lichen und auch heute noch weit verbreiteten Vorstellungen von sozialer Gerechtigkeit beruhen.

4. Auf diese Weise gelangte Nietzsche zur Negation dessen, was normalerweise unter sozialer Gerechtigkeit verstanden wurde und wird. Gerecht könnte aus seiner Perspektive eine gesellschaftliche Ordnung allenfalls dann genannt werden, wenn sie den Herrschafts- und Überlegenheitsansprüchen der von Natur aus Begünstigten den ihnen gebührenden Raum lässt oder verschafft und zugleich die Anmaßungen des »niederen Volkes« in die Schranken weist.

5. Nietzsche hat das Verhältnis von Stärkeren und Schwächeren nicht als Folge gesellschaftlicher Verhältnisse und Prozesse, sondern als Ausdruck einer Gegebenheit der Natur und somit als unveränderlich begriffen. Insofern besteht eine gewisse Nähe zum sogenannten Sozialdarwinismus.

6. Unter Sozialdarwinismus ist die fälschlicherweise aus der Evolutionstheorie von Charles Darwin abgeleitete Auffassung zu verstehen, dass das Zusammenleben der Menschen, besonders auch das Verhältnis der Völker und Nationen, entsprechend dem Gesetz der natürlichen Auslese in einem kompromisslosen Kampf auf Leben oder Tod bestehe und dass daraus ein moralisches »Recht des Stärkeren« abgeleitet werden könne. Wegen seines radikalen Individualismus kann Nietzsche jedoch – ungeachtet gewisser Parallelen – nicht als Vertreter des Sozialdarwinismus (und erst recht nicht als Vorläufer des Nationalsozialismus) bezeichnet werden

14 Das Gerechtigkeitsparadigma der katholischen Soziallehre

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts unternahm die römisch-katholische Kirche den Versuch, eine Antwort auf die damaligen sozialen Probleme zu entwickeln und Gerechtigkeitsprinzipien für ihre Lösung zu formulieren. Ausgangspunkt dieser Bemühungen waren zum einen das Elend der Arbeiter während der Industrialisierung, zum anderen die daraus entstehende Bedrohung der bestehenden Gesellschaftsordnung durch die immer stärker werdende revolutionäre sozialistische Arbeiterbewegung. Diese beiden zusammenhängenden Probleme – das Massenelend und die Revolutionsgefahr – bezeichnete man damals mit dem Begriff der »Arbeiterfrage« oder auch der »sozialen Frage«. Die Formulierung der katholischen Soziallehre begann 1891 mit dem Lehrschreiben (einer sogenannten Enzyklika[24]) *Rerum*

novarum Papst Leos XIII., das den Untertitel »Über die Arbeiter-frage« trägt. 1931, 40 Jahre später, folgte die Enzyklika *Quadragesimo anno* Pius' XI.

Das Gerechtigkeitsparadigma der katholischen Soziallehre wird anhand dieser beiden klassischen Sozialenzykliken dargestellt, weil in ihnen das ursprünglich »Katholische« des Denkansatzes am deutlichsten wird. Dies ist sozusagen die katholische Soziallehre in ihrer klassischen Ausprägung. Es werden also die Positionen der katholischen Kirche am Ende des 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts beschrieben und nicht die der heutigen. Am Ende dieses Unterkapitels erfolgt ein Ausblick auf die Modernisierung und Demokratisierung, die diese Gerechtigkeitskonzeption nach dem 2. Weltkrieg erfahren hat. Es wird dann sichtbar werden, dass die katholische Soziallehre einen nicht zu unterschätzenden Einfluss auf die normative Fundierung der modernen Sozialstaatsidee gehabt hat.

In der Zeit, als die beiden Sozialenzykliken *Rerum novarum* und *Quadragesimo anno* formuliert wurden, stand die katholische Kirche allen modernen Zeitströmungen, wie dem Liberalismus und dem Sozialismus, der Demokratie und überhaupt dem modernen weltlichen Staat, mit großer Distanz, ja teilweise mit Unverständnis gegenüber. Stattdessen versuchte sie, an die Gedankenwelt des Mittelalters anzuknüpfen, um ihren Gläubigen eine Orientierung in der sozialen Krise zu geben, in der sich die kapitalistischen Länder damals befanden. Die eigentliche Ursache der sozialen Probleme sah die päpstliche Soziallehre in der modernen Zivilisation selbst, in der Abkehr von der alten monarchisch-feudalen Ordnung und im Abfall vom katholischen Glauben.

Typisch für die katholische Soziallehre war eine Zweifrontenkonstellation; man grenzte sich sowohl vom Sozialismus als auch vom Liberalismus und einem zügellosen Kapitalismus ab und versuchte, zwischen beiden eine Mittelposition einzunehmen. Allerdings gab es dabei von Anfang an eine klare Asymmetrie: Liberalismus und Kapitalismus wurden zwar deutlich kritisiert, aber als der eigentliche Feind galt der Sozialismus. Diese scharfe Ablehnung bezog sich ursprünglich und in erster Linie auf den Marxismus; sie wurde aber auch auf alle anderen Erscheinungsformen des Sozialismus einschließlich der reformistischen und sozialdemokratischen Varianten ausgedehnt. Zum Teil war dies natürlich die Antwort auf Atheismus und zumindest Kirchenfeindlichkeit, die bis weit ins 20. Jahrhundert hinein fester Bestandteil der meisten sozialistischen, kommunistischen und selbst noch sozialdemokratischen Doktrinen gewesen waren. Deshalb war der Kampf gegen den Sozialismus das unmittelbare Hauptmotiv dafür, dass die römischen Päpste eine kirchliche Soziallehre zu formulieren begannen,

nachdem schon zuvor innerhalb des Katholizismus mit sozial-reformerischen Ideen experimentiert worden war; in Deutschland taten dies etwa der Priester Adolf Kolping (1813–1865) und der Mainzer Bischof Willhelm Emmanuel von Ketteler (1811–1877).

14.1 Die Idee einer naturrechtlichen Ordnung

Der zentrale sozialphilosophische Ansatz der beiden klassischen Sozialenzykliken besteht in der Vorstellung einer objektiven naturrechtlichen Ordnung, die von Gott geschaffenen ist. Diese Idee entstammte im Grundsatz der christlich-mittelalterlichen Philosophie und Theologie; sie war aber modifiziert worden, denn am Ende des 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts behauptete auch die katholische Kirche nicht mehr, jede konkret bestehende Staats- und Gesellschaftsordnung sei gottgewollt und ein bestimmter Herrscher oder die jeweiligen Amtsträger seien von Gott eingesetzt.[25] Die katholische Soziallehre beanspruchte lediglich, einen allgemeinen normativen Rahmen zu setzen, an dem jede gerechte Staats- und Gesellschaftsordnung zu messen sei.

Trotzdem ist festzuhalten, dass die katholische Soziallehre den neuzeitlichen Paradigmenwechsel in der Sozialphilosophie nicht mitgemacht und einen im Prinzip vormodernen Naturrechtsbegriff beibehalten hatte. Der moderne Naturrechtsbegriff, der sich seit der Aufklärung durchgesetzt hat, fußt auf dem Freiheitsrecht des Individuums; vor dem Prinzip der Freiheit müssen alle sozialen Normen gerechtfertigt werden. Der Naturrechtsbegriff der katholischen Soziallehre gleicht hingegen dem antiken und mittelalterlichen: Er geht von einer Ordnung der Gesellschaft aus, die dem Menschen von der Weltordnung und seiner eigenen Sozialnatur, letztlich also von Gott, vorgegeben ist. Diese naturrechtliche Ordnung muss der Mensch respektieren und daher ist es selbstverständlich, dass die individuelle Freiheit hinter dem Gemeinwohl zurücksteht. Daher wurde in der katholischen Soziallehre die Vorstellung vom Staat als Organismus, die wir von Platon oder Thomas von Aquin kennen (s. Unterkapitel 3 und 5) auch noch im 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts weiter gepflegt.

14.2 Die Eigentumstheorie der klassischen katholischen Soziallehre

Die klassische katholische Soziallehre richtete sich, wie bereits ausgeführt, in erster Linie gegen den Sozialismus, und zwar sowohl gegen seine revolutionären als auch seine reformistischen Varianten. Deshalb war es eines ihrer wichtigsten Anliegen, das Privateigentum als ein Recht zu verteidigen,

das dem Menschen von der Natur und somit von Gott verliehen worden ist (Rerum novarum, Ziffern 3–10[26]). Die Rechtfertigungsgründe, die zugunsten des Privateigentums herangezogen wurden – unter anderem, wie schon früher bei John Locke, die Arbeit desjenigen, der den Boden bebaut[27] – müssen hier nicht im Einzelnen ausgebreitet werden. Die Argumentation der Kirche bezog sich dabei, das ist aus heutiger Sicht vielleicht noch auffälliger als es für die Zeitgenossen gewesen sein dürfte, im Grunde auf die Welt der vorindustriellen Agrarwirtschaft und zielte an der Wirklichkeit des Großeigentums im Kapitalismus ziemlich weit vorbei.

Die Originalität der Eigentumstheorie der katholischen Soziallehre liegt in etwas anderem, nämlich in der Unterscheidung zwischen dem Eigentumsrecht als solchem und dem Gebrauch des Eigentums. Das Eigentumsrecht selbst wurde zu einem von Gott verliehenen Grundrecht erklärt, aber der Gebrauch dieses Rechts sollte ethischen Normen und Pflichten unterworfen sein. Diese Unterscheidung wurde bereits in *Rerum novarum* formuliert:

> »Eine wichtige und tief greifende Lehre verkündet die Kirche sodann über den Gebrauch des Reichtums, eine Lehre, welche von der heidnischen Weltweisheit nur dunkel geahnt wurde, die aber von der Kirche in voller Klarheit hingestellt und, was mehr ist, in lebendige praktische Übung umgesetzt wird. Sie betrifft die Pflicht der Wohltätigkeit, das Almosen. Diese Lehre hat die Unterscheidung zwischen gerechtem Besitz und gerechtem Gebrauch des Besitzes zur Voraussetzung.« (Rerum novarum, Ziffer 19)

In *Rerum novarum* trug die Lehre vom Unterschied zwischen »gerechtem Besitz« und »gerechtem Gebrauch des Besitzes« noch eindeutig sozialpaternalistische Züge und diente ganz offensichtlich zur Rechtfertigung der bestehenden sozialen Ungleichheit. Die ethische Verpflichtung, die mit dem Eigentumsrecht korrespondieren sollte, bestand zunächst nur im religiös-moralischen Wohltätigkeitsgebot für die Reichen, so wie es der katholischen Tradition seit dem Mittelalter entsprach. Es ging also noch nicht darum, durch staatliche Rahmensetzungen die Verfügung der Eigentümer über ihr Eigentum einzuschränken. Immerhin anerkannte der Papst in *Rerum novarum* das Recht des Staates, auf das Eigentum und seine Erträge Steuern zu erheben, jedoch nicht ohne sogleich Grenzen zu ziehen:

> »Denn da das Recht auf Privatbesitz nicht durch ein menschliches Gesetz, sondern durch die Natur gegeben ist, kann es der Staat nicht aufheben, sondern nur seine Handhabung regeln und mit dem allgemeinen Wohl in Einklang bringen. Es ist also gegen Recht und Billigkeit,

> wenn der Staat vom Vermögen der Untertanen einen übergroßen Anteil als Steuer entzieht.« (Rerum novarum, Ziffer 35)

In *Quadragesimo anno* wurde die Eigentumstheorie dann erneut aufgegriffen und präzisiert:

> »Dass beim Eigentumsgebrauch nicht nur an den eigenen Vorteil zu denken, sondern auch auf das Gemeinwohl Bedacht zu nehmen ist, folgt ohne Weiteres aus der bereits betonten Doppelseitigkeit des Eigentums mit seiner Individual-und Sozialfunktion. Sache der Staatsgewalt ist es, die hier einschlagenden Pflichten, wo das Bedürfnis besteht und sie nicht bereits durch das Naturgesetz hinreichend bestimmt sind, ins Einzelne gehend zu umschreiben. Der Staat kann also immer im Rahmen des natürlichen und göttlichen Gesetzes – mit Rücksicht auf wirkliche Erfordernisse des allgemeinen Wohls genauer im Einzelnen anordnen, was die Eigentümer hinsichtlich des Eigentumsgebrauchs dürfen, was ihnen verwehrt ist.« (Quadragesimo anno, Ziffer 49)

Genau besehen wird in *Quadragesimo anno* in der Eigentumstheorie deutlich über *Rerum novarum* hinausgegangen. Während zuvor der »gerechte Gebrauch des Besitzes« in erster Linie der individuellen Wohltätigkeit der besitzenden Klasse überlassen worden war, wurde jetzt dem Staat nicht nur das Recht zugesprochen, sondern auch die Pflicht auferlegt, die Gemeinwohldienlichkeit des Eigentums zu gewährleisten. Die Theorie von der Doppelfunktion des Eigentums hat später in der Bundesrepublik Deutschland großen Einfluss auf die Sozialstaatsidee und auf die Entwicklung der Konzeption der »sozialen Marktwirtschaft« gehabt.

14.3 System wechselseitiger Rechte und Pflichten

In den beiden klassischen Sozialenzykliken *Rerum novarum* und *Quadragesimo anno* vertrat die katholische Kirche – im Unterschied zur späteren Weiterentwicklung ihrer Lehre – eine streng konservative Position. Sie verstand die naturrechtliche Ordnung, auf der ihr Denkgebäude beruhte, als Ordnung der Ungleichheit, als System von Über- und Unterordnung und als hierarchischen Stufenbau von »Ständen«. Aber diese Ordnung in der Ungleichheit sollte dem Wohl aller dienen und in sich harmonisch und konfliktfrei sein. So finden wir auch in *Rerum novarum* das mittelalterlich-katholische Gerechtigkeitsparadigma von sozialer Gerechtigkeit als eines ausgewogenen Systems von Rechten und Pflichten zwischen Herrschern und Beherrschten, das insgesamt das Gemeinwohl garantieren sollte:

»Ein Grundfehler in der Behandlung der sozialen Frage ist sodann auch der, dass man das gegenseitige Verhältnis zwischen der besitzenden und der unvermögenden, arbeitenden Klasse so darstellt, als ob zwischen ihnen von Natur ein unversöhnlicher Gegensatz Platz griffe, der sie zum Kampf aufrufe. Ganz das Gegenteil ist wahr. Die Natur hat vielmehr alles zur Eintracht, zu gegenseitiger Harmonie hingeordnet; und so wie im menschlichen Leibe bei aller Verschiedenheit der Glieder im wechselseitigen Verhältnis Einklang und Gleichmaß vorhanden ist, so hat auch die Natur gewollt, dass im Körper der Gesellschaft jene beiden Klassen in einträchtiger Beziehung zueinander stehen und ein gewisses Gleichgewicht darstellen. Die eine hat die andere durchaus notwendig. So wenig das Kapital ohne die Arbeit, so wenig kann die Arbeit ohne das Kapital bestehen. Eintracht ist überall die unerlässliche Vorbedingung von Schönheit und Ordnung; ein fortgesetzter Kampf dagegen erzeugt Verwilderung und Verwirrung. Zur Beseitigung des Kampfes aber und selbst zur Ausrottung seiner Ursachen besitzt das Christentum wunderbare und vielgestaltige Kräfte.« (Rerum novarum, Ziffer 15)

Diese zentrale Textstelle zeigt die Ursprungsidee der katholischen Sozial-lehre: Die aus dem Mittelalter überkommene Auffassung, dass soziale Gerechtigkeit in einem Gleichgewicht von Rechten und Pflichten innerhalb einer hierarchischen Ordnung besteht, wurde direkt auf den Zentralkonflikt der modernen Gesellschaft, den zwischen Arbeit und Kapital, angewendet. Daraus folgte die Auffassung, dass die sozialen Konflikte des Kapitalismus im Prinzip unter Beibehaltung der gegebenen ökonomischsozialen Strukturen durch sozialfriedliches Verhalten der Beteiligten – also z.B. ohne Arbeitskämpfe und unter Respektierung der bestehenden Gesetze – überwunden werden könnten. Der »Klassenkampf« wurde deshalb als sittlich verwerflich betrachtet. Vielmehr müssten die Klassen zu »Ständen« werden, d.h. sich wieder dem Gemeinwohl unterordnen und sich als untergeordnete Teile eines höheren Ganzen verstehen.

Daher verlangte die Kirche sowohl von den Besitzenden als auch von den Besitzlosen den Verzicht auf unangemessene Ansprüche, ohne aber den Klassenunterschied zwischen Reichen und Armen als solchen in Frage zu stellen. Die soziale Ungleichheit wurde auch nicht funktional – also z.B. aus Gründen der wirtschaftlichen Effizienz – gerechtfertigt. Sie wurde vielmehr einfach als Bestandteil der Naturrechtsordnung hingenommen; mit der Rechtfertigung des Eigentums als solches wurde also – was an sich einen weiter gehenden Rechtfertigungsgrund erfordert hätte – zugleich auch dessen ungleiche Verteilung legitimiert.

Bei der klassischen katholischen Soziallehre stand also noch ein idealisiertes Mittelalter Pate, sprich die Vorstellung, dass durch vertrauensvolles und vom christlichen Glauben geleitetes Zusammenwirken von Obrigkeit und Untertanen eine gemeinwohlförderliche Harmonie erreichbar wäre. Daher wurde die Herstellung des Gemeinwohls, d.h. eines zwischen Oben und Unten ausgewogenen Verhältnisses von Rechten und Pflichten, nicht als Sache des Staates, sondern in erster Linie der Stände selbst bzw. des sittlich richtigen Verhaltens aller Beteiligten betrachtet. Diese Ausbalancierung der Rechte und Pflichten war aber nicht als Konfliktregulierungsmechanismus zwischen Interessengruppen zu verstehen, sondern als Fürsorgeverhältnis im Sinne eines Sozialpaternalismus oder Sozialpatriarchalismus: Die höheren Stände schuldeten den unteren Schutz und Fürsorge, die unteren den höheren Respekt und Gehorsam. In diesem paternalistischen Fürsorgeverhältnis konnte es nach der kirchlichen Lehre weder Rechtsgleichheit und Waffengleichheit noch gesicherte Rechtsansprüche geben, sondern nur – jeweils standesspezifische – sittliche Verpflichtungen zum Wohlverhalten.

Auf dieser Basis wurden dann in *Rerum novarum* die Pflichten umschrieben. Für die arbeitende Klasse waren dies die pflichtgemäße Erfüllung des Arbeitsvertrags, der Respekt vor dem Eigentum der Arbeitgeber und der Verzicht auf Streik, Umsturz und Aufruhr (Ziffer 17). Immerhin wurde, wenn auch mit der einschneidenden Maßgabe des Streikverbots, den Arbeitern das Koalitionsrecht zugestanden (Ziffer 38). Die Anerkennung des Koalitionsrechts bezog sich aber nur auf sozialfriedliche Vereinigungen, z.B. auf katholische Gewerkschaften und katholische Arbeitervereine, keineswegs auf die freien Gewerkschaften, die für eine andere Gesellschaftsordnung kämpften und zur Durchsetzung der Interessen ihrer Mitglieder auch das Mittel des Streiks einsetzten. Den Besitzenden und den Arbeitgebern wurde im Gegenzug abverlangt, die Arbeiter nicht wie Sklaven zu behandeln, sie nicht um des bloßen Gewinnes willen auszubeuten sowie Rücksicht auf ihr geistiges Wohl und ihre religiösen Bedürfnisse zu nehmen (Ziffer 17).

Wenn die klassische katholische Soziallehre also für soziale Gerechtigkeit im Sinne eines Gleichgewichts von Rechten und Pflichten plädierte, dann war kein Kompromiss zwischen Gleichen oder Gleichberechtigten gemeint, sondern eine Art Harmonie in der Ungleichheit. Auch war die Herstellung dieses Gleichgewichts zunächst keine Frage der Strukturen oder der Rechts- und Gesellschaftsordnung, sondern der »Eintracht« und des sittlichen Wohlverhaltens der Beteiligten. Dieses sittliche Wohlverhalten zu gewährleisten, war in erster Linie Sache der christlichen Religion. Soziale Gerechtigkeit war somit eher eine religiöse als eine politische Aufgabe. Daher beanspruchte die Kirche, den entscheidenden Beitrag zur Lösung der

sozialen Frage des Industriezeitalters durch ihre Glaubens- und Sittenlehre leisten zu können: »Denn ohne Zuhilfenahme von Religion und Kirche ist kein Ausgang aus dem Wirrsale zu finden« (Rerum novarum, Ziffer 13).

Diese Lehre prägte *Rerum novarum*, aber sie ist auch in *Quadragesimo anno* deutlich sichtbar. Auch hier wurde katholischen Arbeitern die Mitgliedschaft in den großen freien Gewerkschaften verboten; gestattet waren lediglich katholische Gewerkschaften, hilfsweise auch überkonfessionelle christliche Gewerkschaften. Das Streikrecht wurde zwar nicht mehr ausdrücklich verworfen, aber auch nicht bejaht.

14.4 Der »gerechte Lohn«

Im Rahmen des Systems religiöser und sittlicher Pflichten und Rechte war nach *Rerum novarum* die Pflicht der Arbeitgeber, gerechte Löhne zu zahlen, besonders wichtig (Ziffer 17). Auf jeden Fall sollten die Löhne für den »einfachen Lebensunterhalt« der Arbeiter und ihrer Familien, d.h. für ihr Existenzminimum, ausreichen. Genügten sie dieser Bedingung nicht, reichte auch die Tatsache des formal freien Arbeitsvertrags nicht aus, um solche Löhne zu rechtfertigen:

> »Wenn also auch immerhin die Vereinbarung zwischen Arbeiter und Arbeitgeber, insbesondere hinsichtlich des Lohnes, beiderseitig frei geschieht, so bleibt dennoch eine Forderung der natürlichen Gerechtigkeit bestehen, die nämlich, dass der Lohn nicht etwa so niedrig sei, dass er einem genügsamen, rechtschaffenen Arbeiter den Lebensunterhalt nicht abwirft. Diese schwerwiegende Forderung ist unabhängig von dem freien Willen der Vereinbarenden. Gesetzt, der Arbeiter beugt sich aus reiner Not oder um einem schlimmeren Zustande zu entgehen, den allzu harten Bedingungen, die ihm nun einmal vom Arbeitsherrn oder Unternehmer auferlegt werden, so heißt das Gewalt leiden, und die Gerechtigkeit erhebt gegen einen solchen Zwang Einspruch« (Rerum novarum, Ziffer 34).

In der späteren Enzyklika *Quadragesimo anno* wurde versucht, die Grundsätze der gerechten Lohnfindung näher zu bestimmen. Zu diesem Zweck wurde zunächst festgestellt, dass das Lohnverhältnis als solches nicht ungerecht sein darf; auch bestehe »Lohngerechtigkeit« nicht im »Recht auf den vollen Arbeitsertrag«, sondern dem Kapitaleigner stehe ebenfalls das Recht auf einen angemessenen Ertrag zu. Daran anschließend wurden drei Prinzipien aufgestellt, die für die Ermittlung des gerechten Lohnes maßgeblich sein sollten:

- Der Lohn muss »ausreichend« sein, d.h. den Lebensbedarf der Arbeiter einschließlich ihrer Familien decken, wobei die Frauen die Möglichkeit haben müssen, Kinder zu erziehen und den Haushalt zu führen, statt erwerbstätig zu sein.
- Die Lohnhöhe muss so bestimmt werden, dass die Überlebensfähigkeit der Unternehmen und des Unternehmers gesichert bleibt.
- Die Höhe der Löhne muss auf die allgemeine Wohlfahrt Rücksicht nehmen, vor allem darauf, dass alle Arbeitsfähigen und Arbeitswilligen eine Beschäftigung finden. Dies ergibt sich aus der Tatsache, dass sowohl zu hohe wie auch zu niedrige Löhne Arbeitslosigkeit verursachen können.

Zu institutionellen Regelungen, welche die Gerechtigkeit im Verhältnis zwischen Arbeit und Kapital herstellen oder sichern sollten, gab *Quadragesimo anno* wenig konkrete Hinweise. Beim Thema »gerechter Lohn« hätte es nahegelegen, auf das Koalitionsrecht der Arbeiter und die Möglichkeit von Tarifverträgen einzugehen. Den Gewerkschaften und dem Tarifsystem eine zentrale konstruktive Rolle zuzumessen, hätte aber von der katholischen Kirche verlangt, das Streikrecht und die großen sozialistischen Gewerkschaften zu akzeptieren, wozu sie im Jahre 1931 noch nicht bereit war. Auch staatliche Mindestlöhne, wie sie heute diskutiert werden, lagen damals noch außerhalb des Horizonts der katholischen Soziallehre; dazu war, wie wir gleich sehen werden, die Distanz der Kirche zum säkularen Staat noch viel zu groß.

14.5 Die katholische Soziallehre und der Staat

Eigentlich hätte es in der Logik der katholischen Soziallehre gelegen, dem Staat als einer über den Klassen stehenden Instanz eine zentrale Rolle zur Überwindung des Klassenkampfs zuzuweisen und frühzeitig für eine aktive staatliche Sozialpolitik zu plädieren. In Wirklichkeit war aber die Haltung zum Staat in beiden klassischen päpstlichen Sozialenzykliken zweideutig. Einerseits wurde – was sich aus dem hierarchischen Denkansatz der Kirche von selbst verstand – eine Fürsorgepflicht des Staates gegenüber den Besitzlosen und den Arbeitern proklamiert:

> »Es ist überdies als Wahrheit von einschneidender Bedeutung vor Augen zu halten, dass der Staat für alle da ist, in gleicher Weise für die Niedern wie für die Hohen. Die Besitzlosen sind vom naturrechtlichen Standpunkt nicht minder Bürger als die Besitzenden, d.h., sie sind wahre Teile des Staates, die am Leben der aus der Gesamtheit der Familien gebildeten

> Staatsgemeinschaft teilnehmen; und sie bilden zudem, was sehr ins Gewicht fällt, in jeder Stadt bei Weitem die größere Zahl der Einwohner. Wenn es also unzulässig ist, nur für einen Teil der Staatsangehörigen zu sorgen, den andern aber zu vernachlässigen, so muss der Staat durch öffentliche Maßnahmen sich in gebührender Weise des Schutzes der Arbeiter annehmen. Wenn dies nicht geschieht, so verletzt er die Forderung der Gerechtigkeit, welche jedem das Seine zu geben befiehlt.« (Rerum novarum, Ziffer 27)

Andererseits war die katholische Kirche noch weit davon entfernt, für eine systematische Sozialpolitik zur Lösung der sozialen Probleme des Industriezeitalters zu plädieren, obwohl sich in manchen Ländern – z.B. in Deutschland – katholische Politiker und Parteien bereits sehr engagiert an der staatlichen Sozialgesetzgebung beteiligten. Diese Zurückhaltung ist bis zu einem gewissen Grade daraus zu erklären, dass es zur Zeit von *Rerum novarum* noch keinen Sozialstaat im heutigen Sinne gab; auch die in ihrer Zeit sensationell neue Bismarcksche Sozialpolitik in Deutschland darf man nicht als im heutigen Sinne sozialstaatlich missverstehen. Es gab aber noch einen zweiten und tiefer liegenden Grund, der bereits erwähnt wurde. Er bestand darin, dass die katholische Kirche seit der Französischen Revolution nicht nur zur Demokratie und zur republikanischen Staatsform in Opposition stand, sondern prinzipiell auch zum modernen weltlichen Staat überhaupt. Wirklich akzeptiert wurde der Staat nur in der Form der konservativen katholischen Monarchie; katholische Monarchien gab es allerdings schon um 1890 in Europa kaum mehr, nämlich nur noch in Österreich-Ungarn, Portugal und Spanien.[28]

So ist es nicht verwunderlich, dass in den beiden Sozialenzykliken dem Staat nur wenige sozialpolitische Aufgaben zugewiesen wurden. In *Rerum novarum* beschränkte sich dies im Wesentlichen auf die Arbeitsschutzgesetzgebung sowie auf die Empfehlung, der Staat solle in gemeinsamen Schlichtungsausschüssen von Arbeitgebern und Arbeitern eine vermittelnde Rolle einnehmen. Auch – dies war allerdings zukunftsweisend – wurde angeregt, der Staat möge die Vermögensbildung der Arbeiter fördern. Im Gegenzug verlangte der Papst in *Rerum novarum* den Einsatz der Staatsgewalt gegen streikende Arbeiter:

> »Nicht selten greifen die Arbeiter zu gemeinsamer Arbeitseinstellung, wenn ihnen die Anforderungen zu schwer, die Arbeitsdauer zu lang, der Lohnsatz zu gering erscheint. Dieses Vorgehen, das in der Gegenwart immer häufiger wird und immer weiteren Umfang annimmt, fordert die öffentliche Gewalt auf, dagegen Abhilfe zu schaffen; denn die Ausstände gereichen nicht bloß den Arbeitgebern mitsamt den Arbeitern zum

> Schaden, sie benachteiligen auch empfindlich Handel und Industrie, überhaupt den ganzen öffentlichen Wohlstand.« (Rerum novarum, Ziffer 31)

Quadragesimo anno ging in dieser Hinsicht kaum über *Rerum novarum* hinaus. Auch hier wurde dem Staat nicht die Kompetenz zugewiesen, für den gerechten Ausgleich zwischen Arbeit und Kapital zu sorgen. Im Gegenteil, die Rolle des Staates wurde im Wesentlichen nur angesprochen, um sie im Sinne des »Subsidiaritätsprinzips« einzuschränken:

> »Wenn es nämlich auch zutrifft, was ja die Geschichte deutlich bestätigt, dass unter den veränderten Verhältnissen manche Aufgaben, die früher leicht von kleineren Gemeinwesen geleistet wurden, nur mehr von großen bewältigt werden können, so muss doch allzeit unverrückbar jener höchst gewichtige sozialphilosophische Grundsatz festgehalten werden, an dem nicht zu rütteln noch zu deuteln ist: 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, Ziffer 79)

Es ist sicher nicht falsch, das Subsidiaritätsprinzip, so wie es in *Quadragesimo anno* formuliert wurde, als Ausdruck der Distanzierung der katholischen Kirche vom weltanschaulich neutralen Staat zu interpretieren. Das Subsidiaritätsprinzip war auch der Versuch, innerhalb des modernen Staates, auf den die Kirche kaum noch Einfluss besaß, dieser selbst und ihren breit gefächerten Vorfeldorganisationen Freiräume zu sichern. Nicht zuletzt ging es darum, den Staat aus den Familien herauszuhalten, wo sich die Kirche besondere Einflussmöglichkeiten erhalten zu können glaubte.

14.6 Die Modernisierung und Demokratisierung der katholischen Soziallehre

Rerum novarum und in wesentlichen Teilen auch noch *Quadragesimo anno* waren Ausdruck des Bemühens, eine Antwort auf die soziale Frage zu finden, die durch die Entwicklung des industriellen Kapitalismus entstanden

war. Bei aller ehrlichen Betroffenheit über das Elend der Arbeiterschaft war die katholische Kirche aber noch weitgehend der vorindustriellen Vergangenheit, um nicht zu sagen dem Mittelalter, verhaftet. Das Bestreben, aus der Vorstellung einer überzeitlichen und gottgewollten Naturrechtsordnung Orientierungshilfen für die sozialen Konflikte des Industriezeitalters zu gewinnen, mutete wohl auch damals ziemlich anachronistisch an. Umso bemerkenswerter ist, dass es auf längere Sicht nicht ohne Erfolg war. Schrittweise, ohne ihre normativen Grundlagen aufzugeben, hat sich die katholische Soziallehre der tatsächlichen sozialen Realität angenähert, dogmatisch verfestigte Lehrmeinungen wurden teilweise aufgegeben und auch manche früher bekämpfte Ideen wurden stillschweigend in das eigene System eingebaut.

Auf diese Weise gelang es der katholischen Soziallehre, eine eigenständige und in sich konsistente Mittelposition zwischen Liberalismus und Sozialismus – oder, wie sie es nannte, zwischen Individualismus und »Kollektivismus« – zu entwickeln. Daraus entstand schließlich eine Konzeption sozialer Gerechtigkeit, die – neben anderen weltanschaulichen und politischen Traditionslinien – zur normativen Grundlegung des Sozialstaats beitragen konnte. Im Jahre 1991 konnte deshalb Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika *Centesimus annus* – aus seiner Sicht zu Recht – mit Befriedigung feststellen, dass die Grundsätze, die sein Vorgänger Leo XIII. 100 Jahre zuvor aufgestellt hatte, sich als fruchtbar erwiesen hätten; besonderen Wert legte der polnische Papst darauf, dass mit der katholischen Soziallehre ein dritter Weg zwischen dem – inzwischen untergegangenen – Kommunismus und dem ungezügelten Kapitalismus gewiesen worden sei.

Die Modernisierung der katholischen Soziallehre vollzog sich im Wesentlichen in der Zeit nach dem 2. Weltkrieg, noch bevor die katholische Kirche sich mit ihrem zweiten Vatikanischen Konzil (1962 –1965) um theologisch-kulturelle Öffnung bemühte. Der entscheidende Schritt war, dass die Päpste – nach langem Widerstreben, nämlich im Grunde erst mit der Weihnachtsbotschaft Pius XII. 1944 – die liberale und pluralistische Demokratie des Westens und den weltanschaulich neutralen Staat offiziell akzeptierten. Bis dahin hatten sie – entsprechend der theologischen Lehre Thomas von Aquins – an der Monarchie als der eigentlichen gottgewollten Staatsform festgehalten und immer wieder ihre Hoffnungen auf ständisch-autoritäre Regime gesetzt. Erst der Ausgang des 2. Weltkriegs klärte dann für die katholische Kirche die Situation; es gab angesichts der weltweiten kommunistischen Gefahr für sie keine Option jenseits der bürgerlich-liberalen Demokratie mehr (mit Ausnahme allerdings der Diktaturen in Spanien und Portugal, die von der katholischen Kirche bis zum Schluss gestützt wurden).

Der Friedensschluss mit der Demokratie und dem weltanschaulich neutralen Staat eröffnete der katholischen Kirche die Chance, die Entwicklung des Sozialstaats mit zu gestalten.

14.7 Der Beitrag der katholischen Soziallehre zur Sozialstaatsidee

Gerade in der Bundesrepublik Deutschland wurde dies deutlich, wo der Einfluss der katholischen Soziallehre auf die Ausgestaltung des Sozialstaats unverkennbar ist. Er besteht

- im Gedanken der Sozialpartnerschaft,
- in der Vorstellung von der Sozialpflichtigkeit des Eigentums,
- im Subsidiaritätsprinzip und
- ganz generell in der Wiederbelebung der normativen Betrachtungsweise in der Sozialphilosophie, welche die politische und soziale Realität ausdrücklich an ethischen Beurteilungskriterien messen will.

14.7.1 Sozialpartnerschaft

Die Basisvorstellung, von der noch die klassische katholische Soziallehre geleitet war, ist die Harmonie in einer hierarchisch gestuften Gesellschaft. Das Ideal war, anders ausgedrückt, eine durch gegenseitig akzeptierte Rechte und Pflichten erträglich gemachte Klassengesellschaft, in der die Klassen sich nicht bekämpfen, sondern friedlich zum allgemeinen Wohl kooperieren. Im Zuge der Modernisierung und Demokratisierung der katholischen Soziallehre nach dem 2. Weltkrieg wurde das Hierarchiedenken überwunden. An die Stelle der Über- und Unterordnung trat die Vorstellung einer Ordnung in einer pluralistischen Gesellschaft, in der es unterschiedliche Interessen gibt, die zum Ausgleich gebracht werden müssen. Gewerkschaftsfreiheit, Streikrecht und Tarifautonomie wurden akzeptiert. In der Bundesrepublik Deutschland setzte die katholische Kirche dem Konzept der sogenannten Einheitsgewerkschaft keinen ernsthaften Widerstand mehr entgegen, obwohl damit in der Praxis katholischen Arbeitern die Mitgliedschaft in überwiegend sozialdemokratisch geprägten Gewerkschaften erlaubt wurde. An die Stelle der Verpflichtung der Unterklasse zum Wohlverhalten und der Oberklasse zur Wohltätigkeit trat der Konfliktausgleich zwischen gleichberechtigten und waffengleichen Partnern.

Papst Johannes Paul II. ging in seiner Enzyklika *Laborem exercens* von 1981 – in der theologischen Doktrin, nicht in den politischen Schlussfolgerungen – sogar noch einen Schritt weiter und sprach vom »Vorrang der

menschlichen Arbeit gegenüber dem, was mit der Zeit allmählich als ›Kapital‹ bezeichnet wurde« (Kapitel 12). Dieser Vorrang der Arbeit wurde auf doppelt Weise begründet: zum einen – in dieser Hinsicht übereinstimmend mit Karl Marx – aus der Tatsache, dass das Kapital letztlich nichts anderes sei als das Produkt von Arbeit, zum anderen aber aus dem Grundsatz, dass »die Grundlage zur Bewertung menschlicher Arbeit nicht in erster Linie die Art der geleisteten Arbeit ist, sondern die Tatsache, dass der, der sie verrichtet, Person ist« (Kapitel 7).

Zwischen dem Sozialpaternalismus und der Klassenharmonie einerseits, wie sie in *Rerum novarum* und auch noch in *Quadragesimo anno* gepredigt wurden, und der modernen Idee der Sozialpartnerschaft andererseits gibt es aber trotz aller Verschiedenheit eine Gemeinsamkeit, nämlich die Überzeugung von der Gemeinwohlbindung aller Beteiligten. Der spezifische Beitrag der katholischen Soziallehre zum Sozialpartnerschaftsgedanken besteht in der Vorstellung, dass in der Gesellschaft natürlicher- und gerechterweise ein Pluralismus von Gruppen – von Ständen oder Klassen konnte jetzt nicht mehr die Rede sein – besteht, dass aber diese Gruppen von ihrer Gemeinwohlorientierung zusammengehalten werden.

In der Praxis der Sozialpartnerschaft traf sich die katholische Kirche in der Bundesrepublik dann auch mit der Sozialdemokratie und den freien Gewerkschaften. Aber trotz aller Übereinstimmung im Praktischen blieb die Herkunft aus völlig konträren Traditionen immer sichtbar. Die Sozialdemokratie und die aus der sozialistischen Tradition herkommenden Gewerkschaften betrieben zwar gleichermaßen ebenfalls eine Politik der Kooperation und des Sozialkonsenses mit den Unternehmern, aber ihre Leitvorstellung war nicht das Gemeinwohl, sondern die Gegenmacht (daher mieden sie auch lange Zeit das Wort »Sozialpartner« und sprachen lieber von »Tarifparteien«); sie praktizierten, nachdem sie vom Klassenkampf Abschied genommen hatten, Kooperation nicht um der gesellschaftlichen Harmonie willen, sondern in der Hoffnung, die Gewichte allmählich zugunsten der Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmer verschieben zu können. Die Vorstellung der Gemeinwohlbindung blieb spezifisch katholisch; sie war der Kern dessen, was die katholische Soziallehre aus dem mittelalterlichen Ordnungsdenken in die Moderne übertragen hatte.

14.7.2 Sozialpflichtigkeit des Eigentums

Die Idee der Sozialpflichtigkeit des Eigentums enstand aus der religiösen Lehre, dass die Ausübung des von Gott verliehenen Eigentumsrechts nicht allein dem privaten Nutzen dienen darf (»Individualfunktion des Eigentums«), sondern dass dieses zugleich auch zum gerechten, d.h. gemeinnützigen,

Gebrauch verpflichtet (»Sozialfunktion des Eigentums«). Der entscheidende Modernisierungsschritt, der mit der katholischen Soziallehre erfolgte, bestand darin, dass es – über die religiös-moralische Pflicht der Besitzenden hinaus – zur Aufgabe der staatlichen Ordnung erklärt wurde, die Gemeinwohldienlichkeit des Eigentums zu gewährleisten. Auf diese Weise hat die katholische Soziallehre den Eingriff in die Marktfreiheit und in das Eigentumsrecht, d.h. den Staatsinterventionismus, mittels der »Sozialfunktion« aus dem Begriff des Eigentums selbst heraus gerechtfertigt.

In *Rerum novarum* war die für die katholische Soziallehre grundlegende Unterscheidung zwischen dem Eigentumsrecht als solchem und der Verpflichtung zum gerechten Gebrauch des Eigentums getroffen worden. Aus dem Gedanken, dass der Eigentumsgebrauch einer ethischen Verpflichtung bezogen auf das Gemeinwohl unterliegt, wurden aber zunächst nur individualethische und keine politischen Konsequenzen abgeleitet. Daher wirkte der Versuch der Kirche, auf die »soziale Frage« mit der Ermahnung an die Reichen, wohltätig zu sein, zu antworten, eher hilflos und anachronistisch, jedenfalls aus heutiger Perspektive. Bereits in *Quadragesimo anno* wurde aber das Entwicklungspotenzial erkennbar, das in der Lehre von der Doppelfunktion des Eigentums enthalten war. Jedoch dauerte es noch bis in die Zeit nach dem 2. Weltkrieg und bis zum Friedensschluss der katholischen Kirche mit der Demokratie und dem weltanschaulich neutralen Staat, dass der entscheidende Schritt zur modernen Idee der Sozialpflichtigkeit des Eigentums getan werden konnte. Dieser bestand darin, dass der »gerechte Gebrauch des Eigentums« jetzt nicht mehr allein die religiös-moralische Pflicht der Besitzenden war, sondern dass es zur Aufgabe der staatlichen Ordnung erklärt wurde, die Gemeinwohldienlichkeit des Eigentums zu gewährleisten.

Die Lehre von der Sozialpflichtigkeit des Eigentums ist vielleicht der bedeutendste Beitrag der katholischen Soziallehre zur normativen Fundierung des Sozialstaats und der »sozialen Marktwirtschaft«. Man kann das daran erkennen, dass sie – sicher nicht ohne Zutun katholischer Mitglieder des Parlamentarischen Rates von 1949 – direkt in Artikel 14 des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland eingegangen ist.

Der entscheidende Punkt der katholischen Lehre von der Sozialpflichtigkeit des Eigentums besteht, wenn wir es zuspitzen, darin, dass der Staatsinterventionismus, also der Eingriff in die Marktfreiheit und in das Eigentumsrecht, mittels der »Sozialfunktion« aus dem Begriff des Eigentums heraus gerechtfertigt wird. Es gehört also zum Wesen des Eigentumsrechts, im Hinblick auf das Gemeinwohl Einschränkungen unterworfen zu sein.

Artikel 14 (Eigentum, Erbrecht, Enteignung)

1. Das Eigentum und das Erbrecht werden gewährleistet. Inhalt und Schranken werden durch Gesetz bestimmt.
2. Eigentum verpflichtet. Sein Gebrauch soll zugleich dem Wohle der Allgemeinheit dienen.
3. Eine Enteignung ist nur zum Wohle der Allgemeinheit zulässig. Sie darf nur durch Gesetz oder auf Grund eines Gesetzes erfolgen, das Art und Ausmaß der Entschädigung regelt. Die Entschädigung ist unter gerechter Abwägung der Interessen der Allgemeinheit und der Beteiligten zu bestimmen. Wegen der Höhe der Entschädigung steht im Streitfalle der Rechtsweg vor den ordentlichen Gerichten offen.

Durch die Vorstellung von der Gemeinwohlbindung unterscheidet sich der Eigentumsbegriff der katholischen Soziallehre deutlich vom Eigentumsbegriff des Liberalismus. Im liberalen Verständnis ist das Eigentum – jedenfalls nach der klassischen Vorstellung – seinem Wesen nach ein unverletzlicher Freiheitsraum des individuellen Eigentümers, aus dem um der Freiheit willen alle anderen Individuen und auch der Staat und die Allgemeinheit auszuschließen sind. Das Eigentum dient nicht dem Gemeinwohl, sondern dem privaten Wohl und findet seine Grenze lediglich an den Privatrechten der anderen Eigentümer. Allerdings gibt es auch für den Liberalismus eine Art von Gemeinwohldienlichkeit des Eigentums; diese besteht aber ausschließlich darin, dass alle Eigentümer aus ihrem Eigentum den besten privaten Nutzen ziehen und dass dadurch – dank der »unsichtbaren Hand« des Marktes – der größte allgemeine Nutzen entsteht.

14.7.3. Das Subsidiaritätsprinzip

Das Subsidiaritätsprinzip hatte, wie bereits gezeigt wurde, in der Phase der klassischen katholischen Soziallehre vor allem die Funktion, der Kirche im säkularen Staat Freiräume und somit auch Einflussmöglichkeiten zu sichern, z.B. im Bildungswesen oder in der Wohlfahrtspflege. An die Stelle der negativen Abgrenzung vom Staat trat, zumal in der Bundesrepublik Deutschland, allmählich die Bereitschaft der Kirche, sich aktiv an der Umsetzung der staatlichen Sozialpolitik – z.B. an den vielfältigen sozialen Diensten – zu beteiligen. Dabei akzeptierte die Kirche den vom Staat gesetzten Rahmen und konnte dann als Gegenleistung staatliche Finanzierung in Anspruch nehmen. Das Subsidiaritätsprinzip wurde stillschweigend uminterpretiert, und zwar von einer eher negativen Abgren-

zung vom säkularen Staat zur Zusammenarbeit zwischen gleichberechtigten Partnern.

Man könnte sagen, dass der Beitrag des Subsidiaritätsprinzips zum modernen Sozialstaat in gewisser Weise in einem konstruktiven, den Staat und die Bürokratie begrenzenden Element besteht. Allerdings darf man das katholische Subsidiaritätsprinzip, auch in seiner modernisierten Form, nicht mit der liberalen Abwehrhaltung gegenüber dem Staat verwechseln. Was die katholische Kirche mit dem Subsidiaritätsprinzip gegen den Staat verteidigt, ist in erster Linie nicht die Freiheit der Individuen, sondern die Eigenexistenz der kleineren vorstaatlichen Gemeinschaften, also der Familie, der überschaubaren lokalen Gemeinden, der Verbände und Vereine und natürlich nach wie vor und nicht zuletzt der Kirche selbst. Was die katholische Soziallehre weiterhin vom Liberalismus deutlich unterscheidet, ist das Bild vom Menschen als eines Wesens, das seiner Natur nach kein vereinzeltes und auf sich bezogenes Individuum ist, sondern in Gemeinschaften eingebettet ist.

14.7.4 Die normative Sicht auf die politische und soziale Realität

Eine besondere Bedeutung der katholischen Soziallehre liegt darin, dass sie– im Unterschied zu allen anderen zeitgenössischen politischen Traditionen – bewusst und offen die Normen des gesellschaftlichen Zusammenlebens zur Sprache bringt. Diese Bedeutung anzuerkennen, ist unabhängig davon, ob man dem Christentum verpflichtet ist oder nicht, und hängt auch nicht davon ab, ob man die konkreten Inhalte der sozialen Normen akzeptiert, welche die katholische Soziallehre vertritt.

Dies soll an der Lehre vom gerechten Lohn verdeutlicht werden, die bereits in *Quadragesimo anno* ausformuliert worden ist. Interessant sind nämlich nicht nur die angeführten Kriterien der Lohnfindung, sondern dass überhaupt die Frage nach dem gerechten Lohn aufgeworfen wird. Hier zeigt sich etwas Grundsätzliches, an dem die katholische Soziallehre von der ersten Sozialenzyklika bis heute festgehalten hat: Löhne unterliegen keineswegs vollständig ökonomischen Sachgesetzlichkeiten, sondern sie fallen in den Bereich ethisch verantwortungsvollen Handelns. Denn andernfalls hätte es überhaupt keinen Sinn von gerechten oder ungerechten Löhnen zu reden. Das gilt dann natürlich nicht nur für die Löhne, sondern auch für die Preise und sonstige wirtschaftliche Entscheidungen von Unternehmern, Arbeitern, Konsumenten, Kapitalgebern usw.

Dies ist ein ganz zentraler Punkt, durch den sich die Gerechtigkeitskonzeption der katholischen Soziallehre bis heute ganz wesentlich sowohl

vom Liberalismus als auch vom Marxismus unterscheidet. Diese beiden haben trotz aller sonstigen Gegensätzlichkeit die Vorstellung gemeinsam, dass es – jedenfalls in der kapitalistischen Wirtschaft – einen Systemzwang gibt, dem sich die einzelnen Akteure beugen müssen, wenn sie nicht vom Markt verdrängt werden wollen. Nur die Art des Zwangs ist verschieden: in den Augen der Liberalen geht er – zugespitzt formuliert – von den zeitlosen Gesetzen des rationalen Wirtschaftens aus, in marxistischer Sicht von den Gesetzmäßigkeiten der Geschichte. Die Anhänger der katholischen Soziallehre glaubten hingegen, dass Arbeiter und Kapitalisten gleichermaßen den Freiheitsspielraum hätten, sittlich oder unsittlich zu handeln.

Am Ende des 19. Jahrhunderts war diese Vorstellung vielleicht etwas naiv, denn sie zeugte von vollkommenem Unverständnis in Bezug auf die Tatsache, dass ökonomische Prozesse immer auch Ausdruck der bestehenden Machtverhältnisse sind, denen sich die Individuen – seien es Arbeiter, seien es Kapitalisten – nur sehr begrenzt entziehen können. Allerdings hat die Idee, Wirtschaftsprozesse im Kapitalismus seien gestaltbar und somit auch einer ethischen Bewertung zugänglich, später einen Auftrieb bekommen, und zwar nachdem neue mächtige Mitspieler auf dem Feld der unregulierten kapitalistischen Marktwirtschaft auftraten, nämlich der demokratische Interventionsstaat und kollektive Arbeitnehmerorganisationen. Auf diesem Hintergrund bekam es auf einmal Sinn, Gerechtigkeitsmaßstäbe an das ökonomische Geschehen anzulegen; die Prinzipien der katholischen Soziallehre wirkten längst nicht mehr so anachronistisch, wie sie es ursprünglich gewesen waren.

An anderer Stelle, gelegentlich der Darstellung der Gerechtigkeitskonzeption von Karl Marx (s. Unterkapitel 11), wurde schon ausgeführt, dass die normative Betrachtungsweise etwa ab 1800, also nach dem Tode Kants, nahezu völlig aus der politischen Philosophie verschwunden war. An ihre Stelle waren vielfach geschichtsphilosophische Konstruktionen getreten – wie etwa die von Marx –, die natürlich nicht wirklich werturteilsfrei waren, aber ihre Wertvorstellungen in die Gestalt von Hypothesen über den Verlauf der Geschichte einkleideten. Gemessen daran und aus der Sicht des 19. und 20. Jahrhunderts war die katholische Soziallehre mit der Deklaration zeitloser ethischer Prinzipien, aus denen dann Handlungsanweisungen für die sich mit gewaltiger Dynamik entwickelnde Gesellschaft der Gegenwart abgeleitet wurden, ziemlich altmodisch. Aber während die geschichtsphilosophischen Konstruktionen und vor allem die Idee eines mehr oder minder gesetzmäßigen universellen humanen Fortschritts verschwunden und

sozusagen selbst zum Opfer der Geschichte geworden sind, hat die katholische Soziallehre auf überraschende Weise überlebt.

Dass die normative Betrachtungsweise in die Sozialphilosophie und in die politische Theorie zurückgekehrt ist, war natürlich nicht das Werk der katholischen Soziallehre selbst, sondern in erster Linie das Resultat der Erschöpfung der Fortschrittsidee. In der politischen Philosophie ist der aufsehenerregende Durchbruch des normativen Denkens auf das Erscheinen der *Theorie der Gerechtigkeit* von John Rawls im Jahre 1971 zurückzuführen und Rawls hatte gewiss keinen Bezug zur katholischen Soziallehre. Aber das normative Denkgebäude der katholischen Soziallehre hatte schon lange vorher bestanden. Es sieht so aus, als wäre die katholische Soziallehre, gleichsam gegen die Zeitrichtung, modern geworden, statt zu veralten.

Die Rückkehr zu einer Betrachtung der politisch-sozialen Realität aus der normativen Perspektive ist nicht nur für die katholische Soziallehre zu konstatieren, sondern insgesamt für die moderne Sozialphilosophie der letzten Jahrzehnte. Die normative Sicht hat zweifellos den Vorzug, dass versteckte Werturteile offengelegt und der Diskussion zugänglich gemacht werden. Auf der anderen Seite ist die katholische Soziallehre, nicht anders als jede andere normative politische Philosophie, mit zwei schwierigen Problemen konfrontiert:

1. Die normative Perspektive ist zwangsläufig abstrakt, weil sie die Trends und Gegebenheiten der gegebenen Gesellschaft nicht in die Analyse einbezieht; sie kann nicht die Frage beantworten, ob und wie die als »gerecht« erkannte oder proklamierte gesellschaftliche Ordnung in der Realität durchgesetzt werden kann.

2. Jede normative politische Philosophie ist in der Zwangslage, darlegen zu müssen, ob und in welchem Umfang es überhaupt möglich und sinnvoll ist, Prinzipien sozialer Gerechtigkeit aufzustellen, die – jedenfalls im Grundsatz – für die Menschen aller Kulturen und aller Zeiten Geltung beanspruchen sollen. Dies ist allerdings ein Zentralproblem der Philosophie, auf das hier nicht eingegangen werden kann.

Zusammenfassung: Das Gerechtigkeitsparadigma der katholischen Soziallehre

1. Die katholische Kirche versuchte am Ende des 19. Jahrhunderts, durch Rückgriff auf die traditionelle Lehre einer objektiven, von Gott geschaffenen Naturrechtsordnung eine Antwort auf die sozialen Konflikte der kapitalistischen Gesellschaft und die sogenannte Arbeiterfrage zu

formulieren. Die klassische Ausprägung der katholischen Soziallehre findet sich in den beiden päpstlichen Enzykliken *Rerum novarum* Papst Leos XIII. (1891) und *Quadragesimo anno* von Pius XI. (1931).

2. In der Zeit, als die katholische Kirche ihre Soziallehre erstmals formulierte, befand sie sich in scharfer Frontstellung sowohl zum Liberalismus als auch zum damals noch revolutionären Sozialismus, wobei im Sozialismus der Hauptgegner gesehen wurde. Auch ihr Verhältnis zum modernen weltanschaulich neutralen Staat und zur Demokratie war distanziert.

3. Die Zentralidee der katholischen Soziallehre bestand ursprünglich in der Vorstellung, dass soziale Gerechtigkeit ein Gleichgewicht von Rechten und Pflichten innerhalb einer gegliederten Gesellschaftsordnung mit gottgewollten Standesunterschieden bedeutet. Daraus wurde der Grundsatz abgeleitet, dass auch die Konflikte in einer modernen kapitalistischen Klassengesellschaft unter Beibehaltung der gegebenen ökonomisch-sozialen Strukturen durch sozialfriedliches und gemeinwohlorientiertes Verhalten der Beteiligten überwunden werden könnten. Soziale Gerechtigkeit wurde somit als primär religiös-moralisches, nicht als strukturelles Problem aufgefasst.

4. Sowohl für die Kapitalbesitzer als auch für die Arbeiter wurden religiös-moralische Pflichten postuliert, die den Klassenkampf beenden sollten, z.B. für die Kapitalbesitzer gute Behandlung der Arbeiter und Fürsorge für ihr Wohl sowie Wohltätigkeit und Zahlung des gerechten Lohnes, für die Arbeiter Respekt vor dem Eigentum der Arbeitgeber, Erfüllung des Arbeitsvertrags, Verzicht auf Streiks und auf Umwälzung der Gesellschafts- und Eigentumsordnung.

5. Von elementarer Bedeutung für die katholische Soziallehre ist die Unterscheidung zwischen dem Privateigentum an Produktions-mitteln als einem von Gott gegebenen Grundrecht einerseits und der Pflicht zum »gerechten Gebrauch« des Eigentums andererseits.

6. Bis zum Ende des 2. Weltkriegs hatte die katholische Soziallehre noch eindeutig einen konservativen Charakter (lediglich Appelle an das soziale Gewissen der Arbeitgeber, aber keine Änderung von Strukturen, Distanz zu staatlicher Sozialpolitik, keine volle Anerkennung der Gewerkschaften als gleichberechtigte Partner, kompromisslose Gegnerschaft auch zum demokratisch-reformistischen Sozialismus).

7. Nach dem 2. Weltkrieg gelang es der Kirche jedoch, die katholische Soziallehre zu modernisieren. Wesentliche Voraussetzung dafür war die

Aussöhnung der Kirche mit der liberalen und pluralistischen Demokratie und dem weltanschaulich neutralen Staat sowie die volle Anerkennung der Gewerkschaftsrechte. Es wurde eine eigenständige und in sich konsistente Mittelposition zwischen Liberalismus und Sozialismus und eine Konzeption sozialer Gerechtigkeit entwickelt, die einen bemerkenswerten Beitrag zur normativen Grundlegung des modernen Sozialstaats geleistet hat. Hervorzuheben sind die Idee der Sozialpartnerschaft und die Idee der Sozialpflichtigkeit des Eigentums.

8. Die Idee der Sozialpartnerschaft ist dadurch entstanden, dass das traditionelle katholische Modell der harmonischen ständisch gegliederten Ordnung an die moderne Demokratie angepasst wurde. Der Beitrag der katholischen Soziallehre zur modernen Sozialstaatsidee besteht insofern in der Vorstellung einer pluralistischen Gesellschaft aus unterschiedlichen gleichberechtigten Gruppen, die ungeachtet ihrer teilweise entgegengesetzten Interessen von ihrer Gemeinwohlorientierung zusammengehalten werden.

15 John Rawls oder soziale Gerechtigkeit als faire Kooperation zwischen Freien und Gleichen

Der amerikanische Philosoph John Rawls (1921 –2002), Professor an der berühmten Harvard University, hat mit seinem 1971 erschienenen Buch *A Theory of Justice* (*Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Rawls 1979) zweifellos den wichtigsten Beitrag zur Gerechtigkeitsphilosophie im 20. Jahrhundert geschrieben. Das ist daran zu erkennen, dass seitdem keine Philosophie der Gerechtigkeit mehr denkbar zu sein scheint, die sich nicht in irgendeiner Weise auf Rawls bezieht – sei es positiv und seine Ideen weiterführend, sei es negativ und kritisch. Man kann Rawls' besondere Bedeutung in folgenden Punkten ausdrücken:

1. Rawls ist einer der originellsten Gerechtigkeitstheoretiker der Geschichte. Man kann durchaus von einem Rawls-Paradigma der sozialen Gerechtigkeit sprechen und es auf gleiche Stufe mit dem platonischen, dem aristotelischen, dem libertären (John Locke) und dem utopisch-egalitären (Jean-Jacques Rousseau und Thomas Morus) stellen.

2. Rawls hat als erster Philosoph seit dem Ende der Epoche der Aufklärung wieder systematisch die Frage der Gerechtigkeit aufgegriffen und die normative Begründung der staatlichen und gesellschaftlichen Ordnung thematisiert. Während des gesamten 19. und 20. Jahrhunderts war die politische Philosophie, wie wir am Beispiel von Karl Marx