Zeitschrift: Neue Wege : Beiträge zu Religion und Sozialismus

Herausgeber: Vereinigung Freundinnen und Freunde der Neuen Wege

Band: 81 (1987)

Heft: 4

Rubrik: Zeichen der Zeit : zwanzig Jahre nach dem Erscheinen von "Populorum progressio"

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 09.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

haben. Hilft mir der Vorstoss von Heiner Ott?

Häufig habe ich mir etliche Unterlagen beschafft. Natürlich kann man immer zusätzliche Informationen gebrauchen. Mir fehlt es indessen an Zeit und Musse, das vorliegende Material zu sichten, zu verarbeiten und parlamentarisch zu verwerten. Ich müsste einen Mitarbeiter meines Vertrauens haben und mindestens halbberuflich Parlamentarier sein. Schön wär's! Hansjörg Braunschweig

---

Willy Spieler

Zeichen der Zeit

Zwanzig Jahre nach dem Erscheinen von «Populorum progressio»

«Ein Feuer, das nicht brennt», wurde «Populorum progressio», das Papstrundschreiben Pauls VI. vom 26. März 1967 über den «Fortschritt der Völker», genannt. «Ein Feuer, das nicht brennt», ist die Enzyklika auch noch zwanzig Jahre nach ihrem Erscheinen geblieben. Damit steht sie jedoch nicht allein; derselbe Mangel an Aussagekraft und Verbindlichkeit haftet an der ganzen katholischen Soziallehre. Ihre Grundsätze tönen radikal und tun trotzdem niemandem weh. Um sie in die politische Praxis umzusetzen, fehlen den kirchlichen Dokumenten die Analysen und Strategien. Was an diesen Texten allenfalls auf Veränderung zielen könnte, richtet sich an Subjekte und Beharrung.

Mit richtigen Grundsätzen zum falschen Entwicklungsmodell

«Die volle Entwicklung des Menschen kann nur in einer solidarischen Entwicklung der Menschheit geschehen», heisst einer der Kernsätze der Enzyklika (Nr. 43), der so auch im Kommunistischen Manifest stehen könnte. Aus der «Bruderschaft der Menschen» leitete Paul VI. eine Reihe von ganz und gar nicht selbstverständlichen internationalen Prinzipien ab, wie die «Pflicht zur Solidarität: die Hilfe, welche die reichen Völker den Entwicklungsländern leisten müssen»; die «Pflicht zur sozialen Gerechtigkeit: die Abstellung dessen, was an den Wirtschaftsbeziehungen zwischen den mächtigen und den schwachen Völkern ungesund ist»; die «Pflicht zur Liebe zu allen: die Schaffung einer menschlicheren Welt für alle, wo alle geben und empfangen können, ohne dass der Fortschritt der einen ein Hindernis für die Entwicklung der andern ist» (Nr. 44).

Das sind *radikale Prinzipien,* wie immer, wenn die katholische Soziallehre sich auf einer hohen Abstraktionsebene abhandelt. Fragen wir indessen nach den sozialethischen Normen, durch die sich diese Prinzipien konkretisieren sollen, so beginnen schon die *relativierenden Einschränkungen.* «Populorum progressio» fordert zwar eine Umverteilung, aber nur eine solche, die den «Überfluss» der Reichen abschöpft: «Der Überfluss der reichen Länder muss für die Armen sein . . . Die Reichen haben davon den ersten Vorteil. Tun sie es nicht, so wird ihr hartnäckiger Geiz das Gericht Gottes und den Zorn der Armen erregen, und unabsehbar werden die Folgen sein» (Nr. 49).

Anders als im Evangelium wird hier nicht der Reichtum an sich in Frage gestellt, sondern was darüber noch hinausgeht: der «Überfluss». Auch die kapitalistische Verfügungsgewalt über den «Reichtum» ist nicht an sich schlecht[1], sondern es ist nur «eine gewisse Form des Kapitalismus die Quelle von vielen Übeln, von Ungerechtigkeiten und brudermörderischen Kämpfen» (Nr. 26). Das Privateigentum an den Produktionsmitteln ist zwar kein «absolutes Recht, ohne Schranken, ohne entsprechende Verpflichtungen der Gesellschaft gegenüber», aber innerhalb der Schranken «des Gemeinwohls» durchaus legitim (Nr. 23). Ein *sozial moderierter Kapitalismus* wird so zum Modell, das sich von der Ersten Welt in die Dritte Welt exportieren lässt. Der «Überfluss» aus der Ersten Welt gibt dazu die Starthilfe.

Gewiss wird auch ein sozialistisches Modell nicht zum vornherein ausgeschlossen; schliesslich sieht sich die katholische Kirche seit dem Zweiten Vatikanum «an kein besonderes politisches, wirtschaftliches oder gesellschaftliches System gebunden»[2]. Und «Populorum progressio» trägt diesem Neutralitätsvorbehalt auch dadurch Rechnung, dass sie als erste Sozialenzyklika darauf verzichtet, das Privateigentum an den Produktionsmitteln zum «Naturrecht» zu erklären. Als Naturrecht gilt vielmehr das Prinzip des Gemeingebrauchs, wonach «die Erde da ist, um jedem die Mittel für seine Existenz und seinen Fortschritt zu geben», weshalb «jeder Mensch das Recht» hat, «auf ihr das zu finden, was er nötig hat» (Nr. 22). Doch die sozialistische Alternative, die diesem Prinzip weit besser Rechnung tragen könnte als ein sozial noch so temperierter Kapitalismus, ist nicht gefragt. Wie noch zu zeigen sein wird, marginalisiert das kirchliche Lehramt auch weiterhin die Christen, die sich für einen konsequenten Sozialismus einsetzen. Die katholische Soziallehre verspricht sich die Entwicklung der Dritten Welt vom Kapitalismus und nicht von dessen Überwindung.

«Es eilt», schrieb Paul VI. vor zwanzig Jahren, «zu viele Menschen sind elend, und es wächst der Abstand, der den Fortschritt der einen von der Stagnation, besser gesagt, dem Rückschritt der andern trennt» (Nr. 29). Dieser Abstand ist in der Zwischenzeit noch unerträglich viel grösser geworden. «Populorum progressio» hat auf ein untaugliches Entwicklungsmodell gesetzt – und ihm zugleich zu sozialethischer Reputation verholfen.

Fehlende Analysen und Strategien

Die Enzyklika beurteilt den Nord-Süd-Gegensatz nach demselben Raster, nach dem die katholische Soziallehre seit je die «soziale Frage» angeht. «Heute», so heisst es, sei diese «soziale Frage weltweit geworden» (Nr. 3). Sie liege begründet in einer «Störung des Gleichgewichts»: «Die einen erzeugen Lebensmittel im Überfluss, die den anderen in erschreckender Weise fehlen, und diese sehen ihre Ausfuhr gefährdet» (Nr. 8). So würden die reichen Länder immer reicher und die armen Länder immer ärmer (Nr. 33, 57). Der freie Markt, «das Grundprinzip des Liberalismus als Regel des Handels», funktioniere offenkundig nicht zwischen Partnern von «ungleichen wirtschaftlichen Bedingungen» (Nr. 58).

Im Zentrum von «Populorum progressio» steht der Begriff der «*Entwicklung*», der geradezu als «der neue Name für Friede» angesehen wird (Nr. 76). Mit diesem Begriff verbindet sich die Erwartung, dass die armen Länder die Entwicklung der reichen Länder einfach nachholen könnten, als wären sie hinter dieser Entwicklung zurückgeblieben, eben «unterentwickelt». Darum sollen die Reichen ihren «Überfluss» an die Armen weitergeben, ja noch «mehr und besser produzieren», «um an der solidarischen Entwicklung der Menschheit mitzuarbeiten» (Nr. 48). Wie das Proletariat in den westlichen Industriestaaten durch höhere Löhne seine Lebensbedin-

gungen verbesserte, so sollen die armen Länder durch gerechtere Austauschrelationen im Handel mit den reichen Ländern sich entwickeln. «Was von der Gerechtigkeit des individuellen Lohnes gilt, gilt auch von internationalen Verträgen: . . . Der freie Austausch von Gütern ist nur dann recht und billig, wenn er den Forderungen der sozialen Gerechtigkeit unterliegt» (Nr. 59). Das wäre dann die Quintessenz der (Sozial-)«Partnerschaft» (Nr. 54) auf Weltebene.

Inzwischen hat die Theologie der Befreiung jede derartige Entwicklungsideologie(«desarollismo») zurückgewiesen. Ausgehend von der *Abhängigkeitstheorie,* stellen die Befreiungstheologen fest: Ihre Länder sind nicht unterentwickelt, sondern unterdrückt. Für die Theologen der Befreiung gibt es darum keine Entwicklung, die nicht zunächst einmal Befreiung von dieser Unterdrückung sein müsste. Fünf Jahre nach «Populorum progressio» schreibt Gustavo Gutiérrez: «Die armen Länder werden sich mehr und mehr dessen bewusst, dass ihre Unterentwicklung wegen der Art der Beziehungen, die andere Länder mit ihnen unterhalten, nichts weiter ist als ein Subprodukt der Entwicklung dieser Völker. Sie sehen immer deutlicher, dass sie selbst nie dazu kommen werden, sich zu entwickeln, es sei denn, sie kämpften dafür, dass die Herrschaft der reichen Länder über sie gebrochen wird . . . Nur ein radikales Zerbrechen des gegenwärtigen Standes der Dinge, eine tiefgreifende Umgestaltung in den Eigentumsverhältnissen, ein Eingreifen der Macht von seiten der ausgebeuteten Klassen und eine soziale Revolution, die die bestehende Abhängigkeit zerbricht, ermöglicht den Schritt in eine anders geartete, sozialistische Gesellschaft oder bewirkt wenigstens, dass diese möglich wird»[3]. Ein Entwicklungsmodell in Analogie zur «Versöhnung» zwischen Kapital und Arbeit in den westlichen Industriestaaten kommt für die Befreiungstheologen nur schon deshalb nicht in Frage, weil die «Sozialpartnerschaft» im real existierenden Kapitalismus auf einem Wirtschaftswachstum beruht, das ohne die gnadenlose Ausbeutung der Dritten Welt gar nie möglich gewesen wäre.

Es mag sein, dass die Verfasser von «Populorum progressio» noch nicht über diese Erkenntnisse der späteren Befreiungstheologie verfügten – obschon sich schon damals das Scheitern des «desarollismo» abzeichnete.[4] Weit schlimmer ist, dass die katholische Soziallehre diese Erkenntnisse bis heute nicht wirklich ernst nimmt, sie gar als «marxistisch» verurteilt. Zwar gibt es immer wieder päpstliche Aussagen, die das Vokabular der Abhängigkeitstheorie verwenden, aber es dann doch nicht wirklich auf den Begriff bringen. Nach «Laborem exercens», der jüngsten Sozialenzyklika von Johannes Paul II., sind zum Beispiel «die Scharen von Arbeitslosen und Unterbeschäftigten eine Tatsache, die zweifelsfrei bezeugt, dass im Innern der einzelnen politischen Gemeinschaften wie auch in den Beziehungen zwischen ihnen auf kontinentaler und globaler Ebene hinsichtlich der Organisation der Arbeit und der Beschäftigung irgendetwas nicht funktioniert, und zwar gerade in den entscheidenden und sozial wichtigsten Punkten» (Nr. 18). Nur, die Abhängigkeitstheorie sagt sehr präzis, was nicht funktioniert. Auf der Ebene lehramtlicher Unverbindlichkeit bleibt es beim «irgendetwas».

So aber verliert eine Ethik, die in ihren Prinzipien durchaus radikal wäre, jegliche *Relevanz für die Praxis.* Wer die Werte ernst nimmt, die er verkündet, der muss auch die Analyse ernst nehmen, welche diese Werte der konkreten Wirklichkeit vermittelt. Hier, in der Analyse einer gesellschaftlichen Situation, wird über Sieg oder Niederlage der Werte entschieden. Eine Kirche, die sich dieser Analyse verweigert, gar so tut, als mache die eigene Soziallehre diese Analyse überflüssig, und dann erst noch die eigene Soziallehre gegen die – analytisch vor-

bildliche – Theologie der Befreiung ausspielt, betreibt einen wirkungslosen, aber gerade in seiner Wirkungslosigkeit sozial schädlichen Triumphalismus.

Innerkapitalistischer Moralappell

Die Soziallehre der katholischen Kirche bleibt aber nicht nur deshalb unverbindlich, weil sie auf Analysen und Strategien verzichtet, durch die sie sich als konkretes Veränderungspotential erweisen könnte; die katholische Soziallehre ist auch deshalb unverbindlich, weil ihr das Subjekt solcher Veränderung schlicht fehlt. Das eine hängt mit dem andern zusammen: Weil die Verhältnisse, die man beklagt, nicht oder nur unzureichend analysiert werden, bleiben auch die möglichen Träger von Veränderungsstrategien ausgeblendet.

So kommt es, dass «Populorum progressio» sich «an erster Stelle» an *«die Begüterten»* (Nr. 44) richtet. Sie ist wie die katholische Soziallehre insgesamt ein «inner-kapitalistischer Moral-Appell»[5], der aus schlechten Kapitalisten gute Kapitalisten machen, nicht aber das System des Kapitalismus überwinden will. Gutiérrez übt berechtigte Kritik an «Populorum progressio»; «richtet sie sich doch angesichts der Komplexität des Problems letzten Endes an die Grossen dieser Welt, damit sie geruhen, die notwendigen Veränderungen zu verwirklichen». Wäre sie eine Befreiungs-Enzyklika gewesen, «dann hätte sie sich in entschlossener und direkter Weise an die Unterdrückten wenden können, damit sie mit ihrer derzeitigen Situation brechen und die Zügel ihres Geschickes in die Hand nehmen»[6]. So aber ist die Enzyklika, so ist die ganze katholische Soziallehre gerade nicht gemeint. Von der Beschwichtigungsreise Pauls VI. 1968 nach Kolumbien bis zu den beschämenden Auftritten seines Nachfolgers 1981 in Nicaragua geht die päpstliche Strategie dahin, die Unterdrückten vor der Revolution zu warnen. Das Subjekt der Befreiung soll sich ruhig verhalten, die Kirche versucht's und hält's mit den «Begüterten».

Den «Begüterten» als dem Subjekt der Beharrung aber fehlt das Interesse an «kühnen bahnbrechenden Umgestaltungen» (Nr. 32). Von allem Anfang an zum Scheitern verurteilt waren darum auch die mutigeren Vorschläge von «Populorum progressio», wie insbesondere diejenigen zur «Errichtung eines grossen Weltfonds, der durch einen Teil der für militärische Zwecke ausgegebenen Gelder aufgebracht werden sollte, um den Allerärmsten zu helfen» (Nr. 51), oder zur «Errichtung einer die Welt umfassenden Autorität», «die in Rechtsfragen und in der Politik wirksam handeln kann» (Nr. 78). Ohne jenen Mut zuzusprechen und auch mit jenen zusammenzuarbeiten, die in erster Linie ein Interesse an Veränderungen haben, kapriziert sich die Kirche nur auf die unheilvolle Doppelstrategie, einerseits als moralische Institution erscheinen zu können und andererseits dennoch nichts verändern zu müssen.

An sich widerspricht diese Ausrichtung der katholischen Soziallehre auf die herrschenden Klassen im Kapitalismus der vom Konzil hervorgehobenen *Systemneutralität der Kirche.* Die Pointe dieser Systemneutralität liegt jedoch darin, dass sie nicht schon dann zur Anwendung kommt, wenn Christen und Sozialisten den Kapitalismus überwinden wollen, sondern erst dann, wenn ein sozialistisches System sich endgültig etabliert hat. Derselbe Johannes Paul II. zum Beispiel, der die nicaraguanische Revolution bekämpft, anerkennt in seiner Enzyklika «Laborem exercens» ohne weiteres die Rolle der Kommunistischen Partei als der «führenden und verantwortlichen Gruppe» (Nr. 14) im Sozialismus der Oststaaten . . .

Wenn die unterdrückten und ausgebeuteten Massen in kapitalistisch dominierten Drittweltstaaten eine sozialistische Alternative suchen, dann werden sie durch «Populorum progressio» vor «*Mes-*

sianismen» und *«totalitären Ideologien»* gewarnt (Nr. 11). Dann genügt es, dass Christen zusammen mit Marxisten den Weg in eine bessere Gesellschaft antreten, um das Anathema vorgesetzt zu bekommen: «Der Christ kann kein System annehmen, dem eine materialistische und atheistische Philosophie zugrunde liegt» (Nr. 39). Das Schema der Soziallehre ist simpel: Der marxistische Sozialismus gilt an sich als unannehmbar, der Kapitalismus nur in «einer gewissen Form». Folglich soll der Christ den Kapitalismus humanisieren, aber ja nicht auf die Idee kommen, ihn durch einen konsequenten Sozialismus zu überwinden.

Diesem Schema folgt auch noch das als fortschrittlich geltende Schlussdokument der III. Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla 1979. Dem «kapitalistischen Liberalismus» wird grosszügig konzediert, dass er sich «in einigen Ländern ... aufgrund des Einflusses einer notwendigen sozialen Gesetzgebung und des erforderlichen Eingreifens des Staates gemildert» (Nr. 542) habe. Für den «marxistischen Kollektivismus» gibt es diese «mildere» Form offenkundig nicht. Er glaubt an die «Dialektik des Klassenkampfes», während Christen «vom Geist bewegt» (Nr. 486) werden. Er ist und bleibt der atheistische Erbfeind. Die «theologische Reflexion», die sich der «marxistischen Analyse bedient», betreibt «die Aushöhlung der transzendentalen Dimension der christlichen Erlösung» (Nr. 545). Was eine theologische Reflexion betreibt, die sich «liberaler» Analysen bedient, bleibt unerwähnt. So stehen den «Christen für den Kapitalismus» (die freilich klug genug sind, sich nicht als solche zu deklarieren) fast beliebige Fluchtwege in relativierende Nebensätze offen, während die «Christen für den Sozialismus» pauschal verurteilt werden.

Wohl spricht die katholische Soziallehre heute von einer *«Option für die Armen»*[7]. Dabei handelt es sich jedoch nicht um die (befreiungstheologische) Option für den Kampf der Armen, der zwangsläufig ein Klassenkampf sein muss, sondern weit eher um das Gegenteil: um eine Option für die herrschenden Klassen, die ihre Herrschaft zugunsten der Armen «vermenschlichen», aber keineswegs abtreten sollen. Entwicklung ist nicht Selbstbefreiung der Armen, sondern das, was die Reichen für sie tun.

Würden sie sich wirklich begegnen: die Kirche und die Armen, die Christen und die Marxisten, die Soziallehre auf der Suche nach der ihr adäquaten Analyse und der Marxismus auf der Suche nach der ihm adäquaten Ethik, dann wäre das wohl das wichtigste Zeichen unserer Zeit. Das kirchliche Lehramt unternimmt heute alles, dass es soweit nicht kommt. Es hat eine unevangelische Angst vor der Befreiung der Armen und damit vor der eigenen Botschaft. Darum bleibt die katholische Soziallehre wohl noch lange «ein Feuer, das nicht brennt».

1 Als «grundsätzlich unchristlich» verurteilt dagegen Hélder Câmara jeden Kapitalismus. Vgl. Urs Eigenmann, Politische Praxis des Glaubens, Freiburg 1984, S. 329ff.
2 Pastoralkonstitution «Gaudium et spes», Nr. 42.2.
3 Theologie der Befreiung, München 1973, S. 29.
4 Vgl. a.a.O., S. 74ff.
5 August M. Knoll, Katholische Kirche und scholastisches Naturrecht, Wien 1962, S. 34.
6 A.a.O., S. 39f.
7 In der Enzyklika «Redemptoris Mater», die soeben, am 25. März 1987, veröffentlicht wurde, drückt sich nach Johannes Paul II. in der «Option zugunsten der Armen» beziehungsweise in der «vorrangigen Liebe für die Armen» (Nr. 37) geradezu «das Magnificat der Kirche auf ihrem Pilgerweg» aus.