

Kirche und Gesellschaft



Arnd Küppers

Die Ordnungsethik der katholischen Soziallehre

Die Reihe „Kirche und Gesellschaft“ thematisiert aktuelle soziale Fragen aus der Perspektive der kirchlichen Soziallehre und der Christlichen Sozialethik.

THEMEN DER ZULETZT ERSCHIENENEN HEFTE:

Oktober 2016, Nr. 433: André Habisch – Das Duale Berufsausbildungssystem in Zeiten von Flucht und Migration. Deutschland muss Deutschland bleiben!?!

November 2016, Nr. 434: Johannes J. Frühbauer
Religion und Öffentlichkeit. Religionspolitische Herausforderungen im säkularen Staat

Dezember 2016, Nr. 435: Peter Schallenberg
Schuld und Barmherzigkeit. Theologie und Sozialethik in der Postmoderne

VORSCHAU:

Februar 2017, Nr. 437:
Marianne Heimbach-Steins zum Themenbereich „Europa und Migration“

März 2017, Nr. 438:
Wolfgang Bergsdorf zum Themenbereich „Zukunft der Demokratie“

April 2017, Nr. 439:
Thomas Rusche zum Themenbereich „Digitale Transformation unserer (Wirtschafts-)Gesellschaft“

Die Hefte eignen sich als Material für Schule und Bildungszwecke.

Bestellungen

sind zu richten an:

Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle

Brandenberger Straße 33

41065 Mönchengladbach

Tel. 0 21 61/8 15 96-0 · Fax 0 21 61/8 15 96-21

Internet: <http://www.ksz.de>

E-mail: kige@ksz.de

Redaktion:

Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle

Mönchengladbach

Erscheinungsweise: Jährlich 10 Hefte, 160 Seiten

2017

© J.P. Bachem Medien GmbH, Köln

ISBN 978-3-7616-3139-3

In den USA wird die katholische Soziallehre gerne als „the church’s best kept secret“, als das „best gehütete Geheimnis“ der Kirche, bezeichnet. Und in der Tat hatte die kirchliche Soziallehre auf der anderen Seite des Atlantiks nie jene politische und gesellschaftliche Bedeutung, die ihr lange Zeit in vielen europäischen Ländern zukam, auch und besonders in Deutschland. Ganze Generationen von katholischen Politikern, Sozialwissenschaftlern, Gewerkschaftern und Unternehmern waren hierzulande von der Soziallehre ihrer Kirche geprägt, und diese Prägung hat ihr gesellschaftliches Handeln maßgeblich beeinflusst. Historisch besonders gut nachzuvollziehen ist dieser Einfluss im wirtschaftlich-sozialen Bereich, wo die katholische Soziallehre ganz wesentlich zu der Entstehung dessen beigetragen hat, was wir heute – durchaus in Abgrenzung zu einem schrankenlosen Kapitalismus anglo-amerikanischer Prägung – die Soziale Marktwirtschaft nennen.

Nur einige wenige Namen sollen das an dieser Stelle beispielhaft illustrieren: Heinrich Brauns (1868-1939), im Kaiserreich Direktor des *Volksvereins für das katholische Deutschland*, prägte als Reichsarbeitsminister maßgeblich die Sozialpolitik der Weimarer Republik. Wilfried Schreiber (1904-1975), in der jungen Bundesrepublik Wirtschaftstheoretiker an den Universitäten Bonn und Köln, entwickelte 1954 als Berater des Bundes katholischer Unternehmer das Konzept der dynamischen Rente, das dann zur Grundlage der großen Rentenreform von 1957 wurde. Oswald von Nell-Breuning SJ (1890-1991) war nach dem Zweiten Weltkrieg der entscheidende Vermittler zwischen der Einheitsgewerkschaft DGB und dem Sozialkatholizismus und übte dabei einen erheblichen Einfluss auf den gewerkschaftspolitischen Kurs aus, etwa indem er erfolgreich die Ausgrenzung des marxistisch-klassenkämpferischen Flügels um Viktor Agartz aus dem DGB betrieb.

Diese wenigen Beispiele – die Reihe könnte nahezu beliebig fortgeschrieben werden – zeigen, dass der Sozialkatholizismus nicht nur die moralischen Anschauungen von Menschen geprägt, sondern auch wesentlich zu der politischen Gestaltung gesellschaftlicher Institutionen beigetragen hat. Das aber war nur möglich, weil sich die Soziallehre nie darauf beschränkt hat, eine Art „sozialer Moral“ zu predigen, also die Menschen bloß aufzufordern, im gesellschaftlichen Miteinander das Herz auf dem rechten Fleck zu tragen. Anspruch katholischer Soziallehre war es vielmehr immer, sozialetische Maßstäbe und Prinzipien für die Gestaltung sozialer Ordnung zu erarbeiten.

Die Richtungsentscheidung in *Rerum novarum* (1891)

Mitmenschliche Solidarität ist zweifellos wichtig, und sie ist seit jeher ein integraler Bestandteil und ein wesentliches Merkmal des Christentums. Bereits in der Antike war die tätige Nächstenliebe ein wichtiger Grund für die Attraktivität

und die Ausbreitung des Christentums. Und sobald es zur bestimmenden Religion im Römischen Reich geworden war, veränderte das Gebot der Nächstenliebe auch das gesellschaftliche Miteinander.

Die katholische Soziallehre allerdings bezieht sich nicht auf diese mittelbaren kulturellen und zivilisatorischen Einflüsse des Christentums. Die Soziallehre entsteht erst im 19. Jahrhundert vor dem Hintergrund von Industrialisierung und Arbeiterfrage. Ausgangspunkt war dabei die Einsicht, dass die damit verbundenen Herausforderungen nicht mehr allein durch eine Hebung der christlichen Moral und mit den hergebrachten karitativen Mitteln bewältigt werden konnten. Vielmehr war es nun nötig, auch nach den strukturellen Ursachen der Arbeiterfrage zu forschen und davon ausgehend institutionelle, vor allem auch politische Lösungsperspektiven zu entwickeln. In diesem Sinne appellierte Papst Leo XIII. (1810-1903) in der ersten Sozialenzyklika *Rerum novarum* (1891) nicht nur an die Verantwortung der Fabrikherren für ihre Arbeiter, sondern er analysierte auch das Machtungleichgewicht zwischen den Arbeitsmarktparteien als Grund für die Arbeiterfrage im Industriezeitalter. Davon ausgehend, verlangte er eine staatliche Arbeiterschutzgesetzgebung und empfahl den Arbeitern, sich zur kollektiven Selbsthilfe in Arbeitervereinen und Gewerkschaften zusammenzuschließen.

Diese Herangehensweise von Leo XIII. war eine Richtungsentscheidung. Denn in der Frühphase des Sozialkatholizismus hatte es durchaus verschiedene Ansichten über die richtige Position der Kirche angesichts der epochalen Herausforderung der Arbeiterfrage gegeben. Die eine Gruppe verdammt den Liberalismus in Bausch und Bogen, wollte den freien Markt am liebsten wieder abschaffen und plädierte dafür, den gesamten wirtschaftlich-sozialen Bereich auch im Industriezeitalter nach dem Vorbild der vormodernen ständischen Gesellschaft umzugestalten. Diese ständestaatliche Position wurde vor allem im süddeutschen Raum und in Österreich vertreten, am prominentesten von dem in Wien lebenden Karl Freiherr von Vogelsang (1818-1890). Deswegen spricht man auch von der „Wiener Richtung“ des Sozialkatholizismus.

Die Gegenrichtung, die sich letztlich durchsetzte und auch für die Enzyklika *Rerum novarum* maßgeblich wurde, basierte dagegen auf einer grundsätzlichen Akzeptanz des wettbewerbswirtschaftlichen Systems und des freien Marktes, auch des freien Arbeitsmarktes, wollte diesen aber durch sozialpolitische Maßnahmen bändigen. Die programmatische Stoßrichtung dieses Ansatzes hatte der Mainzer Arbeiterbischof Wilhelm Emmanuel von Ketteler (1811-1877) bereits 1869 in einem Referat vor der Fuldaer Bischofskonferenz wie folgt formuliert: „Da also das ganze System nicht umzustößen ist, so kommt es darauf an, es zu mildern, für alle einzelnen schlimmen Folgen desselben die entsprechenden Heilmittel zu suchen und auch die Arbeiter, soweit möglich, an dem, was an

dem System gut ist, an dessen Segnungen Antheil nehmen zu lassen.“¹ Diesen sozialreformerischen Ansatz nennt man auch die „Mönchengladbacher Richtung“, weil er von dem in der Stadt am Niederrhein ansässigen *Volkverein für das katholische Deutschland* propagiert wurde.

Ordnungsethik

Mit der Mönchengladbacher Richtung setzte sich in der katholischen Soziallehre also die Position durch, dass der Konflikt zwischen Arbeit und Kapital im Wege einer reformerischen Arbeits- und Sozialpolitik zu einem gerechten und gemeinwohldienlichen Interessenausgleich gebracht werden kann und muss. Und hier liegt nicht nur der entscheidende Unterschied zu den sozialromantischen Ideen Vogelsangs und der anderen „Wiener“, sondern vor allem auch zum Marxismus und der sozialistischen Arbeiterbewegung. Denn genau einen solchen Interessenausgleich zwischen Arbeit und Kapital hielt Karl Marx (1818-1883) für unmöglich. Für ihn war das Lohnarbeitsverhältnis strukturell und unaufhebbar ein Ausbeutungsverhältnis. Deswegen konnte für ihn die Lösung der Sozialen Frage nur in einem revolutionären Umsturz und der gewaltsamen Durchsetzung des Kommunismus bestehen. Die katholische Soziallehre dagegen legte sich in *Rerum novarum* auf die Gegenposition fest, dass die Soziale Frage durch eine politische und rechtliche Ordnung der wirtschaftlich-sozialen Prozesse gelöst werden kann.

Das ist der ordnungsethische Ansatz der kirchlichen Soziallehre, in dem die Gesellschaft explizit zum Gegenstand ethischer Reflexion wird. In den Blick genommen werden also nicht mehr nur die moralischen Anschauungen und das Verhalten des Einzelnen, sondern vor allem auch die gesellschaftlichen Bedingungen, Strukturen, Regeln etc., die den sozialen Rahmen für das individuelle Handeln vorgeben. In modernen, komplexen und funktional differenzierten Gesellschaften ist dieser soziale Handlungsrahmen von entscheidender Bedeutung. Wer sich in einem bestimmten Funktionssystem bewegt, kann sich nur begrenzt von den in diesem System herrschenden Regeln emanzipieren. So gab es im 19. Jahrhundert zwar durchaus eine Reihe von Unternehmern, die ihre soziale Verantwortung ernstnahmen, indem sie etwa Betriebskrankenkassen und Darlehenskassen für ihre Belegschaften gründeten. Da aber mit der Industrialisierung auch der freie Wettbewerb in die moderne Wirtschaft Einzug gehalten hatte, waren die Möglichkeiten des einzelnen Fabrikanten begrenzt. Wer seinen Arbeitern deutlich höhere Löhne zahlte und bessere Arbeitszeiten bot als weniger sozial gesonnene Konkurrenten, konnte im Preiswettbewerb irgendwann nicht mehr mithalten. Deswegen konnten grundlegende Verbesserungen und eine Pazifizierung des Klassenkonflikts erst durch eine Veränderung der Rahmenordnung erreicht werden wie die gesetzliche Begrenzung der Arbeitszeit

und die rechtliche Institutionalisierung des Tarifkonflikts. Und mit ihrem ordnungsethischen Ansatz hat die katholische Soziallehre einen nicht unerheblichen Anteil daran, dass dieser Weg im Europa des 20. Jahrhunderts so erfolgreich beschritten worden ist.

Das ist also gemeint, wenn die Sozialethik der katholischen Soziallehre als Ordnungsethik beschrieben wird: Es geht darum, sozialen Prozessen, Strukturen und Institutionen eine verbindliche Rahmenordnung zu geben. Die moderne katholische Soziallehre konnte dabei hinsichtlich des Begriffs der Ordnung an ältere Traditionen anknüpfen, insbesondere an die scholastische Theologie des Mittelalters, in deren Sozialkonzeption der Begriff der Ordnung (lat. *ordo*) eine zentrale Rolle gespielt hat. Allerdings war das scholastische Ordnungsverständnis entsprechend dem mittelalterlichen Weltbild statisch und holistisch, während das Ordnungskonzept der katholischen Soziallehre von Anfang an dynamisch war und ist, also die Veränderbarkeit sozialer Ordnung voraussetzt und hier eine politische Aufgabe sieht. Diese politische Gestaltungsaufgabe richtet sich aber ausdrücklich nicht auf das Gesamt der sozialen Prozesse, sondern ist auf die Schaffung einer Rahmenordnung gerichtet. Aufgabe dieser Rahmenordnung ist es, den gesellschaftlichen Prozessen verbindliche Regeln zu geben und sie dadurch auf bestimmte soziale Ziele (z.B. soziale Gerechtigkeit, Sicherheit und Freiheit) hinzuordnen.

Der gesellschaftliche Freiraum soll dabei nicht beschränkt, sondern geordnet und gerade dadurch gesichert werden. Direkte staatliche Eingriffe in das gesellschaftliche Freiheitsgeschehen sind aus Sicht einer Ordnungsethik deshalb nur dort statthaft, wo Regelverstöße vorliegen oder wichtige Gemeinwohlbelange nicht anders zu erreichen sind. Das ist vergleichbar etwa mit einem Fußballspiel, wo es auch verbindliche Spielregeln gibt, das eigentliche Spiel aber im Übrigen frei abläuft und vom Schiedsrichter nur dann unterbrochen wird, wenn er regelwidriges Verhalten ahnden und korrigieren muss.

Ordnung und Freiheit

Ganz in diesem Sinne hat die katholische Sozialverkündigung (fast immer²) der Versuchung widerstanden, die Grenzen der Rahmenordnung zu überschreiten und die konkrete Ausgestaltung sozialer Ordnung detailliert bestimmen zu wollen. Stattdessen enthalten die kirchlichen Sozialschriften einige wenige Grundsätze und Prinzipien, die den ordnungsethischen Kern der Soziallehre ausmachen. In der Geschichte der Sozialverkündigung hat die Kirche es dann immer wieder unternommen, angesichts von konkreten sozialen Herausforderungen diese grundlegenden Prinzipien auszubuchstabieren, um soziale Missstände aufzudecken und Lösungsperspektiven zu entwickeln. Vor diesem Hintergrund

hat der Sozialethiker Hermann Josef Wallraff die kirchliche Soziallehre sehr treffend als ein Gefüge von offenen Sätzen beschrieben.³

Die Ordnungsethik der katholischen Soziallehre kennt also grundlegende sozialethische Prinzipien, beansprucht aber keineswegs, eine Blaupause für die ideale Gesellschaft zu bieten. Mit anderen Worten: Die Ordnungsethik respektiert den gesellschaftlichen Raum menschlicher Freiheit. In historischer Perspektive kann diese Feststellung zunächst einmal überraschen, vor allem mit Blick auf die vorkonziliare Soziallehre, die noch bis in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts hinein mit Ideen wie Demokratie und Parlamentarismus „fremdelte“. Und trotzdem gilt schon für diese vorkonziliare Soziallehre und erst recht für die Sozialverkündigung ab dem Zweiten Vatikanum (1962-1965), dass in deren ordnungsethischem Konzept ein liberaler Kern liegt.

Ordnung mag auf den ersten Blick als ein Begriff aus der politischen Rhetorik des Konservatismus anmuten, aber er ist auch zentral für den Liberalismus. Die seit James Harrington (1611-1677) und John Locke (1632-1704) geltende liberale Losung von der *rule of law*, der Herrschaft des Gesetzes, im Gegensatz zu der *rule of man*, der (Willkür-) Herrschaft des Einzelnen, ist ein ordnungsethisches Konzept. Die soziale Ordnung und dabei insbesondere die Rechtsordnung stellen eben keine Beschränkung der Freiheit dar, sondern im Gegenteil: sie dienen der Absicherung der Freiheit. Denn *rule of law* bedeutet, dass auch die Regierung nicht über dem Gesetz steht, sondern dass die Rechtsordnung immer der Maßstab ihres Handelns sein muss und unbedingten Vorrang vor anderen Begründungen genießt. Ohne eine verbindliche (Rechts-) Ordnung kann es keine Freiheit geben. Mehr noch: Die Ordnung selbst eröffnet erst den Spielraum der Freiheit.

Es ist insofern folgerichtig, dass die totalitären Ideologien des 20. Jahrhunderts, Sowjetkommunismus und Nationalsozialismus, nicht nur die gesellschaftliche Freiheit, sondern auch die soziale Ordnung abschafften, indem sie ihre Regimes zu einer neuen Form revolutionärer Herrschaft stilisierten, in der die Partei bzw. der „Führer“ über jedem Recht standen. 1939 sah der englische (und keineswegs katholische) Sozialphilosoph Michael Oakeshott (1901-1990) im Wesentlichen zwei geistige Bewegungen, die sich diesem totalitären Zangengriff gegen Freiheit und Ordnung noch entgegenstellten: den politischen Liberalismus und den Katholizismus.⁴ In dem ordnungsethischem Konzept der damals noch ganz neuscholastisch gefärbten Soziallehre erkannte er deren zutiefst anti-ideologischen und vor allem anti-totalitären Charakter.

Wie kein zweiter hat Papst Johannes Paul II. (1920-2005) diesen anti-ideologischen Impetus der katholischen Soziallehre immer wieder betont. Noch kurz vor seinem Tod 2005, in seinem letzten Buch schrieb er, „dass an der Wurzel all dieser Dokumente des Lehramts [zur Soziallehre] das Thema der Freiheit des

Menschen steht.“⁵ Und besonders wichtig war es ihm, den Zusammenhang von Freiheit und Ordnung immer wieder zu betonen.

Das große ordnungsethische Vermächtnis von Johannes Paul II. liegt dabei vor allem in seiner Enzyklika *Centesimus annus* von 1991. Kurz nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion stellte er in diesem Dokument die Frage, ob „nach dem Scheitern des Kommunismus der Kapitalismus das siegreiche Gesellschaftssystem sei“, das jenen Ländern als Vorbild empfohlen werden könne, die „nach dem Weg für den wahren wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Fortschritt suchen.“ Seine Antwort darauf lautete: „Wird mit ‚Kapitalismus‘ ein Wirtschaftssystem bezeichnet, das die grundlegende und positive Rolle des Unternehmens, des Marktes, des Privateigentums und der daraus folgenden Verantwortung für die Produktionsmittel, der freien Kreativität des Menschen im Bereich der Wirtschaft anerkennt, ist die Antwort sicher positiv. Vielleicht wäre es passender, von ‚Unternehmenswirtschaft‘ oder ‚Marktwirtschaft‘ oder einfach ‚freier Wirtschaft‘ zu sprechen. Wird aber unter ‚Kapitalismus‘ ein System verstanden, in dem die wirtschaftliche Freiheit nicht in eine feste Rechtsordnung eingebunden ist, die sie in den Dienst der vollen menschlichen Freiheit stellt und sie als eine besondere Dimension dieser Freiheit mit ihrem ethischen und religiösen Mittelpunkt ansieht, dann ist die Antwort ebenso entschieden negativ“ (*Centesimus annus* 42).

Werteordnung und Rechtsordnung

Diese Verbindung von Ordnung und Freiheit gilt natürlich nicht nur für den wirtschaftlich-sozialen, sondern auch für den politischen Bereich. Die Demokratie bildet dabei keine Ausnahme: „Eine wahre Demokratie ist nur in einem Rechtsstaat und auf der Grundlage einer richtigen Auffassung vom Menschen möglich. [...] Eine Demokratie ohne Werte verwandelt sich, wie die Geschichte beweist, leicht in einen offenen oder hinterhältigen Totalitarismus“ (*Centesimus annus* 46).

Dabei ist sich Johannes Paul II. selbstverständlich bewusst gewesen, dass es einen Unterschied zwischen Werteordnung und Rechtsordnung gibt. Und Erfahrungen in der multikulturellen, pluralistischen Gesellschaft lehren, dass es durchaus Einzelne und ganze Gruppen gibt, die (Un-)Werte vertreten, die in Widerspruch zu Recht und Gesetz stehen. In diesen Fällen muss das Recht durchgesetzt, notwendigerweise erzwungen werden. Das aber ist freilich nur dort möglich, wo die Rechtsordnung durch Wertüberzeugungen getragen wird, die von einer großen Mehrheit in der Gesellschaft geteilt werden. Wo das Wertefundament erodiert bzw. die Unwerte sich ausbreiten, wird das überkommene Recht über kurz oder lang keinen Halt und keinen Schutz mehr bieten können. Es gilt unentrinnbar, was der Staatsrechtler Ernst-Wolfgang Böckenförde, viel

zitiert, festgestellt hat: auch und gerade „der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.“⁶

Totalitäre Ideologien, holistische Gesellschaftskonzepte, säkulare oder religiöse Fundamentalismen bedrohen nicht nur das Recht, sondern auch diese Voraussetzungen. Johannes Paul II., der auf seinem Lebensweg sowohl die nationalsozialistische Terrorherrschaft im besetzten Polen als auch die kommunistische Diktatur erleben musste, wusste das nur allzu gut. Was er für das Christentum und die Soziallehre der Kirche formuliert, kann zugleich als Lackmустest für andere Religionen und Weltanschauungen gelten, die heutzutage den Anspruch auf eine den christlichen Kirchen vergleichbare Stellung im freiheitlichen, säkularen Rechtsstaat beanspruchen: „Die Kirche verschließt [...] nicht die Augen vor der Gefahr des Fanatismus oder Fundamentalismus derer, die glauben, im Namen einer angeblich wissenschaftlichen oder religiösen Ideologie den anderen Menschen ihre Auffassung von dem, was wahr und gut ist, aufzwingen zu können. Die *christliche Wahrheit* ist nicht von dieser Art. Der christliche Glaube, der keine Ideologie ist, maßt sich nicht an, die bunte sozio-politische Wirklichkeit in ein strenges Schema einzuzwängen. Er anerkennt, dass sich das Leben des Menschen in der Geschichte unter verschiedenen und nicht immer vollkommenen Bedingungen verwirklicht. Darum gehört zum Vorgehen der Kirche, die stets die transzendente Würde der Person beteuert, die Achtung der Freiheit“ (*Centesimus annus* 46).

Sehen, Urteilen, Handeln

Auch mit Blick auf die Frage, wie die Werte der christlichen Überlieferung bzw. die Prinzipien der kirchlichen Soziallehre in politisches Handeln übersetzt werden können, war es Papst Johannes Paul II. wichtig zu betonen, dass die Kirche mit ihrer Soziallehre kein politisches Programm verbindet. Ausdrücklich zurückgewiesen hat er in diesem Zusammenhang auch die Formel von einem „dritten Weg“: „Die kirchliche Soziallehre ist kein ‚dritter Weg‘ zwischen liberalistischem Kapitalismus und marxistischem Kollektivismus und auch keine mögliche Alternative zu anderen, weniger weit voneinander entfernten Lösungen“ schrieb er 1987 in seiner Enzyklika *Sollicitudo rei socialis*. „Sie ist auch keine Ideologie, sondern die genaue Formulierung der Ergebnisse einer sorgfältigen Reflexion über die komplexen Wirklichkeiten menschlicher Existenz in der Gesellschaft und auf internationaler Ebene, und dies im Licht des Glaubens und der kirchlichen Überlieferung. Ihr Hauptziel ist es, solche Wirklichkeiten zu deuten, wobei sie prüft, ob diese mit den Grundlinien der Lehre des Evangeliums über den Menschen und seine irdische und zugleich transzendente Berufung übereinstimmen oder nicht, um daraufhin dem Verhalten der Christen eine

Orientierung zu geben. Sie gehört daher nicht in den Bereich der Ideologie, sondern der Theologie“ (*Sollicitudo rei socialis* 41).

In diesem Zitat ist zugleich der Dreischritt *Sehen – Urteilen – Handeln* enthalten, der von Joseph Cardijn (1882-1967) als methodischer Leitgedanke für die Arbeit der von ihm gegründeten *Christlichen Arbeiterjugend (CAJ)* formuliert worden und später dann von der gesamten christlichen Sozialbewegung sowie der kirchlichen Soziallehre adaptiert worden ist. Auf der Ebene des Sehens geht es zunächst einmal darum, gesellschaftliche Realitäten und ihre Problemlagen wahrzunehmen. Da es sich dabei, wie Papst Johannes Paul II. betont, um „komplexe Wirklichkeiten“ handelt, ist die Soziallehre hierzu essentiell auf den Dialog mit den Human-, Natur- und Sozialwissenschaften angewiesen, die zu einer genauen Analyse der unterschiedlichen Wirklichkeitsbereiche in der Lage sind. Mit dieser Dialogbereitschaft erkennt die Kirche zugleich an, dass sie in dieser Welt nicht nur zu lehren, sondern auch zu lernen hat. Auf der Ebene des Urteils findet die sozialetische Reflexion der zuvor erfassten sozialen Wirklichkeiten statt. Hier kommen die grundlegenden christlichen Werte und Ordnungsprinzipien der Soziallehre zum Tragen.

Wie diese grundlegenden Werte und Prinzipien in der sozialen Ordnung konkret verwirklicht werden, entscheidet sich auf der Ebene des politischen Handelns. Eben weil die kirchliche Soziallehre keine politische Ideologie ist und auch keine soziotechnizistische Gesellschaftsarchitektur betreiben will, kann sie auf dieser Ebene keine verbindlichen Antworten, sondern nur Orientierung geben, wie es in dem Zitat aus *Sollicitudo rei socialis* heißt. Die kirchliche Soziallehre zieht also sozusagen ethische Leitplanken, zwischen denen der Spielraum der Freiheit und der Respekt vor dem demokratischen Streit über verschiedene politische Handlungsoptionen gewahrt werden. Während die Sozialverkündigung des Lehramtes sich hier selbst Zurückhaltung auferlegt, können aber einzelne Christen und auch kirchliche Sozialverbände bzw. andere christliche Gruppen in diesem politischen Streit natürlich genauso dezidiert Position beziehen, wie das auch alle anderen Bürger und vor allem die politischen Parteien tun.

Die kirchliche Soziallehre unterscheidet also sehr klar zwischen Prinzipienfragen, die die normative Grundstruktur der sozialen Ordnung betreffen, und Klugheitsfragen, die unter grundsätzlicher Wahrung der Ordnung politisch unterschiedlich beantwortet werden können. Wo die Grenze zwischen Prinzipien- und Klugheitsfragen zu ziehen ist, mag im Einzelfall nicht immer trennscharf zu bestimmen sein. Aber trotzdem ist die Unterscheidung wichtig und täte der politischen Debatte auch außerhalb des kirchlichen Raumes gut, weil sie davor bewahren kann, was derzeit zu einer regelrechten Unart des öffentlichen Diskurses wird: jede politische Kontroverse zu einem weltanschaulichen Konflikt hochzujagen.

Die grundlegenden Ordnungsprinzipien

Als Zielwert moderner Sozialethik wird heutzutage häufig die soziale Gerechtigkeit genannt. Das hat vor allem damit zu tun, dass nach wie vor die Mehrzahl der aktuellen sozialphilosophischen Theoriebeiträge mehr oder weniger direkt um das Konzept eines nunmehr fast fünfzig Jahre alten Buches kreist: John Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit* von 1971. Dessen Eingangsthese lautet: „Die Gerechtigkeit ist die erste Tugend sozialer Institutionen, so wie die Wahrheit bei Gedankensystemen.“⁷ Hinter dieser axiomatischen Aussage sind durchaus Fragezeichen angebracht, denn weder der alltägliche soziale Diskurs und schon gar nicht die Theoriegeschichte politischer Philosophie kreisen allein um die Gerechtigkeitsfrage. Gerechtigkeit spielt zwar eine zentrale Rolle, aber andere soziale Zielwerte wie etwa Freiheit, Frieden und Sicherheit sind nicht weniger wichtig und je nach Zeit und Ort sogar wichtiger als die Gerechtigkeit. In der Geschichte der politischen Philosophie ist die Summe dieser Zielwerte in den Begriffen des Guten bzw. des Gemeinwohls zusammengefasst worden.⁸

Gleichwohl spielt der Begriff der Gerechtigkeit auch in der katholischen Soziallehre eine wichtige Rolle, allerdings liegt ihm ein anderes Konzept zugrunde als bei Rawls. Wer verstehen möchte, warum die Kirche gut daran getan hat, ihre Soziallehre als ein Gefüge von offenen Sätzen mit einigen wenigen grundlegenden Prinzipien zu konzipieren, kann Rawls' voluminöses Werk als Beispiel dafür nehmen, in welche Aporien, Widersprüche und unhaltbare Überlegungen sich derjenige verstrickt, der einen systematischen, überzeitlichen Entwurf der gerechten sozialen Ordnung erarbeiten möchte.

Die katholische Soziallehre hingegen hat nie den Versuch unternommen, eine umfassende Theorie der Gerechtigkeit zu entfalten. Gerechtigkeit begegnet hier stattdessen viel allgemeiner als ein sozialetischer Leitgedanke bzw. eine regulative Idee. Ausgangs- und zugleich Fluchtpunkt der Soziallehre ist dabei der Mensch, der in allen Phasen seines Lebens als Person mit einer unveräußerlichen Würde betrachtet wird. Personalität ist somit das erste Prinzip der kirchlichen Soziallehre oder mehr noch: das Fundament, auf dem alle anderen Ordnungsprinzipien aufgebaut sind.

Wenn die christliche Anthropologie von dem Menschen als Person spricht, dann impliziert das das spannungsreiche Nebeneinander des autonomen, selbstbestimmten Individuums, das zugleich auf das Mit-Sein mit anderen Menschen hin angelegt und auf Kommunikation und soziale Interaktion existentiell angewiesen ist. Menschliche Personalität realisiert sich insofern in einer permanenten Vermittlung von Individualität und Sozialität. Das ist zunächst einmal noch gar keine ethische Aussage, sondern eine Beobachtung, wie sie von den empirischen Humanwissenschaften mannigfaltig bestätigt wird.

Als sozialetisches Prinzip meint Personalität, dass die Gestaltung sozialer Ordnung diesem wesensmäßigen Person-Sein des Menschen gerecht werden soll. Eine solche Ordnung ist dabei kein bloßes „nice to have“, sondern unabdingbar, um das humane Zusammenleben der Menschen sicherzustellen. Denn die christliche Anthropologie weiß noch um einen anderen Umstand, den die Erfahrung vielfach bestätigt: Der Mensch ist zwar zur Selbstlosigkeit in der Lage, aber er ist auch allzu oft ein selbstsüchtiger Egoist; der Mensch ist nicht nur zum Guten fähig, sondern auch zum Bösen. Aufgabe der sozialen Ordnung ist es, um ein Bild von Immanuel Kant (1724-1804) zu bemühen, das gesellschaftliche Zusammenleben der aus derart krummem Holz geschnitzten Menschenwesen so zu moderieren und zu ordnen, dass es schiedlich und friedlich zugeht. Soziale Anreize müssen so gesetzt werden, dass gutes Handeln gefördert und böses sanktioniert wird. Die Interessen des Einzelnen und der Gemeinschaft müssen durch die Ordnung in einem ausgewogenen Verhältnis zueinander gehalten werden.

Genau eine solche menschengerechte Ordnung zielt das sozialetische Prinzip des Gemeinwohls an. Gemeinwohl im Verständnis katholischer Soziallehre ist keine quantitative Größe, meint also nicht die bloße Summe der Einzelwohle. Das wäre der Gemeinwohlbegriff des Utilitarismus oder des Marxismus, die von der Möglichkeit des planerischen Kalküls gesamtgesellschaftlicher Nutzenmaximierung ausgehen. Personalistisch verstanden ist das Gemeinwohl vielmehr eine qualitative Größe, die auf die Möglichkeit personaler Entfaltung innerhalb der sozialen Ordnung gerichtet ist. Klassisch für die moderne Soziallehre ist die Definition aus der Enzyklika *Mater et magistra* (1961): Gemeinwohl als der „Inbegriff jener gesellschaftlichen Voraussetzungen, die den Menschen die volle Entfaltung ihrer Werte ermöglichen oder erleichtern“ (*Mater et magistra* 65). Dazu gehören die äußere und innere Sicherheit des Gemeinwesens, die Garantie der bürgerlichen Grundfreiheiten wie die Meinungsfreiheit und die grundlegenden Rechte, auch die sozialen Rechte. Last but not least gehört die Stabilität der Ordnung selbst zu diesen Voraussetzungen, denn nur stabile soziale Rahmenbedingungen und Regeln bieten die Verlässlichkeit und Planungssicherheit, die der Einzelne braucht, um seine Freiheit überhaupt nutzen zu können.

Als die beiden zentralen Prinzipien zur Verwirklichung einer solchen Gemeinwohlordnung werden in der klassischen Soziallehre Subsidiarität und Solidarität genannt. Als sozialetischer Begriff begegnet das Adjektiv subsidiär seit dem 19. Jahrhundert. Als Sozialprinzip ausformuliert wird die Subsidiarität dann erstmals 1931 in der Enzyklika *Quadragesimo anno*. Dort heißt es: „wie dasjenige, was der Einzelmensch aus eigener Initiative und mit seinen eigenen Kräften leisten kann, ihm nicht entzogen und der Gesellschaftstätigkeit zugewiesen

werden darf, so verstößt es gegen die Gerechtigkeit, das, was die kleineren und untergeordneten Gemeinwesen leisten und zum guten Ende führen können, für die weitere und übergeordnete Gemeinschaft in Anspruch zu nehmen; zugleich ist es überaus nachteilig und verwirrt die ganze Gesellschaftsordnung. Jedwede Gesellschaftstätigkeit ist ja ihrem Wesen und Begriff nach subsidiär; sie soll die Glieder des Sozialkörpers unterstützen, darf sie aber niemals zerschlagen oder aufsaugen“ (*Quadragesimo anno* 79).

Das Subsidiaritätsprinzip hat dabei zwei Seiten, eine negative und eine positive. Die negative Seite betont das Recht der Einzelnen und der sozialen Gemeinschaften zur Selbstbestimmung. Es beinhaltet ein Abwehrrecht gegen unberechtigte Einmischungen und Übergriffe. Mit diesem Recht geht zugleich die Pflicht zur Eigenverantwortung einher. Wo die Ressourcen zu dieser Selbstverantwortung erschöpft sind, besteht allerdings ein Anspruch auf staatliche Förderung und Unterstützung. Das ist die positive Seite des Subsidiaritätsprinzips. Dem entspricht das Konzept des subsidiären Sozialstaats, der Hilfe zur Selbsthilfe gibt, im Gegensatz zum rudimentären Wohlfahrtsstaat, der nur eine lückenhafte, basale soziale Sicherung bietet, aber auch im Gegensatz zum allumfassenden Fürsorgestaat, der seine Bürger wie staatliche Mündel behandelt.

Als ordnungsethisches Prinzip dient der Grundsatz der Subsidiarität dazu, die sozialen Relationen und Kompetenzen innerhalb der sozialen Ordnung zu bestimmen. Dabei geht es keineswegs allein oder auch nur vor allem darum, gesellschaftliche Abläufe möglichst effizient zu gestalten, sondern primäres Ziel ist es, den Freiheitsraum des Einzelnen und der Gesellschaft insgesamt zu erhalten. Das ist der personale Kerngehalt des Subsidiaritätsprinzips.

Während das Subsidiaritätsprinzip die autonome, selbstverantwortliche Seite des Menschen in der Gesellschaft betont, nimmt das Solidaritätsprinzip seine soziale Seite in den Blick. Die klassische Ausformulierung der Solidarität als ordnungsethisches Prinzip geht dabei auf Oswald von Nell-Breuning zurück: „Den tatsächlichen Sachverhalt, daß Einzelwohl und Gemeinwohl ineinander verstrickt sind, bezeichnen wir als ‚Gemeinverstrickung‘; die normative Aussage, daß Glieder und Ganzes wechselseitig füreinander Verantwortung tragen, als ‚Gemeinverhaftung‘.“⁹

Solidarität als sozialetisches Prinzip meint mehr als den bloßen Zusammenhalt aufgrund von gemeinsamen Interessen im Sinne einer „Gruppensolidarität“, sondern bezieht sich auf die wechselseitige Anerkennung, Anteilnahme und Unterstützung, die die Mitglieder einer menschlichen Gemeinschaft einander schulden. Anknüpfungspunkt sind dabei nicht gemeinsame Interessen, sondern die personale Würde, die jedem Menschen zukommt. Das ist der personale Kern des Solidaritätsprinzips, das sich deshalb letztlich auf die ganze Menschheit bezieht. Jedem Leid auf der Welt schulden wir solidarische Anteilnahme. Das

bedeutet keinen Widerspruch dazu, dass die Solidaritätspflichten im sozialen Nahbereich natürlich ausgeprägter sind als in globaler Perspektive. Katholische Ordnungsethik ist zwar universalistisch, aber nicht utopistisch.

Als Ordnungsprinzip fordert die Solidarität, dass innerhalb der sozialen Ordnung Strukturen und Institutionen geschaffen werden, die für individuelle Lasten aufgrund der Wechselfälle des Lebens solidarische Ausgleichs- und Unterstützungssysteme bieten. Die soziale Ordnung muss so ausgestaltet sein, dass jede und jeder eine menschenwürdige, demütigungsfreie Existenz führen und an den wesentlichen gesellschaftlichen Lebensvollzügen teilhaben kann.

Während die klassische katholische Soziallehre vor allem den Nationalstaat als den praktisch exklusiven politischen Entscheidungs- und Aktionsraum früherer Zeiten im Blick hatte, geht es heute auch um staaten- und sogar generationenübergreifende soziale Herausforderungen wie zum Beispiel das Weltklima. Papst Franziskus hat sich gerade dieser Frage in der jüngsten Sozialzyklika *Laudato si'* (2015) gewidmet. Hier zeigt sich noch einmal der Charakter der Soziallehre als ein Gefüge von offenen Sätzen, das Raum bietet, auch mit Blick auf neue Herausforderungen ausbuchstabiert zu werden.

Auch die Ordnungsprinzipien erfahren im Zuge dessen eine konzeptionelle Anpassung. Gemeinwohl meint heute auch das Weltgemeinwohl, und Solidarität ist in Zeiten der Globalisierung nicht mehr nur moralisch, sondern auch ordnungspolitisch ein weltweites Gebot. Die Solidarität mit zukünftigen Generationen und das generationenübergreifende Gemeinwohl werden durch das Prinzip der Nachhaltigkeit eingefordert, das inzwischen den klassischen Prinzipienkatalog ergänzt. Und Subsidiarität schließlich ist nicht mehr nur ein innerstaatliches Ordnungsprinzip, sondern gilt heutzutage auch für das Verhältnis von Staaten und größeren supranationalen Organisationen bzw. Assoziationen.

Ordnungsethik und Ordnungspolitik – das Beispiel Europa

Die Ordnungsethik katholischer Soziallehre ist keine bloße Theoriesdisziplin, sondern hat das Ziel, in der Form von Ordnungspolitik praktisch zu werden. Die eingangs genannten Beispiele zeigen, dass das in historischer Perspektive oft gelungen ist. Allerdings hat sich die Gesellschaft in den vergangenen 50 Jahren erheblich gewandelt. Die klassischen Milieustrukturen sind erodiert. Das betrifft auch das katholische Milieu, das einst der gesellschaftliche Resonanzraum für die kirchliche Soziallehre und damit die Basis für deren politischen Einfluss war. Es wäre allerdings verkehrt, aufgrund des Wegfalls dieses Milieus auf die politische Bedeutungslosigkeit heutiger Sozialverkündigung zu schließen. Insbesondere das Papstamt verfügt nach wie vor über eine in der Welt einzigartige moralische Autorität. Wie diese Autorität in politischen Einfluss umgemünzt

werden kann, hat Papst Franziskus in den letzten Jahren verschiedentlich auf eindrucksvolle Weise vorgeführt. Mit seiner Pastoralreise 2013 nach Lampedusa etwa hat er die Flüchtlingspolitische Debatte in Europa beeinflusst, und mit seiner 2015 erschienenen Sozialzyklika *Laudato si'* die Klimapolitik. Nicht wenige Beobachter meinen, dass das beherzte Eintreten des Papstes für den Klimaschutz den Unterschied bei der Pariser Weltklimakonferenz Ende 2015 gemacht hat und maßgeblich zum Zustandekommen des dort beschlossenen, weitreichenden Abkommens beigetragen hat.

Der Papst aus Argentinien, der Europa viel weniger in den Mittelpunkt seines pastoralen Wirkens stellt als seine Vorgänger, hat 2016 sogar den Karlspreis erhalten, der verliehen wird für Verdienste um die europäische Einigung. Das zeigt nicht nur, wie groß die moralische Autorität des Papstes ist, sondern auch, wie sehr die Europäische Union in ihrer bisher größten Krise nach Halt und Orientierung sucht. Die Tragik dieser Krise liegt dabei darin, dass sie durch die europäischen Staaten und die Institutionen der Union zum großen Teil selbst verursacht worden ist. Und als abschließendes Beispiel bietet sie sich hier an, weil diese Krise auch in einem erheblichen Mangel an ordnungsethischer Orientierung und ordnungspolitischer Klarheit und Stringenz wurzelt. Das fängt an bei der fast schon notorischen Missachtung des Subsidiaritätsprinzips durch die europäischen Institutionen. EU-Richtlinien über den zulässigen Krümmungsgrad von Gurken oder die Mindestgröße von Äpfeln zeugen von einem Regulierungseifer, der im Einzelnen zum Schmunzeln einlädt, in der Summe aber viel zum Vertrauens- und Respektverlust gegenüber Europa beigetragen hat.

Schwerer wiegt allerdings freilich, dass die Europäische Union dort, wo sie bisher am dringendsten gemeinsam hätte handeln müssen, bislang weitgehend versagt hat: in der europäischen Staatsschulden- und in der Flüchtlingskrise. Auch hier sind die Probleme in ihrer Wurzel weitgehend selbstverschuldet und liegen wesentlich in einem ordnungspolitischen Versagen. Mit Blick auf die gemeinsame Währung wurde der Bruch der Maastricht-Regeln durch einzelne Staaten von Beginn an weitgehend folgenlos hingenommen. Und als dieses Handeln nach dem Prinzip Hoffnung zur großen Staatsschuldenkrise geführt hat, hat man die gemeinsamen Regeln noch weiter aufgeweicht, um kein noch größeres Unheil anzurichten. Gleiches gilt für den Schengen-Raum. Europa hat seine Binnengrenzen geöffnet, ohne den dadurch zwingend notwendigen Schutz der Außengrenzen konsequent umzusetzen, von einer gemeinsamen Sicherheits- oder gar Migrationspolitik ganz zu schweigen. Die Folge war, dass die Union auch in diesem Fall am gesichts der ersten wirklichen Bewährungsprobe, der 2015 begonnenen Flüchtlingskrise, versagt hat und immer noch versagt.

In der Staatsschuldenkrise haben die Europäische Zentralbank und deren Präsident Mario Draghi das drohende Ende des Euro mit drastischen Maßnahmen

verhindert. Und in der Flüchtlingskrise haben Deutschland und seine Kanzlerin Angela Merkel das drohende Ende von Schengen praktisch im Alleingang abgewendet. Zu der Tragik der Geschichte gehört, dass auch das nur zu dem Preis des Bruchs von gemeinsamen Regeln möglich war. Weder der Euro noch Europas offene Grenzen sind damit gerettet worden; beide Krisen sind nicht gelöst. Aber Draghi und Merkel haben Europa – zu einem durchaus nicht unerheblichen Preis – Zeit verschafft, um die Probleme in den Griff zu bekommen. Damit das noch rechtzeitig gelingt, ist die schnelle Abkehr von der Politik des „Durchwurstelns“ und die Rückkehr zu einer Ordnungspolitik mit klaren Regeln und deren konsequenter Umsetzung dringend notwendig. Die Ordnungsethik, wie sie (nicht nur) in der katholischen Soziallehre vertreten wird, kann ein moralischer Kompass sein, um zu guter Ordnungspolitik zurückzufinden.

Anmerkungen

- 1 Wilhelm E. v. Ketteler, Schriften, Aufsätze und Reden 1867 – 1870 (Sämtliche Werke und Briefe, Bd. I/2), Mainz 1978, 438.
- 2 Letztmalig nachgegeben hat die kirchliche Soziallehre dieser Versuchung 1931 in der Enzyklika *Quadragesimo anno*. Papst Pius XI. empfahl hier das korporatistische Modell der „Berufsständischen Ordnung“ als dritten Weg zwischen Kapitalismus und Kommunismus.
- 3 Vgl. Hermann Josef Wallraff, *Katholische Soziallehre – Leitideen der Entwicklung? Eigenart, Wege, Grenzen*, Köln 1975, 26 ff.
- 4 Vgl. Michael Oakeshott, *The Social and Political Doctrines of Contemporary Europe*, 8. Aufl., New York 1950, XXII, Anm. 1
- 5 Johannes Paul II., *Erinnerung und Identität. Gespräche an der Schwelle zwischen zwei Jahrtausenden*, Augsburg 2005, 61.
- 6 Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, in: Ders., *Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit. Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957-2002*, 2. Aufl., Berlin 2007, 213-230, hier 229.
- 7 John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, übers. v. Hermann Vetter, 10. Aufl., Frankfurt a. M. 1998, 19.
- 8 Siehe dazu auch Christoph Horn, *Einführung in die Politische Philosophie*, Darmstadt 2003, 92 f.
- 9 Oswald von Nell-Breuning, *Gerechtigkeit und Freiheit. Grundzüge katholischer Soziallehre*, Wien 1980, 47.

Der Verfasser

Dr. Arnd Küppers ist Stellvertretender Direktor der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle.