

Zur Genese
eines ethischen Prinzips

Soziale Gerechtigkeit in der christlich-sozialen Tradition

Arnd Küppers

Vor einiger Zeit war zu lesen, ein führender Unionspolitiker habe gesagt, auf dem Feld der sozialen Gerechtigkeit werde man den Gegner nie schlagen können. Die Union müsse auf anderen Gebieten punkten. Wenn man sich die Rhetorik in der alltäglichen politischen Auseinandersetzung anschaut, dann muss man den Eindruck haben, dass diese Einschätzung keine Mindermeinung darstellt. Während SPD und DIE LINKE sich mit der Selbstverständlichkeit, mit der man althergebrachte Rechte wahrnimmt, regelmäßig das Etikett „Partei der sozialen Gerechtigkeit“ anheften, neigt das bürgerliche Lager hier zu vornehmer Zurückhaltung. Dabei haben Begriff und Idee der sozialen Gerechtigkeit sogar ihren Ursprung in der christlich-sozialen Bewegung.

Derjenige, der wahrscheinlich als Erster den Begriff der sozialen Gerechtigkeit verwendet hat, war kein Sozialist, sondern einer der Väter der christlichen Soziallehre: der italienische Jesuit Luigi Taparelli. Die *giustizia sociale* taucht auf in seinem 1840 bis 1843 erschienenen berühmten Werk *Saggio Teoretico di Diritto Naturale*, einer mehrbändigen „Begründung eines erfahrungsgestützten Naturrechts“. Der Einfluss von Taparellis Denken auf die Entwicklung der katholischen Soziallehre kann kaum überschätzt werden. An der päpstlichen Universität Gregoriana in Rom war er der akademische Lehrer von Vincenzo Gioacchino Pecci, dem späteren Papst Leo XIII., der 1891 die erste Sozialenzyklika *Rerum*

novarum schrieb. Noch Papst Pius XI. empfahl 1929 Taparellis Werk zum Studium. Aber selbst im Vatikan scheint das eigene Urheberrecht auf den Begriff der sozialen Gerechtigkeit ein wenig in Vergessenheit geraten zu sein. In der ersten Enzyklika von Papst Benedikt XVI., *Deus caritas est* (2005), heißt es: „Gegen die kirchliche Liebestätigkeit erhebt sich seit dem neunzehnten Jahrhundert ein Einwand, der dann vor allem vom marxistischen Denken nachdrücklich entwickelt wurde. Die Armen, heißt es, bräuchten nicht Liebeswerke, sondern Gerechtigkeit“ (*Deus caritas est* 26).

Hier gehen Selbstkritik und Anerkennung für Marx ein wenig zu weit. Denn tatsächlich lehnte Karl Marx selbst den Begriff und die Idee der Gerechtigkeit – wie überhaupt alle moralischen Kategorien – als Teil des ideologischen Überbaus der bürgerlichen Gesellschaft vehement ab. Über den französischen Frühsozialisten Pierre J. Proudhon, in dessen Schriften der Begriff der Gerechtigkeit eine zentrale Rolle spielt, goss Marx Kübel von Hohn und Spott aus. Und als die deutschen Sozialdemokraten in ihrem Gothaer Programm von 1875 vorsichtig begannen, von dem Ziel der Revolution abzurücken und sich dem Gedanken sozialstaatlicher Umverteilung zuzuwenden, übte Marx in seinem Londoner Exil beißende Kritik. Er hielt es für „überhaupt fehlerhaft, von der sogenannten Verteilung Wesens zu machen und den Hauptakzent auf sie zu legen“. Für ihn war das „Vulgärsozialismus“, und er

beharrte darauf, dass es um eine revolutionäre Umwälzung der Produktionsweise gehen müsse, nicht bloß um eine Umverteilung der Produktionsergebnisse. Und mit dieser Meinung stand Marx keineswegs allein. Vor allem Wilhelm Liebknecht teilte seine Ansicht und arbeitete innerparteilich weiter an der Stärkung der dezidiert marxistischen Elemente.

Erste sozialpolitische Schritte

Zu diesem Zeitpunkt, als die deutschen Sozialdemokraten also noch heftig miteinander um so grundlegende programmatische Fragen rangen, hatte sich das christlich-soziale Lager in Deutschland schon längst politisch formiert und entschied den Weg der Sozialreform eingeschlagen, im katholischen Bereich repräsentiert durch die 1870 gegründete Zentrumspartei. Zentrumspolitiker wie Franz Hitze (1851 bis 1921) und Georg von Hertling (1843 bis 1919) gehörten zu den profiliertesten Sozialpolitikern des Kaiserreichs, im evangelischen Bereich ist beispielsweise Friedrich Naumann (1860 bis 1919) zu nennen.

Und es gab Vorläufer: Die erste sozialpolitische Rede, die überhaupt in einem deutschen Parlament gehalten wurde, war die *Fabrikrede*, die der katholische Abgeordnete Franz Joseph von Buß (1803 bis 1878) am 25. September 1837 in der Zweiten Kammer des Badischen Landtages hielt. Die Analyse und die Lösungsvorschläge, die von Buß zu diesem frühen Zeitpunkt im Hinblick auf die Entstehung der industriellen Produktion und die Entwicklung einer Wettbewerbswirtschaft vorlegte, zeigen schon erstaunlich konkrete Konturen einer dezidiert christlich-sozialen Programmatik. Von Buß betrachtete den wirtschaftlichen und technischen Fortschritt als wesentlichen Beitrag für die Entwicklung eines „Wohlstands für alle“, forderte aber eine wirtschafts- und sozialpolitische Flankierung der um-

wälzenden ökonomischen Veränderungen. Er warb für eine Arbeiterschutzgesetzgebung, für die Einrichtung von zwischen Fabrikherren und Arbeitern paritätisch finanzierten Hilfskassen, für eine Reform des Bildungs- und Ausbildungssystems und für die Einrichtung von Sparkassen. Er machte sich sogar schon Gedanken darüber, wie man selbstständige Existenzgründungen von Arbeitern fördern könnte. Ganz im Sinne des erst später explizit formulierten Subsidiaritätsprinzips und entgegen den Vorstellungen des Frühsozialisten Ferdinand Lassalle, der Anfang der 1860er-Jahre staatlich finanzierte Produktionsgenossenschaften forderte, setzte von Buß aber auf indirekt unterstützende, heute würde man sagen ordnungspolitische Maßnahmen. Er sprach sich gegen eine dauerhafte staatliche Subventionierung privatwirtschaftlicher Betätigung aus; Zuschüsse aus der Staatskasse seien „höchstens bei einem größeren Notstande zu rechtfertigen und dort nur mit höchster Vorsicht zu geben“.

Zahlreiche andere griffen diese Ideen auf und entwickelten sie weiter. Besondere Wirkung entfaltete der Mainzer Bischof Wilhelm Emmanuel von Ketteler (1811 bis 1877). Seine Meinung war: „Die Soziale Frage berührt das *depositum fidei*.“ Ganz im Sinne des ursprünglichen Gedankens des Ritters von Buß erklärte Ketteler 1869 in einem Referat vor der Fuldaer Bischofskonferenz, das Ziel könne nicht sein, das neue Wirtschaftssystem umzustößeln, sondern es komme „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 Anteil nehmen zu lassen“.

Wie man dieses Ziel, eine Verbindung des marktwirtschaftlichen Systems mit dem Wert der sozialen Gerechtigkeit, erreichen könnte, darüber wurde im christ-

lich-sozialen Lager viele Jahrzehnte lang diskutiert. Und während sich Mitglieder der christlich-sozialen Bewegung in Politik und (christlicher) Arbeiterbewegung aktiv für eine sozial gerechte Wirtschafts- und Sozialpolitik einsetzten, hielten die Kirchen in ihrer Soziallehre Distanz zur Marktwirtschaft. Dieses Misstrauen war freilich vor allem darin begründet, dass die Wirtschaftsliberalen bis in die Zwanzigerjahre des letzten Jahrhunderts unisono das *Laissez-faire*-Prinzip verfochten. Noch so kleine Ansätze einer staatlichen Sozialpolitik wurden schroff zurückgewiesen. Für die christliche Sozialethik war es unter diesen Umständen unmöglich, dem Kapitalismus das Placet zu erteilen. Markt und Wettbewerb, stellte Papst Pius XI. in seiner Enzyklika *Quadragesimo anno* von 1931 fest, seien zwar nützlich und berechtigt, sie könnten aber unmöglich Selbstzweck sein. Heftig kritisierte er die Kartellierung und Vermachtung in vielen Wirtschaftszweigen, die er als das „natürliche Ergebnis einer grundsätzlich zügellosen Konkurrenzfreiheit“ bezeichnete (*Quadragesimo anno* 107). Als Heilmittel wurden in der Enzyklika „Zügelung und Lenkung“ der wirtschaftlichen Macht empfohlen; Lenkung aber nicht durch eine staatliche Planungsbehörde wie in der sozialistischen Kommandowirtschaft, sondern durch die „soziale Gerechtigkeit“. Die staatlichen und gesellschaftlichen Einrichtungen müssten „ganz und gar von dieser Gerechtigkeit durchwaltet sein; vor allem aber tut es not, dass sie zur gesellschaftspolitischen Auswirkung kommt, das heißt eine Rechts- und Gesellschaftsordnung herbeiführt, die der Wirtschaft ganz und gar das Gepräge gibt“ (ebenda 94).

Eine genauere Definition oder gar eine ausgearbeitete Theorie der sozialen Gerechtigkeit sucht man in der Enzyklika jedoch vergeblich. Was hier betont wird, ist, dass soziale und wirtschaftliche Prozesse nicht allein von einer instrumen-

tellen Rationalität bestimmt werden dürfen, sondern dass ökonomische Strategien und Handlungen auch von einem dezidiert moralischen Standpunkt aus betrachtet werden müssen. Und das soll nicht bloß in eine Sozialkritik münden, sondern angezielt wird eine Wirtschafts- und Sozialordnung, die von diesem moralischen Standpunkt aus als gerecht betrachtet werden kann.

Eine moralische Leitregel

Soziale Gerechtigkeit ist in diesem Sinne eine moralische, eine geistig-gedankliche Leitregel und ein sozialetisches Prinzip, das nicht nur den Staat, sondern alle Institutionen und Akteure verpflichtet, die an der Gestaltung der sozialen Strukturen mitwirken. In dieser Allgemeinheit wird der Begriff der sozialen Gerechtigkeit auch in der evangelischen Sozialethik verwendet. Grundlegend war hier etwa die 1943 erschienene Studie *Gerechtigkeit. Eine Lehre von den Grundgesetzen der Gesellschaftsordnung* des reformierten Theologen Emil Brunner.

Dieses Verständnis sozialer Gerechtigkeit als übergeordnetes Leitprinzip gilt noch heute in der christlichen Sozialethik. Es unterscheidet sich deutlich von den vom Sozialismus inspirierten sozialphilosophischen Gerechtigkeitstheorien, die von einem Ideal der materiellen Gleichheit aller ausgehen und den Sozialstaat von daher als eine bloße Umverteilungsbürokratie im Dienste dieses Ideals verstehen. Sozialistisch beziehungsweise in der Tat marxistisch inspiriert kann man diese Theorien deshalb nennen, weil sie wie Marx davon ausgehen, dass man die soziale Frage durch eine Art „Sozialtechnik“ im Sinne einer „sozialen Ingenieurwissenschaft“ lösen könnte. Das ist im sogenannten „real existierenden Sozialismus“ jedoch misslungen, und es muss auch überall da misslingen, wo man die soziale Frage als ein bloß „soziotechnisches“ Problem betrachtet. Bezogen auf

Karl Marx, hat Papst Benedikt XVI. diesen Irrtum ungemein treffend auf den Punkt gebracht: „Er hat vergessen, dass der Mensch immer ein Mensch bleibt. Er hat den Menschen vergessen, und er hat seine Freiheit vergessen.“ (*Spe salvi* 21)

In dem christlich-sozialen Gerechtigkeitsbegriff wird diese ökonomistische Verengung durchbrochen. Es wird hier zwar keineswegs in Abrede gestellt, dass sozialstaatliche Umverteilung ein unverzichtbares Mittel ist, um in einer entwickelten Gesellschaft soziale Gerechtigkeit herbeizuführen, aber die Perspektive ist eine andere. Der Blick ist auf die sozialen Voraussetzungen gerichtet, die gegeben sein müssen, damit jeder Mensch eine würdige, demütigungsfreie Existenz als anerkanntes Mitglied der Gesellschaft führen kann. In diesem Sinne wird soziale Gerechtigkeit nicht allein durch materielle Versorgung verwirklicht, sondern erst durch die Teilhabe aller an den wesentlichen gesellschaftlichen Lebensvollzügen. Das drückt der Begriff der „Beteiligungsgerechtigkeit“ aus, der erstmals in dem viel beachteten Wirtschaftshirtenbrief der Konferenz der US-amerikanischen katholischen Bischöfe von 1986 *Economic Justice for All* verwendet wurde und seitdem im Mittelpunkt der christlichen Sozialethik steht.

Der Freiburger Kreis

Die Ökonomen und Politiker, die nach dem Zweiten Weltkrieg die Soziale Marktwirtschaft begründet haben, haben ihre Motivation und ihre Ziele ganz wesentlich aus der christlichen Gerechtigkeitsvorstellung und dem ihr zugrunde liegenden personalen Ansatz gespeist. Bekannt ist noch heute die sogenannte *Freiburger Schule*, jener Kreis von Ökonomen um Walter Eucken, der mit seinen ordnungspolitischen Ideen ein geistiges Zentrum des Neoliberalismus in Deutschland bildete. Weniger bekannt ist vielleicht, dass Eucken, Franz Böhm und andere als über-

zeugte Christen, in der Mehrzahl evangelische Anhänger der Bekennenden Kirche, sich bereits in der NS-Zeit in dem *Freiburger Kreis* zusammengeschlossen hatten, der auf die Bitte von Dietrich Bonhoeffer hin eine Denkschrift erarbeitete, welche die politische, wirtschaftliche und soziale Neuordnung Deutschlands für die Zeit nach dem Nationalsozialismus vorbereiten sollte. Sie wurde im Frühjahr 1943 fertiggestellt und bekam den Titel *Politische Gemeinschaftsordnung. Ein Versuch zur Selbstbesinnung des christlichen Gewissens in den politischen Nöten unserer Zeit*.

Entsprechend der christlichen Vorstellung von der unveräußerlichen Menschenwürde, die in dem Theologumenon von der Gottebenbildlichkeit und der Eigenschaft des Menschen als moralisches Subjekt wurzelt, verfolgt die Freiburger Denkschrift einen konsequent personalistischen Ansatz. Dabei werden die Rechte, auch die sozialen Rechte, ebenso wie die Eigenverantwortung des Einzelnen in den Mittelpunkt der sozialen Ordnungsvorstellungen gerückt. Der Markt ist für die Freiburger, anders als für ihre radikalliberalen Ahnherren, kein Selbstzweck mehr, sondern er hat im Dienst der Menschen und des Gemeinwohls zu stehen. Deshalb wird eine Wirtschaftspolitik gefordert, die „den wirtschaftlichen Erfolg der menschlichen Anstrengungen zu fördern und unzumutbarer, namentlich ungerechter Verteilung vorzubeugen“ hat. Abgelehnt wird eine Zentralverwaltungswirtschaft, die „alle Persönlichkeitswürde der Menschen und jede echte Gemeinschaftsbildung aufs gründlichste zerstören“ würde. Aber befürwortet wird ein starker Staat, der die Kontrolle und Begrenzung wirtschaftlicher Macht sicherstellen soll. Auch staatliche Sozialpolitik wird gefordert; diese dürfe sich jedoch nicht „auf zusammenhanglose Fürsorgemaßnahmen beschränken; sie muss die gesamte Societas festigen und ständig im

Einklänge mit den Grundsätzen der Gesamtwirtschaft stehen. Sonst werden [...] wirtschaftliche Folgen ausgelöst, welche gerade den wirtschaftlich Schwachen weit mehr Schaden zufügen, als die zu ihrem Nutzen bestimmten Einzelmaßnahmen zu helfen vermögen.“ Dieses dezidiert christlich begründete Ordnungskonzept bildete die Grundlage für die Errichtung der Sozialen Marktwirtschaft nach dem Zweiten Weltkrieg.

Gegensätze aufheben

Von Max Horkheimer stammt der fatalistische Satz: „Gerechtigkeit und Freiheit sind nun einmal dialektische Begriffe. Je mehr Gerechtigkeit, desto weniger Freiheit; je mehr Freiheit, desto weniger Gerechtigkeit.“ Diese Aussage jedoch ist in einer Weise falsch, dass selbst ihr Gegenteil nicht stimmt. Natürlich stehen Freiheit und Gerechtigkeit als politische Zielvorstellungen in einer gewissen Spannung zueinander. Aber die Kunst der Dialektik besteht ja nicht bloß in der Aufdeckung, sondern auch und vor allem in der Aufhebung von Gegensätzen. Nach dem Zweiten Weltkrieg hat die CDU wie keine andere Partei diese Kunst beherrscht. Es waren vor allem Unionspolitiker, die die Idee, Freiheit und soziale Gerechtigkeit in einer Sozialen Marktwirtschaft miteinander zu verbinden, seit 1949 in die Tat umsetzten. Und weil die Menschen Freiheit und Gerechtigkeit gleichermaßen schätzten – und auch heute noch schätzen –, machten sie CDU und CSU zu den erfolgreichsten Parteien in der Geschichte der Bundesrepublik. Die Erfolgsgeschichte der Union kann fortgeschrieben werden, wenn sie sich auch heute in ihrer alten Kunst der dialektischen Aufhebung des Gegensatzes von Gerechtigkeit und Freiheit übt.

Manch einer mag einwenden, das sei in einer globalisierten Wirtschaft schwieriger geworden. Aber wer glaubt im Ernst, die wirtschaftlichen und sozialen Herausforderungen unserer Tage seien größer als 1949?

Momentan stehen die Frage der Konsequenzen aus der Finanzmarktkrise und die Diskussion über einen Mindestlohn ganz oben auf der Agenda. Auch hier geht es darum, Missstände zu beseitigen, den Ansprüchen des Gemeinwohls und der sozialen Gerechtigkeit Genüge zu tun, ohne aber die freiheitliche Wirtschaftsordnung zu beschädigen. Der mittlere Weg zwischen einem naiven Vertrauen in die selbstregulierende Kraft der Märkte und einem blinden Glauben an den Staat als Alleskönner ist nach wie vor der richtige. Der internationale Finanzmarkt bleibt für unsere globalisierte Wirtschaft unverzichtbar, aber wir brauchen eine Rückbesinnung auf ordnungspolitische Regeln und deren Umsetzung auf internationaler Ebene.

Und auch bei der Diskussion über gerechte Löhne darf sich nicht die Idee der staatlichen Lohnsetzung über einen flächendeckenden gesetzlichen Mindestlohn auf Kosten der Privat- und der Tarifautonomie und vor allem zulasten von geringqualifizierten Langzeitarbeitslosen durchsetzen. In manchen Branchen ist der staatliche Eingriff im Rahmen des Entsendegesetzes und des Mindestarbeitsbedingungengesetzes vielleicht unvermeidlich. Aber auch diese Instrumente sind zurückhaltend und mit Augenmaß anzuwenden, das Subsidiaritätsprinzip muss beachtet werden. Und übrigens: Das Subsidiaritätsprinzip ist ebenfalls erstmals in der christlichen Soziallehre explizit formuliert worden – genau wie der Begriff der sozialen Gerechtigkeit.