

DIE SOZIALVERKÜNDIGUNG JOHANNES PAULS II.

Eine Rekonstruktion vor dem Hintergrund seiner Epoche

Die Wahl von Karol Wojtyła im Herbst 1978 war politisch ebenso bedeutsam wie kirchlich. Sein Heimatland Polen lag damals hinter dem «Eisernen Vorhang» und Papst Johannes Paul II. wurde aufgrund persönlicher Erfahrungen mit den Totalitarismen zum wohl politischsten Papst des 20. Jahrhunderts. Er sah es aus tiefem Glauben als seine Lebensaufgabe, an den damals unverrückbar scheinenden Säulen des Staatskommunismus unter sowjetischer Dominanz zu rütteln. Kaum jemand wagte zu hoffen, dass dieser, militärisch bestens gerüstet, je einstürzen könnte. Die Art und Weise wie er als Papst zur Implosion der marxistischen Staatsideologie beitrug, ist ein wesentliches politisches, sozialetisches und vor allem geistiges Vermächtnis seines Pontifikats. Das 1981 von einem bulgarischen Staatsbürger in sowjetischem Sold auf ihn verübte Attentat war nicht zuletzt der Preis für diesen Kampf, den er mit allen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln führte. Sein Einsatz für politische und soziale Gerechtigkeit wurzelte in der Überzeugung der besonderen historischen Mission der polnischen Kirche und des polnischen Volkes. Seine Publikationen und Predigten zu sozialetischen Themen, nicht zuletzt seine Sozialenzykliken sind Ausdruck dieses Sendungsbewusstseins. Mit ihm wollte er die Kirche ins dritte Jahrtausend führen. Dass das Jahr 2000 für ihn von so hoher Bedeutung war, zeugt von seinem starken Geschichtsbewusstsein als Grundlage von Identität.¹ An zentrale Ereignisse seines Pontifikats erinnern bis heute eindruckliche, medial weit verbreitete Bilder, so die drei großen Kreuze auf der Danziger Werft, die von der im August 1980 gegründeten Gewerkschaftsbewegung *Solidarność* dem kommunistischen Regime abgetrotzt wurden. Liest man seine Aussagen zu sozialen und politischen Fragen heute, zeigt sich deren Aktualität, wobei freilich zugleich deutlich wird, wie sehr innerkirchliche Polarisierungen zu einer Interpretation beigetragen haben, die der Ausgewogenheit und philosophischen Qualität der Texte nicht immer gerecht wird. Diese richteten sich zudem grundsätzlich am Zweiten Vatikanischen Konzil aus. In

INGEBORG GABRIEL, geb. 1952, Prof. em. für Sozialethik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.

diesem Sinne schrieb Johannes Paul in *Tertio Millenio Adveniente* (1994), dass die beste Vorbereitung auf die Jahrtausendwende, eine «möglichst getreue Anwendung der Lehre des II. Vatikanums auf das Leben jedes einzelnen und der ganzen Kirche» darstelle (TMA 20).

1. Sozialethische Grundlinien

Johannes Paul II. war davon überzeugt, dass der Bestand jeder Gesellschaft von einer wahren und tragfähigen Anthropologie abhängt. Auf diesem Feld führte er, ganz im Geist der katholischen Soziallehre, den Kampf sowohl gegen den Marxismus als auch den Liberalismus. Wesentliche anthropologische Aussagen wie auch solche zu konkreten sozialethischen Themen finden sich bereits in seiner Antrittsenzyklika *Redemptor hominis* (1979). Methodisch setzt er dabei an die Stelle der philosophisch-naturrechtlichen Argumentation eine christozentrische Grundlegung. Die Würde und der Sinn seiner Existenz wurden dem Menschen durch die Erlösungstat Christi zurückgegeben, die ihn zudem zum «tiefen Staunen über Wert und Würde des Menschen» befähigt (RH 10), weil sich «der Sohn Gottes durch seine Menschwerdung gleichsam mit jedem Menschen verbunden hat» (RH 13, so auch GS 22). Diese theologische Kernaussage erweist sich als programmatisch für seine gesamte Sozialverkündigung. Aus ihr leitet sich die unbedingte Pflicht ab, die Würde jedes Menschen *opportune vel inopportune* zu schützen und an der Humanisierung der Welt mitzuwirken. Es ist diese Orientierung am Menschen als «erstem und grundlegendem Weg der Kirche» (RH 13), die zur Entlarvung und Überwindung abstrakter ideologischer Systeme führen kann. Schwerpunkte der Sozialverkündigung des Papstes waren von daher Menschenrechte und Demokratie, eine entschiedene Parteinahme für Arme und Notleidende, sowie die Ablehnung jeder Form von Gewalt in politischen Auseinandersetzungen und das Bekenntnis historischen Unrechts, das durch eine «Reinigung des Gedächtnisses» überwunden werden soll. Das Kreuz, das anlässlich seines ersten Besuches im Juni 1979 auf dem Siegesplatz in Warschau errichtet wurde, und der liturgische Gesang «*Christus vincit – Christus regnat – Christus imperat*» sowie die Anrufung von Jesus als «Führer für das Polen von morgen» waren Signal und symbolische Zeichen für dieses Programm, das seine Erfüllung zehn Jahre später in der Befreiung vom kommunistischen Joch finden sollte.

Zugleich war Karol Wojtyła, der das Wüten totalitärer Regime und die Kriegsgräuere am eigenen Leib erfahren hatte, in seiner Weltsicht von den Katastrophen des 20. Jahrhunderts und dessen materiellen wie moralischen Verwüstungen nachhaltig geprägt (RH 17). Anders als in *Gaudium et spes* (GS 4-11) lag

das Schwergewicht seiner politischen Analyse auf den inneren und äußeren Bedrohungen der Zeit und vor allem der westlichen Zivilisation. Diese fortschritts-skeptische Haltung sollte sich im Laufe seines Pontifikats zunehmend verstärken. Ihm deshalb eine grundsätzlich moderneskeptische Haltung zu unterstellen, wäre jedoch verfehlt. Seine Sozialverkündigung geht in allen Phasen von einer grundsätzlichen Anerkennung der politischen Institutionen der Moderne aus. Er plädiert zudem für ökumenische und interreligiöse Offenheit und entsprechende Allianzen (RH 6, 11f). Dieses Anliegen hielt sich sein ganzes Pontifikat durch, wie übrigens auch die bereits in seiner Antrittsenzyklika an erster Stelle genannte Umweltfrage (RH 8, 15f), die Bedeutung weltweiter Solidarität und der Vereinten Nationen (RH 17) und die Kritik am friedensgefährdenden Rüstungswettlauf zwischen den Blöcken, durch den «ungeheure Geldsummen» verschwendet werden, die «anstatt für Waffen, die dem Krieg und der Zerstörung dienen, zur Nahrungsmittelproduktion eingesetzt werden sollten» (RH 16).

Die Sozialverkündigung im langen Pontifikat von Johannes Paul II. umfasst zwei unterschiedliche Phasen: Jene von 1978–1989/90, die vor allem vom Kampf gegen den marxistischen Staatskommunismus und von der zeitgleich einsetzenden Globalisierung bestimmt war, und jene von 1991–2005, in der sich der Papst zunehmend gegen einen gesellschaftlichen Liberalismus wandte und sich mit den Folgen historischen Unrechts befasste. Die Sozialenzykliken *Laborem exercens* (1981), *Sollicitudo rei socialis* (1987) und *Centesimus annus* (1991) sind für die erste Phase charakteristisch. In der zweiten Phase überwiegt die individualethische Ausrichtung von *Evangelium vitae* (1995), die im Folgenden nur gestreift werden kann, sowie die heilsgeschichtliche Einordnung von *Tertio millennio adveniente* (1994). Die *Vergebungsbitten* vom ersten Fastensonntag des Jahres 2000 bilden hier einen Höhepunkt.

Konkreter Anlass für die Enzyklika *Laborem exercens* («Über die menschliche Arbeit») waren die Arbeiteraufstände in Polen unter Führung der polnischen Gewerkschaft *Solidarność*. Sie leiteten rückblickend den Zusammenbruch der kommunistischen Regime in Europa ein. Der Text bietet eine umfassende phänomenologische und theologische Reflexion über das Thema Arbeit in ihrer Bedeutung für den Menschen und die Gesellschaft, sowie die notwendigen, rechtlichen Rahmenbedingungen (der Staat wird hier als «indirekter Arbeitgeber» bezeichnet). Aufgrund ihres personalen Charakters, so die Grundaussage des Textes, kommt der Arbeit der Vorrang vor dem Kapital und der Technik zu, die beide instrumentellen Charakter haben. Sie ist demnach nicht ein Produktionsfaktor neben anderen, vielmehr bemisst sich die moralische Qualität einer Gesellschaft an der Achtung, die sie dem arbeitenden Menschen entgegenbringt. Die Arbeit ist daher «Dreh- und Angelpunkt der sozialen Frage» (LE 3, 2). Menschen verdienen durch Arbeit nicht nur ihren Lebensunterhalt, sondern sie gibt ihrem Leben Sinn und Würde und trägt zum Gemeinwohl bei. Das

Thema Arbeit, das seit *Rerum novarum* eine zentrale Rolle für die katholische Soziallehre spielte, wird so entfaltet und wiederum in ihr Zentrum gerückt. Johannes Paul II. greift damit zugleich die marxistische Ideologie auf ihrem ureigensten Terrain an, um so ihrer Arbeitstheorie die Legitimität zu entziehen. Die Bilder von Priestern, die 1981 rund um die Danziger Werft saßen, um den streikenden Arbeitern die Beichte abzunehmen, waren der mediale Ausdruck für eine Umkehr der Geschichte. Es war die als überholt gebrandmarkte katholische Kirche und nicht mehr die kommunistische Arbeiterbewegung, welche die Anliegen der Arbeiter, ihre Gewerkschaften und das Streikrecht vertrat, und stellten das wahre Antlitz der Kirche *ad extra* dar (RH 4).²

Die zweite große Sozialenzyklika des Pontifikats *Sollicitudo rei socialis* sollte die Entwicklungszyklika *Populorum progressio* (1966) von Paul VI. fortschreiben, um die damals verstärkt einsetzende Globalisierung sozioethisch zu reflektieren und theologisch das Thema Entwicklung zu vertiefen, auf die sich die ideologische Bipolarität generell negativ ausgewirkt hatte. Sie übernimmt dafür zwei zentrale Begriffe aus der Befreiungstheologie, jenen der «Strukturen der Sünde»³ und die von der ganzen Tradition der Kirche bezeugte «Option einer vorrangigen Liebe für die Armen» (SRS 42), was insofern beachtenswert ist, als die Befreiungstheologie und jene Theologen, die der Sympathie mit ihr verdächtigt wurden, durch zwei Instruktionen der Glaubenskongregation (1984/86) kurz zuvor scharf kritisiert worden waren. Johannes Paul II. teilte zweifellos die Angst vor einer kommunistischen Infiltration der Kirche, was in der damaligen politisch aufgeheizten Situation und angesichts seiner Geschichte verständlich war. Die Vorwürfe gegen die Befreiungstheologie waren jedoch weitestgehend ungerechtfertigt und lähmten das kirchliche Leben, vor allem außerhalb Europas, was die soziale und politische Relevanz der Kirche betraf.

Centesimus annus, zum 100-jährigen Jubiläum von *Rerum novarum*, bildet gewissermaßen die Summe seiner Sozialverkündigung. Hier zeigt sich, dass die sozial- und wirtschaftsethische Ausrichtung seines Denkens ganz auf der Linie der ersten Enzyklika mit dem Untertitel «Über die Arbeiterfrage» lag, der er am Anfang einen ausführlichen Rückblick widmet, um die Inhalte sodann fortzuschreiben. Der Niedergang des Marxismus war für Johannes Paul die Folge einer falschen, weil einseitigen, Anthropologie (CA 13) sowie des entschiedenen, gewaltfreien Einsatzes von Christen und Nicht-Christen (CA 25), die den Gegenbeweis gegen eine marxistische Theorie erbrachten, die Recht und Moral aus der Politik verbannen wollte (CA 23). Die politische Freiheit kann jedoch nur Bestand haben, wenn es gelingt, die in der Zeit der Diktatur aufgestauten Konfliktpotenziale zu entschärfen (CA 27). Die notwendigen wirtschaftlichen und politischen Transformationen hin zu Marktwirtschaft und Demokratie (CA 15; 32; 34) müssen daher von ernsthaften Bemühungen um eine Versöhnung zwischen den europäischen Völkern, «die durch das Band der gemeinsamen Kultur

und tausendjähriger Geschichte eng miteinander verbunden sind» (CA 35), begleitet werden. Johannes Paul setzte sich daher von Anfang an für eine Erweiterung der Europäischen Union ein.⁴ Damit waren die sozioethischen Grundlinien seiner Sozialverkündigung für die Zeit nach der Wende festgelegt.

2. Die Kirche als «Zeichen des Widerspruchs» zwischen den ideologischen Fronten⁵

Johannes Paul hatte in Polen von Anfang an auf einen kulturellen kirchlichen Widerstand gegen das kommunistische Regime gesetzt.⁶ Eine Kritik der marxistischen Anthropologie findet sich implizit in *Laborem exercens* und ausführlich in *Centesimus annus* (CA 13–19). Die *relecture* dieser Texte ruft in Erinnerung, wie lähmend sich die ideologischen Polarisierungen auf das damalige intellektuelle wie politische Leben auswirkten.⁷ Wojtyłas sozioethische Position orientierte sich an *Rerum novarum* unter Einbezug der politischen und internationalen Neuerungen nach dem Zweiten Weltkrieg: die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte als Grundlage der Nachkriegsordnung, die Schaffung der Vereinten Nationen sowie die europäische Einigung. Dies ist insofern zu betonen, als er – jedenfalls innerkirchlich – vielfach als Papst des erhobenen Zeigefingers *in moralibus* und durch seine Ablehnung der Befreiungstheologie im Gedächtnis geblieben ist. Als mediale Repräsentation dieser einseitigen Interpretation ist an das Bild zu erinnern, in dem er den knienden Ex-Priester Ernesto Cardenal bei seinem Besuch 1983 ermahnte. Dieser Diskrepanz in der Wahrnehmung gilt es sich möglichst vorurteilsfrei zu nähern, da sie zum einen viel über politische, soziale und kirchliche Realitäten aussagt, zum anderen jedoch durchaus Akzentverschiebungen im binnenkirchlichen und gesellschaftlichen Diskurs der letzten Jahrzehnte zeigt, der sich, dominiert vom Wirtschaftsliberalismus, bis vor kurzem von sozioethischen Fragen zu moralischen Identitätsthemen hin verengte. Auf dieser Basis bildeten sich neue Fronten, die einer differenzierten und argumentativen Auseinandersetzung gegenüber nicht weniger widerständig sind als jene der Epoche der ideologischen Bipolarität.

Die katholische Sozialverkündigung basierte von Anfang an auf einer kritischen Reflexion der marxistischen wie liberalen Anthropologie und ihrer Einseitigkeiten. Nachdem die Kritik am Marxismus nach 1991 hinfällig schien (man kann sich die Frage stellen, ob dies angesichts des Aufstiegs weiterhin marxistischer Staaten wie China wirklich der Fall ist), blieb der Liberalismus als zu kritisierender «Gegner», wobei die Spannung zwischen unterschiedlichen Ausprägungen, die idealtypisch als politischer, ökonomischer und gesellschaftlicher Liberalismus bezeichnet werden sollen, ein wichtiges Charakteristikum darstellt.

Die am Zweiten Vatikanum nach langem Ringen von der katholischen Kirche anerkannten Institutionen des politischen Liberalismus (Menschenrechte,

Demokratie) wurden von Johannes Paul II. nicht zuletzt als politisches Gegenprogramm gegen den marxistischen Staatskommunismus uneingeschränkt anerkannt. Sie stellten für ihn die der Menschenwürde am besten entsprechenden Formen des Politischen dar und die Grundlage eines Völkerrechts als Basis der internationalen Ordnung des Vertrauens zwischen den Nationen. Dies zeigen viele Reden, in denen er, wie erstmals in *Pacem in terris* (1963) von Johannes XXIII., eine internationale politische Autorität zur Förderung des globalen Gemeinwohls und des Friedens fordert. Das «Konzil hat den Wunsch nach einer Weltautorität verfochten, die auf der Zustimmung der Völker gründet und mit wirksamen Mitteln ausgestattet ist, um die Respektierung der Gerechtigkeit und Wahrheit zu gewährleisten.»⁸ Er reduzierte die Menschenrechte dabei keineswegs, wie später manchmal der Fall, auf das Recht auf Religionsfreiheit.⁹ Derartige Verengungen, die einem zunehmenden binnenkirchlichen Misstrauen gegen die liberale Menschenrechtsidee entsprangen, widersprachen seiner persönlichen Erfahrung wie seinen politischen Anliegen. Die Menschenrechte, für welche die Kirche das Bewusstsein schärfen sollte, bildeten vielmehr ein untrennbares Ganzes (CA 47f; 54).

Johannes Paul II. setzte sich für diese internationale Ordnung bis zu seinem Lebensende in beeindruckender Weise ein. So übte er u. a. harsche Kritik am Einmarsch der amerikanischen Truppen in den Irak im März 2003, der gegen das geltende Völkerrecht von neokonservativen Kräften in den USA vorangetrieben worden war. Er hatte, wie von ihm vorhergesagt, geopolitisch eine Reihe extrem negativer Folgen und destabilisiert den Nahen Osten bis heute. Hier ist das Bild des von seiner Krankheit bereits schwer gezeichneten Papstes in Erinnerung geblieben, der auf das Kreuz gestützt, vor den Folgen eines völkerrechtswidrigen Einmarsches in das Zweistromland warnt. Sein politisches Engagement war von Anfang an von der Überzeugung getragen, dass revolutionäre Umstürze gewaltfrei erfolgen müssten. Die sogenannten Samtenen Revolutionen wurden – beginnend mit der Rosenkranzrevolution 1987 auf den Philippinen bis zu den gegenwärtigen Protesten in Hongkong – zum Signum einer Epoche.¹⁰ Der Historiker Timothy G. Ash hat sie einmal als das große politische Wunder und das Vermächtnis für das 21. Jahrhundert bezeichnet. Konflikte auf friedliche Weise durch Verhandlungen und gewaltfreien Einsatz zu regeln, fordert einen hohen, oft auch persönlichen Preis. Johannes Paul II. deutete das Leid im aktiven Kampf gegen das Böse christologisch als Verbindung mit dem Leiden Christi (CA 25). Zugleich war er kein Pazifist. Einen Verteidigungskrieg, wie jenen in Bosnien 1999, sah er als gerechtfertigt an.¹¹

Besonders umstritten war vor allem nach 1989 der wirtschaftliche Liberalismus: Nach dem Scheitern des Staatskommunismus in Ost- und Mitteleuropa bestand weltweit die Tendenz, das Sozialdenken insgesamt als kommunistisch abzuqualifizieren und auf einen wirtschaftlichen Marktliberalismus *tout court* zu

setzen. Ein derartiges Laissez-faire des Staates, der das Gemeinwohl als durch den Markt verwirklicht ansieht, steht in fundamentalem Gegensatz zur katholischen Soziallehre. Der polnische Papst steht voll in dieser Tradition. Seine Insistenz auf die Rechte der Arbeiter in *Laborem exercens* baut darauf ebenso auf, wie die Ablehnung eines «einfältigen Optimismus mechanistischer Art» im wirtschaftlichen Bereich (SRS 27). Die häufig zitierten Aussagen, dass «der freie Markt das wirksamste Instrument für den Einsatz der Ressourcen und für die Befriedigung der Bedürfnisse zu sein» *scheint* (CA 34) sowie dass «die moderne Unternehmenswirtschaft durchaus positive Aspekte» enthält (CA 32), zeigen bereits von der Formulierung her, dass es sich um keine bedingungslose Akzeptanz handelt. Eine Anerkennung der liberalen Marktwirtschaft im Sinne von Kapitalismus ist untrennbar damit verbunden, dass diese rechtlichen Regelungen unterliegt, die die Solidarität mit allen garantieren (CA 42). Diese Kontinuität mit dem katholischen Sozialdenken ist deshalb besonders hervorzuheben, da die oben zitierten wirtschaftsliberalen Äußerungen von Johannes Paul II. vielfach aus dem Kontext genommen und als Unterstützung einer libertären, unregulierten Marktwirtschaft gedeutet wurden.¹² Eine derartige Interpretation wird jedoch weder den Texten noch der Grundintention seiner Sozialverkündigung gerecht. Wie alle seine Vorgänger sprach er vielmehr nationale wie internationale Gerechtigkeitsdefizite klar an und forderte eine regelbasierte Organisation der Weltwirtschaft. Die wirtschaftlich stärkeren Länder sollen den wirtschaftlich schwächeren zu Hilfe kommen (CA 35), um das Recht aller, am Wohlstand teilzunehmen, zu sichern sowie einen sozialen Ausgleich durch Solidarität zu gewährleisten und der Exklusion entgegenzuwirken.

Sieht man neben dem politischen und wirtschaftlichen einen gesellschaftlichen Liberalismus als eine dritte Ausprägung liberalen Denkens, so gab es in der katholischen Soziallehre immer die Warnung vor der Entartung von Freiheit in Willkür und die Betonung der moralischen Basis jeder Gesellschaft. In der zweiten Phase des Pontifikats rückte die Kritik an einer lebensfeindlichen westlichen Kultur immer mehr ins Zentrum der päpstlichen Verkündigung. Es verwundert zuerst einmal, wenn der Papst «wesentlich ungeschminkter und heftiger als die Menschenrechtsverletzungen der Kommunisten [...] nach 1989 die Negativeinflüsse der westlichen Industriegesellschaft auf den früheren Ostblock, besonders auf Polen [geißelte].»¹³ Diese Kritik an einer freizügigen Wegwerfgesellschaft, an Prostitution, Pornographie und vor allem Abtreibung nahm ab 1991 an Schärfe deutlich zu. «Sie wollen, dass wir nach Europa kommen, indem sie uns ihre Werte des Utilitarismus, der sexuellen Freizügigkeit aufdrängen.»¹⁴ Diese moralische Schwerpunktsetzung wurde, medial massiv verstärkt, zu einem der Leitmotive des letzten Dezenniums des Pontifikats. Da eine derartige Fundamentalkritik jedoch kaum Ansatzpunkte für konkrete Handlungen und soziale wie politische Strukturreformen gab, geriet die ka-

tholische Kirche mit ihrer Gesellschaftskritik damit zunehmend ins Abseits. Denn wiewohl ein in der Geschichte einmaliger Massenwohlstand vor schwere ökologische und, hinsichtlich der Verteilung, soziale Fragen stellt, ist die grundsätzliche Ablehnung eines, ja für die meisten Menschen auch in Industrieländern weiterhin bescheidenen Wohlstands für diese schwer nachvollziehbar. Gleiches gilt für ein Mehr an individueller Autonomie (Stichwort Individualismus), da beides dem Einzelnen auch beachtliche Entwicklungschancen bietet und gesellschaftlich eher konfliktreduzierend wirkt, da es Menschen ermöglicht, ihre eigenen Lebensprojekte kreativ zu verfolgen. Sosehr qualitativ gediegenere Produkte humanökologisch von Vorteil wären und die Verantwortung der Freiheit eine zentrale Frage menschlichen Lebens darstellt, eine generell kulturkritische Haltung aus den Entwicklungen abzuleiten, erweist sich als ethisch wenig überzeugend und signalisiert binnenkirchlich, dass die Brücken, die das 2. Vatikanische Konzil zu liberalen, säkularen Gesellschaften gebaut hatte (vgl. GS 11f), schrittweise hochgezogen wurden. Eine besondere Rolle spielte dabei die Sünde der Abtreibung. Für Johannes Paul war es «ein besorgniserregendes Symptom und keineswegs nebensächliche Ursache für einen schweren moralischen Verfall» (*Evangelium vitae* 4). Insofern Abtreibungen eines jener gravierenden moralischen Übel sind, die die gesamte Geschichte durchziehen und in den kommunistischen Ländern, nicht zuletzt aufgrund der schlechteren sozialen Rahmenbedingungen, zudem statistisch weiter verbreitet waren als in den westlichen Konsumgesellschaften, erweist sich der moraltheologische Fokus und die damit verbundene Verfallsdiagnose angesichts der historischen Fakten als hinterfragenswert. Dies umso mehr, als andere sozialethische Themen dahinter zurücktraten, die auf eine Verbesserung der prekären Lebenssituation der armen Schichten weltweit gerichtet waren. Der Grund für diese zunehmende Konzentration auf individual- und bioethische Fragen als Signum des Katholischen ist nicht leicht zu beantworten. Faktische Auswüchse eines gesellschaftlichen Liberalismus mögen hier ebenso eine Rolle gespielt haben, wie eine tiefe Enttäuschung darüber, dass eine politische, katholische Renaissance, wie sie der Papst für Polen und darüber hinaus erhofft hatte, ausblieb. Vielmehr nahm der Einfluss der Kirche trotz seines beachtlichen Einsatzes während des Pontifikats ab. Nur jene katholischen Kernelemente, die einer Disziplinierung zugänglich waren, konnten auf eine Gegenkultur gegen den gesellschaftlichen Liberalismus eingeschworen werden. Es ist nicht Aufgabe dieses Beitrags, auf moraltheologische Grundsatzfragen einzugehen. Politisch bleibt freilich anzumerken, dass die Ablehnung des gesellschaftlichen Liberalismus seit den 1980er Jahren zum Programm einer neokonservativen Rechten wurde, die ihre Basis vor allem im US-amerikanischen Evangelikalismus hatte. Diese sogenannte *moral majority* vertrat im Wirtschaftlichen jene libertären Positionen, die in der Folge vielfach mit jenen von Johannes Paul II.

assoziiert wurden, wiewohl es in seinen Texten dafür keine Anhaltspunkte gibt. Zum gesellschaftlichen Liberalismus gehört die Frage der Frauenemanzipation, die daher kurz angesprochen werden soll. Wiewohl die Ämterfrage ein Zankapfel blieb, lässt sich aus den Äußerungen des Papstes keine ideologisch verhärtete Position ableiten, wie sie ihm teils zur Last gelegt wird. Liest man das Apostolische Schreiben *Mulieris dignitatem* (Über die Würde der Frau), zeigt sich vielmehr, bei aller möglichen Kritik und einer gewissen symbolischen Überladung des Themas, dass Johannes Paul II. auf vorigen Sozialdokumenten zum Thema aufbauend neuere Erkenntnisse der Bibelwissenschaft heranzieht und zu einem Frauenbild kommt, das – wiewohl Einzelnes diskussionswürdig bleibt – durchaus offen für weitere Entwicklungen ist.¹⁵

Am Ende dieser Überlegungen soll an die Botschaft erinnert werden, die der Papst durch seine öffentliche Präsenz, während seiner schweren Krankheit, bis zu seinem Tod zu vermitteln suchte. Wiewohl gleichfalls diskutierbar, kann sie als geistiger und sozial bedeutsamer Akt gedeutet werden, insofern sie auf Leerstellen eines Liberalismus hinweist, der auf die wesentlichen Fragen menschlichen Lebens keine Antwort gibt. Der Papst zeigte dies medial unter Einsatz der eigenen Person und ihrer Hinfälligkeit auf. Er stellte damit die Menschheit wie schon zu Beginn seines Pontifikats vor die Frage nach den anthropologischen Grundlagen der Moderne. Kann ohne Glauben, der auch diesen Phasen menschlichen Daseins einen Sinn zu geben vermag, eine humane Ordnung geschaffen werden und vor allem Bestand haben?

3. *Die sozialetische Bedeutung einer «Reinigung des (historischen) Gedächtnisses»*

Die konkrete Geschichte war für den Papst höchst bedeutsam, sowohl als kulturelle Grundlage wie auch als jener Raum, in dem sich der christliche Glaube zu bewähren hat (TMA 10). Damit stellt sich jedoch die Frage, wie mit dem historischen Unrecht und der Schuld umzugehen ist. Dies gilt für die Weltgeschichte wie für die Heilsgeschichte, in der sich die Kirche vom «Geist Christi und seines Evangeliums entfernt hat, sodass ihre Denk- und Handlungsweisen geradezu Formen *eines Gegenzeugnisses und Skandals* darstellten» (TMA 32). Geschichte bedarf daher der Buße und der Vergebung, deren Ziel die Versöhnung als Grundlage des Friedens darstellt.¹⁶ Der Papst hat dies als «Reinigung des Gedächtnisses» bezeichnet und auf seinen Reisen in vielen Reden immer wieder eingemahnt. Das ist ein vielfach vergessenes Signum seines Pontifikats. So warnte er im Blick auf Europa vor den Gefahren eines Nationalismus, dem der Boden nur entzogen werden kann durch eine «ernsthafte Gewissensprüfung, in Anerkennung von Schuld und Irrtümern, die im Laufe der Geschichte auf wirtschaftlichem und politischem Gebiet gegenüber Nationen begangen worden sind, deren Rechte von den im-

perialistischen Systemen des vorigen wie des jetzigen Jahrhunderts systematisch verletzt worden sind» (TMA 27). Johannes Paul, der sonst der Sozialgestalt der Kirche, die ja durch ihren Geheimnischarakter nicht aufgehoben wird¹⁷, in seinem Sozialdenken keine Beachtung schenkte, fordert wiederholt eine Anerkennung der Verfehlungen der Kirche als Voraussetzung für die Neuevangelisierung und christliche Einheit. Bruno Forte spricht hier von einer Neuheit in der Kirchengeschichte.¹⁸ Bereits als Bischof hatte er an der Erstellung des historischen Briefes der polnischen an die deutschen Bischöfe (1965) mitgewirkt mit dem zentralen Satz: «Wir vergeben und wir bitten um Vergebung.» Als Papst setzte er 1992 eine Expertenkommission ein, welche die sieben Vergebungsbitten vom ersten Fastensonntag 2000 im Rahmen eines feierlichen Gottesdienstes vorbereitete.¹⁹ Sie beginnen mit einer allgemeinen Bitte um Vergebung der Verfehlungen der Kirche in der Geschichte, gefolgt von Bitten um die Versäumnisse am Dienst an der Wahrheit, gegen die Einheit des Leibes Christi, einem Schuldbekenntnis im Verhältnis zu Israel sowie für die Verfehlungen gegen die Liebe, den Frieden, die Rechte der Völker, die Achtung der Kulturen und der Religionen und nennen abschließend ein Bekenntnis der Sünden gegen die Würde der Frau und die Einheit des Menschengeschlechtes sowie auf dem Gebiet der Grundrechte der Person.²⁰ Derartige im säkularen Bereich seit den 1960er Jahren vielfach im Dienste des Friedens ausgesprochene offizielle Versöhnungsbitten – man denke nur an die Kranzniederlegung Willy Brandts im vormaligen Warschauer Ghetto 1970 – werfen eine Reihe philosophischer Fragen, wie jene nach der Kontinuität einer Gemeinschaft, sei es ein Volk oder die Kirche, und dem zur Zeit der begangenen Verfehlungen moralischen Erkenntnisstand, auf. Ihre zweifelloso soziaethische Bedeutung, deren biblische Grundlage keiner weiteren Begründung bedarf, liegt darin, dass auf diese Weise eine Zäsur in der Geschichte gesetzt wird. Das historische Unrecht wird beim Namen genannt, der Würde der Opfer wird Rechnung getragen, wodurch die Hoffnung besteht, es in seinen Folgen zu entschärfen und eine Wiederholung in Zukunft zu verhindern. Die friedensstiftende Bedeutung der päpstlichen Schuldeingeständnisse ist bis heute nicht ausreichend gewürdigt. Vergangenes Unrecht lässt sich zwar nicht gutmachen, es ist jedoch auch im Politischen möglich, durch Bekenntnis und Buße einen Neubeginn zu setzen, wie dies im privaten Bereich durch das Sakrament der Beichte der Fall ist. Die Realisierung dieser Einsicht auch für den öffentlichen Raum ist von daher ein wichtiger Fortschritt.

Papst Johannes Paul II. vertrat während seines Pontifikats einen transzendenzoffenen Humanismus, der seine christlichen Wurzeln nicht verleugnete. Er suchte möglichst breite ökumenische und interreligiöse Allianzen zu schmieden (so schon in RH 6, 11f), um so die Welt in das neue Millennium zu führen. Eine einseitige Interpretation seiner Sozialbotschaft wird dem Erbe dieses großen Papstes nicht gerecht, der eine ganze Epoche repräsentierte und

binnenkirchlich wie politisch prägte. Sie harrt vielmehr einer Neubewertung jenseits binnenkirchlicher Polarisierungen.

Anmerkungen

- 1 Vgl. JOHANNES PAUL II., *Erinnerung und Identität. Gespräche an der Schwelle zwischen den Jahrtausenden*, Augsburg 2005.
- 2 Zum Thema Arbeit in der katholischen Soziallehre vgl. Ursula NOTHELLE-WILDFEUER, *Arbeit – cantus firmus kirchlicher Sozialverkündigung*, in: IKAZ 40 (2011) 127–137.
- 3 Der Begriff wird im Text insgesamt neun mal, allerdings unter Anführungszeichen, verwendet (SRS 36f, 39f), vgl. dazu Kerstin E. HEYER, *Social sin and immigration: good fences make bad neighbors*, in: *Theological studies* 71 (2010) 410–436, 410–420.
- 4 Vgl. Joachim RABANUS, *Europa in der Sicht Papst Johannes Pauls II. Eine Herausforderung für die Kirche und die europäische Gesellschaft*, Paderborn 2004.
- 5 Karol WOJTYŁA, *Zeichen des Widerspruchs. Besinnung auf Christus*, Freiburg 1979.
- 6 Zu diesen Formen des Widerstands in der polnischen Kirche vgl. Timothy G. ASH, *Ein Jahrhundert wird abgewählt. Aus den Zentren Mitteleuropas 1980–1990*, München 1990.
- 7 Vgl. Tony JUDT – Timothy SNYDER, *Nachdenken über das 20. Jahrhundert*, München 2012.
- 8 Zit. nach Heinz-Gerhard JUSTENHOVEN, *Die Friedensethik Papst Johannes Pauls II.: Versuch einer systematischen Zusammenschau*, Stimmen der Zeit 130 (2005) 435–445, hier 438.
- 9 Vgl. z. B. die katholische Kritik der Menschenrechte Janet H. MADIGAN, *Truth, Politics and Universal Human Rights*, Palgrave 2007.
- 10 Eine wissenschaftliche Untersuchung über den Einfluss der katholischen Kirche auf diese gewaltfreien Revolutionen und den Bezug zum Denken von Johannes Paul II. steht, soweit ich sehe, aus.
- 11 Vgl. Ralph ROTTE, *Die Außen- und Friedenspolitik des Heiligen Stuhls: Eine Einführung*, 2. vollständig überarbeitete Aufl., Wiesbaden 2014.
- 12 Vgl. Jesse RUSSELL, *The Catholic Neoconservative Misreading of John Paul's Centesimus Annus Revisited*, in: *Political Theology* 21 (2020), 172–191.
- 13 Zit. in Stefan SAMERSKI, *Johannes Paul II.*, München 2008, 87f.
- 14 Zit. ebd., 91.
- 15 Vgl. JOHANNES PAUL II., *Die Zeit der Frau. Apostolisches Schreiben «Mulieris dignitatem» mit einer Hinführung von Joseph Kardinal Ratzinger und einem Kommentar von Elisabeth Gössmann*, Freiburg 1988.
- 16 Zu Versöhnung als Prinzip der Sozialethik vgl. Ingeborg GABRIEL, *Ethik des Politischen. Grundlagen – Prinzipien – Konkretionen*, Würzburg 2020, 188–201.
- 17 Vgl. Walter KASPER, *Der Geheimnischarakter der Kirche hebt den Sozialcharakter nicht auf*, in: *HerKorr* 41 (1987) 232–236.
- 18 Vgl. Bruno FORTE, *Die Katholische Kirche und die Fehler der Vergangenheit*, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 89 (2005) 3–11, hier 1; Ralf MIGGELBRINK, *Sündige Kirche? Das Schuldbekenntnis des Papstes und die ekklesiale Dimension der Sünde*, Ökumenische Rundschau, 54 (2005) 462–477.
- 19 Vgl. Internationale Theologische Kommission (Hg.), *Erinnern und versöhnen. Die Kirche und die Verfehlungen in ihrer Vergangenheit*, Freiburg 2000.
- 20 https://www.stjosef.at/dokumente/vergebungsbiten_papst_2000.htm (abgerufen am 10.10.2020).

Abstract

The Social Teaching of Pope John Paul II. The Social Teaching of Pope John Paul II has two periods. From the beginning of his pontificate until the fall of the Iron Curtain (1989–1991) it reflects his fierce struggle against the Communist ideology and repressive regimes in his homeland as well as beyond. *Redemptor hominis* (1979), *Laborem exercens* (1981) and his *summa Centesimus annus* (1991) reflect this confrontation, whereas *Sollicitudo rei socialis* (1987) deals with the onsetting globalization. A second set of issues during the second part of his pontificate focuses on individual ethics and the dealing with past wrongs. His largely forgotten apologies for the wrongdoings of the church in history are a major expression of this. They are to set new standards for the starting millennium. The article argues that the message of this pope, which has become the object of innerchurch polarizations, should be evaluated from a distance to do justice to it in a differentiated way.

Keywords: ethics – political theology – communism – Europe – human rights – ecclesiology