

Gerechtigkeit und Verantwortung: aktuelle Herausforderungen

Vortrag bei der Landesvertreterversammlung des
Niedersächsischen Richterbundes
20.02.2010 in Osnabrück

Bischof em. Dr. Josef Homeyer

Meine Ausführungen haben eine dreifache Krise zum Ausgangspunkt: die Krise der Märkte (der Finanzen, der Arbeit ...), die Krise der Sozialsysteme (Rente, Gesundheit) und die Krise der Ökologie (Ressourcen, Klima). Vordergründig geht es in diesen Krisen um Verteilungskonflikte, vordergründig geht es auch um strukturelle Fehlstellungen wie in der politischen Diskussion um die Regulierung der Finanzmärkte deutlich. Im Kern haben die drei genannten Krisen jedoch einen fundamentalen Konvergenzpunkt, nämlich in der Frage: Hält (oder zerbricht) der Zusammenhang von ökonomischer Modernisierung und gesellschaftlicher Teilhabe? Es ist nämlich dieser Zusammenhang, das große Versprechen der Moderne, der die Überlegenheit des marktwirtschaftlichen Systems gegenüber dem staatssozialistischen auswies: Wie aber, wenn die Digitalisierung der Finanzströme grundlegende Verteilungsmechanismen außer Kraft setzt (Finanzkrise)? Wie aber wenn soziale Absicherung nachfolgende Generationen entmündigt (Sozialsysteme), wenn Wachstum natürliche Grundlagen zerstört (ökologische Krise)?

Ein Blick in die von der aktuellen Finanzkrise derzeit völlig überlagerte öffentliche Diskussion um die Zukunftsfähigkeit unserer sozialstaatlichen Sicherungssysteme bestätigt dies insofern, als sich diese Debatte vor allem durch zwei Eigentümlichkeiten auszeichnet: nämlich erstens durch ein *wachsendes Krisenbewusstsein* und zweitens durch einen *eklatanten Mangel an umfassenden politischen Lösungsansätzen*. Zwar scheint allenthalben die Erkenntnis Platz zu greifen, dass der deutsche Sozialstaat nach jahrzehntelanger Expansion die Grenzen seiner Finanzierbarkeit überschritten hat. Doch bleiben die meisten der derzeit vorgetragenen Therapievorschlüsse einer rein *fiskalischen* oder gar *versicherungstechnischen* Perspektive verhaftet, die allein von der wachsenden budgetären Not bestimmt wird. Um zu verhindern, dass die mittel- und langfristig notwendigen Strukturreformen – etwa im Gesundheits- oder im Rentenversicherungssystem – ausschließlich unter dem Gesichtspunkt der Finanzierbarkeit bestimmter bisher gewährter Leistungen geführt und damit zwangsläufig von den Begehrlichkeiten einzelner bislang begünstigter Interessensgruppen dominiert werden, bedarf es einer umfassenden politischen Konzeption, die die Zuständigkeiten der verschiedenen gesellschaftlichen Akteure unter dem Gesichtspunkt einer *moralisch überzeugenden* Lastenverteilung reflektiert. Moralisch überzeugend halte ich jene Konzeptionen, die den Zusammenhang von ökonomischer Rationalität und gesellschaftlicher Teilhabe wahren und nicht ökonomistisch unterbieten oder moralistisch überspringen.

Denn erinnern wir uns: Es war die große Leistung Karl Marx, auf eine vermittelte Ganzheit gesetzt zu haben, in der die drei Säulen Ökonomie – Gesellschaft – (geschichtliche) Praxis vermittelt wurden. Seine Lösung blieb dem von ihm bekämpften bürgerlichen Ökonomismus verhaftet und unterbot die Normativität demokratischer Teilhabe. Gleichwohl bleiben wir dem Ansatz und den kritischen Impulsen Karl Marx verpflichtet, das Zueinander von Ökonomie und Gesellschaft neu zu denken. Soll dies in einer nicht geschichtlich korrumpierten, sondern in einer moralisch anspruchsvollen und ethisch ausweisbaren Weise geschehen, bedarf es einer ökonomisch belastbaren Sozialethik. Deren Zentralbegriff der Gerechtigkeit, dem ich den Begriff der Verantwortung an die Seite stellen möchte, bildet dann die Vermittlungsinstanz von Wirtschaft und Gesellschaft.

Entgegen dem marxistischen Entwurf der klassenkämpferischen Emanzipation hat die katholische Soziallehre das Konzept der gemeinwohlorientierten Kooperation gesetzt. Dieser Entwurf wurde für die sozialökonomische Architektur der Bundesrepublik, ihrer Sozialen Marktwirtschaft oder Rheinischen Kapitalismus, mit Walter Eucken, Adolph Müller Armack und anderen normativ leitend. Und ich halte einen Rekurs auf diesen Ansatz für weiterführend auch in den gegenwärtigen ideologischen Debatten, von denen man ja manchmal den Eindruck hat, als wiederholten sie in romantisierender Nostalgie nichts weiter als die Konstellationen des späten 19. Jahrhunderts.

Was ist die katholische Soziallehre? Und wie leistet sie die notwendige Vermittlung von ökonomischer Modernisierung und demokratischer Teilhabe?

1. Zur Entwicklung des Gerechtigkeitsverständnisses der katholischen Soziallehre

Obwohl sich Kirche und Theologie von Anfang an mit Fragen der Gerechtigkeit beschäftigt haben, ist die *katholische Soziallehre* im engeren Sinne doch eine relativ junge Erscheinung, deren Ursprung im Sozialkatholizismus des 19. Jahrhunderts liegt. Schaut man der Einfachheit halber allein auf jene *lehramtlichen Dokumente*, in denen das kirchliche Nachdenken über die Grundlagen einer gerechten Gesellschaftsordnung seinen offiziellen Niederschlag gefunden hat, dann haben wir es mit einem Zeitraum von ungefähr 120 Jahren zu tun, den man grob schematisierend in drei Entwicklungsphasen einteilen kann.

1.1 Grundlegungsphase:

Den Ausgangspunkt der neuzeitlichen Soziallehre der katholischen Kirche bildet die im Jahre 1891 veröffentlichte Enzyklika *Rerum novarum* Papst Leos XIII., die der sog. *Arbeiterfrage* gewidmet ist. Unter dem Eindruck des Massenpauperismus der frühkapitalistischen Industrialisierung grenzt sich der Papst von zwei komplementären Extremen ab: Einerseits verteidigt er gegenüber einer sozialistischen Verabsolutierung des Staates nicht nur die Freiheit und Verantwortlichkeit des einzelnen Individuums, sondern auch das individuelle Recht auf Privateigentum als der Grundlage einer effizienten Ökonomie; andererseits erinnert er gegenüber einem *laissez faire*-Liberalismus an die Sozialpflichtigkeit des Privateigentums und die wirtschaftspolitische Ordnungsfunktion des Staates. Es entspricht der Logik dieser doppelten Frontstellung, dass Leo XIII. für einen *dritten Weg* jenseits von *Sozialismus* und *Liberalismus* plädiert, dessen Grundkoordinaten sich auch das ordoliberal inspirierte bundesrepublikanische Modell der *sozialen Marktwirtschaft* verpflichtet weiß.

Zwei Denkmotive dürften für das dabei vorausgesetzte Gerechtigkeitsverständnis besonders aufschlussreich sein: erstens der Protest gegen Lohn- und Arbeitsbedingungen, die die *Würde* des Arbeiters dadurch verletzen, dass sie ihn in einer Art und Weise als bloßen Produktionsfaktor betrachten, die eine Befriedigung der humanen Grundbedürfnisse *de facto* ausschließt. Ein Blick in die zunehmend prekäre Lebenssituation der sog. *working poor*, die trotz Übernahme einer oder mehrerer Beschäftigungen kaum in der Lage sind, ein existenzsicherndes Einkommen zu erwirtschaften, zeigt, dass wir es hier mit einer Problematik zu tun haben, die uns auch in der Gegenwart noch immer angeht. Auch wenn es umstritten sein mag, ob die Einführung von gesetzlich garantierten Mindestlöhnen gerade im Niedriglohnbereich ein geeignetes Heilmittel zur Überwindung entwürdigender Arbeitsbedingungen darstellt oder nicht, kann doch kein Zweifel daran bestehen, dass ein kontinuierlich arbeitender Mensch einen moralischen Anspruch auf eine Entlohnung hat, die zumindest zur Befriedigung der menschlichen Grundbedürfnisse ausreicht.

Die zweite hier einschlägige Einsicht Leos XIII. betrifft den Zusammenhang von *Kontribution* und *Distribution*, demzufolge sich „alle Bürger ohne Ausnahme an den Bestrebungen für das Wohl des Staates ... zu beteiligen“¹ haben. Die immense Bedeutung dieser Aussage wird sofort deutlich, wenn man sich vergegenwärtigt, wie sehr der öffentliche Gerechtigkeits-Diskurs gegenwärtig auf Fragen der *Verteilungsgerechtigkeit* verengt ist und damit einer *Anspruchsmentalität* Vorschub leistet, die ihre eigenen Voraussetzungen immer weiter untergräbt. Um zu einer ausgewogeneren Verhältnisbestimmung von *Rechten* und *Pflichten* der verschiedenen gesellschaftlichen Akteure zu kommen, scheint es daher dringend geboten, den Nexus zwischen kontributiven und (re-)distributiven Akten auf breiter Front wieder neu zu Bewusstsein zu bringen.

Ein weiteres für diese Grundlegungsphase bedeutsames Dokument ist die maßgeblich von Oswald von Nell-Breuning verfasste Enzyklika *Quadragesimo anno* Pius XI. aus dem Jahre 1931, die sich vor allem durch eine auffallende *Weitung ihres thematischen Horizontes* auszeichnet. Statt ‚nur‘ um die ‚Arbeiterfrage‘ geht es hier um die ‚Wiederherstellung‘ bzw. ‚Vollendung‘ der gesellschaftlichen Ordnung, die Pius XI. vor allem durch einen immer mehr um sich greifenden „individualistischen Geist“ bedroht sieht, der sich mittlerweile dahingehend ausgewirkt habe, „dass das einst ... in einer Fülle verschiedenartiger Vergemeinschaftungen entfaltete menschliche Gesellschaftsleben derart zerschlagen ... wurde, bis schließlich nur noch die Einzelmenschen und der Staat übrig blieben.“²

Um in dieser prekären Lage die falschen Alternativen eines die menschliche Sozialnatur negierenden Liberalismus einerseits und eines die individuellen Freiheitsrechte verletzenden Sozialismus andererseits zu überwinden, bedarf es der Enzyklika zufolge eines umfassenden moralischen Prinzips, dessen zentraler Gehalt durch den Begriff der ‚sozialen Gerechtigkeit‘ (*iustitia socialis*) ausgedrückt wird. Unter ‚sozialer Gerechtigkeit‘ versteht Pius XI. eine umfassende ‚Gemeinwohlgerechtigkeit‘, wobei der traditionelle Begriff des ‚Gemeinwohls‘ (*bonum commune*) den „Inbegriff“ alles dessen bezeichnet, „was als allgemeine Voraussetzung für den Bestand und das Gedeihen der Gemeinschaft selbst und damit für das Wohl jedes einzelnen als Gemeinschaftsglied gewährleistet sein muss“³. ‚Gerechtigkeit‘ ist also nicht nur eine *individuelle Tugend* von Einzelpersonen, sondern eine unverzichtbare Eigenschaft derjenigen *gesellschaftlichen Rahmenbedingungen*, innerhalb deren der Einzelne agiert und auf deren Bestand sein Handeln wiederum zurückwirkt. Der hier neu eingeführte Begriff der *iustitia socialis* verweist also auf das gesellschaftliche Ganze und schließt eine partikularistische Klientelpolitik, die sich ausschließlich an den Interessen einzelner sozialer Gruppen orientiert, kategorisch aus.

Um der individuellen und sozialen Doppelnatur des Menschen gerecht zu werden, fordert die Enzyklika zudem eine stärkere Orientierung am – maßgeblich von Gustav Gundlach mitentwickelten – sog. ‚*Subsidiaritätsprinzip*‘, das sich auf die Zuordnung von Zuständigkeiten, Aufgaben und Befugnissen in gegliederten Sozialverbänden bezieht und dem Schutz der „Stufenordnung der verschiedenen Vergesellschaftungen“ dient.

¹ *Rerum novarum*, Nr. 27.

² *Quadragesimo anno*, Nr. 78.

³ O. von Nell-Breuning: *Iustitia socialis*, in: ders./H. Sacher: *Beiträge zu einem Wörterbuch der Politik*, Bd. III, Freiburg 1947-1951, Sp. 42.

Dieser Grundsatz besagt erstens, „dass die Vielfalt der sich von unten her aufbauenden sozialen Einheiten in ihrer Eigenfunktion zu respektieren und zu bewahren ist, wo immer und solange diese sich gegenüber dem, was die ihnen übergeordnete Steuerungsinstanz zu leisten vermag, als die kompetenteren bewähren.“⁴ Für den Fall eines notwendigen Tätigwerdens übergeordneter Handlungseinheiten enthält das Subsidiaritätsprinzip zweitens „eine Option für die jeweils schonendere Form des Eingriffs, die zunächst nicht auf die Übernahme von Kompetenzen abzielt, sondern darauf, durch Hilfestellung (lat. *subsidium*) die Funktionsfähigkeit der kleineren Lebenskreise zu stärken und wiederherzustellen.“⁵

Die ungebrochene Aktualität dieses Grundsatzes wird sofort deutlich, wenn man sich vergegenwärtigt, dass sich der Umfang *staatlicher* Zuständigkeiten in den letzten Jahrzehnten nicht nur in Deutschland insbesondere auf sozialem und wirtschaftlichem Gebiet in einer Weise erhöht hat, die sicherlich das päpstliche Verdikt einer illegitimen *Entmündigung der Individuen* bzw. einer *Erdrückung des Staates* durch ein „Übermaß von Obliegenheiten und Verpflichtungen“⁶ auf sich gezogen hätte. Die Reihe der jüngeren gerechtigkeitswidrigen Verstöße gegen das Subsidiaritätsprinzip ist lang: Sie reicht von einer ausufernden Subventionspolitik über populistische Maßnahmen der Regierung zur vermeintlichen Rettung maroder Unternehmen bis hin zu einer fehlgeleiteten Familien- und Bildungspolitik, die eine fortschreitende *Verstaatlichung der Erziehung* betreibt, die in krassem Gegensatz zum grundgesetzlich geschützten *Elternrecht* steht⁷. Statt innerfamiliäre Leistungen – wie z.B. die *Erziehungsarbeit* – ihrer gesamtgesellschaftlichen Bedeutung entsprechend endlich auch rentenversicherungstechnisch aufzuwerten, beschränkt sich der politische Diskurs auf das Problem eines Ausbaus von Kinderkrippenplätzen, was einmal mehr unter Beweis stellt, dass eine sachgerechte Familienpolitik in Deutschland auch weiterhin noch einiges zu tun hat.

1.2 Konsolidierungs- und Erweiterungsphase:

Nachdem es in der ersten Phase der neueren Soziallehre darum gegangen war, die Grundkoordinaten einer gerechten Gesellschaftsordnung unter Zuhilfenahme des neuen integrativen Leitbegriffs der ‚*iustitia socialis*‘ zu umreißen, kam es in der Folgezeit vor allem darauf an, die verschiedenen Implikationen dieser neuen Kategorie und die Reichweite seiner Konsequenzen genauer zu durchdenken. Drei Motive scheinen dabei von besonderer Bedeutung: erstens die Hinwendung zur *Demokratie*, zweitens die Übernahme des *Menschenrechtsparadigmas* und drittens die *Internationalisierung* des Gerechtigkeitsdiskurses.

Unter dem unmittelbaren Eindruck der Katastrophe des Zweiten Weltkrieges hatte sich bereits Pius XII. in seiner Weihnachtsansprache von 1944 - durch die begriffliche Unterscheidung zwischen

⁴ A. Baumgartner: Art.: Subsidiarität, in: LThK, Bd.9, Freiburg 2006, 1075.

⁵ Ebd.

⁶ Quadregesimo anno, Nr. 78.

⁷ Während das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland in Artikel 6 Absatz 2 ebenso nüchtern wie programmatisch feststellt: „Pflege und Erziehung der Kinder sind das natürliche Recht der Eltern und die zuvorderst ihnen obliegende Pflicht.“, unterstellt das Instrument des ‚Elterngeldes‘ in seiner bisherigen Form den Eltern nicht nur eintendenzuell wachsende Erziehungsunfähigkeit, sondern schränkt ihre Wahlfreiheit durch einseitige finanzielle Anreizstrukturen massiv ein.

„wahrer Demokratie“ und einer bloßen „Willkür der Massen“⁸ - für die Errichtung demokratischer Strukturen eingesetzt und damit eine *Wende im staats-theoretischen Selbstverständnis der katholischen Kirche* eingeleitet, die schließlich in der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils mit der Betonung des strikt *religiösen* Charakters der Sendung der Kirche und einer entsprechenden Absage an das Konzept des ‚*katholischen Staates*‘ ihren Abschluss gefunden hat⁹.

Eng verbunden mit dieser im Grunde verspäteten Aussöhnung des Lehramtes mit einer *demokratischen* Gesellschaftsordnung ist der Versuch vor allem Johannes XXIII., die traditionellen Sozialprinzipien der *Personalität* und der *Solidarität* für eine umfassende Entfaltung des *Menschenrechtsgedankens* fruchtbar zu machen¹⁰. Gerade weil das Lehramt den einzelnen Menschen nicht nur als „Träger, Fundament und Zweck des sozialen Lebens“¹¹ versteht, sondern auch davon ausgeht, dass es seine Würde als Staatsbürger verlangt, „sich vor allem durch eigene Leistung emporzuarbeiten“, kommt es entscheidend darauf an, all diejenigen *unveräußerlichen Grundrechte* des Einzelnen zu schützen, die die notwendige Voraussetzung einer individuellen Verantwortungsübernahme darstellen. Die Herstellung einer wenigstens basalen *Chancengleichheit* ist daher aufs engste mit dem Einsatz für eine schrittweise Verwirklichung der *Menschenrechte* verbunden, die nach katholischem Verständnis im *natürlichen Sittengesetz* selbst verankert sind. Der Umstand, dass sich die Einsicht in dieses Sittengesetz nur einer kritischen Reflexionsbewegung erschließt, die über die Begrenztheit ihres eigenen historischen Standorts aufgeklärt ist, tut dabei der Notwendigkeit einer starken, freilich immer nur annäherungsweise zu erreichenden naturrechtlichen Begründungsfigur keinen Abbruch. Die weitgehende Orientierung der zeitgenössischen Rechtsphilosophie an rein positivistischen oder diskurstheoretisch inspirierten Formen formal-prozeduraler Rechtsbegründung muss daher auch aus Sicht der am *Personalitätsprinzip* orientierten Soziallehre der Kirche bedenklich erscheinen. Menschenrechte verdanken sich nämlich nicht einer positiven *Gewährung* durch den Staat, sondern verpflichten staatliche Organe umgekehrt zu unbedingtem Schutz und subsidiärer *Gewährleistung*. Wohin der Verzicht auf starke, inhaltlich klar konturierte Begründungsfiguren führt, das lässt sich seit geraumer Zeit geradezu mustergültig an einer das *Grundrecht auf Leben* immer weiter aushöhlenden pseudoliberalen Biopolitik beobachten, die - einem in diesem Zusammenhang unverdächtigen Zeugen wie Jürgen Habermas zufolge - immer deutlichere Züge einer ‚entgleisenden Moderne‘ annimmt.

Es war vor allem Paul VI., der sich im Blick auf den mühsamen Prozess der politischen Durchsetzung unveräußerlicher Menschenrechte - in der Enzyklika *Populorum progressio* (1967) - darum bemüht hat, den Begriff der ‚*sozialen Gerechtigkeit*‘ als Orientierungsgröße eines anzustrebenden gesellschaftlichen Transformationsprozesses zu profilieren, dessen Ziel in der „*umfassenden Entwicklung*“ des Einzelnen besteht. Neben der ‚*Ganzheitlichkeit*‘ der Entwicklung, die weit über einen rein ökonomischen oder technischen Fortschritt hinausgeht, enthält der von ihm besonders prominent hervorgehobene Gedanke eines *développement intégral* auch noch den weiteren Aspekt der *Internationalisierung* des Entwicklungsprozesses. Das aus der menschlichen Sozialnatur abgeleitete *Solidaritätsprinzip*, auf das mit Blick auf den *Verantwortungsbegriff* später noch einmal ausdrück-

⁸ Vgl. Weihnachtsansprache, 171.

⁹ Vgl. GS, Nr. 76.

¹⁰ Vgl. bes. *Pacem in terris*, 1963.

¹¹ Pius XII: Weihnachtsansprache, 169.

lich zurückzukommen sein wird, darf nicht auf eine bestimmte partikulare Gemeinschaft eingeschränkt werden, sondern ist als universaler Grundsatz zu verstehen, der letztlich auf die gesamte Menschheitsfamilie ausgerichtet ist. In diesem Sinne hatte bereits Johannes XXIII. in seinem Lehrschreiben *Mater et magistra* (1961) den Übergang von einem ‚volkswirtschaftlichen Gemeinwohl‘ zu einem ‚gesamtmenschheitlichen Gemeinwohl‘ gefordert und damit eine *Internationalisierung* der lehramtlichen Gerechtigkeitsdiskussion eingeleitet, die erst in den 80er und 90er Jahren unter dem Stichwort der ‚Globalisierung‘ verstärkt ins öffentliche Bewusstsein treten sollte.

1.3 Phase der anthropologischen und theologischen Vertiefung

Während in den 60er und 70er Jahren vor allem die menschenrechtliche Fundierung und thematische Weitung des lehramtlichen Verständnisses der Gerechtigkeit im Vordergrund standen, scheint sich die gegenwärtige, insbesondere durch das lange Pontifikat Johannes Pauls II. geprägte Phase der katholischen Soziallehre eher dadurch auszuzeichnen, die *anthropologischen* und *theologischen* Voraussetzungen des eigenen Gerechtigkeitsverständnisses noch klarer herauszuarbeiten.

Das zeigt sich ansatzweise bereits in den ersten beiden Sozialenzykliken Johannes Paul II.: während *Laborem exercens* (1981) mit Blick auf die *personale* Dimension der Arbeit und die Subjektstellung des arbeitenden Menschen einen ‚Vorrang der Arbeit vor dem Kapital‘ postuliert¹², beschreibt die zum zwanzigsten Jahrestag von *Populorum progressio* veröffentlichte Enzyklika *Sollicitudo rei socialis* (1987) nicht nur mit großem Realismus die desolante Weltsituation einer „bis zu den Stufen des Elends“¹³ angewachsenen Ungleichheit, sondern fordert angesichts sich immer weiter verfestigender ‚Strukturen der Sünde‘ auch eine „vorrangige Liebe zu den Armen“¹⁴, die die eigentlichen Opfer eines jahrzehntelangen verantwortungslosen politischen Blockdenkens geworden sind.

Noch stärker tritt diese *anthropologische* Perspektive in der Enzyklika *Centesimus annus* (1991) hervor, die die epochalen politischen Ereignisse des Jahres 1989 verarbeitet. Johannes Paul II. verleiht dabei der Überzeugung Ausdruck, „dass der Grundirrtum des Sozialismus (insofern) anthropologischer Natur ist“¹⁵, als „der Begriff der Person als autonomes Subjekt moralischer Entscheidung, das gerade dadurch die gesellschaftliche Ordnung aufbaut“¹⁶, in der sozialistischen Ideologie zum Verschwinden gebracht wird. Das offensichtliche Scheitern der sozialistischen Kommandowirtschaft dürfe jedoch keineswegs dazu führen, die Augen vor den Defiziten der kapitalistischen Wirtschaftsordnung des Westens zu verschließen. Tatsächlich sei der Begriff des ‚Kapitalismus‘ nämlich doppeldeutig: Verstehe man unter Kapitalismus „ein Wirtschaftssystem ...“, das die grundlegende und positive Rolle des Unternehmens, des Marktes, des Privateigentums und der daraus folgenden Verantwortung für die Produktionsmittel, der freien Kreativität des Menschen im Bereich der Wirtschaft anerkennt“, dann erweise sich eine solche ‚Unternehmerwirtschaft‘ durchaus als wünschenswert und vorbildlich. Das sei aber nicht der Fall, wenn man unter ‚Kapitalismus‘ ein System verstehe, „in dem die wirtschaftliche Freiheit nicht in eine feste Rechtsordnung eingebunden

¹² Vgl. *Laborem exercens*, 12 (1) und 13 (3).

¹³ *Sollicitudo rei socialis*, Nr. 14.

¹⁴ *Sollicitudo rei socialis*, Nr. 42.

¹⁵ *Centesimus annus*, Nr. 13.

¹⁶ Ebd.

ist, die sie in den Dienst der vollen menschlichen Freiheit stellt¹⁷. An dieser Aussage ist zweierlei bemerkenswert: erstens das klare Bekenntnis des Lehramtes zur *Marktwirtschaft* als einem unverzichtbaren Instrument der effizienten Allokation von Gütern und Dienstleistungen; und zweitens die Einsicht in die Notwendigkeit einer *moralisch-rechtlichen Einhegung und politischen Steuerung* von Wirtschaftsprozessen, deren Notwendigkeit durch die aktuelle Finanz- und Wirtschaftskrise einmal mehr eindrucksvoll unter Beweis gestellt worden ist.

Als *normatives Leitbild* für diese Steuerung empfiehlt Johannes Paul II. eine Orientierung am Ideal einer demokratisch verfassten „Gesellschaftsordnung der freien Arbeit, der Unternehmen und der Beteiligung“. Die gerechtigkeithethische Pointe dieser Aussage liegt darin, dass das hier angedachte Konzept einer ‚*Beteiligungsgerechtigkeit*‘ eine Alternative zu den falschen Extremen einer *etatistischen Zwangsordnung* auf der einen und eines *libertären Markt fetischismus* auf der anderen Seite bietet. Die Forderung des Papstes, „für alle – Einzelne und Nationen – die Grundbedingungen für die *Teilnahme an der Entwicklung* sicherzustellen“¹⁸, zielt nicht nur auf die Sicherung der elementaren Bedürfnisbefriedigung ab, sondern erweist sich als offen für leistungsbezogene, also meritokratische Unterschiede. Statt an einem *egalitären Endzustand* orientiert sie sich am Konzept der *Chancengleichheit* und der *Suffizienz*, das die Eigeninitiative des Bürgers ermöglichen und stimulieren, nicht jedoch ersetzen oder überflüssig machen möchte.

Dass sich eine solche Sichtweise nicht zuletzt für die Lösung von Verteilungsproblemen durchaus fruchtbar erweisen könnte, wird niemand bezweifeln, der mit der neueren philosophischen Gerechtigkeitsdiskussion – insbesondere den verschiedenen von Michael Walzer und Amartya Sen vorgebrachten Kritiken am extremen Egalitarismus der Gerechtigkeitstheorie von John Rawls – auch nur von Ferne vertraut ist¹⁹.

Auch wenn es noch zu früh ist, das Pontifikat Benedikt XVI. unter sozialemethischer Perspektive auszuwerten, sei doch ein ganz kurzer Blick auf seine jüngst veröffentlichte Enzyklika *Caritas in veritate* geworfen, die – nicht nur unter dem Eindruck der gegenwärtigen Finanz- und Wirtschaftskrise – eine „neue und vertiefte Reflexion über den Sinn der Wirtschaft und ihre Ziele“²⁰ anmahnt. Die Bedeutung dieses Dokumentes dürfte weniger in den verschiedenen normativen Einzelaussagen als vielmehr in dem grundsätzlichen Versuch liegen, die ‚*Liebe*‘ im Sinne der christlichen *caritas* als den „Hauptweg der Soziallehre der Kirche“²¹ wieder neu zur Geltung zu bringen. Wie schon in seinen beiden vorausgehenden Lehrschreiben so geht es Benedikt XVI. auch hier um eine vertiefende *theologische* Fundierung des lehramtlichen Sprechens. Um die religiös-heilsgeschichtliche Ausrichtung des kirchlichen Einsatzes für die ‚größere Gerechtigkeit‘ des Evangeliums wieder stärker zur Geltung zu bringen, plädiert der Papst für einen „*christlichen Humanismus*, der die Liebe

¹⁷ Centesimus annus, Nr. 42.

¹⁸ Centesimus annus, Nr. 35.

¹⁹ Vgl. dazu auch W. Kersting: Theorien der sozialen Gerechtigkeit, Stuttgart 2000, A. Krebs (Hg.): Gleichheit oder Gerechtigkeit, Frankfurt 2000 sowie F.-J. Bormann: Soziale Gerechtigkeit zwischen Fairness und Partizipation: John Rawls und die katholische Soziallehre, Freiburg 2006.

²⁰ Caritas in veritate, Nr. 32.

²¹ Caritas in veritate, Nr. 2.

belebt und sich von der Wahrheit leiten lässt, indem er die eine und die andere als bleibende Gabe Gottes empfängt²². Auch wenn diese Überlegungen nichts zur Klärung der *normativen* Probleme einer rein philosophischen Gerechtigkeitsanalyse beitragen, bewahren sie die katholische Soziallehre doch davor, ihrer eigenen spezifisch religiösen Sinnspitze verlustig zu gehen.

2. Gerechtigkeit braucht Verantwortung

Überblickt man die Entwicklung des lehramtlichen Sprechens über die Gerechtigkeit in den letzten 120 Jahren, dann wird deutlich, dass dieses insgesamt von einem *positiv-optimistischen Menschenbild* getragen ist, das den einzelnen weder als egoistischen Solitär noch als passiven Versorgungsempfänger, sondern als solidarisches Beziehungswesen und aktiven Bürger begreift, der zur konkreten Verantwortungsübernahme ebenso befähigt wie verpflichtet ist. Allerdings ist ohne weiteres zuzugeben, dass nicht allein in der theoretischen Bestimmung der konkreten Reichweite unserer jeweiligen Solidaritätspflichten, sondern mehr noch in der konkreten Verantwortungsübernahme oftmals insofern gravierende Schwierigkeiten auftauchen, als hier eine wenigstens dreifache Gefahr einer Verkürzung des Verantwortungsbegriffs besteht.

Die erste Form der Verkürzung betrifft das *Subjekt* der Verantwortung. Zwar ist unstrittig, dass menschliche Individuen ihre frei getroffenen Handlungsentscheidungen auch jeweils ganz persönlich zu verantworten haben. Doch wäre nicht nur zu klären, wieweit diese Entscheidungs- und Handlungsfreiheit in concreto reicht, sondern auch zu untersuchen, ob es neben der einzelnen natürlichen Person nicht auch noch weitere institutionelle Handlungs- und Verantwortungssubjekte geben kann. Bereits überall dort, wo der Einzelne nicht einfach als Privatperson in relativer Ungebundenheit agiert, sondern als Funktionsträger im Namen und Auftrag Anderer agiert, stellt sich die Verantwortungsproblematik wesentlich differenzierter dar. Das gilt erst recht, wenn bestimmte Entscheidungen gemeinschaftlich von einer – wiederum funktional differenzierten – Gruppe mehrerer kooperierender Akteure vorbereitet, getroffen und gegenüber Dritten durchgesetzt wird, was vor allem im Bereich des politischen und ökonomischen Handelns regelmäßig der Fall ist. Um zu verhindern, dass sich die jeweiligen Akteure unter Berufung auf vermeintliche Sachzwänge ihrer Verantwortung weiterhin entziehen, bedarf es einer verstärkten Analyse jener institutionellen Rahmenbedingungen kollektiver Entscheidungsprozesse, die die notwendige Voraussetzung der differenzierten Zuweisung konkreter Verantwortlichkeiten darstellt.

Eine zweite Art der Verkürzung des Verantwortungsbegriffs betrifft dessen *Gegenstandsbereich*. Da sich sowohl die Reichweite als auch die Eingriffstiefe gerade unseres institutionellen Handelns durch die moderne Technik mittlerweile explosionsartig erweitert hat, reicht es nicht mehr aus, den Verantwortungsbegriff rein *retrospektiv* im Sinne bloßer *Folgenhaftung* zu bestimmen. Vielmehr scheint es erforderlich, künftig eine *nachsorgende Schadensbeseitigungsverantwortung* sukzessive durch eine *vorausschauende Vorsorgeverantwortung* zu ersetzen. Dass es den Verursachern der derzeitigen Finanzkrise offenbar gelingt, sich (sc. durch eine Privatisierung der Gewinne riskanter Transaktionen bei gleichzeitiger Sozialisierung ihrer Verluste) nicht nur der rückwirkenden Folgenhaftung zu entziehen, sondern auch vorbeugende strukturelle Reformen der Finanzwirtschaft zu verhindern, zeigt eindringlich, wie stark die Verdrängungsmechanismen in diesem volkswirtschaftlich besonders sensiblen Bereich noch immer ausgeprägt sind.

Gerade weil das so ist, kommt es drittens entscheidend darauf an, diejenigen *Instanzen* zu stärken bzw. überhaupt erst einmal zu entwickeln, die die tatsächliche Übernahme von konkreter Verant-

²² Caritas in veritate, Nr. 78.

wortung überwachen und notfalls durch ein effizientes Kontrollsystem erzwingen. Bereits ein flüchtiger Blick auf die moralische und rechtliche Infrastruktur genügt um festzustellen, dass es insbesondere im Bereich des *supranationalen* Handelns ein eklatantes *Defizit an institutioneller Verantwortungsüberwachung* gibt. Grob vereinfachend gesagt wird die tatsächliche Wahrnehmung von Verantwortung um so besser kontrolliert und sanktioniert, je individueller ihr Träger und je lokal begrenzter der Raum ihrer jeweiligen Handlungsreichweite ist. Konkret bedeutet dies, dass vor allem global agierende institutionelle Akteure (wie z.B. große Wirtschaftsunternehmen aber auch politische Akteure wie Staatenverbände) kaum damit rechnen müssen, für die Folgen ihres Handelns zur Rechenschaft gezogen zu werden. Da aber gerade diese Handlungsformen unter Umständen außerordentlich schädlich für das Gemeinwohl nicht nur einer einzelnen Nation, sondern für die Weltgesellschaft insgesamt sein können, ist dieser Zustand aus gerechtigkeithethischer Perspektive in keiner Weise zufriedenstellend.

3. Einige Konkretisierungen der Verantwortungs-Problematik im Blick auf die Krise des Finanzmarktes und der Globalisierung

Gestatten Sie mir bitte abschließend noch zwei konkretisierende Anmerkungen zur Verantwortungsproblematik im Blick auf die aktuelle Krise der Finanzwirtschaft und hinsichtlich der Globalisierung. Dabei greife ich auch auf Überlegungen zurück, die Paul Kirchhof in seinem Buch „Das Maß der Gerechtigkeit. Bringt unser Land wieder ins Gleichgewicht!“²³ kürzlich dargelegt hat. Eine Wirtschaftsordnung, die das Verantwortungseigentum immer mehr durch das anonyme Eigentum ersetzt, in der ein Anleger nicht weiß und auch nicht wissen will, was mit seinem Kapital geschieht, zerstört die Berufs- und Eigentümerfreiheit, die Soziale Marktwirtschaft. Die gegenwärtige Finanzkrise ist deswegen nicht Anlass, Freiheit und Markt infrage zu stellen. Im Gegenteil: Sie fordert dringlich die Rückkehr zu Freiheitsrechten, zur verantworteten Freiheit.

Entsprechend richtet sich unsere erste Erwartung an das staatliche Recht. Der Gesetzgeber sollte Freiheit wieder deutlicher mit Verantwortlichkeit verbinden, Erwerbchancen mit Haftungsrisiko verknüpfen. Banken dürfen ihre Forderungen gegen ihre Kreditnehmer jedenfalls nicht so auf eine Zweckgesellschaft übertragen, dass sie sich damit der Haftung für die Gediegenheit ihres Schuldners entziehen. Anleger müssen einschätzen können, ob sie ein Wertpapier erwerben oder sich an Spiel und Wette beteiligen. Fondszeichner müssen wissen, ob mit ihrer Kapitalmacht Wälder abgeholzt oder landwirtschaftliche Strukturen aufgebaut werden. Hier kann das Gesetz Transparenz erzwingen, persönliche Verantwortlichkeiten zuweisen, Haftungstatbestände begründen. Persönliches Risiko lässt die Menschen vorsichtiger handeln, Schaden vermeiden. Insofern bietet der gegenwärtige Tiefpunkt der Wirtschaftsentwicklung eine einzigartige Chance: Die Besinnung auf eine Kultur des Maßes, die der Geldwirtschaft einen klaren rechtlichen Rahmen setzt, die Sichtbarkeit und Verständlichkeit der Geldgeschäfte zur Bedingung ihrer rechtlichen Zulässigkeit macht, den Banken eine Haftung für die Qualität ihres Angebotes zuweist. Die Finanzkrise fordert einen kulturellen Aufbruch.

Einen Verlust an Verantwortung müssen wir nicht zuletzt wahrnehmen in der gegenwärtigen Entwicklung der Globalisierung. Die globale Wirtschaft hat ihr Maß verloren, wenn sie ausschließlich darauf baut, dass der „Markt“ schon die richtige Lösung finden werde. Am Markt nehmen die Marktteilnehmer – die Unternehmer, die Arbeitnehmer, die Kreditgeber, die Konsumenten – ihre Freiheitsrechte wahr, müssen deshalb durch rechtliche Regelungen in Grenzen gewiesen werden.

²³ Paul Kirchhof: Das Maß der Gerechtigkeit. Bringt unser Land wieder ins Gleichgewicht! Droemer Verlag 2009, vgl. insbesondere S. 252 ff. u. S. 363 ff.

Ohne einen rechtlichen Rahmen ist ein Wirtschaftssystem nicht funktionsfähig. „Der Markt“ ist ein hochsensibler Regelungsauftrag an den Gesetzgeber, nicht schon selbst eine Gesetzmäßigkeit, die Regelungen erübrigen würde.

Das Anliegen, klare Verantwortlichkeiten zu wahren, verallgemeinerungsfähige Regeln zu bilden und dabei eine Kultur des Maßes zu begründen, kann nur der freiheitliche, demokratische Staat erfüllen. Quelle rechtlicher Regelungen ist der Staat, das demokratische Staatsvolk. Recht ist deshalb grundsätzlich territorial begrenzt, in seinem Geltungsbereich auf das Hoheitsgebiet des jeweiligen Staates beschränkt. Die Rechtssetzung durch den Staat ist unverzichtbar, muss allerdings durch zwischenstaatlich vereinbartes Recht ergänzt werden. Der Grad der Verallgemeinerung bestimmter Regeln über das eigene Staatsgebiet hinaus ist die Kunst, die gegenwärtig noch nicht hinreichend entfaltet ist. Je mehr die Flüchtigkeit des Internets, des Geldes die Verantwortlichkeiten für ein bestimmtes Gebiet, für ein bestimmtes Staatsvolk, für die einer Staatsgewalt anvertrauten Menschen zu lockern droht, desto mehr muss das Recht die Globalisierung mit der Verantwortlichkeit individueller Freiheit und demokratischer Legitimation einer Staatsgewalt beantworten. Der Verfassungsstaat muss sich vor allem gegenüber der überragenden Macht der international wirkenden Unternehmen und Fonds behaupten. Das Problem heutiger Gesellschaft und Politik ist nicht der Staat, sondern das Kapital, das kaum eine Kultur des Maßes pflegt. Wenn die weltweit handelnden Kapitalgesellschaften ihre Bestimmungsmacht aber im fast ausschließlichen Ziel der Gewinnmaximierung – eines Prinzips der Maßlosigkeit – ausüben, muss der Verfassungsstaat diesem seine Kultur des Maßes entgegenstellen. Wenn die Kapitalgesellschaft dabei in einer Anonymität wechselnder Kapitalgeber organisiert sind, muss der Grundrecht gewährende Staat den Zusammenhang zwischen Freiheitswahrnehmung und deren Verantwortung neu herstellen.

Schluss:

Immer weniger scheint dies im Akt der Gesetzgebung zu gelingen, immer mehr wird der Zusammenhang zwischen Freiheitswahrnehmung und Verantwortung in der Rechtsprechung gesichert. Ein Signal dafür ist, dass der Superstar der Politik nicht das Kanzleramt oder das Bundesfinanzministerium ist, sondern das Bundesverfassungsgericht. Und in der Tat kann man fragen, ob wir auf dem Weg vom Rechtsstaat zum Richterstaat sind. Günter Hirsch hat demgegenüber und in Auslegung des Art 20 GG überzeugend dargelegt, dass die Richtermacht und Unabhängigkeit immer schon Teil des Rechtsstaates und nicht ihr Gegenüber ist, insofern zwischen Recht und Gesetz unterschieden wird und also die Rechtsprechung Gesetze nicht nur anwendet, sondern auf Recht hin auslegt. Gleichwohl muss die in der Legislative formierte Politik die institutionellen Settings der Verantwortungsbindung neu herstellen, weil rechtliche, im doppelten Sinne „verfahrenslogische“ Legitimation die partizipative (one man – one vote) nicht ersetzt. Und wenn der Verfassungsstaat auf Voraussetzungen aufruhrt, die er nicht aus sich selbst hervorbringen kann, dann müssen politisch jene institutionellen Settings geschaffen werden, die diese Voraussetzungen sichern, zur Not oder im Zweifel dann auch rechtlich durchsetzen. Dies ist das politische Obligo, nicht das richterliche. Beide; Recht und Politik, konvergieren nicht in der Erkenntnis, aber in der erkenntnisleitenden Idee der Gerechtigkeit und Verantwortung.

Eine ethische Schneise hierhin im Diskurs der globalen, sozialstaatlichen und ökologischen Probleme der Gegenwart wollte ich im Hinweis auf die Grundannahmen der katholischen Soziallehre schlagen. Es sind auch die Grundannahmen der Gründungsgeschichte der Bundesrepublik.