

Michael Schramm

24.1 Grundanliegen und Grundproblem

Die Katholische Soziallehre ist ein Produkt der Moderne. Im 19. Jahrhundert schälten sich wirtschaftsethisch drängende Problemlagen heraus (Stichwort: ‚soziale Frage‘), die eine Folge der funktionalen Ausdifferenzierung des modernen Wirtschaftssystems waren. Zunehmend wurde deutlich, dass in den Bemühungen der Kirche, etwas Nützliches zur Problemlösung beizusteuern, ein bloßer Rückgriff auf das *individual*-ethische Instrumentarium der christlichen Moraltheologie nicht ausreichen konnte. Vielmehr war es erforderlich, diese *strukturellen* Probleme mit einem *strukturethischen* Zugriff adäquat zu bearbeiten. Ein längerer Lernprozess führte zur Herausbildung der „Katholischen Soziallehre“.

Das *Grundanliegen* der Katholischen Soziallehre besteht in der gesellschaftsethischen Umsetzung des anthropologisch fundierten Ziels, dass „der Mensch der Träger, Schöpfer und das Ziel aller gesellschaftlichen Einrichtungen“ (Papst Johannes XXIII. 1961, *Mater et Magistra*, Nr. 219) sein sollte. Dieses Leitbild belässt

zwar konkrete Konsequenzen im Unbestimmten, dennoch aber besteht im grundsätzlichen Ziel, die institutionellen Strukturen für ein menschenwürdiges Leben aller zu schaffen, das Kernanliegen der Katholischen Soziallehre. In diesem Sinn lässt sich – wie Oswald von Nell-Breuning formuliert hat – „im Grunde genommen [...] die ganze katholische Soziallehre [...] auf einen Fingernagel schreiben“ (1985, 58).

Mit der noch unterkomplexen Schlichtheit dieses Grundanliegens verbindet sich nun aber auch gleich das *Grundproblem* der Katholischen Soziallehre: Ihr Ziel besteht zwar im „rechten Aufbau der menschlichen Gesellschaft“ (II. Vatikanisches Konzil 1965, *Gaudium et Spes*, Nr. 3), doch verfügt sie über kein konkretisiertes „Wirtschafts- oder Sozialprogramm Gottes“, wie eine Umsetzung dieses grundlegenden Ziels in einer modernen Gesellschaft bewerkstelligt werden könnte. Die Katholische Soziallehre hat wie die Kirche „keine technischen Lösungen anzubieten“ (Papst Benedikt XVI. 2009, *Caritas in Veritate*, Nr. 9). Denn als Disziplin der Theologie verfügt die Katholische Soziallehre nicht als solche über das ausdifferenzierte Instrumentarium der modernen Einzelwissenschaften (z. B. der Ökonomik). Zu Zeiten der Entstehung des religiösen Grundlagendokuments der christlichen Theologie, der Bibel, gab es ja noch nicht einmal den Gegenstandsbereich der Katholischen Soziallehre: die moderne Gesellschaft.

M. Schramm (✉)

Katholische Theologie und Wirtschaftsethik,
Universität Hohenheim, Stuttgart, Deutschland,
E-Mail: schramm@uni-hohenheim.de

24.2 Entstehung und Sozialenzykliken

Die Etablierung einer durch das Marktsystem geregelten Wirtschaftsordnung im Laufe des 19. Jahrhunderts stellte für die katholische Kirche insofern eine sozialetische Herausforderung dar, als sie ihr Leitbild einer „Wirtschaft für den Menschen“ weder im vorherrschenden (Manchester-)Liberalismus noch im marxistischen Sozialismus wiederfinden konnte und daher eine eigenständige Antwort auf die „soziale Frage“ entwickeln musste (historisch hierzu: Stegmann/Langhorst 2000, 599–862). Vorreiter dieser Entwicklung war in Deutschland u. a. der Mainzer Bischof Wilhelm Emmanuel von Ketteler (1811–1877). Lehnte er zu Anfang noch das (damalige) Marktsystem ab, so richtete er nach einiger Zeit sein Augenmerk pragmatisch auf konkrete Schritte einer Sozialpolitik *innerhalb* des marktwirtschaftlichen Systems. Ende der 1860er Jahre verfolgte von Ketteler das Ziel institutioneller Sozialreformen: „Da also das ganze System nicht umzustoßen ist, so kommt es darauf an, es zu mildern“ (Ketteler 1978, 438). Konkret forderte er zum einen Arbeitervereine und Gewerkschaften, um die Machtverhältnisse auf dem Arbeitsmarkt zu korrigieren, und zum anderen eine staatliche Arbeiterschutzgesetzgebung.

Im 1871 gegründeten Deutschen Reich, das Otto von Bismarck (1815–1898) von 1871–1890 als Reichskanzler sah, spielte die (mehr oder weniger) katholische Deutsche Zentrums-*partei* unter Ludwig Windthorst auch sozialpolitisch eine entscheidende Rolle. Konzeptionell war hier u. a. *Georg Freiherr von Hertling* (1843–1919) von Bedeutung: Er wehrte sich gegen die Auffassung, „dass die heutige Geld- und Kreditwirtschaft lediglich vom Bösen [...] sei“ (Hertling 1884, 38 f.). Unter grundsätzlicher Beibehaltung des marktwirtschaftlichen Systems ginge es nun darum, dass allen Menschen „die Erfüllung der Menschheitszwecke möglich bleibt, auf welche sie ein unveräußerliches Recht haben“ (ebd., 42). In diesem Sinn setzte er sich – unter Ablehnung eines jeden Staatssozialismus’ – nachdrücklich sowohl

für Sozial- und Arbeiterschutzgesetze als auch für die Bildung von Gewerkschaften ein. Auch Franz Hitze (1851–1921), der als erster Inhaber eines Lehrstuhls für „Christliche Sozialwissenschaften“ an der Universität Münster ursprünglich ein scharfer Kritiker des Kapitalismus war, verfolgte schließlich die Linie einer sozialen Abfederung des marktwirtschaftlichen Systems: „Wenn der Löwenanteil des Gewinns der Produktionsfortschritte auch zunächst dem ‚Kapital‘ zufließt, so wird es doch auch den Arbeitern, gestützt durch eine systematische *Arbeiterwohlfahrtspolitik* – insbesondere durch eine umsichtige Fortführung der Arbeiterschutz- und Versicherungsgesetzgebung – gestärkt durch ihre eigenen *Organisationen*, gelingen, auch ihren Anteil an dem wirtschaftlichen Fortschritt stetig zu erhöhen“ (Hitze 1901, 265 f.). Trotz beträchtlicher Divergenzen einzelner Strömungen innerhalb des Sozialkatholizismus wurde diese mittlere Linie, die davon ausging, dass die moralischen Anliegen des Christlichen nicht gegen, sondern durch reformerische Gestaltungen der Rahmenregeln des Marktes zur Geltung zu bringen sind, sowohl in den päpstlichen Sozialenzykliken als auch in den Bemühungen der christlichen Sozialwissenschaft fortgeschrieben.

Kirchenlehramtlichen Rang erhielten die Anliegen des Sozialkatholizismus in den sogenannten „Sozialenzykliken“, päpstlichen Rundschreiben also, die sich inhaltlich gesellschaftsethischen Fragestellungen widmeten. Bis heute wurden zehn Sozialenzykliken (im engeren Sinn) veröffentlicht:

(1) *Rerum novarum* (Papst Leo XIII., 1891): Die Enzyklika rechtfertigt *erstens* sehr deutlich in naturrechtlicher (nicht in funktionaler) Argumentation das Privateigentum, hebt allerdings auch seine soziale Funktion hervor. *Zweitens* wird der liberalistische Kapitalismus als sozial unverträglich und der marxistische Sozialismus als dem Naturrecht widersprechend abgelehnt. *Drittens* wird die Forderung nach einem „gerechten Lohn“ für die abhängige Arbeit erhoben. Die Enzyklika erkennt *viertens* grundsätzlich die Koalitionsfreiheit der Arbeitnehmer an und erhebt schließlich *fünftens* die Forderung nach

Eingriffen des Staats in das Wirtschaftsleben zugunsten sozial Schwacher.

(2) *Quadragesimo anno* (Papst Pius XI., 1931): Mit *Quadragesimo anno* gewann die katholische Sozialverkündigung die Konturen eines kohärenten Systems. In ihren wichtigsten Aussagen differenziert die Enzyklika *erstens* unter Ablehnung des metaphysischen Individualismus und Kollektivismus die Individual- und die Sozialfunktion des privaten Eigentums heraus. Es werden *zweitens* „Kapital“ und „Arbeit“ gegen eine Hierarchisierung des Kapitals über die Arbeit wechselseitig einander zugeordnet und Gewinnbeteiligungen der Arbeitnehmer empfohlen. *Drittens* werden die christlichen Gewerkschaften ausdrücklich anerkannt. Bezüglich einer richtigen Gesellschaftsordnung hebt die Enzyklika *viertens* zunächst in klassischer Formulierung das „Subsidiaritätsprinzip“ hervor (Nr. 79). Dessen Konkretion sieht die Enzyklika allerdings in der sozialromantischen Idee einer „berufsständischen Ordnung“. In relativ scharfer Form lehnt die Enzyklika schließlich *fünftens* den Sozialismus rundweg ab, kritisiert aber auch die Vorstellung, dass „[d]ie Wettbewerbsfreiheit – obwohl innerhalb der gehörigen Grenzen berechtigt und von zweifellosem Nutzen – [...] regulatives Prinzip der Wirtschaft sein“ (Nr. 88) könne. Vor dem Hintergrund einer damals in der Tat stark kartellierten Wirtschaft beklagt die Enzyklika nicht zu Unrecht „die geradezu ungeheure Zusammenballung nicht nur an Kapital, sondern an Macht und wirtschaftlicher Herrschgewalt in den Händen einzelner“ (Nr. 105). Angesichts der „Notwendigkeit, die Wirtschaft wieder einem echten und durchgreifend regulativen Prinzip zu unterstellen“, verweist die Enzyklika auf „die soziale Gerechtigkeit und die soziale Liebe“ (Nr. 88).

(3) *Mater et Magistra* (Papst Johannes XXIII., 1961): Neben allgemeinen wirtschafts- und gesellschaftsethischen Aussagen (Privatinitiative und staatliche Intervention; Eigentumslehre; internationales Zusammenleben) machte Johannes XXIII. vor allem eine mitbestimmungsfreundliche Linie hinsichtlich der Unternehmensverfassung deutlich. Daneben formulierte er auch das „oberste“ Prinzip der ka-

tholischen Soziallehre, das bereits zitierte „Personprinzip“, nach dem „der Mensch der Träger, Schöpfer und das Ziel aller gesellschaftlichen Einrichtungen“ (Nr. 219) zu sein habe.

(4) *Pacem in terris* (Papst Johannes XXIII., 1963): Die zweite Sozialenzyklika Johannes' XXIII. war insofern ein Höhepunkt eigener Art, als sich die katholische Kirche mit ihr erstmals uneingeschränkt (und reichlich verspätet) zu den Menschenrechten bekannte.

(5) *Populorum progressio* (Papst Paul VI., 1967): Das zentrale Thema der Enzyklika sind die Probleme der sog. „Dritten Welt“. Eine solidarische Entwicklung der ganzen Menschheitsfamilie wird angemahnt. Unter Hinweis auf bestehende Machtungleichgewichte auf den Weltmärkten wird erklärt, dass „das freie Spiel des Wettbewerbs [...] den Erfolg des Entwicklungswerkes [...] nicht sichern“ (Nr. 33) kann. Vielmehr brauche die „internationale Zusammenarbeit auf Weltebene [...] Institutionen, die sie vorbereiten, aufeinander abstimmen, leiten, bis eine Rechtsordnung geschaffen wird, die allgemein anerkannt ist“ (Nr. 78).

(6) *Laborem exercens* (Papst Johannes Paul II., 1981): Im Zentrum der ersten Sozialenzyklika von Johannes Paul II. steht der Primat der Arbeit (Nr. 15). Konsequenterweise werden die Menschenrechte des arbeitenden Menschen betont (Nr. 16), wobei insbesondere „die Frage des gerechten Lohnes“ als „Schlüsselproblem der Sozialethik“ (Nr. 19) hervorgehoben wird.

(7) *Sollicitudo rei socialis* (Papst Johannes Paul II., 1987): Die Enzyklika greift die nach wie vor ungelöste Entwicklungsproblematik auf. Erstmals rekurriert ein Papst hierbei auch auf die aus der lateinamerikanischen Befreiungstheologie bekannte „Option oder vorrangige Liebe für die Armen [...]“; eine solche Option wird von der ganzen Tradition der Kirche bezeugt“ (Nr. 42).

(8) *Centesimus annus* (Papst Johannes Paul II., 1991): Unter dem Eindruck des Zusammenbruchs des realsozialistischen Riesenexperiments entstanden, findet die Enzyklika außerordentlich positive Worte zum Thema Marktwirtschaft: Es „scheint der freie Markt das wirksamste Instrument für die Anlage der Res-

sources und für die beste Befriedigung der Bedürfnisse zu sein“ (Nr. 34). Erstmals wird auch „die berechnete Funktion des Gewinnes als Indikator für den guten Zustand und Betrieb des Unternehmens“ (Nr. 35) anerkannt. Allerdings müssten Märkte stets institutionell geordnet werden, könne sich doch „[d]ie Wirtschaft, insbesondere die Marktwirtschaft, [...] nicht in einem institutionellen, rechtlichen und politischen Leerraum abspielen“ (Nr. 48). Zudem verarbeite der Markt „nur [...] jene Bedürfnisse, die ‚bezahlbar‘ sind, die über eine Kaufkraft verfügen [...]. Es gibt aber unzählige menschliche Bedürfnisse, die keinen Zugang zum Markt haben“ (Nr. 34; vgl. Nr. 42).

(9) *Caritas in Veritate* (Papst Benedikt XVI., 2009): Die Enzyklika bringt einerseits eine ungewöhnlich theologische Grundbotschaft, die erkennbar der Metaphysik des Papstes selbst entstammt, schneidet andererseits aber eine ganze Reihe unterschiedlicher Problemfelder an, bei denen offenbar unterschiedliche Hände dem Papst zugearbeitet haben. Die theologische Rahmenargumentation erklärt zunächst: „Die Liebe ist der Hauptweg der Soziallehre der Kirche“ (Nr. 2). In diesem Sinn sei „die Soziallehre der Kirche [...] ‚caritas in veritate in re sociali‘“ (Nr. 5). Im Ergebnis kommt der Papst zu kirchlich aufgerüsteten Abgrenzungen: „*Der Humanismus, der Gott ausschließt, ist ein unmenschlicher Humanismus*. Nur ein für das Absolute offener Humanismus kann uns [...] leiten“ (Nr. 78). In den konkreteren Passagen dreht sich die Enzyklika um die menschliche Entwicklung angesichts der Globalisierung. Grundsätzlich wird dabei der Markt als Mittel zum Zweck durchaus positiv gesehen (Nr. 36), könne aber entarten, wenn „eine gewisse Ideologie ihm diese Ausrichtung“ (Nr. 36) gebe, ihn also verabsolutiere und nicht mehr wahrnehme, dass „*das erste zu schützende und zu nutzende Kapital der Mensch ist, die Person in ihrer Ganzheit*“ (Nr. 25). Hierzu fordert der Papst „echte politische Weltautorität“ (Nr. 67), die über das vermutlich realistischere Ziel einer „Global Governance“ ohne organisatorisches Zentrum („Netzwerk-governance“) deutlich hinausgeht.

(10) *Laudato si'* (Papst Franziskus, 18. Juni 2015) Ausgehend von der „besorgniserregenden Erwärmung des Klimasystems“ (Nr. 23), geißelt Papst Franziskus das bisherige Verhalten der Menschheit, „das bisweilen selbstmörderisch erscheint“ (Nr. 55). Man müsse „die Schreie der Natur selbst hören“ (Nr. 117) und im Sinne einer „christlichen“ oder „ökologischen Spiritualität“ (Nr. 216) handeln. Der Papst setzt dabei auf *individuelle* Schritte (Nr. 203) – allerdings ohne sie zu konkretisieren –, benennt aber auch *institutionelle* Schritte, wobei er allerdings – etwa in seiner Ablehnung eines Emissionshandels (Nr. 170 f.) – eine Skepsis gegenüber dem Markt an den Tag legt, welche die möglicherweise positiven Effekte dieses Instruments ignoriert.

Neben diesen päpstlichen Sozialzyklen ist noch eine Reihe weiterer wichtiger Dokumente des Sozialkatholizismus zu nennen, so etwa die Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* (II. Vatikanisches Konzil, 1965), die Texte der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellin (1968) und Puebla (1979), der Apostolische Brief *Octogesima adveniens* (Papst Paul VI., 1971), das Hirtenwort *Economic Justice for all* (1986) der Bischofskonferenz der Vereinigten Staaten von Amerika, das gemeinsame Wort *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit* (1997) des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz sowie das *Kompendium der Soziallehre der Kirche* (2004) des Päpstlichen Rates für Gerechtigkeit und Frieden.

24.3 Traditionelle Richtungen – prägende Gestalten – wirtschaftspolitische Einflüsse

Obleich die Sozialverkündigung der Sozialzyklen für die Katholische Soziallehre einige grundsätzliche Orientierungspunkte bereitstellt, war bereits die traditionelle Katholische Soziallehre konzeptionell alles andere als ein monolithischer Block. Neben konzeptionell eher randständigen Strömungen – wie etwa dem

„Christlichen Sozialismus“ oder romantisch-ständischen Strömungen – lassen sich im Rahmen der etablierten Katholischen Soziallehre tendenziell zwei Richtungen unterscheiden:

(1) „Dritter Weg“. Zumeist wurde versucht, die Katholische Soziallehre unter Verweis auf das christliche Menschenbild als einen „Dritten Weg“ zwischen Kapitalismus und Sozialismus zu profilieren, so etwa im ‚*Solidarismus*‘. Der von Heinrich Pesch SJ (1854–1926) entwickelte Solidarismus verkörperte zunächst eine katholisch-soziale Einheitslinie, die von sozialromantischen Resten allerdings nie ganz frei war. In den fünf Bänden seines „Lehrbuchs der Nationalökonomie“ ging Pesch, der vor allem die Einseitigkeiten eines liberalistischen Individualismus und eines kollektivistischen Sozialismus zu vermeiden suchte, von der „Solidarität“ der einzelnen Menschen aus – zunächst im Sinn eines Seins-, dann aber auch im Sinn eines Sollensprinzips: Die Solidarität als „*tatsächliche* wechselseitige Abhängigkeit der Menschen“ (Pesch Bd. I ³⁻⁴1924, 33) verweise darauf, dass der Mensch zugleich moralische „Rücksicht nehmen [*müsse*] auf die berechtigten Interessen anderer“ (ebd., 33). Dabei sollte ein „solidaristisches Arbeitssystem“ (im Sinn einer „berufsständischen“ Ordnung) Wettbewerb und Privateigentum nutzen, dabei jedoch liberalistische Auswüchse domestizieren, um „die aus der *individualistischen, freiwirtschaftlichen Entartung* der privatwirtschaftlichen Organisation hervorgegangene *ungebundene Herrschaftsstellung des Kapitalbesitzes*, sein ungezügeltetes Erwerbsstreben“ und die „mammonistische, wucherische Erwerbsgier“, die „an Stelle eines maßvollen Erwerbsstrebens“ getreten sei, zu überwinden (alle Zitate: Pesch Bd. II ⁴⁻⁵1925, 227). Die Pesch-Schüler Gustav Gundlach (1892–1963) und Oswald von Nell-Breuning (1890–1991), die beide entscheidenden Einfluss auf die Sozialzyklika *Quadragesimo anno* hatten, führten diese solidaristische Lehre fort – Gundlach eher theoretisch (anthropologisch; naturrechtlich; vgl. Gundlach 1964), von Nell-Breuning dagegen mit deutlicherem Bezug zu konkreten wirtschaftspolitischen Problemen, wobei von Nell-Breuning bekannte, dass

seine Meinung „von der neoliberalen Utopie weiter entfernt ist als von der neosozialistischen Utopie“ (Nell-Breuning 1954, 223). Gleichwohl trat er stets dem „irreführenden Eindruck [*entgegen*] [...], als ob die katholische Soziallehre [...] Vorbehalte gegen die Markt- oder Verkehrswirtschaft hätte und dementsprechend an einer gewissen Zuneigung zur Befehls-, Zwangs- oder Zentralverwaltungswirtschaft kranke. Dem ist nicht so“ (zit. nach Rauscher 1998, 681 f.). In diesem Sinn ging es ihm um ein „Umbiegen“ des Kapitalismus (Nell-Breuning 1990). Konkret befürwortete er (anders als Gundlach) eine starke Einheitsgewerkschaft und setzte sich für eine breite Beteiligung der Arbeitnehmer am Produktivkapital sowie für die „paritätische Mitbestimmung“ ein. Skeptisch blieb er gegenüber dem Konzept der „Sozialen Marktwirtschaft“, das seines Erachtens noch zu sehr im Bann des (Neo)Liberalismus stand.

(2) „*Geordneter Wettbewerb*“. Teilweise setzte man allerdings auch in Anlehnung an den Freiburger Ordoliberalismus stärker auf einen (durch Wettbewerbsregeln und Sozialpolitik) gestalteten Wettbewerb, kurz: auf das Konzept der „*Sozialen Marktwirtschaft*“. So schreibt z. B. der Soziallehrer Johannes Messner (1891–1984), der Marktwirtschaft komme als solcher eine soziale Funktion zu, so dass „sozial‘ nicht nur äußerlich mit ‚Marktwirtschaft‘ in Verbindung gebracht [...], sondern die Marktwirtschaft als Teil der gesellschaftlichen Kooperation verstanden“ (Messner 1960, 1021) werden sollte: „Die Kooperation erfolgt durch die Konkurrenz“ (ebd., 875). Ganz im Sinne des Ordoliberalismus könne der Markt diese Sozialfunktion jedoch nur dann erfüllen, wenn es sich um einen durch geeignete Regeln „geordneten Wettbewerb“ (ebd., 1024, 1030 f.) handle. Auch Joseph Höffner (1906–1987), der 1940 bei Walter Eucken promoviert hatte, sah seine Vorstellung des „Ordnungsgefüges der Gesellschaft“ (Höffner 1962/1997): weitgehend im Einklang mit dem Konzept der Sozialen Marktwirtschaft.

Speziell in der Nachkriegszeit konnten Vertreter der Katholischen Soziallehre trotz der sehr unterschiedlichen Auffassungen in einzel-

nen Sachfragen einen nachhaltigen Einfluss auf den institutionellen Ausbau der jungen Bundesrepublik ausüben.

- *Dynamische Rente*: 1957 wurde mit der Einführung der „dynamischen Rente“ die Rentenhöhe an die Entwicklung der Löhne und Gehälter gekoppelt (Umlageverfahren). Maßgeblichen Anteil an dieser Reform hatte der langjährige Geschäftsführer des *Bundes Katholischer Unternehmer* (BKU), Wilfried Schreiber. Allerdings hatte Schreiber im Unterschied zum dann tatsächlich eingeführten *Zwei-Generationen-System* aus gutem Grund ein *Drei-Generationen-System* vorgesehen, da das Umlageverfahren nicht nur von den Beiträgen (Geldkapital), sondern auch vom Nachwuchs *zukünftiger* Beitragszahler („Humankapital“) abhinge. Diese Erkenntnis wurde in der tatsächlichen Rentenreform nicht berücksichtigt (der damaligen Bundeskanzler Adenauer soll dies mit der Bemerkung begründet haben: „Kinder kriegen die Leute sowieso“).
- *Arbeitnehmer-Mitbestimmung*: Regen Anteil nahmen die Vertreter der Katholischen Soziallehre auch an den damaligen Debatten um eine stärkere Mitbestimmung durch die Arbeitnehmer. Umstritten war dabei insbesondere die Unternehmensmitbestimmung (im Aufsichtsrat): Während von Nell-Breuning, Edgar Nawroth und Franz Klüber die Mitbestimmung im Aufsichtsrat befürworteten, kamen Johannes Messner oder Wilhelm Weber zu einem abschlägigen Ergebnis.
- *Investivlohn*: Die ebenfalls umstrittene Idee des Investivlohns, nach der ein Teil des Arbeitsentgelts nicht ausgezahlt, sondern in Unternehmensbeteiligungen umgewandelt wird, wurde von Seiten der Katholischen Soziallehre seit 1950 insbesondere von Oswald von Nell-Breuning und Wilfried Schreiber vertreten.
- *Eigentumsbildung in Arbeiterhand*: Durchsetzen konnten sich hingegen einige Bemühungen um eine breitere Streuung des Eigentums („312-Mark-Gesetz“ von 1961; „624-Mark-Gesetz“ usw.).

- *Kindergeld*: Schließlich wurde auch das Kindergeld (in der Bundesrepublik ab 1954) zu einem Hauptanliegen des deutschen Nachkriegskatholizismus.

24.4 Menschenbild und Sozialprinzipien

Die traditionelle Katholische Soziallehre hat typischerweise ein Menschenbild vertreten, das sich als goldene Mitte zwischen zwei konkurrierenden Menschenbildern verstand: „Zwei dieser Menschenbilder verzerren unser Verständnis vom Menschen *einseitig*; das dritte zeigt beide Seiten – Individualität und Sozialität – im ausgewogenen Gleichgewicht“ (von Nell-Breuning 1985, 31). Kritisiert werden also das individualistische Menschenbild des (Paläo)Liberalismus und das kollektivistische Menschenbild des Sozialismus; vertreten wird ein *personales* Menschenbild (teilweise als „solidaristisches“ Menschenbild bezeichnet), das sowohl eine individuelle als auch eine soziale Dimension der menschlichen Wesensnatur umschließt. Als Tiefendimension dieser Persönlichkeit sieht das christliche Menschenbild zudem eine theologische Verankerung als „Abbild Gottes“ (*Caritas in Veritate* Nr. 45) vor, die die gleiche *Würde* eines jeden Menschen begründe.

Diese personale Würde aller Menschen bildet zugleich den normativen Kern der einschlägigen Sozialprinzipien der traditionellen Katholischen Soziallehre:

(1) Nach dem ‚*Personprinzip*‘, dem ‚obersten Prinzip‘ der Katholischen Soziallehre, „muss der Mensch der Träger, Schöpfer und das Ziel aller gesellschaftlichen Einrichtungen sein. [...] Dieses oberste Prinzip trägt und schützt die unantastbare Würde der menschlichen Person“ (Papst Johannes XXIII. 1961, *Mater et Magistra*, Nr. 219).

(2) Das ‚*Gemeinwohl*‘ ist „das Wohl aller und eines jeden“ (Papst Johannes Paul II. 1987, *Sollicitudo rei socialis*, Nr. 38). Konsequenter besagt das ‚*Gemeinwohlprinzip*‘, dass das gemeinsame Wohl aller Gesellschaftsmitglieder (=

‚Gemeinwohl‘) zu fördern sei (Papst Johannes XXIII. 1961, *Mater et Magistra*, Nr. 65).

(3) Das ‚Solidaritätsprinzip‘ (lat.: *solidare*: fest zusammenfügen) erklärt, dass der einzelne Mensch und die gesamte Gesellschaft wechselseitig aufeinander verwiesen und vernetzt sind (‚ontologisches‘ Prinzip), woraus sich die wechselseitige Verantwortung der einzelnen Menschen für die Gesellschaft und der Gesellschaft für die einzelnen Menschen (‚ethisches‘ Prinzip) ergebe: „*Solidarität [...] ist die feste und beständige Entschlossenheit, sich für [...] das Wohl aller und eines jeden [einzusetzen], weil wir alle für alle verantwortlich sind*“ (Papst Johannes Paul II. 1981, *Laborem exercens*, Nr. 38).

(4) Die klassische Formulierung des ‚Subsidiaritätsprinzips‘ (lat.: *subsidium*: „Hilfe aus der Reservestellung“) lautet: „Wie dasjenige, was der Einzelmensch [...] mit seinen eigenen Kräften leisten kann, ihm nicht entzogen [...] werden darf, so verstößt es gegen die Gerechtigkeit, das, was die kleineren und untergeordneten Gemeinwesen leisten [...] können, für die [...] übergeordnete Gemeinschaft in Anspruch zu nehmen [...]. Jedwede Gesellschaftstätigkeit ist ja ihrem Wesen und Begriff nach subsidiär; sie soll die Glieder des Sozialkörpers unterstützen, darf sie aber niemals zerschlagen oder aufsaugen“ (Papst Pius XI. 1931, *Quadragesimo anno*, Nr. 79).

Solche Sozialprinzipien liefern keine konkretisierten Rezepte zur institutionellen Lösung gesellschaftlicher Problemlagen, sondern können „nur“ als richtungsgebende Maßstäbe fungieren. Diese Kompetenz, Richtungs-Vorschläge zu machen, wird aber verspielt, wenn das theoretische Prinzipienkonzept nahezu beliebige praktische Anwendungsmöglichkeiten erlaubt. Um diese Beliebigkeit zu vermeiden, sollten die Prinzipien der Personalität, des Gemeinwohls und der Solidarität, die im Wesentlichen auf das Gleiche hinauslaufen, als normative Zielprinzipien konzipiert und das Subsidiaritätsprinzip als *instrumentales Mittelprinzip (Organisationsprinzip)* in Anschlag gebracht werden. In der Konsequenz lautet das Motto: subsidiär (auch z. B. durch Wettbewerb) organisierte Solidarität.

24.5 Sozialtheologische Naturrechtsethik

Die kirchenamtliche Sozialverkündigung vertritt bis in die jüngste Zeit hinein als Begründungsmuster eine sozialtheologische Naturrechtsethik (Rauscher 2008, IX). Die dahinter stehende Substanzmetaphysik unterschied zwischen einem gleich bleibenden Grundbestand (‚Substanz‘ als ‚Wesen‘) und den wechselnden, zufälligen Bestimmungen (‚Akzidenzien‘, beispielsweise Prozesse oder Beziehungen).

In der kritischen Analyse der Relevanz dieses traditionellen Naturrechts – das von einem modernen (vertragstheoretischen) Naturrecht unterschieden werden muss – ist zwar zunächst positiv hervorzuheben, dass *eine Funktion* des traditionellen Naturrechts letztendlich für jede christliche Ethik unverzichtbar bleibt: nämlich einen Maßstab zu liefern, der die formale Würde eines jeden Menschen festhält.

- Gleichwohl ist der *substanzmetaphysische (essentialistische)* Begründungsmodus des Naturrechts philosophisch und theologisch überholt.
- Häufig erlag die Katholische Soziallehre der Gefahr der *Ideologisierung*, beispielsweise hinsichtlich einer vermuteten ‚Natur‘ der Frau. Interessanterweise hatte der damalige Theologieprofessor Joseph Ratzinger 1964 hierzu geschrieben, dass es in der Katholischen Soziallehre „wohl auch so etwas wie ‚ideologische‘ Elemente gebe, das heißt Gedankengänge, die nur scheinbar naturrechtlich [...] sind [...] [und] unter der Hand als normativ erklärt“ werden (1964, 24).
- Auch liefert die Figur des (neu)scholastischen Naturrechts *kein zweckdienliches Testverfahren*, um das Richtige herauszufinden, während Gedankenexperimente der modernen Moralphilosophie (etwa die „original position“ bei John Rawls oder John Haranyi) als nützliche Testverfahren zur Unparteilichkeit des *moral point of view* dienen können.

Im Ergebnis dürfte daher vom (neu)scholastisches Naturrecht nur ein ‚mobiles Ersatznaturrecht‘ (Niklas Luhmann) übrigbleiben. Denn obgleich religiöse Menschen von einer moralischen Ordnung ausgehen (können), müssen sie trotzdem *selbst* entscheiden, ob sie eine moralische Norm als richtig oder falsch erachten. Auch sie haben die moralische Wahrheit nicht in der Tasche (denn sie sind nicht Gott) und müssen – wie alle anderen auch – *selbst* Hypothesen aufstellen, was moralisch akzeptabel ist und was nicht. Die Annahme einer moralischen Ordnung oder eines Naturrechts verflüssigt sich also.

24.6 Christliche Sozialethik und moderne Wirtschaftsethik

Die Gegenwart ist geprägt durch eine Pluralität unterschiedlicher, zum Teil sich dezidiert von der traditionellen Katholischen Soziallehre absetzender Konzeptionen einer „christlichen Sozialethik“ (so die mittlerweile übliche Fachbezeichnung; vgl. etwa Anzenbacher 1998; Marx/Wulsdorf 2002; Heimbach-Steins 2004/2005). Nachdem in den 1970er und 1980er Jahren vor allem Ansätze aus der „(Neuen) Politischen Theologie“ (Johann Baptist Metz) und der lateinamerikanischen Befreiungstheologie diskutiert wurden, werden heute vor allem diskursethische, strukturenethische, kontextuelle und systemethische Ansätze vertreten (ein Überblick bei Gabriel 2002).

Eine Systematisierung der aktuellen Konzeption des Fachs ergibt folgendes Bild: Mit dem Grundanliegen der Katholischen Soziallehre, dass „der Mensch der Träger, Schöpfer und das Ziel aller gesellschaftlichen Einrichtungen“ sein sollte, verbindet sich das Grundproblem einer jeden Christlichen Sozialethik: Sie ist keine ausdifferenzierte Einzelwissenschaft und hat also „keine technischen Lösungen anzubieten“. Vielmehr ist die Christliche Sozialethik eine gesellschaftsethisch angewandte Theologie. Nun lautet die zentrale Grundsatzhypothese der christlichen Theologie über die Wirklichkeit des Universums: Gott ist als die Liebe die tiefste Wirklichkeit (1 Joh 4,8). Diese Glaubensaus-

sage verdichtet sich bei Jesus von Nazareth in der Botschaft vom „Reich Gottes“, das inhaltlich die Liebe und Gerechtigkeit Gottes unter den Menschen bezeichnet. Diese zentrale theologische Aussage Jesu und des Christentums (Gott=Liebe) hat zwei moralische Kernimplikationen als ethische Rückseite:

- *Nächstenliebe*: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“ (Mt 22,34–40; vgl. Mk 12,29–31; Lk 10,25–28).
- *Gerechtigkeit*: „Sucht zuerst nach dem Reich Gottes und nach seiner Gerechtigkeit“ (Mt 6,33).

In diesem biblisch fundierten *Begründungsdiskurs* liegt das Spezifische einer *christlichen* (Sozial)Ethik.

Im Kontrast zum theologisch-ethischen Begründungsdiskurs stehen nun die konkreten Problemlagen in Wirtschaft und Unternehmen, für die die christliche Sozialethik „keine technischen Lösungen anzubieten“ hat. (Selbstverständlich kann sich eine christliche Sozialethikerin entsprechende Kompetenzen aneignen, doch besitzt sie diese dann als Person, *nicht* von ihrer *Disziplin* her.) Worin also besteht heute der Beitrag einer christlichen Sozialethik?

Grundlegend ist hier die Tatsache, dass die einschlägigen Diskussionen um Arbeitsmarkt und Sozialstaat, um Korruption oder globale Armut nicht nur rein ökonomische Zweckmäßigkeitsdebatten sind. Vielmehr brechen hier immer auch genuin (sozial)ethische Fragen auf, die die Zweckmäßigkeitsargumente der Ökonomik als solcher nicht beantworten können. So stellt sich zunächst einmal ganz grundlegend die Frage, wessen Interessen überhaupt zu berücksichtigen sind. Denn ‚Solidarität‘ meint gegenseitige Verantwortung, „besagt wechselseitiges Verbundensein und Verpflichtetsein“ (Höfner 1962/1997, 47). Somit stellen sich mindestens zwei grundlegend *sozialethische* Fragen: Wessen wechselseitiges Verbunden- und Verpflichtetsein ist gemeint? Wer gehört zur Solidargemeinschaft? Während der *economic point of view* die Menschen im Licht ihrer (potentiellen) Kooperationserträge sieht, geht es dem *moral point*

Tab. 24.1 Struktur einer moralökonomischen Argumentation

(1) Wer?	1. Wer gehört zu uns? = <i>ontologische Solidaritätsfrage</i> 2. Wer wollen wir sein? = <i>moral-kulturelle Identitätsfrage</i>
(2) Was?	Was wollen wir anstreben, welche konkreten Ziele? Beispiele: Wohlstand (≠ Hunger), Gerechtigkeit = <i>sozialethische Zweckfrage</i>
(3) Wie?	Wie können wir unsere – oftmals widerstreitenden – Zwecke (zweckmäßig) umsetzen? = „ökonomische“ <i>Mittelfrage</i>

of view und erst recht einem *Christian point of view* aber um die *Identität* des Zusammenlebens (= ‚identitätssemantische‘ Fragen) (Tab. 24.1).

(1) Die christliche Antwort auf die identitätssemantischen *Wer-Fragen* greift zurück auf Jesus von Nazareth, der in Bezug auf die *ontologische Solidaritätsfrage* mit seiner Fremden- (Lk 10,25–37) und Feindesliebe (Mt 5,44 f.) den Begriff des ‚Nächsten‘ so definiert hat, dass kein Mensch mehr ausgeschlossen bleibt: Jeder ist der ‚Nächste‘ und gehört zur Solidargemeinschaft! Dies wirkt sich auch auf die *moral-kulturelle Identitätsfrage* aus: Das Angebot der christlichen Identitätssemantik sieht vor, dass sich Menschen nicht nur aufgrund der Potentiale ihrer Kooperationserträge definieren, vielmehr geht es um eine Gesellschaft von Menschen, die sich grundsätzlich im Sinn der christlichen Nächstenliebe anerkennen.

(2) Darüber hinaus stellen sich die *Was-Fragen* der sozialethisch relevanten Zwecke. Hier kommen u. a. *ökonomische* Zwecke (Überwindung von Hunger; Wohlstand), *politische* Zwecke (Demokratie, Freiheit, Menschenrechte) oder *ethische* Zwecke: Unparteilichkeit (Gerechtigkeitstheorie; Utilitarismus) in Frage. Dabei kann sich die christliche Sozialethik – wie die philosophische Ethik auch – insbesondere im Hinblick auf die *ethischen* Zwecke durch eine systematische Aufarbeitung der hier relevanten Ethikprinzipien (= der Unparteilichkeitskriterien) nützlich machen (vgl. etwa Mack 2015; Wiemeyer 2015).

(3) Schließlich sind wir konfrontiert mit *Wie-Fragen*: *Wie* können wir unsere Zwecke effektiv umsetzen? Hierbei handelt es sich um ‚ökonomische‘ Mittelfragen, die in das Gebiet der Spezialistenkompetenz ausdifferenzierter Einzelwissenschaften (z. B. Wirtschaftswissenschaften) fallen und im Bereich der Sozialethik typischerweise mit einzelwissenschaftlichen Kompetenzen bearbeitet werden (vgl. etwa Emunds 2014).

Zusammengefasst besteht der Nutzen einer christlichen Sozialethik darin, im Hinblick auf konkrete Probleme sowohl ein identitätssemantisches Angebot (*Wer-Fragen*; Fragen eines „guten“ Lebens) als auch Unparteilichkeitsfragen (*Was-Fragen*; z. B. Fragen des „Gerechten“) argumentativ durchzubuchstabieren und so einen problemorientierten Beitrag zu unserer Moralkultur und damit zur Zustimmungsfähigkeit und Stabilität unserer modernen Gesellschaft zu leisten.

Literatur

- Anzenbacher, Arno: Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien. Paderborn/München/Wien/Zürich 1998.
- Emunds, Bernhard: Politische Wirtschaftsethik der internationalen Finanzmärkte. Wiesbaden 2014.
- Gabriel, Karl (Hg.): Gesellschaft begreifen Gesellschaft gestalten – Konzeptionen Christlicher Sozialethik im Dialog. Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 43. Münster 2002.
- Gundlach, Gustav: Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft I/II. Köln 1964.
- Heimbach-Steins, Marianne (Hg.): Christliche Sozialethik – ein Lehrbuch I/II. Regensburg 2004/2005.
- Hertling, Georg Freiherr von: Aufsätze und Reden sozialpolitischen Inhalts. Freiburg (Br.) 1884.
- Hitze, Franz: (Art.) Arbeiterfrage. In: Staatslexikon I. Freiburg (Br.) 21901, 253–288.
- Höffner, Josef: Christliche Gesellschaftslehre [1962]. Kevelaer 1997.
- Ketteler, Wilhelm Emmanuel von: Schriften, Aufsätze und Reden 1867–1870 (Sämtliche Werke und Briefe Abt. I, Bd. 2; hg. von Erwin Iserloh). Mainz 1978.
- Mack, Elke: Eine christliche Theorie der Gerechtigkeit. Baden-Baden 2015.
- Marx, Reinhard/Wulsdorf, Helge: Christliche Sozialethik. Konturen – Prinzipien – Handlungsfelder. Paderborn 2002.
- Messner, Johannes: Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik. Innsbruck/Wien/München 41960.

- Nell-Breuning, Oswald von: Den Kapitalismus umbiegen. Schriften zu Kirche, Wirtschaft und Gesellschaft (hg. von Friedhelm Hengsbach). Düsseldorf 1990.
- Nell-Breuning, Oswald von: Gerechtigkeit und Freiheit. Grundzüge katholischer Soziallehre. München ²1985.
- Nell-Breuning, Oswald von: Grundsatzfragen der Wirtschaftsordnung. Berlin 1954.
- Pesch, Heinrich: Lehrbuch der Nationalökonomie, Bände I bis V (diverse Auflagen: Bd. I: ¹1905, ³⁻⁴1924; Bd. II: ¹1909, ⁴⁻⁵1925; Bd. III: ¹1913, ²⁻⁴1926; Bd. IV: ¹⁻²1922; Bd. V: ¹⁻²1923). Freiburg (Br.) 1905 bis 1923.
- Ratzinger, Joseph: Naturrecht, Evangelium und Ideologie in der katholischen Soziallehre. Katholische Erwägungen zum Thema. In: Klaus von Bismarck/Walter Dirks W. (Hg.): Christlicher Glaube und Ideologie. Stuttgart 1964, 24–30.
- Rauscher, Anton: Kirche in der Welt. Beiträge zur christlichen Gesellschaftsverantwortung, Bd. 3. Würzburg 1998.
- Rauscher, Anton (Hg.): Handbuch der Katholischen Soziallehre. Berlin 2008.
- Stegmann, Franz-Josef/Langhorst, Peter: Geschichte der sozialen Ideen im deutschen Katholizismus. In: Helga Grebing (Hg.): Geschichte der sozialen Ideen in Deutschland. Sozialismus – Katholische Soziallehre – Protestantische Sozialethik. Essen 2000, 599–862.
- Wiemeyer, Joachim: Keine Freiheit ohne Gerechtigkeit. Freiburg (Br.) 2015.



Michael S. Aßländer (Hg.)

Handbuch Wirtschaftsethik

2. Auflage



J.B. METZLER

Michael S. Aßländer
(Hrsg.)

Handbuch Wirtschaftsethik

2., aktualisierte und erweiterte Auflage



J.B. METZLER

Hrsg.
Michael S. Abländer
Internationales Hochschulinstitut Zittau
Technische Universität Dresden
Zittau, Deutschland

ISBN 978-3-476-05805-8 ISBN 978-3-476-05806-5 (eBook)
<https://doi.org/10.1007/978-3-476-05806-5>

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Springer-Verlag GmbH Deutschland, ein Teil von Springer Nature 2011, 2021
Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsgesetz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung des Verlags. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.
Die Wiedergabe von allgemein beschreibenden Bezeichnungen, Marken, Unternehmensnamen etc. in diesem Werk bedeutet nicht, dass diese frei durch jedermann benutzt werden dürfen. Die Berechtigung zur Benutzung unterliegt, auch ohne gesonderten Hinweis hierzu, den Regeln des Markenrechts. Die Rechte des jeweiligen Zeicheninhabers sind zu beachten.
Der Verlag, die Autoren und die Herausgeber gehen davon aus, dass die Angaben und Informationen in diesem Werk zum Zeitpunkt der Veröffentlichung vollständig und korrekt sind. Weder der Verlag, noch die Autoren oder die Herausgeber übernehmen, ausdrücklich oder implizit, Gewähr für den Inhalt des Werkes, etwaige Fehler oder Äußerungen. Der Verlag bleibt im Hinblick auf geografische Zuordnungen und Gebietsbezeichnungen in veröffentlichten Karten und Institutionsadressen neutral.

Umschlagabbildung: © blackred/Getty Images/iStock

Planung/Lektorat: Franziska Remeika
J.B. Metzler ist ein Imprint der eingetragenen Gesellschaft Springer-Verlag GmbH, DE und ist ein Teil von Springer Nature.
Die Anschrift der Gesellschaft ist: Heidelberger Platz 3, 14197 Berlin, Germany