr könnten sich Probleme wie die Konzentration in manchen Bereichen, der bestimmende Einfluß von Finanzinstituten oder auch der erschwerte Zugang für nachrückende junge Menschen in selbständige Positionen zuspitzen.

### 3. WIRTSCHAFT UND FAMILIE

Die verschiedenen Aspekte der Flexibilisierung eröffnen auch Möglichkeiten, die Zusammenhänge zwischen Wirtschaft und Familie neu zu bedenken und womöglich auch eine bessere Synchronisierung zwischen den Abläufen des Arbeits- und Produktionsprozesses und den Erfordernissen des Familienlebens zu erreichen. Bisher hat sich die Wirtschaft kaum Gedanken darüber gemacht, wie sehr sie in ihrem eigenen Interesse auf die Familie angewiesen ist. Die Wirtschaft hat es für selbstverständlich gehalten, daß die Familie für die Erwerbstätigen die Funktion der Regeneration erfüllt und damit indirekt auch die Voraussetzungen für die dauernde Leistungsbereitschaft schafft, daß aus den Familien immer neue Menschen mit den für Arbeit und Beruf notwendigen Eigenschaften und Qualitäten, mit dem Sinn und der Bereitschaft für Fleiß, Verantwortung usw. nachrücken. Die Wirtschaft hat nicht bemerkt, daß die

zunehmende Erwerbstätigkeit den Lebensraum der Familie beschneidet, den Willen zum Kind erdrücken kann und die Belastungen vor allem für die erwerbstätige Hausfrau und Mutter – trotz aller Gleichberechtigung, trotz der größeren Mithilfe der Männer und Väter im Haushalt und in der Kindererziehung – steigen. Heute zeigen sich mehr und mehr die Friktionen und Schwierigkeiten, wenn die Ehe und Familie nicht mehr der Quellgrund der Erholung und Regeneration sind, wenn die Kinder nicht mehr in derselben Weise vorbereitet werden auf das Arbeits- und Berufsleben und nicht mehr jene sittlichen Qualitäten mitbringen, von denen neben dem beruflichen Können der wirtschaftliche Erfolg abhängt.

Nur wenn die Wirtschaft, das heißt alle Beteiligten, Unternehmer und Kapitalgeber, Arbeitnehmer und Angestellte, auch die gesellschaftlich relevanten Kräfte begreifen, daß sie sich ins eigene Fleisch schneiden, wenn sie die Ehe und Familie als nicht relevant für den Wirtschafts- und Gesellschaftsprozess ansehen, kann hier die dringend notwendige Korrektur erfolgen.

Auch die Kirche kann den Grundwert von Ehe und Familie in seiner Bedeutung für die Gesellschaft nur ins Bewußtsein der Menschen rücken, wenn sie dabei nicht allein gelassen, sondern wenn dieser Wert von allen maßgeblichen Gruppen und Kräften anerkannt und offensiv verteidigt wird.

#### 4. DIE SORGE UM DIE UMWELT

Erst verhältnismäßig spät, nämlich seit den achtziger Jahren ist die Bewahrung der Schöpfung zu einem vorrangigen Problem geworden. Durch lange Jahrzehnte hindurch war das wirtschaftliche Wachstum, der Wohlstand und die sich immer mehr ausdehnenden Möglichkeiten der Lebensgestaltung zu einem festen Bestandteil der Industriegesellschaft geworden. Wie sehr auch die Theologie von diesem Prozeß erfaßt war, darauf deutet die Tatsache hin, daß noch Ende der sechziger Jahre nicht etwa die Frage nach den Grenzen des Fortschritts von Wissenschaft und Technik gestellt wurde, sondern man unter dem Stichwort „Hominisierung“ der Welt (Johann Baptist Metz) diesen Prozeß noch beschleunigen wollte. Das erste Signal für ein Umdenken setzte der Club of Rome mit dem Bericht *Die Grenzen des Wachstums* (1972). Inzwischen ist die Bedrohung der Umwelt als zentrale Herausforderung für das Überleben der Menschheit anerkannt worden, auch wenn sich die Verhaltensweisen der Einzelnen und der Gruppen bisher nur wenig verändert haben.

Es ist ein gutes Zeichen, daß nicht nur die öffentliche Meinung empfindlich auf die Belastungen und die Verstöße gegen die Umwelt reagiert, sondern daß die ethische Frage: „Dürfen wir alles, was wir technisch können?“ auch von den

Wissenschaften und ebenso von weitblickenden Unternehmern aufgegriffen wird. Die alte christliche Einsicht, daß Gott die Erde mit allem, was sie enthält, der ganzen Menschheit anvertraut hat und jede Generation sich einmal dafür verantworten muß, ob sie mit den Gütern der Erde wie mit einem anvertrauten Gut umgegangen ist oder ob sie diese skrupellos zu ihrem Vorteil ausgebeutet hat, diese Einsicht gewinnt ganz neue Aktualität.

##### 5. ÜBERWINDUNG VON HUNGER UND ELEND IN DER WELT

Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil sind in der Kirche die Fragen der Solidarität der Völkergemeinschaft und des Verhältnisses von Industrienationen zu Entwicklungsländern stark in den Vordergrund gerückt. Neben der Sorge um die Erhaltung des Friedens und um die Beendigung des Wettrüstens – diese Problembereiche können hier nicht behandelt werden – befassen sich die Päpste und die Bischofssynoden zunehmend mit dem Hunger, mit Armut und Elend, mit den Ungerechtigkeiten und Machtmißbräuchen, denen so viel Menschen in den Ländern der Dritten Welt ausgeliefert sind. Was not tut, ist die unbedingte Achtung der Würde jedes Menschen, die Durchsetzung der Menschenrechte auf der ganzen Welt, die Schaffung gerechter Wirtschafts- und Sozialstrukturen innerhalb der Entwicklungsländer und im Verhältnis zu den reichen Industriestaaten. Seit Paul VI. in der Enzyklika *Populorum progressio* (1967) die „Entwicklung“ als neuen Namen für den Frieden bezeichnet und die Solidaritätspflicht der Reichen mit den armen Ländern eingefordert hat, wurde die Kirche mehr und mehr zum Anwalt der Armen und Bedrängten.

Aber auf welchem Wege können Hunger und Elend überwunden werden? Lange Zeit erwartete man die Lösung von einer gerechten Verteilung des Reichtums, und zwar über eine „neue Weltwirtschaftsordnung“. Diese Zielvorstellung, die im politischen Raum von der Nord-Süd-Kommission vertreten wurde, fand auch bei kirchlichen Stellen Zustimmung. Erst in den letzten Jahren zeichnet sich ein Wandel ab. Eine Neuordnung, die bloß bei der Verteilung der Güter ansetzt, würde die bestehenden vielfältigen Abhängigkeiten der Entwicklungsländer von den Industriestaaten nicht verringern, sondern noch verschärfen. Demgegenüber setzt sich heute die Einsicht durch, daß Entwicklungshilfe in erster Linie auf die Entwicklung der materiellen und der personellen Ressourcen in den Ländern der Dritten Welt gerichtet sein muß. Dies bedeutet nicht, daß die Industrienationen künftig einen geringeren Beitrag leisten sollten. Die Leistungen für Entwicklungshilfe müssen wachsen. Aber die Richtung, auch die Verwendung muß anders werden. Es kommt darauf an, die je eigene Volkswirt-

schaft in den Entwicklungsländern aufzubauen. Sie soll längerfristig in der Lage sein, die Menschen mit den notwendigen Gütern und Diensten zu versorgen.

Die Katholische Soziallehre verfügt mit der christlichen Anthropologie und der darin wurzelnden Gesellschaftsauffassung über eine inhaltliche Struktur, die heute große Chancen hat, zum Gemeingut der Völker zu werden. In den fortgeschrittenen Industrienationen wird immer mehr die Frage nach dem Sinn des Ganzen, nach den Zielen und Inhalten des wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Lebensprozesses gestellt. Antworten, die von den gewohnten Schemata der Moderne ausgehen, genügen nicht mehr. Auf der anderen Seite hat der reale Sozialismus seine Anziehungskraft weithin verloren. Die Menschen in den kommunistisch regierten Ländern haben erkannt, daß dieses System nicht in der Lage ist, eine leistungsfähige Wirtschaft zu gewährleisten, den sozialen Ausgleich im Sinne der Gerechtigkeit zu bewirken und die Freiheitsrechte der Menschen zu garantieren. Hoffentlich hat die Kirche, haben die Christen Kraft genug, in dieser Situation Orientierung und Wegweisung all jenen zu bieten, die danach verlangen.

WSPÓŁCZESNA KATOLICKA NAUKA SPOŁECZNA  
TENDENCJE ROZWOJU, PROBLEMATYKA, WYZWANIA

S t r e s z c z e n i e

Aktualnie można mówić o renesansie katolickiej nauki społecznej. Widoczne jest duże zainteresowanie nauczaniem społecznym Jana Pawła II o godności osoby ludzkiej, o prawach i obowiązkach człowieka oraz o podstawowych zasadach życia społecznego. Jest ono w pewnym zakresie przyjmowane i dyskutowane także w środowiskach zsekularyzowanych państw zachodnich, ale również w państwach socjalistycznych, gdzie dogmaty marksistowskich obietnic wyzwolenia człowieka utraciły swą wartość.

W latach sześćdziesiątych obecnego stulecia pojawił się pewien sceptycyzm dotyczący aktualności katolickiej nauki społecznej. Mówiono i pisano: czy katolicka nauka społeczna jest jeszcze aktualna? Na tle tegoż sceptycyzmu G. Gundlach w artykule ogłoszonym w „Stimmen der Zeit” wskazywał na różne czynniki wpływające na negatywną ocenę katolickiej nauki społecznej, ale równocześnie postawił pytanie, czy wiemy, czym jest i czym powinna być katolicka nauka społeczna. Dwa zasadnicze czynniki – według Gundlacha – powodowały osłabienie pozycji katolickiej nauki społecznej: marksizm i biblizm. Uważano, że katolicka nauka społeczna, która czerpie swe inspiracje z zewnętrznej transcendencji, nie jest zdolna rozwiązywać problemów społeczno-gospodarczych. Należy szukać inspiracji w wewnętrzświatowej ideologii marksistowskiej, która wyjaśnia rozwój historii społeczeństw prawem walki klas. Przekonanie to znalazło swój wyraz w teologii politycznej, później zaś w teologii wyzwolenia. Okazało się, o czym świadczą sytuacje i procesy zachodzące w krajach socjalistycznych, że ideologia marksistowska nie jest zdolna inspirować prawidłowego rozwoju społeczno-gospodarczego. Do tezy, która znalazła się u zwolenników

teologii politycznej i wyzwolenia, musimy wciąż wracać, aby lepiej zrozumieć znaczenie katolickiej nauki społecznej.

Drugim czynnikiem było odchodzenie od prawa naturalnego i odwoływanie się do przesłanek czysto biblijnych, grzebiąc w ten sposób podstawy argumentacji przyjęte w katolickiej nauce społecznej. [Podkreślić należy, że lubelska szkoła katolickiej nauki społecznej przyjmuje równocześnie zasady prawa naturalnego i zasady wyprowadzane z Pisma św., np. zasadę powszechnego przeznaczenia dóbr – F. J. M.].

Katolicka nauka społeczna obudziła się z letargu pod wpływem encykliki Jana XXIII *Mater et Magistra* oraz *Pacem in terris*. Do jej dowartościowania przyczynił się II Sobór Watykański w *Gaudium et spes*, ale i to nie przeszkadzało, aby w pewnych państwach, jak np. we Francji, odłożyć ją *ad acta*. W RFN katolickiej nauki społecznej bronili i rozwijali ją J. Höffner i W. Weber oraz inni.

W *Gaudium et spes* podkreślono, że posłannictwo Kościoła nie ma charakteru politycznego, gospodarczego czy politycznego, lecz ma charakter religijny, „a z tejże właśnie religijnej misji wypływa zadanie, światło i siły, które służąc mogą założeniu i utwierdzeniu wspólnoty ludzkiej według Prawa Bożego” (n. 42). Już młody Kościół, nie tracąc właściwej misji, poczuł się odpowiedzialny za społeczeństwo. Myśliciele starożytności chrześcijańskiej łączyli refleksję teologiczną z refleksją etyczno-społeczną. W średniowieczu św. Tomasz zajmował się problemami społeczno-gospodarczymi, jak np. sprawiedliwością, pracą, własnością, władzą, dobrem wspólnym. U późnych scholastyków wystąpiło zainteresowanie prawami człowieka. Wraz z ogłoszeniem encykliki *Rerum novarum* (1891) pojawiła się katolicka nauka społeczna jako wyodrębniona nowa dyscyplina na tle tzw. kwestii robotniczej, która miała miejsce w wielu krajach Europy. Była to w zasadzie kwestia społeczna, gdyż nie wyczerpywała się jedynie w dysproporcji pomiędzy bogatymi kapitalistami i wyzyskiwanym proletariatem, była bardziej skomplikowana – wiązała się z przemianami gospodarki rolnej, z migracją ludności wiejskiej do szybko rozwijających się miast, z postępem naukowo-technicznym, wzrostem znaczenia rynku i przemianami rodziny. Nie tylko Kościół i chrześcijanie mieli wielkie trudności objęcia i oceny tego kompleksu problemów, ale także nauka, a jeszcze większe polityka ze znalezieniem konstruktywnego sposobu ich rozwiązania.

Tych, którzy przywykli do szybkiego stawiania zarzutu Kościołowi, iż opóźnił się w zajęciu stanowiska wobec kwestii społecznej, należy zapytać, gdzie byli uczeni, nie mówiąc o politykach, w czasie narastania kwestii społecznej i panowania filozofii materialistycznej, darwinizmu i scjentyzmu – wiary w naukę i postęp. Do pojawienia się kwestii społecznej uwaga Stolicy Apostolskiej koncentrowała się wokół problemu stosunku Kościoła do państwa, Leon XIII zainteresował się ustaleniem relacji między religią i etyką a życiem gospodarczym i społecznym. Papieżowi nie chodziło o osiągnięcie dominacji Kościoła nad społeczeństwem, lecz o ukształtowanie sprawiedliwego porządku społeczno-gospodarczego, opartego na zasadach moralnych.

Jeśli etyka chce spełnić właściwie swoje zadania, nie może ona opierać się jedynie na źródłach religijnych, lecz także na prawdach, wartościach i normach zrozumiałych dla wszystkich i muszą być one otwarte dla „wszystkich ludzi dobrej woli” (Jan XXIII). Czy te prawdy, wartości, normy należy wiązać z pojęciem prawa naturalnego, jest zagadnieniem drugorzędnym. Bez odwoływania się w katolickiej nauce społecznej do wartości humanistycznych i ogólnoludzkich dialog między Kościołem i społeczeństwem jest niemożliwy; mogą one egzystować obok siebie albo występować wzajemnie przeciw sobie.

Leon XIII krytycznie oceniał indywidualistyczny liberalizm i marksistowski kolektywizm. Postulował rozwiązanie kwestii robotniczej na drodze reform społecznych poprzez wprowadzenie sprawiedliwej płacy, społeczne zabezpieczenie rodziny i ochronę prawną robotnika. Pius XI w *Quadragesimo anno*, odwołując się do zasady sprawiedliwości, domagał się także udziału pracowników w zyskach przedsiębiorstwa. Odróżniał kapitalistyczny sposób gospodarowania, który nie jest sam w sobie zły, od podziału społeczeństwa na dwie klasy, i zdominowanie życia gospodarczego przez wielki kapitał. Zjawisko to poddał bardzo surowej ocenie moralnej. Katolicka nauka

społeczna torowała drogę przewyciężenia jednostronnego społeczeństwa kapitalistycznego i wpływała na ukształtowanie się społecznego państwa prawnego. Słusznie zaznacza Jan Paweł II, że „sprawiedliwa płaca staje się w każdym wypadku konkretnym sprawdzianem całego ustroju społeczno-ekonomicznego, a w każdym razie sprawiedliwego funkcjonowania tego ustroju” (LE 19).

Z perspektywy doświadczeń skrajnego kapitalizmu i marksistowskiego kolektywizmu jaśniej dostrzegamy wartość i znaczenie chrześcijańskiej koncepcji własności prywatnej, obciążonej obowiązkami społecznymi. Pod wpływem katolickiej nauki społecznej SPD w swym programie godesberskim (1959) odstąpiła od założeń marksistowskich.

Katolicka nauka społeczna ukazując człowieka jako obraz Boga, stwierdzając, że osoba ludzka jest początkiem, nosicielem i celem wszystkich społeczności, podała głębsze uzasadnienie praw człowieka. Ich skutecznej ochrony nie osiągnie się przez same konstytucje i konwencje międzynarodowe, lecz musi im towarzyszyć świadomość obowiązków.

Źródłem zasadniczym katolickiej nauki społecznej jest prawo naturalne, które nie ma charakteru statycznego, lecz dynamiczny. Odczytywane są nowe, jednoznaczne zasady, które przyjmowane są także przez uczonych i grupy społeczne stojące poza Kościołem. Przykładem jest tu zasada pomocniczości, bez której nie może funkcjonować społeczne państwo prawa.

Przed katolicką nauką społeczną stoi szereg problemów do rozwiązania. Chodzi tu o takie zagadnienia, jak anonimowość stosunków społecznych w wielkich miastach, ucieczka ludzi do prywatnego życia, automatyzacja, uprzedmiotowienie ludzi pracy, brak poczucia odpowiedzialności za innych, manipulacja mentalnością i potrzebami człowieka przez masowe środki przekazu, biurokracyzm, brak dowartościowania rodziny w programach gospodarczych państw, zanieczyszczenie środowiska naturalnego, głód i nędza w świecie, niesprawiedliwe struktury gospodarcze wewnątrz państw i między państwami, spirala zbrojeń i zagrożenie pokoju.

Katolicka nauka społeczna dzięki ukazywaniu wielkiej godności osoby ludzkiej i życia społecznego opartego na wartościach uniwersalnych ma szansę stać się dobrem wspólnym wszystkich narodów.

*Opracował ks. Franciszek Janusz Mazurek*