

Ordnung und Ökonomie

Zu den christlichen Quellen der Sozialen Marktwirtschaft.¹

Prof. Dr. theol. habil. Peter Schallenberg, Paderborn / Mönchengladbach

1. Das christliche Menschenbild und der Sozialstaat

An der Basis des christlichen Menschenbildes steht eine zweifache Festlegung: (1) die griechisch-philosophische Teleologie² der Person, so daß Lebensprozesse nur als zielgerichtete Prozesse begriffen werden können, und (2) die biblisch-theologische Gottebenbildlichkeit des Menschen. Beides wird schon in später nach-exilischer Zeit, im späten Judentum der Weisheitsliteratur zu einer gewissen Synthese geführt und dann in der prägnanten Geschichtstheologie des Augustinus miteinander verbunden.³ Demnach – vor allem entfaltet in dem monumentalen Werk des Augustinus „De civitate Dei“, aber auch in seinen Werken „De vera religione“ und in „De trinitate“ – werden Welt (Kosmos und Menschheit) und Mensch (Person als Individuum) als Schöpfung verstanden, die ihren Anfang in Gottes freiem Willen zum Dasein von Welt und Mensch – als liebende Bejahung der Notwendigkeit des an sich kontingenten, durch den Tod begrenzten Seins – und ihr *telos*, ihr Ziel als Vollendung, in der liebenden Gemeinschaft mit Gott hat. Liebe ist daher in der Tat der entscheidende Begriff der Ethik des Augustinus.⁴ Diese lineare und ethisch imprägnierte Geschichtstheologie des Augustinus variiert eine griechisch begründete Geschichtsphilosophie in Hinsicht auf eine schon gelungene eschatologische Vollendung und hat entscheidende ethische Relevanz, da der Mensch als Ebenbild Gottes dessen liebenden Willen im eigenen Leben wie im Leben der Menschheit nachahmen und in Freiheit der ethischen Entscheidung⁵ zur Entfaltung bringen soll. Etwas anders gesagt: Die Qualität eines geliebten Daseins soll vom Menschen in der Quantität seiner Lebenslänge zum Ausdruck gebracht werden.⁶ Und dies gilt insbesondere nach der Ursünde, verstanden als prototypische Ablehnung Gottes als der bestmöglichen Lebensform des Menschen. Jeder Mensch lebt nämlich außerhalb des Paradieses in der ständigen Versuchung des Mißbrauchs seiner Freiheit, insofern von Sinn abgesehen und damit ein unsinniges Leben geführt wird. Was ist denn menschliche Freiheit? „Freiheit heißt: Wollen können; wissen, warum ich tue, was ich tue. Wenn nun die Gesichtspunkte und Maßstäbe unseres Wollens ihrerseits wieder Gegenstand einer Wahl sind, wenn das handelnde Subjekt von keinem verbindlichen Maßstab getragen ist, dann wird die Wahl blind. Aber eine blinde Wahl ist eine unfreie Wahl. Insofern eine hypothetische Zivilisation die Reproduktion verbindlicher Maßstäbe und Überzeugungen, die Reproduktion von Sinn erschwert, nimmt sie mit der einen Hand, was sie mit der anderen gibt: Freiheit. Denn Freiheit heißt: mit sich identisch sein können. Aber diese Identität kann nicht eine abstrakte, von allen Inhalten abgelöste Subjektivität sein, sie setzt vielmehr Identifikationsmöglichkeiten voraus. Und diese kann nicht die Form einer Hypothese, die Form des „vielleicht“ haben. Es gibt keine Freiheit ohne jene einsehbare

¹ Ich danke Marco Bonacker und Arnd Küppers für wertvolle Hinweise.

² Vgl. Robert Spaemann, Die Frage wozu? Geschichte und Wiederentdeckung teleologischen Denkens, München 1981; kritisch zur neuzeitlichen Reduzierung und Auflösung der griechisch-christlichen Teleologie ders., Bürgerliche Ethik und nichtteleologische Ontologie, in: Hans Ebeling (Hg.), Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne, Frankfurt/M. 1976, 76-96.

³ Zu den Voraussetzungen einer klassischen Geschichtsphilosophie vgl. Karl Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie, Stuttgart (Kohlhammer) 2004.

⁴ Vgl. erhellend nach wie vor Hannah Arendt, Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation, Berlin 2005.

⁵ Vgl. Klaus Demmer, Bedrängte Freiheit (= Studien zur theologischen Ethik 127), Fribourg (Academic Press) 2010.

⁶ Vgl. Peter Schallenberg, Von der Lebensqualität eines Menschenbildes, in: Die Neue Ordnung 60(2006)181-186.

und nachvollziehbare Notwendigkeit, die wir als Sinn bezeichnen.“⁷ Anders gesagt besteht die Versuchung der menschlichen Freiheit darin, sich mit vergänglichen Gütern zufrieden zu geben und Bedürfnisse zu befriedigen, statt Ideale zu verwirklichen. Dahinter steht das Dilemma von Wahl und Wertung, von Freiheit und Bindung: „Wir können nicht beides haben – radikal wählen und tief werten. Wir können nicht zugleich gänzlich frei und gebunden sein.“⁸ Exakt in dieser Sicht definiert später Thomas von Aquin als Sünde: „aversio a Deo et conversio ad creaturas“. Da aber die Tugend der Liebe außerhalb des Paradieses und jenseits von Eden nicht mehr leicht und spontan, sondern mühsam und stets nur in angefochtener Reflexion praktiziert werden kann, bedarf es der Stützung dieser Tugend (und aller Tugenden) durch Institutionen, insbesondere durch die nach Kains Brudermord notwendig werdende Staatsordnung (*status iustitiae*). Diese ist eine notwendige, keinesfalls hinreichende Bedingung des guten Lebens, insofern sie Gerechtigkeit als moralischen Grundwasserspiegel des menschlichen Zusammenlebens ermöglicht.⁹ Jedoch kann der Staat infolge falscher Bedingungen verkommen zu einer gut organisierten Räuberbande, die nicht mehr das *bonum commune*, sondern nur noch ein *bonum speciale* verfolgt.¹⁰ Schon zu diesem frühen Zeitpunkt also reflektiert Theologie das Verhältnis der kirchlichen Verfasstheit als Gemeinschaft der Gläubigen zum Staat, der bald nicht-christlich, bald christlich, ihr gegenüber steht. Dieser Reflexionsprozess sollte die Kirche des Westens bis in die Moderne begleiten; er wurde mithin zur immer wieder neu und anders interpretierten Suche nach Weltverantwortung im Angesicht des Gottesglaubens. Für Martin Luther, die Gedanken des hl. Augustinus aufgreifend, ist das Verhältnis zwischen weltlicher Macht und kirchlichem Auftrag daher ebenfalls Aufgabe und Anliegen gewesen, wobei er keine stringente Systematik in dieser Frage vorgelegt hat. Dennoch zeugen eine Reihe seiner Schriften von der Auseinandersetzung zum Verhältnis von Kirche und staatlicher Macht.¹¹ Auch wenn Luther selbst den Begriff der Zwei-Regimenten-Lehre selbst nicht verwendet hat, ist dieser doch eng mit dem Reformator verbunden. Wie Augustinus sieht Luther die Menschen als Mitglieder entweder der göttlichen oder weltlichen Bürgerschaft, womit sich bereits eine erste qualitative Unterscheidung ergibt; tertium non datur. Im Staat Gottes regiert die Liebe, innerhalb der weltlichen Ordnung bestehen zwei Regimenter: Das geistliche Regiment trägt in Form des kirchlichen Dienstes in Lehre und Sakrament für das Seelenheil Sorge, während das weltliche Regiment den Frieden sichert. Der Christ, obwohl Bürger des Gottesstaates, ist nach Martin Luther gleichwohl aufgefordert auch den äußeren Frieden und damit den Staat zu unterstützen. Damit ist jeder Christ weiterhin aufgerufen, in der Welt praktisch zu wirken.¹² Für die heutige ökumenische Debatte scheint gerade das augustiniische Moment, vermittelt durch ein offenes Verständnis der Zwei-Regimenten-Lehre, geeignet zu sein, sich in ökumenischer Verständigung in der Welt zu engagieren. Dies gilt mithin auch für eine wirtschaftliche Ordnung, die sich als grundsätzlich ethisch versteht und den Menschen im Mittelpunkt verortet.

Hier müssen noch zwei Erläuterungen folgen: (1) In der griechischen Philosophie gibt es die Unterscheidung von theoretischer und praktischer Vernunft mit der Unterscheidung von *poiesis* (*actus effectivus, facere*, Dual: Richtig/Falsch) und *praxis* (*actus expressivus, agere*, Dual: Gut/Böse).¹³ Wichtig ist auf diesem Hintergrund auch die Kennzeichnung der menschlichen Seele im platonischen Mythos des „Gorgias“: Die verwundete Seele steht vor dem Richter, der ihre Striemen und Wunden

⁷ Robert Spaemann, Überzeugungen in einer hypothetischen Zivilisation, in: Ders., Schritte über uns hinaus. Gesammelte Reden und Aufsätze I, Stuttgart 2010, 285-309, hier 298.

⁸ Jean-Pierre Wils, Wahl und Kontexte. Über die Geschicke religiös motivierter Handlungen im säkularen Zeitalter, in: Michael Kühnlein / Matthias Lutz-Bachmann (Hgg.), Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor, Berlin 2011, 294-323, hier 322.

⁹ Vgl. Wolfgang Huber, Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik, Darmstadt 2006.

¹⁰ Augustinus, De civitate Dei IV 4.

¹¹ Vgl. hier etwa Martin Luther, Von weltlicher Obrigkeit, wieweit man ihr Gehorsam schuldig sei, 1523.

¹² Vgl. zur Aufnahme der augustiniischen Gedanken bei Luther in diesem Zusammenhang Ulrich Duchrow, Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichlehre, Stuttgart 1970, hier besonders 437-479.

¹³ Vgl. zum Hintergrund Bruno Snell, Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entdeckung des europäischen Denkens bei den Griechen, Göttingen 2009.

infolge der Mißachtung sieht und heilt. (2) Im Schöpfungsbericht (Gen 1,26f) heißt es: „Nun sprach Gott: Laßt uns den Menschen machen nach unserem Bild, uns ähnlich... Und Gott schuf den Menschen nach seinem Bild, nach dem Bild Gottes schuf er ihn, als Mann und Frau schuf er sie.“ Und nach der Vertreibung aus dem Paradiesesgarten (Gen 4,6-10) wird diese Abbildlichkeit des Menschen wieder aufgegriffen: „Da sprach der Herr zu Kain: Warum bist du zornig und senkst deinen Blick? Wenn du recht handelst, erhebst du dann nicht das Haupt? Wenn du aber nicht recht handelst, steht dann nicht die Sünde an der Tür, ein lauernes Tier, das nach dir verlangt und das du beherrschen sollst? Hierauf sprach Kain zu seinem Bruder Abel: Laß uns aufs Feld gehen! Als sie aber auf dem Feld waren, erhob sich Kain gegen seinen Bruder Abel und schlug ihn tot. Da sagte der Herr zu Kain: Wo ist dein Bruder Abel? Er antwortete: Ich weiß es nicht. Bin ich denn der Hüter meines Bruders? Darauf sprach der Herr: Was hast du getan?“ Ursprünglich, so die jüdische Tradition, war der Mensch von Gott ideal gedacht und erschaffen – im Paradies – und zugleich mit der Freiheit des Abwägens und Auswählens ausgestattet. Daher kommt es zur kurzsichtigen Wahl des Bösen, das kurzfristig als nützlich, langfristig aber als zerstörerisch wirkt. Es manifestiert sich zum ersten Mal im Brudermord des Kain an Abel. Daher ist hier aus jüdisch-christlicher Sicht die Geburtsstunde der Ethik anzusetzen, und zwar sowohl der Individual- und der Sozialethik. Natürlich ist nach biblischer Auffassung der Mensch dem Mitmenschen nicht Wolf, sondern Hüter. Kein Mensch soll auf den anderen Menschen verzichten können, selbst wenn dieser nicht der eigenen Familie und Sippe angehört, sondern, wie im Fall des barmherzigen Samariters, einem fremden Volk. Der Mensch ist dazu bestimmt, dem Mitmenschen Freund zu sein; Solidarität ist daher jene Haltung, die dem Menschen angemessen und gemäß ist. Die Erzählung der beiden verfeindeten Brüder wird neutestamentlich aufgegriffen sowohl im Bild des älteren und des jüngeren Sohnes (im Gleichnis vom barmherzigen Vater), wie auch in der institutionenethisch relevanten Erzählung des Ideals vom barmherzigen Samariter (Lk 10, 25-37). Die Kontingenz des menschlichen Daseins soll geheilt und abgewehrt werden durch Rückkehr zur Vaterliebe und durch liebende Hinwendung zum Mitmenschen: „Das Ideal besagt, man müsse der Kontingenz Herr werden und das Kontrollnetz so weit ausdehnen, daß die Kontingenz auf das Mindestmaß reduziert wird.“¹⁴ Diese Idee der privaten und öffentlichen Hüterschaft der Person für die Person bündelt sich im spezifisch christlichen Begriff des Gewissens als innerste Mitte der Person, in der sie die Stimme des Urbildes, des Schöpfers hört. Zugleich ist damit freilich schon ganz am Anfang der biblischen Überlieferung implizit die Frage nach dem Bereich individueller menschlicher Verantwortung und menschlicher Schuld aufgeworfen und verbunden damit die Frage: Hat es Sinn, jenseits einer naturalistischen Ethik, neben Schuld auch noch von Sünde zu sprechen, und wenn ja: Was hieße dann konkret im Feld individueller Verantwortung Sünde?¹⁵ Hier genau setzt die im Frühmittelalter beginnende Kanonistik und Kasuistik ein: Wichtig wird die exakte Unterscheidung von Strafbeständen und die möglichst genaue Feststellung individueller Zurechnungsfähigkeit einer menschlichen Handlung.¹⁶ Damit verbunden ist dann aber auch die Frage nach der Abstützung und Einbettung individueller Handlungsfreiheit durch Institutionen der Staatsethik und der Sozialethik.¹⁷ Und schließlich stellt sich sodann auch die Frage nach dem Verhältnis von positiver und negativer

¹⁴ Karl Lehmann, *Entsteht aus dem verfälschten Christentum die Moderne? Zur Begegnung von Charles Taylor und Ivan Illich*, in: Michael Kühnlein / Matthias Lutz-Bachmann, aaO, 327-349, hier 341.

¹⁵ Vgl. weiterführend Michael Pauen / Gerhard Roth, *Freiheit, Schuld und Verantwortung. Grundzüge einer naturalistischen Theorie der Willensfreiheit*, Frankfurt/M. 2008.

¹⁶ Vgl. James A. Brundage, *Medieval Canon Law*, London 1995, 171: „Die von den Kanonisten entwickelte, mittelalterliche Theorie der Schuldfähigkeit entspricht schon ganz den im modernen Strafrecht gängigen Unterscheidungen zwischen freiwilliger und unfreiwilliger Verursachung, zwischen Vorsatz und Affekt, zwischen einfacher und Wiederholungstäterschaft, zwischen überlegter und planmäßiger Aktion und unüberlegter und spontaner Reaktion.“ Zit. nach Hauke Brunkhorst, *Die große Geschichte der Exkarnation*, in: Michael Kühnlein / Matthias Lutz-Bachmann, aaO, 44-77, hier 65. Vgl. auch Uwe Wesel, *Geschichte des Rechts*, München 1997, und mit Blick auf den Calvinismus John Witte Jr., *The Reformation of Rights: Law, Religion, and Human rights in Early Modern Calvinism*, Cambridge/Mass. (University Press) 2007.

¹⁷ Vgl. Axel Honneth, *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin 2011, aus protestantischer Sicht Jörg Hübner, *Ethik der Freiheit. Grundlegung und Handlungsfelder einer globalen Ethik in christlicher Perspektive*, Stuttgart (Kohlhammer) 2012.

Freiheit im Anschluß an Isaiah Berlin¹⁸: Reduziert möglicherweise der Prozeß der modernen Individualisierung¹⁹ und ein postmoderner Individualismus menschliche Freiheit auf eine rein negativ umschriebene Freiheit ohne universal gültige Kriterien positiver Freiheitsgestaltung an die Hand zu geben? So lautet jedenfalls die kritische Sicht von Charles Taylor.²⁰

2. Gerechtigkeit in biblischer und philosophisch-soziologischer Perspektive

Gerechtigkeit ist der Schlüsselbegriff der abendländischen Ethik seit der griechischen Achsenzeit²¹ und seit der biblischen Überlieferung der frühen Jerusalemer Tempelliteratur. Was ist damit gemeint? Ethik wird da notwendig, wo keine naturalen Zwänge herrschen und keine bloße Instinktsteuerung wie im Tierreich.²² Das Tier nämlich „weiß“, von Instinkt und biologischer Natur belehrt, was gut, also zweckdienlich im naturalen Leben und damit lebensförderlich ist, und umgekehrt auch, was abträglich, also unzweckmäßig in Hinsicht auf das Überleben ist. Der Mensch hingegen ist, nach einem berühmten Wort Friedrich Nietzsches, „das nicht festgestellte Thier“, und das in des Wortes doppelter Bedeutung: Es ist schwer festzustellen, was denn der Mensch im Unterschied zum Tier und insbesondere zu seinen nächsten Verwandten, den Primaten, sei. Empirische Methoden jedenfalls versagen hier und erklären lediglich: Der Mensch ist in der Tat genetisch ein Primat, ein besonders findiger Schimpanse also. Und zweitens ist gesagt: Dem Menschen fehlt, im Unterschied zum Tier, eine „Feststellbremse“. Das heißt: Er besitzt keine gesicherte Instinktsteuerung des Verhaltens, er besitzt eine weitgehende Entscheidungsfreiheit, bis hin zur totalen Negation seiner eigenen Existenz in der Selbsttötung. Damit unterliegt der Mensch freilich auch zugleich der Last einer ständigen Entscheidungsnot. Anders gesagt: Der Mensch muß sich stets selbst – und in Gesetzesform allen Mitgliedern der Gesellschaft in rechtsverbindlicher und sanktionsbewehrter Form – sagen und erklären, wo und wie er vernünftige Grenzen seines Lebens und Handelns ziehen soll, angefangen von der Ernährung über die Sexualität bis hin zur modernen Medizintechnik. Daher unterschied die klassische griechische Philosophie zwischen *bios* als dem naturhaften Überleben und *zoé* als dem kulturhaften guten Leben,²³ eine Unterscheidung, die jüdische wie christliche Tradition als „besondere Qualität des Lebens, genauer die Verwandlung, die das menschliche Leben in der künftigen Welt erfährt“²⁴ charakterisiert. Nur der Mensch sieht diesen Unterschied – das ist gerade das Wesen des Menschen mit der Fähigkeit zur praktischen, ethischen Vernunft – und ist gezwungen, zu dieser Differenz bewertend Stellung zu nehmen, durch sein Denken und Handeln zwischen Physik und Metaphysik: Entweder sich als mehr oder weniger sozial verträgliches Tier mit dem Ziel des bloßen physischen Überlebens zu begreifen oder aber sich metaphysisch zu deuten als geistiges Wesen mit dem Ziel eines guten und sogar geglückten Lebens, das erwirkt und gestaltet wird aus der bloßen zeitlichen Spanne eines naturhaften Lebens. „Das gute Leben für den Menschen ist das Leben, das in der Suche nach dem guten Leben für den Menschen verbracht wird, und die für die Suche notwendigen Tugenden sind jene, die uns in die Lage versetzen zu

¹⁸ Vgl. Isaiah Berlin, Freiheit. Vier Versuche, Frankfurt/M. 1995.

¹⁹ Vgl. erhellend Peter A. Berger, Alte und neue Wege der Individualisierung, in: Ders. / Ronald Hitzler (Hgg.), Individualisierungen. Ein Vierteljahrhundert „jenseits von Stand und Klasse“, Wiesbaden (VS-Verlag), 11-25.

²⁰ Vgl. Charles Taylor, Der Irrtum der negativen Freiheit, in: Ders., Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus, Frankfurt/M. 1992, 118-144; dazu auch Thomas Buchheim, Negative und positive Freiheit. Überlegungen zu Taylors Begriff der menschlichen Freiheit, in: Michael Kühnlein / Matthias Lutz-Bachmann (Hgg.), aaO, 239-260: „Das negative Freiheitskonzept bescheidet sich also mit der bloßen Statuierung eines Möglichkeitsraumes, in dem jedes freie Individuum buchstäblich sich selbst überlassen bleibt, sagt aber eigentlich gar nichts darüber aus, was Freiheit für den, dem sie zukommt, heißt oder bedeutet. Dies vielmehr ist die Domäne derer, die glauben, Freiheit im positiven Sinne bestimmen zu können.“ (240)

²¹ Vgl. zum Begriff Karl Jaspers, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, München 1966.

²² Vgl. zum folgenden auch Peter Schallenberg, Jenseits der Moderne? Herausforderungen der theologischen Sozialethik (= Kirche und Gesellschaft 372), Köln 2010.

²³ Vgl. Martin G. Weiß (Hg.), Bios und Zoé. Die menschliche Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit, Frankfurt/M. 2009. Daneben auch Maria Schwartz, Der philosophische bios bei Platon. Zur Einheit von philosophischem und gutem Leben, Freiburg/Br. (Alber) 2013.

²⁴ Giorgio Agamben, Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung, Berlin (Suhrkamp) 2010, 295.

verstehen, worin darüber hinaus und worin sonst noch das gute Leben für den Menschen besteht.²⁵ Hier läge dann auch der Unterschied von Zufriedenheit und Beglückung: Zufrieden kann man schon mit einem äußeren und langen Überleben sein; beglückt hingegen wird per definitionem nur der sein, der innerhalb der Überlebensspanne ein geistiges Projekt verfolgte und womöglich ein von ihm selbst erkanntes und gewolltes Ziel erreichte. Solch ein Ziel in den naturhaften Grenzen von Zeit und Raum zu erkennen und zu wollen und sodann anzustreben, ist Aufgabe und Thema der metaphysischen Ethik. Eine solche Ethik hat in dieser Sicht die Aufgabe, nach dem langfristig Guten und Besten für die eigene Person und jede andere Person zu fragen, Gutheit also in universaler Gerechtigkeit zu formulieren.²⁶ Im Blick darauf sind – für das private Gute freiwillig und für das öffentlich Gerechte sanktionsbewehrt – Grenzen zu ziehen und zu beachten. Und zugleich bedarf es der ständigen privaten und öffentlichen Güterabwägung, und dies in der Zeit der Postmoderne und am Ende der großen und wertverbürgenden Traditionen, am Ende der großen Erzählungen²⁷: Das Gute nämlich wird stets durch das Bessere angestrebt und erreicht, und ebenso verhält es sich mit dem Gerechten, das ebenfalls ständig nach der Verbesserung der schwächer gestellten Mitglieder einer Gesellschaft gefragt werden muß²⁸ – in biblischer Sprache: nach der Verbesserung der Lebensumstände von Witwen und Waisen; schon hier wird die Ausrichtung der Gerechtigkeit auf Liebe hin ansatzweise sichtbar.²⁹ Ethik dient in dieser Sicht immer der Menschheit, der Gesellschaft und dem Individuum, und zwar in doppelter Weise. Sie verbürgt das Gute in Form des *Ordo*³⁰, einer gesetzlich verankerten Ordnung des Guten,³¹ und zwar in Form einer Ökonomie des Guten, insofern *ordo* und *oikonomia* aufeinander bezogen sind, theologisch ausgedrückt: „Gott ist Ordnung nicht nur insofern, als er die geschaffene Welt ordnet und einrichtet, sondern auch und gerade insofern diese *dispositio* dem Muster des Hervorgangs des Sohns aus dem Vater und dem des Heiligen Geistes aus beiden folgt.“³² Erstens verbürgt also die Ethik das Gute für das Individuum, denn der individuelle Mensch fragt sich in der ethischen Reflexion: Was ist für mich grundsätzlich und dann auch konkret in dieser oder jener Situation das Gute? Zweitens verbürgt die Ethik das Gute in universaler Form, und zwar im Begriff der Gerechtigkeit,³³ und sodann im Begriff einer ersten Konkretion der Gerechtigkeit, nämlich im Begriff der allgemeinen und objektiven Menschenwürde. Denn es ist gerecht, jedem Menschen als Ausdruck seiner innersten Würde die Frage zu erlauben. Was ist das Gute nicht nur für mich als Individuum, sondern für jedes Individuum, also für den Menschen schlechthin? Wenn so gefragt wird, dann spricht man vom Wesen des Menschen, von dem also, was alle menschlichen Individuen verbindet. Beides, individuelle und universale Gutheit, wird seit der griechischen Klassik und dem platonischen Denken identisch gedacht: Es ist gut für mich zu leben, und es ist gut für jeden Menschen, für den Menschen schlechthin also, zu leben. Es kann jedoch zu folgender Differenz kommen: Es ist zwar grundsätzlich gut für den Menschen zu leben, aber ich persönlich als Individuum sehe in meinem Leben keinen Sinn. Der Begriff der allgemeinen Menschenwürde und der universal geltenden Menschenrechte als erster Ausdruck der universalen Gerechtigkeit – etwa mit dem Verbot bestimmter Handlungen wie Folter, Sklaverei, Kannibalismus, Mord – will die individuelle Menschenwürde schützen, auch und gerade – und das ist die Sinnspitze – wenn dies momentan dem Individuum nicht oder noch nicht oder nicht mehr einsichtig ist. Daher ist es immer und überall verboten, einen Menschen zum Sklaven zu machen, selbst wenn dieser unter

²⁵ Alasdair MacIntyre, *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt/M. 1987, 293; zum Hintergrund vgl. Franz-Josef Bormann, *Tugendethik versus Normenethik? Zu Alasdair MacIntyres Versuch einer systematischen Rehabilitierung des Tugendbegriffs*, München 1988.

²⁶ Vgl. auch Martha Nussbaum, *Gerechtigkeit oder das gute Leben*, Frankfurt/M. 1999.

²⁷ Vgl. Jean-Francois Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris 1977.

²⁸ Dies ist wichtig bei John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M. 1990; ders., *Der Vorrang des Rechts und die Ideen des Guten*, in: Ders., *Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978-1989*, Frankfurt/M. 1997, 364-397.

²⁹ Vgl. Paul Ricoeur, *Liebe und Gerechtigkeit*, Tübingen 1990.

³⁰ Vgl. Hermann Krings, *Ordo. Philosophisch-historische Grundlegung einer abendländischen Idee*, Halle (Niemeyer) 1941.

³¹ Vgl. Amadeo de Silva Tarouca, *L'idée d'ordre dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, in: *Révue néoscholastique de philosophie* 40(1937)341-384.

³² Giorgio Agamben, *Herrschaft und Herrlichkeit*, aaO, 114.

³³ Vgl. Paolo Prodi, *Eine Geschichte der Gerechtigkeit. Vom Recht Gottes zum modernen Rechtsstaat*, München 2003.

Umständen zustimmen würde: Es liegt nicht im beliebigen Ermessen der Einzelperson auf das Grundrecht der Menschenwürde verzichten zu können. Bis in die Bestimmungen des Arbeitsrechtes reicht dieser starke Begriff von Menschenwürde als Personwürde mit geradezu sakraler Konnotation:³⁴ Bestimmte Formen ausbeutender Arbeit sind immer verboten, selbst wenn alle Beteiligten zustimmen würden, weil eben die objektive Würde des Menschen verletzt wird. Die Moralthologie, verstanden als Individualethik, wie auch die Sozialethik, die ein System von gerechten Spielregeln des Zusammenlebens erstellen will, spricht in solchen Fällen vom *intrinsece malum*, also von in sich schlechten Handlungen, unabhängig von möglicherweise guten Absichten oder Zielen, unabhängig auch von weiteren Umständen. Den Kern des Schlechten – der moralischen Bosheit – bildet dabei stets die bewertende Verzwecklichung einer menschlichen Person. Alles darf Mittel zum Zweck werden, nur nicht gänzlich und vollkommen eine menschliche Person, deren innere Würde – seit der späten Stoa *dignitas* genannt – jeden Wert und jeden Preis übersteigt. Denn Person definiert sich gemäß der jüdischen und griechischen Tradition gerade dadurch, daß sie letztlich jedem Zweck entzogen ist, so wie Gott selbst, dessen Abbild sie ist. Die Person ist schön, wie es in der griechischen Philosophie heißt, nicht mehr weiter nach einem „Warum?“ und einem Zweck befragbar, als Steigerung von gut, das stets noch nach einem Wert und Zweck befragt werden kann. Augustinus wendet diesen Gedanken programmatisch auf den Unterschied von Gott und Mensch einerseits und Welt und Dinge andererseits an, wenn er in seinem großen Werk „Vom Gottesstaat“ bemerkt: „Denn die Guten gebrauchen die Welt zu dem Zweck, um Gott zu genießen; die Bösen hingegen wollen Gott gebrauchen, um die Welt zu genießen, sofern sie überhaupt glauben, daß er ist und sich um die menschlichen Verhältnisse kümmert.“³⁵

Gut ist nach Ansicht des Augustinus also eigentlich und letztlich allein Gott, als absolutes Sein ohne Begrenzung in Zeit und Raum. Wenn Ethik als ständiges Nachdenken über das Gute und das Beste immer eine möglichst langfristige Perspektive anstreben muß, um das wirklich Gute und nicht einfach das augenblicklich Nützliche in den Blick zu bekommen, dann bildet Gott notwendig den letzten mitgedachten Horizont der Ethik. Daher hält Immanuel Kant für seine Pflichtenethik unbedingt die Postulate Gott, Seele, Unsterblichkeit für notwendig, die zwar empirisch nicht beweisbar sind und rein als Forderung, als Postulat eben auftauchen, aber dennoch notwendig sind, wenn die Idee der Würde und des zweckfrei Guten in der Wirklichkeit lebbar sein soll. Die langfristige aller Perspektiven ist Gott, so daß eine theologische Ethik fragt: Was ist angesichts der Ewigkeit Gottes und meiner Bestimmung, in dieser Ewigkeit leben zu sollen, das wirklich gut und das wirklich Beste? Daher müßte die Ethik Situationen dauerhaft zu vermeiden suchen, die das Individuum in seiner begrenzten Lebenszeit und in seiner begrenzten Erkenntniskraft in Versuchung führen, allzu kurzfristige (scheinbare) Nützlichkeit anzustreben und das letztlich unbedingte Ziel der umfassenden Gerechtigkeit, die sich zur Liebe entfalten soll, aus dem Auge zu verlieren. Solcher Prävention und Behütung der Personwürde dienen die verschiedenen Systeme der Sozialethik, der Staatsethik und der Wirtschaftsethik. Hier soll weniger appelliert werden an die individuelle Tugend von Individuen, sondern es soll ein ethischer Datenkranz und eine moralische Rahmenordnung erstellt werden, die es dem Individuum erlauben, grundlegende Gerechtigkeit zu üben und grundlegende Rechtsgüter – wesentlich zusammengefaßt in den vier Hauptgeboten der 2. Tafel des Dekalogs: Leben, Sexualität, Wahrheit und Eigentum – zu schützen und zu verwirklichen. Eine Rechtsordnung und ihre Gesetze dienen dann der Vermeidung von fundamentalen Versuchungen, indem sie bestimmte Dinge, die subjektiv durchaus nützlich sein mögen, von Anfang an ausschließen und mit Strafe bewehren, um sie dadurch einer am Ende vermutlich verhängnisvollen individuellen Güterabwägung zu entziehen. Der Begriff des *bonum commune* als Grund und Ziel der staatlichen Gemeinschaft taucht hier wiederum auf und meint keineswegs einfach die bloße Anhäufung von Einzelinteressen, sondern die jeder Person zukommende fundamentale Gerechtigkeit, die – analog zur göttlichen Heilsordnung der *oikonomia* – durch eine Ordnung der

³⁴ Vgl. Hans Joas, *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Berlin 2011; weitaus skeptischer gegenüber einer Sakralisierung der Grundrechte Horst Dreier, *Säkularisierung und Sakralität. Zum Selbstverständnis des modernen Verfassungsstaates*, Tübingen (Mohr Siebeck) 2013, 11: „Steckt im vermeintlich säkularen, modernen Staat vielleicht unweigerlich und unausweichlich ein religiöser Kern, eine sakrale Substanz? Wurzelt das Säkulare letztlich unvermeidlich im Sakralen?“

³⁵ Augustinus, *De civitate Dei* XV 7.

Ökonomie verbürgt und verwaltet wird.³⁶ So entsteht auf dem Hintergrund der trinitarischen Theologie eine politische Theologie und eine politische Ethik.³⁷ Diese politisch verwaltete und verbürgte Gerechtigkeit ist das Fundament der grundlegenden Rechtsgüter, auf die jede Person Anspruch hat und hinter die jedes Einzelinteresse zurückzutreten hat: Leben, Ehe und Familie, Eigentum, Wahrheit. Dies bildet den Kern eines christlich inspirierten und in der Aufklärung entfalteten Naturrechtes als der Lehre von natürlichen, vorgesetzlichen Rechten der menschlichen Person.³⁸

Allerdings vollzieht sich mit der Entstehung einer säkularisierten Gesellschaft ab der Reformation³⁹ und ganz offensichtlich dann um die Wende vom siebzehnten zum achtzehnten Jahrhundert⁴⁰ „ein frappierender anthropozentrischer Wandel“ mit vier unterschiedlichen Ausfaltungen: (1) Dem „Niedergang der Vorstellung, daß wir Gott außer der Verwirklichung seines Plans noch etwas anderes schulden. Im Grunde läuft das darauf hinaus, daß wir ihm im wesentlichen die Verwirklichung unseres eigenen Wohles schulden.“ (2) Dem „Bedeutungsverlust der Gnade: Die von Gott geplante Ordnung könne von der Vernunft erkannt werden, und durch Vernunft und Disziplin sei es den Menschen möglich, etwaige Schwierigkeiten zu überwinden und zur Erkenntnis zu gelangen.“ (3) Der Abschwächung des Sinns für das Geheimnisvolle: „Diese Tendenz folgt gewissermaßen aus den beiden anderen Veränderungen und der generellen Auffassung der natürlichen Ordnung. Sofern die Absichten, die Gott mit uns verfolgt, nichts weiter beinhalten, als unser eigenes Wohl, das sich seinerseits aus dem Plan unserer Natur ablesen läßt, kann sich hier kein übriges Geheimnis mehr verbergen. Eines der zentralen Mysterien des traditionellen Glaubens ist das Geheimnis des Bösen, unserer Entfremdung von Gott und unserer Unfähigkeit, ohne Beistand zu ihm zurückzukehren. Wenn man dieses Mysterium außer acht läßt, aber meint, alles was an Motivation nötig ist, sei schon durch unser wohlverstandenes Eigeninteresse oder unsere Empfindungen der Güte gegeben, dann wohnt dem menschlichen Herzen kein weiteres Geheimnis inne.“ (4) Dem „Niedergang der Vorstellung, Gott habe eine Verwandlung des Menschen im Sinn, durch die er die Grenzen seiner gegenwärtigen Situation hinter sich lassen könnte. Im Rahmen der christlichen Überlieferung ist dieser Gedanke normalerweise im Sinne der Vorstellung ausgedrückt worden, daß der Mensch am Leben Gottes teilnehmen werde. Die griechischen Kirchenväter und später die Cambridger Platoniker pflegten von *Theosis* zu sprechen, von der Vergöttlichung, die im Schicksal des Menschen angelegt sei. Diese Aussicht ist in gewissem Sinn das Gegenstück zur Forderung nach Überwindung des bloß menschlichen Gedeihens.“⁴¹ Das aber führt im achtzehnten Jahrhundert und verbunden mit einem „providentiellen Deismus“⁴² dazu, daß Religion sich reduziert auf Politik, Moral und Ökonomie, mit einem Wort: Immanente effektive Ziele verdrängen das transzendente expressive Ziel; Mandevilles Bienenfabel mit dem befremdlichen Gedanken, private Laster seien dem Gemeinwohl nützlich, wie auch Adam Smith und seine Lehre von der unsichtbaren Hand sind Zeugen dafür. Ethik und moralisches Handeln löst sich von

³⁶ Vgl. zum Hintergrund Gerhard Richter, *Oikonomía*. Der Gebrauch des Wortes *Oikonomía* im Neuen Testament, bei den Kirchenvätern und in der theologischen Literatur bis ins 20. Jahrhundert, Berlin (Walter de Gruyter) 2005; daneben auch Felix Christ (Hg.), *Oikonomia*. Heilsgeschichte als Thema der Theologie, FS Oscar Cullmann, Hamburg (Reich) 1967.

³⁷ Vgl. Ernst H. Kantorowicz, *Deus per naturam, Deus per gratiam*. Eine Anmerkung zur politischen Theologie des Mittelalters, in: Ders., *Götter in Uniform*. Studien zur Entwicklung des abendländischen Königtums, hg. von Eckhart Grünwald und Ulrich Raulff, Stuttgart (Klett-Cotta) 1998, 155-179; ebenso auch ders., *The King's Two Bodies*. A Study in Medieval Political Theology, Princeton (University Press) 1957.

³⁸ Vgl. Knud Haakonssen, *Natural Law and Moral Philosophy: From Grotius to the Scottish Enlightenment*, Cambridge (University Press) 1996.

³⁹ Vgl. Brad S. Gregory, *The Unintended Reformation*. How a Religious Revolution Secularized Society, Cambridge/Mass. – London (Harvard University Press) 2012.

⁴⁰ Vgl. auch Carl Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*, New Haven/Conn. – London (Yale University Press) 1932.

⁴¹ Charles Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt/M. 2009, 380ff.

⁴² Ebd. 379 mit der Erläuterung: „Die Ziele, die Gott für uns im Sinn hat, schrumpfen auf ein einziges zusammen, nämlich die Verwirklichung der von ihm für uns geplanten Ordnung wechselseitigen Vorteils.“

konfessioneller Religion und etabliert sich autonom.⁴³ „Die sich ausbreitenden Lehren von der Interessenharmonie sind Zeichen des (...) Wandels der Vorstellung von einer natürlichen Ordnung. Jetzt wird der ökonomische Bereich immer wichtiger, und das ökonomische (das heißt: geordnete, friedliche und produktive) Handeln wird immer mehr zum Vorbild menschlichen Verhaltens.“⁴⁴ Das Ziel war nun im Zeichen einer radikalen Emanzipation des Individuums⁴⁵ die „bienfaisance“⁴⁶ – ein Schlüsselbegriff der späten Aufklärung – einer produktiven ökonomischen Gesellschaft mit produktiven Individuen und sich verbindenden Interessen, wie dies etwa Adam Smith vor Augen steht.⁴⁷ Sein Denken ist stark von Mandeville, Malebranche, Nicole und Pascal beeinflusst; dies gilt sowohl für eine nüchterne Einschätzung des individuellen Selbstinteresses wie auch für das berühmte Bild der unsichtbaren Hand⁴⁸: „Am theologischen Ursprung der Metapher besteht nicht der geringste Zweifel.“⁴⁹ Politik und Ökonomie mit ihrer Verankerung in einer fundamentalen Rechtsordnung stehen im Dienst an der Entfaltung der individuellen Freiheit der unterschiedlichen Personen, die einig sind im „pursuit of happiness“, im Verfolgen und Erreichen des Glücks.⁵⁰ Dies genau kennzeichnet seit David Hume den ökonomischen Liberalismus in Großbritannien;⁵¹ es kennzeichnet mit etwas anderer Akzentsetzung und unter dem Einfluß eines providentiellen Deismus bei Malebranche auch das politisch-ökonomische Denken im 18. Jahrhundert in Frankreich im Zeichen einer politischen Ökonomie als Ordnungswissenschaft⁵², bis hin zu Rousseau und zum Vorabend der Französischen Revolution.⁵³ Nachdem der Begriff der *oikonomia* im Mittelalter aus dem theologischen Sprachgebrauch fast verschwunden war, taucht er in theologischen Traktaten der frühen Barockzeit wieder auf, um die göttliche Vorsehung und Weltregierung zu charakterisieren. „Als jedoch im 18. Jahrhundert der Terminus in der latinisierten Form „*oeconomia*“ und vor allem in seinen Entsprechungen in den europäischen Sprachen in der uns vertrauten Bedeutung von „Regierung und Verwaltung der Dinge und Personen“ wieder auftauchte, scheint er gleichsam *ex novo* dem Haupt der *philosophes* und *économistes* entsprungen zu sein, so als stünde er weder mit der klassischen Ökonomie noch mit den eigenen theologischen Abwegen in irgendeiner nennenswerten Beziehung. Bekanntlich leitet sich die Ökonomie der Moderne weder aus der Aristotelischen Ökonomie noch aus den auf diese zurückgehenden mittelalterlichen *Oeconomia*-Traktaten her.“⁵⁴

⁴³ Vgl. J.B. Schneewind, *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge/Mass. (University Press) 1998.

⁴⁴ Ebd. 393. Ebd. 402: „Man legte großen Wert auf die ökonomische Dimension der Gesellschaft, insbesondere auf den ökonomischen Fortschritt. Man war allgemein der Überzeugung, daß die Entwicklung des Handelns eine wichtige Ursache jenes Prozesses war, der den Übergang zur feinen Gesellschaft herbeigeführt hatte.“

⁴⁵ Vgl. zum Hintergrund Jonathan Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*, Oxford (University Press) 2001; Ders., *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man, 1650-1750*, Oxford (University Press) 2006; Ders., *A Revolution of the Mind: Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*, Princeton/N.J. (University Press) 2010.

⁴⁶ Roger Mercier, *La Réhabilitation de la Nature humaine 1700-1750*, Villemonble 1960, 105. 274-277; zit. bei Charles Taylor, aaO, 381.

⁴⁷ Vgl. Christian Marouby, *L'économie de la nature. Essai sur Adam Smith et l'anthropologie de la croissance*, Paris (Seuil) 2004.

⁴⁸ Adam Smith, *Wohlstand der Nationen*, Buch IV, Kap. 2.9: „Jeder einzelne hat(...), indem er seine Gewerbetätigkeit in solch einer Weise lenkt, daß ihr Ertrag den höchsten Wert

⁴⁹ Giorgio Agamben, aaO, 339.

⁵⁰ Vgl. Reiner Manstetten, *Das Menschenbild der Ökonomie. Der homo oeconomicus und die Anthropologie von Adam Smith*, Freiburg/Br. (Alber) 2002.

⁵¹ Vgl. Didier Deleule, *Hume et la naissance du libéralisme économique*, Paris (Aubier Montaigne) 1979.

⁵² Vgl. Guillaume Francois Le Trosne, *De l'ordre social. Ouvrage suivi d'un traité élémentaire sur la valeur, l'argent, la circulation, l'industrie & le commerce intérieur & extérieur*, Paris 1777; zum Hintergrund Alberto Postigliola, *La città della ragione. Per una storia filosofica del Settecento francese*, Roma (Bulzoni) 1992.

⁵³ Vgl. Patrick Riley, *The General Will before Rousseau. The Transformation of the Divine into the Civic*, Princeton (University Press) 1988; vgl. Giorgio Agamben, aaO, 325: „Riley kann nicht nur zeigen, daß Rousseaus Gemeinwille fraglos eine Säkularisierung der entsprechenden Kategorie bei Malebranche ist, sondern auch, daß das französische theologische Denken von Arnauld bis Pascal und von Malebranche bis Fénelon unübersehbare Spuren im gesamten Werk Rousseaus hinterlassen hat.“

⁵⁴ Giorgio Agamben, aaO, 332.

3. Soziale Gerechtigkeit als Beteiligungsgerechtigkeit:⁵⁵ Solidarität und Subsidiarität als Prinzipien

Einer solchen fundamentalen Rechtsordnung mit ihrer starken Betonung der personalen Freiheit, die freilich nach christlicher Überzeugung erst als Freiheit zum Guten zur Vollendung gelangen kann, entspricht die ethische Ordnung einer sozialen Marktwirtschaft, die die Freiheit der Person in den Mittelpunkt stellt und den Begriff der *iustitia socialis*, einer umfassenden sozialen Gerechtigkeit in den Blick nimmt. Im Hintergrund stehen die Arbeiten des sizilianischen Jesuiten Luigi Taparelli d'Azeglio SJ (1793-1862),⁵⁶ insbesondere sein bahnbrechendes Werk „Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto“ von 1840,⁵⁷ das in Italien weite Verbreitung fand; hervorzuheben ist auch seine Lehrtätigkeit am Collegio Romano, wo Gioacchino Pecci, der spätere Papst Leo XIII., einer seiner Schüler war. Der Begriff der sozialen Gerechtigkeit steht im Zentrum des Denkens von Taparelli. „Zwar sollte es von da an noch mehr als sechs Jahrzehnte dauern, bis der Begriff dann ausgerechnet von Papst Pius X. und eher beiläufig in seiner Enzyklika vom 12. März 1904 zur 1300-Jahr-Feier Gregors des Großen in den offiziellen Sprachgebrauch des Heiligen Stuhles aufgenommen wurde, doch tut das dem nicht zu unterschätzenden Einfluß Taparellis auf die moraltheologische Entwicklung im Allgemeinen und die päpstliche Sozialverkündigung im Besonderen keinen Abbruch.“⁵⁸

Soziale Gerechtigkeit als Beteiligungsgerechtigkeit mit ihren Elementen der Teilhabe- und Beitragsgerechtigkeit zielt fundamental auf die Überwindung von sozialer Ausgrenzung, mangelndem Anschluß und Mitbestimmung. Inklusion statt Exklusion der Person heißt das gesellschaftskritische Programm. So formuliert weist die Beteiligungsgerechtigkeit ein bestimmtes demokratisches Ethos von Gemeinschaftlichkeit (Solidarität) und Selbstorganisation (Subsidiarität) als moralisch gefordert aus. Hier kann dann – auf dem Hintergrund der mittelalterlichen Idee einer Ordnung der menschlichen Gesellschaft – auch von Ordoliberalismus gesprochen werden, insofern der Freiheit der menschlichen, selbst-bewußten Person⁵⁹ ein festes Ordnungsgefüge – ein Zustand der Gerechtigkeit, ein *status iustitiae* – verliehen werden soll: Das genau ist der Staat, der als Voraussetzung personaler und individueller Freiheitsräume von moralischen Voraussetzungen lebt, die er selbst nicht herstellen kann,⁶⁰ und dies als säkularer und weltanschaulich neutraler Staat, also unter der Voraussetzung jener berühmten, von Hugo Grotius 1625 aus der Scholastik und der Schule von Salamanca übernommenen und reformulierten Formel „Etsi Deus non daretur“ – Gesetze müssen gelten, selbst wenn Gott

⁵⁵ Vgl. zum Hintergrund auch Max Albert / Hartmut Kliemt, Gerechtigkeitstheorien in der Ökonomik: Ausweg oder Irrweg?, in: Bernd Gemser u.a. (Hgg.), Umverteilung und soziale Gerechtigkeit, Tübingen (Mohr Siebeck) 2011, 63-80.

⁵⁶ Vgl. Johannes Jammernegg, Soziale Gerechtigkeit und Soziale Liebe. Versuch einer Begriffsbestimmung, Wien 1971; Winfried Löffler, Soziale Gerechtigkeit. Wurzeln und Gegenwart eines Konzeptes in der Christlichen Soziallehre, in: Peter Koller (Hg.), Gerechtigkeit im politischen Diskurs der Gegenwart, Wien 2001, 65-88; Albert Vonlanthen, Idee und Entwicklung der sozialen Gerechtigkeit. Zu einem bedenklich gewordenen Theologenstreit, Fribourg 1973, 14-16.

⁵⁷ Palermo 1840 (dt.: Versuch eines auf Erfahrung begründeten Naturrechts, übersetzt von Fridolin Schöttl und Karl Rinecker, Regensburg 1845); vgl. dazu Gunter Prüller-Jagenteufel, „Socialwohl!“ und „Sozialgerechtigkeit“. Zum Einfluß von Luigi Taparelli „Versuch eines auf Erfahrung begründeten Naturrechts“ auf die katholische Sozialverkündigung, in: Stephan Haering u.a. (Hgg.), Gnade und Recht. Beiträge aus Ethik, Moraltheologie und Kirchenrecht (FS G. Holotik), Frankfurt/M. 1999, 115-128. Inspiriert von Taparelli war auch Antonio Rosmini, Progetto di costituzione secondo la giustizia sociale, Milano 1848.

⁵⁸ Franz-Josef Bormann, Soziale Gerechtigkeit zwischen Fairness und Partizipation. John Rawls und die katholische Soziallehre, Fribourg (Academic Press) 2006, 268f.

⁵⁹ Vgl. Raymond Martin / John Barresi, The Rise and Fall of Soul and Self: An Intellectual History of Personal Identity, New York (Columbia University Press) 2006.

⁶⁰ Vgl. Ernst-Wolfgang Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: Ders., Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht, Frankfurt/M. 1976, 42-64. 60; Ders., Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert, München (Siemens-Stiftung) 2007.

nicht der menschlichen Erkenntnis gegeben wäre!⁶¹ Dies läßt zugleich die Frage nach den letzten Wertbegründungen des demokratischen Rechtsstaates aufbrechen.⁶² „Das Recht der Person tritt an die Stelle eines ehemals oft proklamierten Rechts der Wahrheit.“⁶³ Dabei bildet die Demokratie als Rechtsstaat den adäquaten Rahmen und die Grundlage zur Entfaltung der individuellen Personrechte;⁶⁴ das ist der Kern der modernen Menschenrechte;⁶⁵ das ist die ethische Grundlegung der Politik;⁶⁶ Wertgrundlage ist die grundsätzliche gleiche Würde aller menschlichen Personen; eben dies ist der materiale Kern der biblischen Gottesebenbildlichkeit.⁶⁷ Die moderne Demokratie wird wesentlich durch drei Attribute charakterisiert: Volkssouveränität, politische Freiheiten, Inklusivität. Demokratie ist in ethischer Hinsicht auf die Entfaltung von personaler Freiheit gerichtet, dies gelingt durch einen rechtsstaatlichen Ordnungsrahmen, der auch und gerade die Wirtschaft konditioniert und reguliert, denn die ökonomische Rationalität vermag es nicht, die soziale Ebene zu integrieren. Wird die soziale Perspektive ausgeklammert, dann wird Gerechtigkeit allein als Tauschgerechtigkeit verstanden, im Sinne von Leistung und Gegenleistung. Das grundlegende Gerechtigkeitsproblem aber bezieht sich auf die Verteilung von demokratischen Beteiligungschancen, hier lag auch der Schwerpunkt der kontinentaleuropäischen Sozialreformen.⁶⁸

Privateigentum und Wettbewerb bilden dabei die zwei Säulen dieser rechtsstaatlichen Freiheitsordnung; sie sollen das Streben des Menschen individuellen Vorteilen und sein Eigeninteresse kanalisieren und zugleich Versuchungen zu dauerhafter Bosheit in der Schädigung der Grundrechte anderer Menschen vermeiden helfen. Allerdings sind auch diese beiden Säulen nochmals kritisch aus der Perspektive der Gerechtigkeit zu beleuchten; so hält es Michael Walzer etwa für ungerecht, wenn Privateigentum selbst politische Macht generiert: „Kein soziales Gut X sollte ungeachtet seiner Bedeutung an Männer und Frauen, die im Besitz eines anderen Gutes Y sind, einzig und allein deshalb verteilt werden, weil sie dieses Y besitzen.“⁶⁹ In der Tat geht der Erfolg der modernen Wirtschaft in Form von hoher Produktivität, teilweise enormen Unternehmensgewinnen

⁶¹ Vgl. näherhin zur Quellenlage Brian Tierney, *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law, 1150-1625*, Atlanta (Scholars Press) 1997; daneben James St. Ledger, *The "Etiam si daremus" of Hugo Grotius: A Study in the Origins of International Law*, Rome (Angelicum) 1962. "Although still frequently regarded by some scholars as a daring phrase that supposedly heralded a new, modern, secular discourse on natural law, the phrase was a rather common topos of late scholastic discourse that Grotius could have gotten from Suárez or from any one of half a dozen sixteenth-century authors." (Brad S. Gregory, *The Unintended Reformation. How a Religious Revolution Secularized Society*, Cambridge/Mass. – London (Harvard University Press) 2012, 228, Anm. 155).

⁶² Vgl. Hans Thomas / Johannes Hattler (Hgg.) *Glaube und Gesellschaft. Gefährden unbedingte Überzeugungen die Demokratie?*, Darmstadt 2009.

⁶³ Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Der säkularisierte, religionsneutrale Staat als sittliche Idee – Die Reinigung des Glaubens durch die Vernunft*, in: Ders., *Wissenschaft, Politik, Verfassungsgericht*, Berlin 2011, 84-93, hier 89.

⁶⁴ Vgl. Charles Taylor, *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? Aufsätze zur politischen Philosophie*, Frankfurt/M. 2002.

⁶⁵ Vgl. Otfried Höffe, *Ein transzendentaler Tausch: Zur Anthropologie der Menschenrechte*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 99(1992)1-28; aber auch Josef Isensee, *Die katholische Kritik an den Menschenrechten. Der liberale Freiheitsentwurf in der Sicht der Päpste des 19. Jahrhunderts*, in: Ernst-Ludwig Böckenförde / Robert Spaemann (Hgg.), *Menschenrechte und Menschenwürde*, Stuttgart (Klett Cotta) 1987, 138-167.

⁶⁶ Vgl. Norberto Bobbio, *Ethik und die Zukunft des Politischen*, Berlin 2009; Reinhold Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society. A Study in Ethics and Politics*, New York 1960.

⁶⁷ Vgl. William J. Hoye, *Demokratie und Christentum. Die christliche Verantwortung für demokratische Prinzipien*, Münster 1999; Hans Maier, *Demokratischer Verfassungsstaat ohne Christentum – was wäre anders?*, in: Manfred Brocker / Tine Stein (Hgg.), *Christentum und Demokratie*, Darmstadt 2006, 15-28. Aus protestantischer Sicht Ulrich H. J. Körtner, *Protestantismus und Demokratie*, in: Ingeborg Gabriel (Hg.), *Politik und Theologie in Europa. Perspektiven ökumenischer Sozialethik*, Ostfildern 2008, 146-171.

⁶⁸ Vgl. Bruno Palier (Hg.), *A goodbye to Bismarck? The Politics of Welfare Reforms in Continental Europe*, Amsterdam (Amsterdam University Press) 2010.

⁶⁹ Michael Walzer, *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*, Frankfurt/M. 1992, 50. Er wendet sich gegen eine „Herrschaft des Geldes außerhalb seiner Sphäre“ (ebd. 184) und hält aber den „Imperialismus des Marktes“ für weniger gefährlich als den „Staatsimperialismus, und zwar deshalb, weil er sich leichter kontrollieren und beschränken läßt.“ (ebd. 183).

und Wohlstand einher „mit einer Ungleichverteilung von Einkommen und Wohlstand“⁷⁰. Die Kluft zwischen Reich und Arm wird nicht nur beibehalten, sondern sogar verstärkt: Wirtschaftspolitik und Wohlstandsverteilungen bevorzugen offenkundig tendenziell die bereits finanziell Privilegierten. Dies liegt nicht zuletzt an einer Ökonomisierung der Gesellschaft: Ökonomische Rationalität definiert sich als effizientes (und nicht nur effektives) Erreichen eines Zieles mit geeigneten Mitteln, das Maß für den Erfolg ist die Höhe des Gewinns. Das aber wird dem Menschen als Person aus christlicher Sicht nicht umfassend gerecht; der Kapitalismus bedarf daher unbedingt einer ihm vorausliegenden Philosophie (Metaphysik) und Ethik; grundlegender Maßstab bildet dabei aus Sicht der christlichen Sozialethik das Prinzip der Personalität.

Daher finden sich in der demokratisch verankerten Sozialen Marktwirtschaft handlungsleitend die vier Grundprinzipien der katholischen Soziallehre: Personalität, entfaltet in Solidarität und Subsidiarität, hingeordnet auf das Gemeinwohl. In den großen Sozialenzykliken der päpstlichen neueren Sozialverkündigung wurden diese Prinzipien benannt, erläutert und als Grundsteine einer gerechten Wirtschafts- und Sozialordnung vorgestellt:⁷¹ „*Rerum novarum*“ (Leo XIII. 1891),⁷² „*Quadragesimo anno*“ (Pius XI. 1931),⁷³ „*Pacem in terris*“ (Johannes XXIII. 1963), „*Populorum progressio*“ (Paul VI. 1967), „*Laborem exercens*“ (Johannes Paul II. 1981), „*Sollicitudo rei socialis*“ (Johannes Paul II. 1987), „*Centesimus annus*“ (Johannes Paul II. 1991), „*Caritas in veritate*“ (Benedikt XVI. 2009). Nicht unwichtig ist der eigentliche Beginn der modernen päpstlichen Sozialverkündigung und damit der neueren katholischen Soziallehre, die nach der politischen Restauration der Metternich-Zeit im 19. Jahrhundert zum Teil als praktische Sozialbewegung (A. Kolping, F. Ozanam) und zum Teil als sozialpolitische Bewegung (W.E. von Ketteler, L. Taparelli d'Azeglio, A. Rosmini) begann. Dieser Beginn wird durch Leo XIII. und seine Enzyklika „*Rerum novarum*“ (1891) markiert; der Papst widmet sich sowohl der Widerlegung des materialistischen Liberalismus wie auch des materialistischen Kommunismus, und dies auf dem Hintergrund des Kampfes der nordamerikanischen katholischen (irischstämmigen) Arbeiter um Eigentum und gerechten Lohn, obwohl jener Papst zugleich in seiner Enzyklika „*Libertas praestantissimum*“ (1888) entschieden jede religiöse Neutralität des Staates und jede Religionsfreiheit ablehnt.⁷⁴ „Wie brisant die Lage tatsächlich war, erhellt bereits aus dem Umstand, daß sich Leo nicht nur mit den dramatischen sozialen Umbrüchen im Zuge der frühen Industrialisierungsprozesse als solchen – insbesondere mit dem Phänomen des Massenpauperismus eines entwurzelten Proletariats – auseinandersetzen mußte, sondern gleichzeitig zu gewärtigen hatte, daß dem kirchlichen Lehramt vor allem in Gestalt eines aggressiv auftretenden Sozialismus unterdessen ein ideologischer Gegner erwachsen war, der sich anschickte, die Köpfe und Herzen weiter Bevölkerungskreise zu erobern.“⁷⁵

4. Ökumenische Impulse zur Genese der Sozialen Marktwirtschaft

⁷⁰ Robert Reich, *Superkapitalismus. Wie die Wirtschaft unsere Demokratie untergräbt*, Frankfurt/M. 2008.

⁷¹ Vgl. Paul Josef Cordes, *Paradigm Shift in the Social Doctrine of the Church: From Rerum Novarum (1891) to Caritas in Veritate (2009)*, in: Martin Schlag / Juan Andrés Mercado (Hgg.), *Free Markets and the Culture of Common Good*, Dordrecht (Springer) 2012, 83-92.

⁷² Vgl. Franz-Josef Bormann, aaO, 269: „*Rerum novarum* ist weder ein philosophischer Traktat, der auf hohem Abstraktionsniveau die Grundzüge einer zeitlos gültigen Gerechtigkeits- und Gesellschaftstheorie systematisch entfaltet, noch eine politische Kampfschrift, die es sich zur Aufgabe setzt, konkrete tagesaktuelle Handlungsanweisungen zu liefern. Schon eher handelt es sich um eine doktrinäre Abhandlung mittlerer Konkretion, die mit der so genannten Arbeiterfrage einen klar umrissenen Gegenstand besitzt und den Versuch des päpstlichen Lehramtes darstellt, sich innerhalb einer für das gesellschaftliche Zusammenleben der meisten europäischen Staaten zunehmend gefährlichen Konfliktsituation normativ zu positionieren.“

⁷³ Vgl. Johann Kleinhappel, *Der Begriff der „iustitia socialis“ und das Rundschreiben „Quadragesimo anno“*, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 58(1934)364-390; Anton Retzbach, *Die Erneuerung der gesellschaftlichen Ordnung nach der Enzyklika „Quadragesimo anno“*, Freiburg/Br. (Herder) 1932.

⁷⁴ Vgl. Enzyklika „*Libertas praestantissimum*“ (1888) Nr. 57: „Es ist keineswegs erlaubt, Rede-, Lehr- und unterschiedliche Religionsfreiheit zu fordern, zu verteidigen oder zu gewähren, als wären dies Rechte, die dem Menschen die Natur gibt.“

⁷⁵ Franz-Josef Bormann, aaO, 270.

Die in den fünfziger Jahren des letzten Jahrhunderts etablierte bundesrepublikanische Soziale Marktwirtschaft war weitgehend eine Niederlage für den Neoliberalismus gewesen, insofern sich der Ordoliberalismus durchsetzte.⁷⁶ Eben so entstand der Sozialstaat in Deutschland.⁷⁷ „Wer in Deutschland von Sozialer Marktwirtschaft spricht (...) meint Ludwig Erhard plus katholische Soziallehre, jenes Programm der Unvereinbarkeiten, das die frühe CDU und CSU prägte und in gewissem Maße bis heute prägt, wobei die SPD es nach Bad Godesberg 1959 und mehr noch nach Karl Schiller übernommen hat.“⁷⁸ In der Tat kann man die Entstehung der Sozialen Marktwirtschaft zum guten Teil aus dem machtpolitischen Kalkül Konrad Adenauers rekonstruieren, sowohl den Wirtschaftsflügel als auch den Sozialflügel in der neuen Volkspartei CDU zu integrieren. Adenauer wollte vor der ersten Bundestagswahl 1949 eine glasklare programmatische Abgrenzung gegenüber der Sozialdemokratie. Dazu aber mußte die CDU die Idee eines christlichen Sozialismus, die bekanntlich noch das Ahlener Programm der CDU von 1947 geprägt hatte, verlassen. Zu diesem Zweck holte Adenauer Erhard ins Boot. Daher gilt die Soziale Marktwirtschaft als typisch deutscher „Rheinischer Kapitalismus“⁷⁹ und hat bemerkenswerterweise 50 Jahre nach Unterzeichnung der Römischen Verträge Eingang in das EU-Recht gefunden. Konfessionstheoretisch gesehen, kann man die marktwirtschaftlichen Elemente in dem Amalgam der Sozialen Marktwirtschaft dem Ordoliberalismus und der evangelischen Soziallehre zuordnen, die wohlfahrtsstaatlichen Anteile hingegen dem vorwiegend rheinisch-katholischen Sozialflügel der CDU und der katholischen Soziallehre.⁸⁰ In der Tat waren viele Ordoliberale gläubige evangelische Christen. Walter Eucken etwa war 1938 mit anderen Wissenschaftlern der Universität Freiburg Mitbegründer des „Freiburger Kreises“, einer Widerstandsgruppe mit engen Verbindungen zur Bekennenden Kirche. Auf Bitten Dietrich Bonhoeffers verfassten einige Mitglieder dieser Gruppe 1942/1943 eine Programmschrift für eine nach dem Krieg geplante ökumenische Weltkirchenkonferenz, welche die politische Neuordnung Deutschlands für die Zeit nach dem Nationalsozialismus vorbereiten sollte. Der Abschnitt zur Sozial- und Wirtschaftsordnung wurde dabei wesentlich von Walter Eucken, Constantin von Dietze und Adolf Lampe verfaßt und enthält bereits eine konzise Zusammenfassung des ordoliberalen Programms, das wesentlich moralisch und dezidiert theologisch begründet wird. In der Denkschrift des Freiburger Bonhoeffer-Kreises „Die Stunde Null“ heißt es: „Bei der Ausarbeitung von Vorschlägen und Forderungen für die künftige Wirtschaftsordnung leiten uns: I. Richtschnuren und Verbote, die sich nach unserem Glauben aus Gottes Wort für die Wirtschaft und ihre Ordnung ergeben, die also die Kirche vertreten kann und muß; II. Grundsätze, die sich aus Sachnotwendigkeiten des Wirtschaftens ergeben und die für seine Ordnung dauernde Geltung besitzen; III. eine sachliche Würdigung der gegenwärtigen und der nach menschlicher Voraussicht bevorstehenden wirtschaftlichen Lage.“⁸¹ Bemerkenswert ist bei der Ausarbeitung des Bonhoeffer-Kreises daher nicht nur ihre tiefe Verwurzelung im Lebens- und Glaubensvollzug der christlichen Kirche, sondern auch ihr zugleich nüchterner Blick auf die Aufgaben der Wirtschaftsordnung. Hier lässt sich wiederum der am Anfang angesprochene Faden der Zwei-Regimenten-Lehre Luthers wieder aufnehmen. Zwar wird betont, dass Christen aus dem Glauben heraus Handelnde auch im Staat sein können, ja dies sogar ausdrücklich sein sollen. Zugleich werden aber die jeweils bestehenden Eigengesetzlichkeiten beachtet und respektiert. So können die Autoren diese Dialektik betonen, wenn sie weiter schreiben: „In ihrer Stellungnahme zur Wirtschaftsordnung muß die Kirche von Christus zeugen. Sie dient damit der Befreiung von allen weltlichen Heilslehren. Sie weiß, daß keine

⁷⁶ Vgl. Andrea M. Schneider, *The German Social Market Economy: Challenged by Caritas in Veritate*, in: Martin Schlag / Juan Andrés Mercado (Hgg.), aaO, 235-250.

⁷⁷ Vgl. Hans M. Heinig, *Der Sozialstaat im Dienst der Freiheit: Zur Formel vom sozialen Staat* in Art. 20 Abs. 1 GG, Tübingen (Mohr Siebeck) 2008.

⁷⁸ Ralf Dahrendorf, *Wie sozial kann die Soziale Marktwirtschaft noch sein? 3. Ludwig-Erhard-Lecture*, Berlin 2004, 13.

⁷⁹ Vgl. Michel Albert, *Kapitalismus contra Kapitalismus*, Frankfurt/M. 1992.

⁸⁰ Vgl. auch zum Hintergrund Hermann Lübke, *Das Christentum, die Kirchen und die europäische Einigung*, in: Heiner Marré u. a. (Hgg.), *Die Staat-Kirche-Ordnung im Blick auf die europäische Union*, (= Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 31), Münster 1997, 107-124.

⁸¹ *In der Stunde Null. Die Denkschrift des Freiburger Bonhoeffer-Kreises (1943)*, in: Günter Brakelmann / Traugott Jähnichen (Hgg.), *Die protestantischen Wurzeln der Sozialen Marktwirtschaft. Ein Quellenband*, Gütersloh 1994, 341-362, hier 341f.

Wirtschaftsordnung die Macht des Bösen in der Welt beseitigen kann, muß aber von jeder Wirtschaftsordnung verlangen, daß sie dem Ziele dient, dieser Macht zu widerstehen, daß sie also den göttlichen Geboten, namentlich dem Dekalog zu entsprechen sucht.“⁸² Neben dem Freiburger Kreis um Walter Eucken kann man zudem den Kreisauer Kreis erwähnen, der sich ebenso für eine mögliche Neuordnung der Wirtschaft nach dem Krieg eingesetzt hat: „Die Vorstellungen beider Kreise zur Neuordnung der Wirtschaft gleichen sich in vielerlei Hinsicht. Beide sind grundlegend von dem Ziel gekennzeichnet, die Subjektstellung des Menschen im Wirtschaftsgeschehen zu sichern. Dieser personale Ansatz stellt die Rechte und die Eigenverantwortung des einzelnen in den Mittelpunkt.“⁸³ Neben den klassischen Merkmalen der Sozialen Marktwirtschaft – Dezentralismus bei gleichzeitiger staatlicher Einflussnahme zugunsten des Allgemeinwohls, Begrenzung von Kartellen und Monopolen – ist es gerade der Rekurs auf die Idee der menschlichen Person, die den bleibenden ökumenischen Dialog eröffnet. Damit war im Wesentlichen ein Mittelweg zwischen kollektivistischen Wirtschaftssystemen einerseits und wirtschaftsliberalen Idealen andererseits eingeschlagen. Die führenden katholischen Sozialwissenschaftler der jungen Bundesrepublik waren dem Neoliberalismus gegenüber allerdings zunächst kritisch eingestellt. Man sah erhebliche ethische Defizite. Vor allem findet sich immer wieder der Hinweis auf die Enzyklika „Quadragesimo anno“ (1931) von Papst Pius XI. mit der Feststellung, der Wettbewerb dürfe nicht das regulative Prinzip der Wirtschaft sein, hingegen sieht in der Tat der Ordoliberalismus im Leistungswettbewerb die zentrale Achse der marktwirtschaftlichen Ordnung.⁸⁴

5. Verhältnis von Freiheit und Ordnung im Sozialstaat einer Sozialen Marktwirtschaft in Europa⁸⁵

Am Anfang des 21. Jahrhunderts stellt sich die soziale Frage in neuem Gewand dar, in der Perspektive von Inklusion und Exklusion.⁸⁶ Das gilt auch für den Bereich der Europäischen Union. Durch den Vertrag von Lissabon ist der Terminus „Soziale Marktwirtschaft“ in den EU-Vertrag aufgenommen worden.⁸⁷ In Art. 3 Abs. 3 des EU-Vertrages heißt es, daß die Union „hinwirkt auf die nachhaltige Entwicklung Europas auf der Grundlage eines ausgewogenen Wirtschaftswachstums und von Preisstabilität, eine in hohem Maße wettbewerbsfähige soziale Marktwirtschaft, die auf Vollbeschäftigung und sozialen Fortschritt abzielt, sowie ein hohes Maß an Umweltschutz und Verbesserung der Umweltqualität“. Die Soziale Marktwirtschaft ist damit rechtlich verbindliches Leitbild für die europäische Wirtschafts- und Sozialgemeinschaft geworden, und eben nicht einfachhin ein adjektiv- oder schrankenloser Kapitalismus.⁸⁸ Inzwischen hat sich aber in der Christlichen Sozialethik die Überzeugung durchgesetzt, daß es keine sozialmetaphysischen Baugesetze der Gesellschaft oder gar der Wirtschaft gebe; grundsätzlich wird eine freiheitliche Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung anerkannt. Sozialverkündigung und Sozialethik verfolgen keinen holistischen gesellschaftstheoretischen Ansatz mehr, sondern beschränken sich auf Sozialkritik und normative Orientierung. Unter den Voraussetzungen des postmodernen Diskurses wird es dabei immer wichtiger, die schon in dem überkommenen Naturrechtsparadigma implizierten theologischen Voraussetzungen der kirchlichen Soziallehre explizit zu machen. Die Befürwortung der Marktwirtschaft trägt zunächst der Einsicht Rechnung, daß es keinen besseren

⁸² Ebd. 342f.

⁸³ Traugott Jähnichen: Protestantische Impulse für das Konzept „Soziale Marktwirtschaft“, in: Brakelmann / Jähnichen (Hgg.), Die protestantischen Wurzeln, aaO, 305-315, hier 310f.

⁸⁴ Vgl. zum Ganzen sehr informativ Philip Manow, Religion und Sozialstaat. Die konfessionellen Grundlagen europäischer Wohlfahrtsstaatsregime, Frankfurt/M. (Campus) 2008.

⁸⁵ Vgl. Ulrich Becker, Der Sozialstaat in der Europäischen Union, in: Ders. u.a. (Hgg.), Sozialstaat Deutschland. Geschichte und Gegenwart, Bonn (Dietz) 313-335.

⁸⁶ Vgl. Robert Castel / Klaus Dörre (Hgg.), Prekarität, Abstieg, Ausgrenzung. Die soziale Frage am Beginn des 21. Jahrhunderts, Frankfurt/M. (Campus) 2010.

⁸⁷ Vgl. Peter Schallenberg / Thomas Berenz, Soziale Marktwirtschaft für Europa? (= Kirche und Gesellschaft Nr. 387), Köln 2012; Peter Schallenberg / Arnd Küppers (Hgg.), Interdisziplinarität der Christlichen Sozialethik, Paderborn (Schöningh) 2013.

⁸⁸ Vgl. Ernst-Wolfgang Böckenförde, Woran der Kapitalismus krankt, in: Ders., Wissenschaft, Politik, Verfassungsgericht, aaO, 64-71; Wolfgang Streeck, Gekaufte Zeit: Die vertagte Krise des demokratischen Kapitalismus, Berlin (Suhrkamp) 2013.

Mechanismus als den Wettbewerb zur effektiven und effizienten Nutzung der notorisch knappen Ressourcen und keinen besseren Anreiz zur stetigen Innovation gibt. Das Ziel der Marktwirtschaft ist bestmögliche Gerechtigkeit.⁸⁹ Der Versuch einer zentralen administrativen Steuerung der Wirtschaft scheitert an der Unmöglichkeit, alle für die optimale Produktion und Allokation knapper Güter relevanten Informationen in einer zentralen Behörde zu aggregieren. Dieses Wissensproblem löst der Wettbewerb über den Preismechanismus. Das Preissystem ist ein Mechanismus zur Informationsvermittlung. Die Kombination einer auf marktwirtschaftlichem Wettbewerb fußenden Wirtschaftsordnung mit einem weitreichenden Arbeitnehmerschutz, der Absicherung vor existentieller Armut und dem allgemeinen Zugang zu sozialen Dienstleistungen ist keine deutsche Spezialität, sondern den unterschiedlichen Varianten des europäischen Wirtschafts- und Sozialmodellen gemeinsam.⁹⁰ Vor diesem Hintergrund ist es durchaus gerechtfertigt, von einer europäischen Tradition der Sozialen Marktwirtschaft mit christlichen Wurzeln zu sprechen. Dies bildet den Kern des kontinentaleuropäischen Sozialstaates⁹¹ und eines ausgebauten Wohlfahrtsstaates.⁹² Damit verbunden ist zugleich ein deutliches Bekenntnis zu einem starken Staat, der mittels des Wettbewerbs das Gemeinwohl und damit das Ideal des guten Staates versichert.⁹³ Nicht zuletzt wird hier das Fundament einer gerechtigkeitsorientierten Sozialversicherung⁹⁴ und einer wohlfahrtsstaatlich versicherten Solidarität⁹⁵ gelegt, um zunehmende Ungleichheit in Europa zu mindern.⁹⁶

Wenn Europa in der Tat auf den drei Hügeln von Areopag, Kapitol und Golgotha erbaut ist, dann kann man als kulturelle Wurzeln der Sozialen Marktwirtschaft präzise drei Ideen angeben: (1) wird in der griechischen Antike der Mensch erstmals als Individuum wahrgenommen, als Gleicher unter Gleichen unter der Herrschaft des Gesetzes; (2) wird im römischen Privatrecht der Einzelne erstmals als Person im rechtlichen Sinne und als Träger von einklagbaren Rechten und Pflichten verstanden; (3) wird durch den biblischen Schöpfungsglauben und die damit verbundene Gottebenbildlichkeit des Menschen der Gedanke einer unveräußerlichen Würde des Menschen ausgesprochen und damit gleiche Würde bei unterschiedener Individualität unterstrichen. „Das Christentum ist für das normative Selbstverständnis der Moderne nicht nur eine Vorläufergestalt oder ein Katalysator gewesen. Der egalitäre Universalismus, aus dem die Ideen von Freiheit und solidarischem Zusammenleben, von autonomer Lebensführung und Emanzipation, von individueller Gewissensmoral, Menschenrechten und Demokratie entsprungen sind, ist unmittelbar ein Erbe der jüdischen Gerechtigkeits- und der christlichen Liebesethik. In der Substanz unverändert, ist dieses Erbe immer wieder kritisch angeeignet und neu interpretiert worden. Dazu gibt es bis heute keine Alternative. Auch angesichts der aktuellen Herausforderungen einer postnationalen Konstellation zehren wir nach wie vor von dieser Substanz. Alles andere ist postmodernes Gerede.“⁹⁷

⁸⁹ Vgl. Matthias Herfeld, Die Gerechtigkeit der Marktwirtschaft. Eine wirtschaftsethische Analyse der Grundvollzüge moderner Ökonomie, Gütersloh (Bertelsmann) 2001.

⁹⁰ Vgl. Franz-Xaver Kaufmann, Varianten des Wohlfahrtsstaates. Der deutsche Sozialstaat im internationalen Vergleich, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 2003.

⁹¹ Vgl. ders., Herausforderungen des Sozialstaates, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1997.

⁹² Vgl. Ingo Bode, Die Infrastruktur des postindustriellen Wohlfahrtsstaates: Organisation, Wandel, gesellschaftliche Hintergründe, Wiesbaden (Springer VS) 2013.

⁹³ Vgl. Martin Rhonheimer, Capitalism, Free Market Economy and the Common Good: The Role of the State in the Economy, in: Martin Schlag / Juan Andrés Mercado, aaO, 3-40.

⁹⁴ Vgl. Jens Alber, Vom Armenhaus zum Wohlfahrtsstaat: Analysen zur Entwicklung der Sozialversicherung in Westeuropa, Frankfurt/M. (Campus) 1982.

⁹⁵ Vgl. Ursula Dallinger, Die Solidarität der modernen Gesellschaft: Der Diskurs um rationale oder normative Ordnung in Sozialtheorie und Soziologie des Wohlfahrtsstaates, Wiesbaden (VS Verlag) 2008. Daneben auch Neil Gilbert, Transformation of the Welfare State: The Silent Surrender of Public Responsibility, Oxford (Oxford University Press) 2002.

⁹⁶ Vgl. Martin Heidenreich, Die Europäisierung sozialer Ungleichheiten zwischen nationaler Solidarität, europäischer Koordinierung und globalem Wettbewerb, in: Ders. (Hg.), Die Europäisierung sozialer Ungleichheit, Frankfurt/M. (Campus) 2006, 17-64.

⁹⁷ Jürgen Habermas, Ein Gespräch über Gott und die Welt, in: Ders., Zeit der Übergänge. Kleine politische Schriften IX, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 2001, 173-196, hier 174.

Gerade aber die Gestaltung der postnationalen Konstellation wird kaum einer Konfession allein gelingen können. Nicht zuletzt deswegen ist die Zukunft Europas zugleich auch ein ökumenisches Projekt und somit Auftrag und Chance zugleich. Eine Kultur, die im Wesentlichen auch von ihren theologischen Wurzeln zehrt, darf die Rückbindung an diese Wurzeln nicht vergessen, um weiterhin fruchtbar zu sein. Besonders hinsichtlich aktueller Krisenentwicklungen erscheint ein gemeinsames Wort der Kirchen besonders notwendig. In Form der Sozialen Marktwirtschaft ist dahingehend bereits eine Grundlage mit ökumenischem Impetus vorhanden, der als solcher den Ausgleich von Marktmechanismen und sozialer Verantwortung einschließt. Freilich muss dessen konkrete Ausgestaltung immer wieder neu durchdekliniert und an neuere Entwicklungen angepasst werden. Die darin liegende Form des Wirtschaftens, dem ja gerade auch ein bestimmtes Menschenbild zugrunde liegt, auch als europäisches Projekt der Zukunft zu verstehen, sollte ein wesentliches Anliegen beider christlichen Kirchen⁹⁸ sein.

Msgr. Prof. Dr. Peter Schallenberg, Theologische Fakultät Paderborn, Kamp 6, 33098 Paderborn

⁹⁸ Vgl. dazu schon früh aus evangelischer Perspektive Rolf Cramer, Die christliche Verantwortung in der Sozialen Marktwirtschaft, Stuttgart 1973.