

Ordnung und Ökonomie

Zu den christlichen Quellen der Sozialen Marktwirtschaft^[1] – von Peter Schallenberg

Zusammenfassung:

Was sind die fundamentalen Grundsätze der Sozialen Marktwirtschaft? Worauf gründen aktuelle gesellschaftliche Ordnungskonzepte? Der Grundlagenartikel „Ordnung und Ökonomie“ spannt einen weiten Bogen, beginnend mit einer detaillierten Herausarbeitung der jüdisch-christlichen Fundamente, womit sowohl ein bestimmtes Menschenbild als auch eine besondere Liebesethik einhergeht. Das Ziel dieser Ethik ist die Gutheit der menschlichen Person. Um dies zu erreichen, sind bestimmte staatliche Institutionen notwendig, die letztlich den Ordo, den Rahmen, ausmachen, welcher eine tugendfördernde und stützende Rolle einnehmen soll. Zuletzt schließt der Artikel mit einer konkreten historischen Verortung der Sozialen Marktwirtschaft im Nachkriegsdeutschland sowie in der europäischen Idee.

Abstract:

What are the fundamental principles of the social market economy? What reasons current social order concepts? This basic article spans a broad range, starting with a detailed elaboration of the Judeo-Christian foundations, which come along with both, a specific image of man as well as a special love ethics. The purpose of this ethics is the goodness of the human person. To achieve this, certain state institutions are necessary founding an Ordo, i.e., a framework, which is supposed to promote virtue and therefore support the human person. Finally, the article concludes with a concrete historical contextualization of the social market economy in the post-war Germany and in the European idea.

25 Seiten

Sprache: deutsch

Keywords:

Soziale Marktwirtschaft,
christliches Menschenbild,
Ordnung, Ökonomie, Social
Market Economy, Christian
idea of man, order, economy

Inhalt

I.	Das christliche Menschenbild und der Sozialstaat	23
II.	Gerechtigkeit in biblischer und philosophisch-soziologischer Perspektive	27
III.	Soziale Gerechtigkeit als Beteiligungsgerechtigkeit: Solidarität und Subsidiarität als Prinzipien.	33
IV.	Ökumenische Impulse zur Genese der Sozialen Marktwirtschaft	36
V.	Verhältnis von Freiheit und Ordnung im Sozialstaat einer Sozialen Marktwirtschaft in Europa	38
	Literatur	40

I. Das christliche Menschenbild und der Sozialstaat

An der Basis des christlichen Menschenbildes steht eine zweifache Festlegung: (1) die griechisch-philosophische Teleologie (vgl. Spaeman 1981)[2] 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 (vgl. Löwith 2004). 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 (vgl. Arendt 2005). 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 Entscheidung (vgl. Demmer 2010) zur Entfaltung bringen soll. Etwas anders gesagt: Die Qualität eines geliebten Daseins soll vom Menschen in der Quantität seiner Lebenslänge zum Ausdruck gebracht werden (vgl. Schallenberg 2006, S.

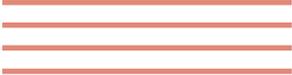
[2] Kritisch zur neuzeitlichen Reduzierung und Auflösung der griechisch-christlichen Teleologie Spaemann (1976), S. 76-96.

181-186). 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 und nachvollziehbare Notwendigkeit, die wir als Sinn bezeichnen.“ (Spaemann 2010, S. 298). 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.“ (Wils 2011, S. 322). 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 (vgl. Huber 2006). 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 (vgl. Augustinus, *De civitate Dei* IV 4). 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 (vgl. Luther 1523). Auch wenn Luther 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.[3] Für die heutige ökumenische Debatte scheint gerade das augustinische 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) (vgl. Snell 2009). 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 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 Paradiesgarten (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

[3] Vgl. zur Aufnahme der augustinischen Gedanken bei Luther in diesem Zusammenhang Duchrow (1970), S. 437-479.



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 Samariters (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.“ (Lehmann a.a.O. S. 341). 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 (vgl. Pauen und Roth 2008)? 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.[4] Damit verbunden ist dann aber auch die Frage nach der Abstützung und Einbettung individueller Handlungsfreiheit durch Institutionen der Staatsethik und der Sozialethik (vgl. Honneth 2011; Hübner 2012). Und schließlich stellt sich sodann auch die Frage nach dem Verhältnis von positiver und negativer Freiheit im Anschluss an Isaiah Berlin (vgl. Berlin 1995): Reduziert möglicherweise der Prozess der modernen Individualisierung (vgl. Berger o.J. S. 11-25) 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.[5]

[4] Vgl. Brundage (1995), S. 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 Brunkhorst 2011, S.65. Vgl. auch Wesel 1997, und mit Blick auf den Calvinismus Witte Jr. 2007.

[5] Vgl. Taylor (1992), S. 118-144; dazu auch Buchheim (2011), S. 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



II. Gerechtigkeit in biblischer und philosophisch-soziologischer Perspektive

Gerechtigkeit ist der Schlüsselbegriff der abendländischen Ethik seit der griechischen Achsenzeit (vgl. Jaspers 1966) 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 (vgl. Schallenberg 2010). 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 Primate, 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 (vgl. Weiß, Bios und Zoé 2009; Schwartz 2013), eine Unterscheidung, die jüdische wie christliche Tradition als „besondere Qualität des Lebens, genauer die Verwandlung, die das menschliche Leben in der künftigen Welt erfährt“ (Agamben 2010, S. 295) 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

Freiheit für den, dem sie zukommt, heißt oder bedeutet. Dies vielmehr ist die Domäne derer, die glauben, Freiheit im positiven Sinne bestimmen zu können“ (S. 240).



Leben für den Menschen verbracht wird, und die für die Suche notwendigen Tugenden sind jene, die uns in die Lage versetzen zu verstehen, worin darüber hinaus und worin sonst noch das gute Leben für den Menschen besteht.“ (MacIntyre 1987, S. 293) (vgl. Bormann 1988). 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 verfolgt 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 (vgl. Nussbaum 1999). 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 Erzählungen (vgl. Lyotard 1977): 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 muss (vgl. Rawls 1990; Rawls. 1997, S. 364-397) - in biblischer Sprache: nach der Verbesserung der Lebensumstände von Witwen und Waisen; schon hier wird die Ausrichtung der Gerechtigkeit auf Liebe hin ansatzweise sichtbar (vgl. Ricoeur 1990). 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 (vgl. Krings 1941), einer gesetzlich verankerten Ordnung des Guten (vgl. Tarouca 1937, S. 341-384) und zwar in Form einer Ökonomie des Guten, insofern ordo und oikonomía 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.“ (Agamben a.a.O. S. 114). 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 (vgl. Prodi 2003) 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 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[6] Formen ausbeutender Arbeit sind immer verboten, selbst wenn alle Beteiligten zustimmen würden, weil eben die objektive Würde des Menschen verletzt wird. Die Moraltheologie, 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.“ (Augustinus, *De civitate Dei* XV 7).

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 notwen-

[6] Vgl. Joas (2011); weitaus skeptischer gegenüber einer Sakralisierung der Grundrechte Horst Dreier (2013), S. 11: „Steckt im vermeintlich säkularen, modernen Staat vielleicht unweigerlich und unausweichlich ein religiöser Kern, eine sakrale Substanz? Wurzelt das Säkulare letztlich unvermeidlich im Sakralen?“



dig 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 Ökonomie verbürgt und verwaltet wird (vgl. Richter 2005; Christ 1967). So entstehen auf dem Hintergrund der trinitarischen Theologie eine politische Theologie und eine politische Ethik (vgl. Kantorowicz 1998, S. 155-179; Kantorowicz 1957). 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 (vgl. Haakonssen 1996).

Allerdings vollzieht sich mit der Entstehung einer säkularisierten Gesellschaft ab der Reformation (vgl. Gregory 2012) und ganz offensichtlich dann um die Wende vom siebzehnten zum achtzehnten Jahrhundert (vgl. Becker 1932) „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 geplan-



te 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.“ (Taylor 2009, S. 380 ff.). Das aber führt im achtzehnten Jahrhundert und verbunden mit einem „providentiellen Deismus“ [7] 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 konfessioneller Religion und etabliert sich autonom (vgl. Schneewind 1998). „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.“ [8] Das Ziel war nun im Zeichen einer radika-

[7] Ebd. S. 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.“

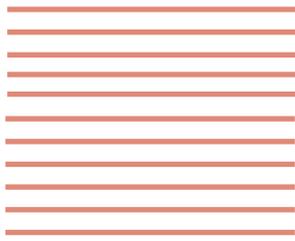
[8] Ebd. S. 393. Ebd. S. 402: „Man legte großen Wert auf die ökonomische Dimension der Gesellschaft, insbesondere auf den ökonomischen Fortschritt. Man war allgemein der Überzeugung, daß die Entwicklung des Handelns eine wichtige Ursache jenes Prozesses war, der den Übergang zur feinen Gesellschaft herbeigeführt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



len Emanzipation des Individuums^[9] (vgl. Israel 2001; Israel 2006; Israel a.a.O.) die „bienfaisance“ (Mercier 1960, S. 105, 274-277; zit. bei Charles Taylor, a.a.O. S. 381.) – ein Schlüsselbegriff der späten Aufklärung – einer produktiven ökonomischen Gesellschaft mit produktiven Individuen und sich verbindenden Interessen, wie dies etwa Adam Smith vor Augen steht (vgl. Marouby 2004). 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 Hand: „Am theologischen Ursprung der Metapher besteht nicht der geringste Zweifel.“ (Agamben a.a.O. S. 339). 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 (vgl. Manstetten 2002). Dies genau kennzeichnet seit David Hume den ökonomischen Liberalismus in Großbritannien (vgl. Deleule 1979); 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 Ordnungswissenschaft (vgl. Le Trosne 1777; Postigliola 1992), bis hin zu Rousseau und zum Vorabend der Französischen Revolution (vgl. Riley 1988).^[10] 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 „*oconomia*“ 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 *Oconomia*-Traktaten her.“ (Agamben a.a.O. S. 332).

[9] Vgl. zum Hintergrund Israel (2001); Israel (2006).

[10] Vgl. Giorgio Agamben (2010), S. 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.“



III. Soziale Gerechtigkeit als Beteiligungsgerechtigkeit: ^[11] 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), (vgl. Jammernegg 1971; Löffler 2001, S. 65-88; Vonlanthen 1973, S. 14-16) insbesondere sein bahnbrechendes Werk „Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto“ von 1840,^[12] 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.“ (Bormann 2006, S. 268 f.).

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 Person (vgl. Martin und Barresi 2006) 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, (vgl. Böckenförde 1976, S. 42-64; Böckenförde 2007) und dies als

[11] Vgl. zum Hintergrund auch Max Albert und Hartmut Kliemt (2011), S. 63-80.

[12] Dt.: Versuch eines auf Erfahrung begründeten Naturrechts, übersetzt von Fridolin Schöttl und Karl Rinecker, Regensburg (1845); vgl. dazu Gunter Prüller-Jagenteufel (1999), S. 115-128. Inspiriert von Taparelli war auch Antonio Rosmini (1848).

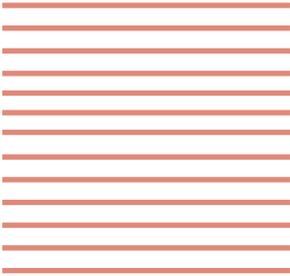


säkularer und weltanschaulich neutraler Staat, also unter der Voraussetzung jener berühmten, von Hugo Grotius 1625 aus der Scholastik und der Schule von Salamanca übernommenen und reformulierten Formel „Etsi Deus non daretur“ – Gesetze müssen gelten, selbst wenn Gott nicht der menschlichen Erkenntnis gegeben wäre!^[13] Dies lässt zugleich die Frage nach den letzten Wertbegründungen des demokratischen Rechtsstaates aufbrechen (vgl. Thomas und Hattler 2009). „Das Recht der Person tritt an die Stelle eines ehemals oft proklamierten Rechts der Wahrheit.“ (Böckenförde 2011, S. 89). Dabei bildet die Demokratie als Rechtsstaat den adäquaten Rahmen und die Grundlage zur Entfaltung der individuellen Personrechte (vgl. Taylor 2002); das ist der Kern der modernen Menschenrechte (vgl. Höffe 1992 S. 1-28; Isensee 1987, S. 138-167); das ist die ethische Grundlegung der Politik (vgl. Bobbio 2009; Niebuhr 1960); Wertgrundlage ist die grundsätzliche gleiche Würde aller menschlichen Personen; eben dies ist der materiale Kern der biblischen Gottesebenbildlichkeit (vgl. Hoye 1999; Maier 2006, S. 15-28; Körtner 2008, S. 146-171). 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 (vgl. Palier 2010).

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“ (Walzer 1992, S. 50).^[14] der Tat geht der Erfolg der modernen Wirtschaft in Form von hoher Produktivität, teilweise enor-

[13] Vgl. näherhin zur Quellenlage Tierney (1997); daneben Ledger (1962) und Gregory (2012), S. 228: Anm. 15 “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.”

[14] Er wendet sich gegen eine „Herrschaft des Geldes außerhalb seiner Sphäre“ (ebd. 184) und hält aber den „Imperialismus des Marktes“ für weniger

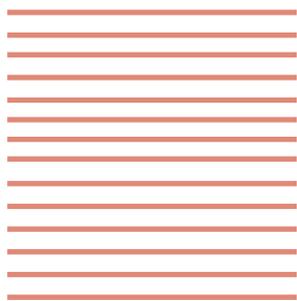


men Unternehmensgewinnen und Wohlstand einher „mit einer Ungleichverteilung von Einkommen und Wohlstand“ (Reich 2008). Die Kluft zwischen Reich und Arm wird nicht nur beibehalten, sondern sogar verstärkt: Wirtschaftspolitik und Wohlstandsverteilungen bevorzugen offenkundig tendenziell die bereits finanziell 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 Sozialzyklen der päpstlichen neueren Sozialverkündigung wurden diese Prinzipien benannt, erläutert und als Grundsteine einer gerechten Wirtschafts- und Sozialordnung vorgestellt (vgl. Cordes 2012, S. 83-92): „*Rerum novarum*“ (Leo XIII. 1891),^[15] „*Quadragesimo anno*“ (Pius XI. 1931), (vgl. Kleinhappel 1934, S. 364-390; Retzbach 1932) „*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 (irisch-stäm-

gefährlich als den „Staatsimperialismus, und zwar deshalb, weil er sich leichter kontrollieren und beschränken läßt.“ (ebd. 183).

[15] Vgl. Bormann (2006), S. 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.“

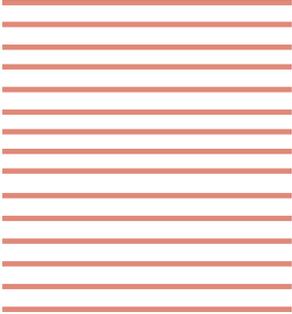


migen) Arbeiter um Eigentum und gerechten Lohn, obwohl jener Papst zugleich in seiner Enzyklika „*Libertas praestantissimum*“ (1888) entschieden jede religiöse Neutralität des Staates und jede Religionsfreiheit ablehnt.[16] „Wie brisant die Lage tatsächlich war, erhellt bereits aus dem Umstand, dass 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.“ (Bormann 2006, S. 270).

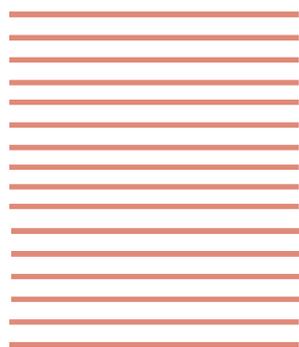
IV. Ökumenische Impulse zur Genese der Sozialen Marktwirtschaft

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 (vgl. Schneider a.a.O. S. 235-250). Ebenso entstand der Sozialstaat in Deutschland (vgl. Heinig 2008). „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.“ (Dahrendorf 2004, S. 13). 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 in Anklängen noch das Ahlener Programm der CDU von 1947 mitgeprägt hatte, verlassen. Zu diesem Zweck holte Adenauer Erhard ins Boot. Daher gilt die Soziale Marktwirtschaft als typisch deutscher „Rheinischer Kapitalismus“ (vgl. Albert 1992) 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

[16] 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.“



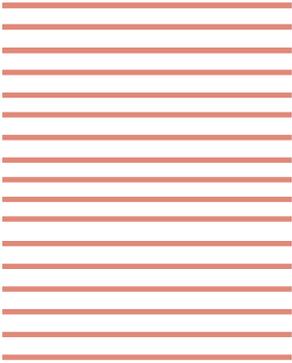
Anteile hingegen dem vorwiegend rheinisch-katholischen Sozialflügel der CDU und der katholischen Soziallehre (vgl. Lübke 1997, S. 107-124). In der Tat waren viele Ordoliberalen gläubige evangelische Christen. Walter Eucken etwa war 1938 mit anderen Wissenschaftlern der Universität Freiburg Mitbegründer 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.“ Bemerkenswert ist bei der Ausarbeitung des Bonhoeffer-Kreises (1943) 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 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.“^[17] 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.“ (Jähnichen 1994, S. 310f.). 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 (vgl. Manow 2008).

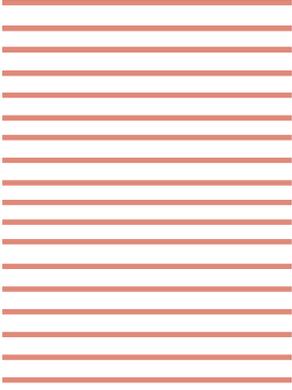
V. Verhältnis von Freiheit und Ordnung im Sozialstaat einer Sozialen Marktwirtschaft in Europa^[18]

Am Anfang des 21. Jahrhunderts stellt sich die soziale Frage in neuem Gewand dar, in der Perspektive von Inklusion und Exklusion (vgl. Castel und Dörre 2010). 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 (vgl. Schallenberg und Berenz 2012; Schallenberg und Küppers 2013). 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 (vgl. Böckenförde a.a.O. S. 64-71; Streeck 2013). 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 Mechanis-



mus 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 (vgl. Herfeld 2001). 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 (vgl. Kaufmann 2003). 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 Sozialstaates (vgl. Kaufmann 1997) und eines ausgebauten Wohlfahrtsstaates (vgl. Bode 2013). 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 (vgl. Rhonheimer a.a.O. S. 3-40). Nicht zuletzt wird hier das Fundament einer gerechtigkeitsorientierten Sozialversicherung (vgl. Alber 1982) und einer wohlfahrtsstaatlich versicherten Solidarität (vgl. Dallinger 2008; Gilbert 2002) gelegt, um zunehmende Ungleichheit in Europa zu mindern (vgl. Heidenreich 2006, S. 17-64).

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.“ (Habermas 2001, S. 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 Kirchen (vgl. Cramer 1973) sein.

VI. Literatur

Agamben, Giorgio (2010), *Herrschaft und Herrlichkeit*, Berlin

Alber, Jens (1982), *Vom Armenhaus zum Wohlfahrtsstaat: Analysen zur Entwicklung der Sozialversicherung in Westeuropa*, Frankfurt a.M..

Albert, Max und Hartmut Kliemt (2011), *Gerechtigkeitstheorien in der Ökonomik: Ausweg oder Irrweg?*, in: Bernd Genser et al. (Hg.), *Umverteilung und soziale Gerechtigkeit*, Tübingen, S. 63-80.

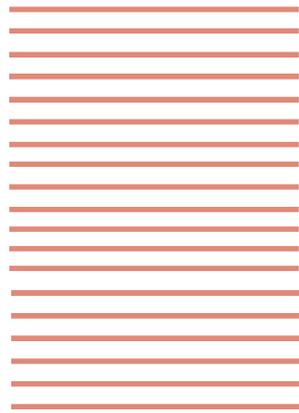
Albert, Michel (1992), *Kapitalismus contra Kapitalismus*, Frankfurt a.M..

Arendt, Hannah (2005), *Der Liebesbegriff bei Augustin: Versuch einer philosophischen Interpretation*, Berlin.

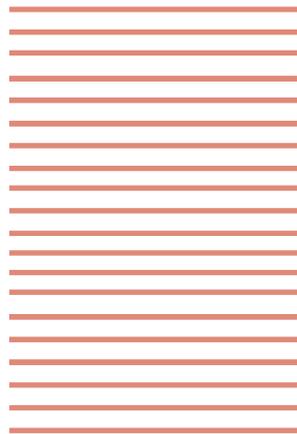
Becker, Carl (1932), *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*, New Haven / Connecticut, London.

Becker, Ulrich (2011), *Der Sozialstaat in der Europäischen Union*, in: Ulrich Becker et al. (Hg.), *Sozialstaat Deutschland: Geschichte und Gegenwart*, Bonn, S. 313-335.

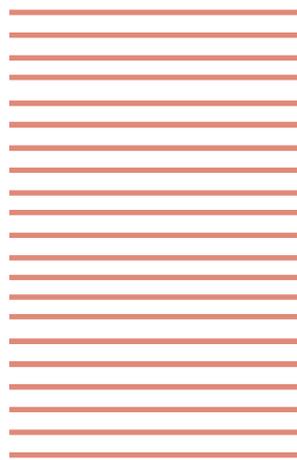
Berenz, Thomas und Peter Schallenberg (2012), *Soziale Marktwirtschaft für Europa? in: Kirche und Gesellschaft*, Bd. 387, Köln.



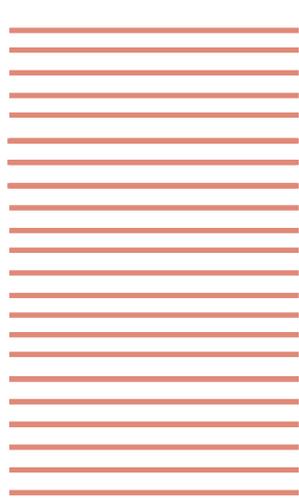
- Berger, Peter A. (2010), Alte und neue Wege der Individualisierung, in: Peter A. Berger und Ronald Hitzler (Hg.), Individualisierungen: Ein Vierteljahrhundert „jenseits von Stand und Klasse“, Wiesbaden, S. 11-25.
- Berlin, Isaiah (1995), Freiheit: Vier Versuche, Frankfurt a.M..
- Bobbio, Norberto (2009), Ethik und die Zukunft des Politischen, Berlin.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1976), Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: Ernst-Wolfgang Böckenförde, Staat, Gesellschaft, Freiheit: Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht, Frankfurt a.M., S. 42-64. 60;
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (2007), Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert, München.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (2011), Der säkularisierte, religionsneutrale Staat als sittliche Idee: Die Reinigung des Glaubens durch die Vernunft, in: Ernst-Wolfgang Böckenförde (2011), Wissenschaft, Politik, Verfassungsgericht, Berlin, S. 84-93.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (2011), Woran der Kapitalismus krankt, in: Ernst-Wolfgang Böckenförde, Wissenschaft, Politik, Verfassungsgericht, Berlin, S. 64-71.
- Bode, Ingo (2013), Die Infrastruktur des postindustriellen Wohlfahrtsstaates: Organisation, Wandel, gesellschaftliche Hintergründe, Wiesbaden.
- Bormann, Franz-Josef (1988), Tugendethik versus Normenethik? Zu Alasdair MacIntyres Versuch einer systematischen Rehabilitierung des Tugendbegriffs, München.
- Bormann, Franz-Josef (2006) Soziale Gerechtigkeit zwischen Fairness und Partizipation: John Rawls und die katholische Soziallehre, Fribourg.
- Brundage, James A. (1995), Medieval Canon Law, London.
- Brunkhorst Hauke (2011), Die große Geschichte der Exkarnation, in: Michael Kühnlein und Matthias Lutz-Bachmann (Hg.), Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor, Berlin, S. 44-77.
- Buchheim, Thomas (2011) Negative und positive Freiheit. Überlegungen zu Taylors Begriff der menschlichen Freiheit, in: Michael Kühnlein und Matthias Lutz-Bachmann (Hg.), Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor, Berlin, S. 239-260.



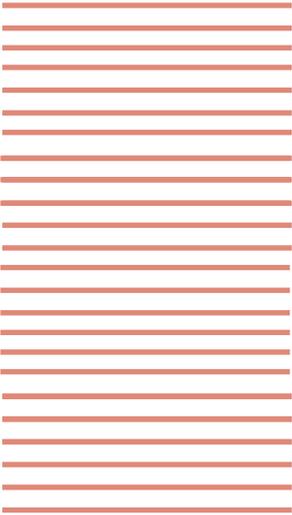
- Castel, Robert und Klaus Dörre (Hg) (2010), *Prekarität, Abstieg, Ausgrenzung: Die soziale Frage am Beginn des 21. Jahrhunderts*, Frankfurt a.M..
- Christ, Felix (1967), *Oikonomia. Heilsgeschichte als Thema der Theologie*, Hamburg.
- Cordes, Paul Josef (2009), *Paradigm Shift in the Social Doctrine of the Church: From Rerum Novarum (1891) to Caritas in Veritate*, in: Martin Schlag und Juan Andrés Mercado (Hg.) (2012), *Free Markets and the Culture of Common Good*, Heidelberg, New York, London, S. 83-92.
- Cramer, Rolf (1973), *Die christliche Verantwortung in der Sozialen Marktwirtschaft*, Stuttgart.
- Dahrendorf, Ralf (2004), *Wie sozial kann die Soziale Marktwirtschaft noch sein?* 3. Ludwig-Erhard-Lektüre, Berlin.
- Dallinger, Ursula (2008), *Die Solidarität der modernen Gesellschaft: Der Diskurs um rationale oder normative Ordnung in Sozialtheorie und Soziologie des Wohlfahrtsstaates*, Wiesbaden.
- De Silva Tarouca, Amadeo (1937), *L' idée d' ordre dans la philosophie de Saint Thomas d' Aquin*, in: *Révue néoscholastique de philosophie*, Bd. 40, S. 341-384.
- Deleule, Didier (1979) *Hume et la naissance du libéralisme économique*, Paris.
- Demmer, Klaus (2010), *Bedrängte Freiheit*, in: Fribourg Academic Press (Hg.), *Studien zur theologischen Ethik*, Bd. 127, Fribourg.
- Dreier, Horst (2013), *Säkularisierung und Sakralität: Zum Selbstverständnis des modernen Verfassungsstaates*, Tübingen.
- Duchrow, Ulrich (1970), *Christenheit und Weltverantwortung: Traditions- geschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre*, Stuttgart.
- Freiburger Bonhoeffer-Kreis (1943), *In der Stunde Null: Die Denkschrift des Freiburger Bonhoeffer-Kreises*, in : Günter Brakelmann und Traugott Jähnichen (Hg.) (1994), *Die protestantischen Wurzeln der Sozialen Marktwirtschaft: Ein Quellenband*, Gütersloh, S. 341-362.
- Gilbert, Neil (2002), *Transformation of the Welfare State: The Silent Surrender of Public Responsibility*, Oxford.
- Gregory, Brad S. (2012), *The Unintended Reformation: How a Religious Revolution Secularized Society*, Cambridge / Massachusetts, London.



- Haakonssen, Knud (1996), *Natural Law and Moral Philosophy: From Grotius to the Scottish Enlightenment*, Cambridge.
- Habermas, Jürgen (2001), Ein Gespräch über Gott und die Welt, in: Jürgen Habermas, *Zeit der Übergänge: Kleine politische Schriften IX*, Frankfurt a.M., S. 173-196.
- Heidenreich, Martin (2006), Die Europäisierung sozialer Ungleichheiten zwischen nationaler Solidarität, europäischer Koordinierung und globalem Wettbewerb, in: Martin Heidenreich (Hg.), *Die Europäisierung sozialer Ungleichheit*, Frankfurt a.M., S. 17-64.
- Herfeld, Matthias (2001), *Die Gerechtigkeit der Marktwirtschaft: Eine wirtschaftsethische Analyse der Grundvollzüge moderner Ökonomie*, Gütersloh.
- Höffe, Otfried (1992), Ein transzendentaler Tausch: Zur Anthropologie der Menschenrechte, in: *Philosophisches Jahrbuch*, Bd. 99, Freiburg, München, S. 1-28.
- Honneth, Axel (2011), Das Recht der Freiheit: Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit aus protestantischer Sicht, in: Jörg Hübner (Hg.) (2012), *Ethik der Freiheit: Grundlegung und Handlungsfelder einer globalen Ethik in christlicher Perspektive*, Stuttgart.
- Hoye, William J. (1999), *Demokratie und Christentum: Die christliche Verantwortung für demokratische Prinzipien*, Münster.
- Huber, Wolfgang (2006), *Gerechtigkeit und Recht: Grundlinien christlicher Rechtsethik*, Bd. IV, Darmstadt.
- Isensee, Josef (1987), Die katholische Kritik an den Menschenrechten: Der liberale Freiheitsentwurf in der Sicht der Päpste des 19. Jahrhunderts, in: Ernst-Ludwig Böckenförde und Robert Spaemann (Hg.), *Menschenrechte und Menschenwürde*, Stuttgart, S. 138-167.
- Israel, Jonathan (2001), *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford.
- Israel, Jonathan (2006), *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1650-152*, Oxford.
- Israel, Jonathan (2010), *A Revolution of the Mind: Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*, Princeton / New Jersey.
- Jähnichen, Traugott (1994), Protestantische Impulse für das Konzept „Soziale Marktwirtschaft“, in: Günter Brakelmann und Traugott Jähnichen (Hg.), *Die*



- protestantischen Wurzeln der Sozialen Marktwirtschaft: Ein Quellenband, Gütersloh, S. 305-315.
- Jammerneegg, Johannes (1971), Soziale Gerechtigkeit und Soziale Liebe: Versuch einer Begriffsbestimmung, Wien.
- Jaspers, Karl (1966), Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, München.
- Joas, Hans (2011): Die Sakralität der Person: Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Berlin.
- Kantorowicz, Ernst H. (1998), Deus per naturam, Deus per gratiam: Eine Anmerkung zur politischen Theologie des Mittelalters, in: Eckhart Grünewald und Ulrich Raulff (Hg.), Götter in Uniform: Studien zur Entwicklung des abendländischen Königtums, Stuttgart, S. 155-179.
- Kantorowicz, Ernst H. (1957), The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology, Princeton.
- Kaufmann, Franz-Xaver (1997), Herausforderungen des Sozialstaates, Frankfurt a.M.
- Kaufmann, Franz-Xaver (2003), Varianten des Wohlfahrtsstaates: Der deutsche Sozialstaat im internationalen Vergleich, Frankfurt a.M..
- Kleinhappel, Johann (1934), Der Begriff der „iustitia socialis“ und das Rundschreiben „Quadragesimo anno“, in: Zeitschrift für katholische Theologie, Bd. 58, S. 364-390.
- Körtner, Ulrich H. J. (2008), Protestantismus und Demokratie, in: Ingeborg Gabriel (Hg.), Politik und Theologie in Europa: Perspektiven ökumenischer Sozialethik, Ostfildern, S. 146-171.
- Krings, Hermann (1941), Ordo: Philosophisch-historische Grundlegung einer abendländischen Idee, Halle.
- Küppers, Arnd und Peter Schallenberg (Hg.) (2013), Interdisziplinarität der Christlichen Sozialethik, Paderborn.
- Le Trosne, Guillaume F. (1777), De l'ordre social: Ouvrage suivi d'un traité élémentaire sur la valeur, l'argent, la circulation, l'industrie & le commerce intérieur & extérieur, Paris.
- Lehmann, Karl (2011), Entsteht aus dem verfälschten Christentum die Moderne? Zur Begegnung von Charles Taylor und Ivan Illich, in: Michael Kühnlein und Matthias Lutz-Bachmann (Hg.), Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor, Berlin, S. 327-349.



Löffler, Winfried (2001), Soziale Gerechtigkeit: Wurzeln und Gegenwart eines Konzeptes in der Christlichen Soziallehre, in: Peter Koller (Hg.), Gerechtigkeit im politischen Diskurs der Gegenwart, Wien, S. 65-88.

Löwith, Karl (2004), Weltgeschichte und Heilsgeschehen: Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie, Stuttgart.

Lübbe, Hermann (1997), Das Christentum, die Kirchen und die europäische Einigung, in: Heiner Marré et al. (Hg.), Die Staat-Kirche-Ordnung im Blick auf die europäische Union, Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, Bd. 31, Münster, S. 107-124.

Lyotard, Jean-Francois (1977), La condition postmoderne, Paris.

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

MacIntyre, Alasdair (1987), Der Verlust der Tugend: Zur moralischen Krise der Gegenwart, Frankfurt a.M..

Maier, Hans (2006) Demokratischer Verfassungsstaat ohne Christentum – Was wäre anders? in: Manfred Brocker und Tine Stein (Hg.), Christentum und Demokratie, Darmstadt, S. 15-28.

Manow, Philip (2008), Religion und Sozialstaat: Die konfessionellen Grundlagen europäischer Wohlfahrtsstaatsregime, Frankfurt a.M..

Manstetten, Reiner (2002), Das Menschenbild der Ökonomie: Der homo oeconomicus und die Anthropologie von Adam Smith, Freiburg i.Br..

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

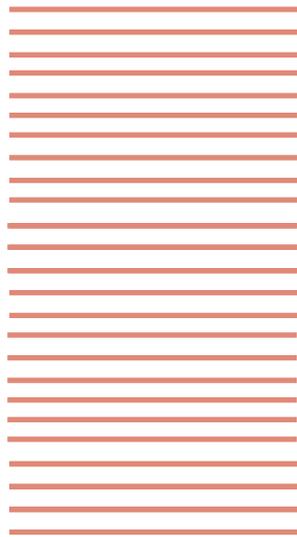
Martin, Raymond und John Barresi (2006), The Rise and Fall of Soul and Self: An Intellectual History of Personal Identity, New York.

Mercier, Roger (1960), La Réhabilitation de la Nature humaine 1700-1750, Villetmonble.

Niebuhr, Reinhold (1960), Moral Man and Immoral Society: A Study in Ethics and Politics, New York.

Nussbaum, Martha (1999), Gerechtigkeit oder das gute Leben, Frankfurt a.M..

Palier, Bruno (2010), A goodbye to Bismarck? The Politics of Welfare Reforms in Continental Europe, Amsterdam.



Pauen, Michael und Gerhard Roth (2008), Freiheit, Schuld und Verantwortung: Grundzüge einer naturalistischen Theorie der Willensfreiheit, Frankfurt a. M..

Postigliola, Alberto (1992), La città della ragione: Per una storia filosofica del Settecento francese, Rom.

Prodi, Paolo (2003), Eine Geschichte der Gerechtigkeit: Vom Recht Gottes zum modernen Rechtsstaat, München.

Prüller-Jagenteufel, Gunter (1999), „Socialwohl“ und „Sozialgerechtigkeit“: Zum Einfluß von Luigi Taparellis „Versuch eines auf Erfahrung begründeten Naturrechts“ auf die katholische Sozialverkündigung, in: Stephan Haering et al. (Hg.), Gnade und Recht. Beiträge aus Ethik, Moraltheologie und Kirchenrecht, Frankfurt a.M., S. 115-128.

Rawls, John (1990), Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt a.M..

Rawls, John (1997), Der Vorrang des Rechten und die Ideen des Guten, in: John Rawls, Die Idee des politischen Liberalismus: Aufsätze 1978-1989, Frankfurt a.M., S. 364-397.

Reich, Robert (2008), Superkapitalismus: Wie die Wirtschaft unsere Demokratie untergräbt, Frankfurt a.M..

Retzbach, Anton (1932) Die Erneuerung der gesellschaftlichen Ordnung nach der Enzyklika „Quadragesimo anno“, Freiburg i.Br..

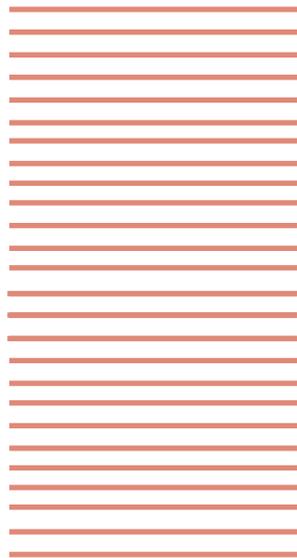
Rhonheimer, Martin (2012), Capitalism, Free Market Economy and the Common Good: The Role of the State in the Economy, in: Martin Schlag und Juan Andrés Mercado (Hg.) (2012), Free Markets and the Culture of Common Good, Heidelberg, New York, London, S. 3-40.

Richter, Gerhard (2005), Oikonomía: Der Gebrauch des Wortes Oikonomía im Neuen Testament, bei den Kirchenvätern und in der theologischen Literatur bis ins 20. Jahrhundert, Berlin.

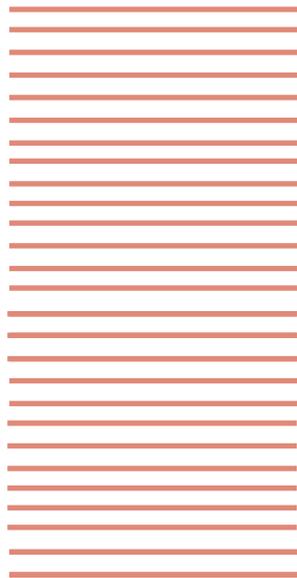
Ricoeur, Paul (1990), Liebe und Gerechtigkeit, Tübingen.

Riley, Patrick (1988), The General Will before Rousseau: The Transformation of the Divine into the Civic, Princeton.

Rosmini, Antonio (1848), Progetto di costituzione secondo la giustizia sociale, Milano.



- Schallenberg, Peter (2006), Von der Lebensqualität eines Menschenbildes, in: Die Neue Ordnung, 60. Jg., S. 181-186.
- Schallenberg, Peter (2010), Jenseits der Moderne? Herausforderungen der theologischen Sozialethik, in: Kirche und Gesellschaft, Bd. 372, Köln.
- Schneewind, Jerome B. (1998), The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy, Cambridge / Massachusetts.
- Schwartz, Maria (2013), Der philosophische bios bei Platon: Zur Einheit von philosophischem und gutem Leben, Freiburg i.Br..
- Smith, Adam (1776), Der Wohlstand der Nationen, London.
- Snell, Bruno (2009), Die Entdeckung des Geistes: Studien zur Entdeckung des europäischen Denkens bei den Griechen, Göttingen.
- Spaemann, Robert (1976), Bürgerliche Ethik und nichtteleologische Ontologie, in: Hans Ebeling (Hg.), Subjektivität und Selbsterhaltung: Beiträge zur Diagnose der Moderne, Frankfurt a.M., S. 76-96.
- Spaemann, Robert (1981), Die Frage wozu? Geschichte und Wiederentdeckung teleologischen Denkens, München.
- Spaemann, Robert (2010), Überzeugungen in einer hypothetischen Zivilisation, in: Spaemann, Robert (2010), Schritte über uns hinaus: Gesammelte Reden und Aufsätze I, Stuttgart, S. 285-309.
- St. Ledger, James (1962), The "Etiamsi daremus" of Hugo Grotius: A Study in the Origins of International Law, Rom.
- Streeck, Wolfgang (2013), Gekaufte Zeit: Die vertagte Krise des demokratischen Kapitalismus, Berlin.
- Taparelli d`Azeglio, Luigi (1840), Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto, Palermo.
- Taylor, Charles (1992), Der Irrtum der negativen Freiheit, in: Charles Taylor, Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus, Frankfurt a.M., S. 118-144.
- Taylor, Charles (2002), Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? Aufsätze zur politischen Philosophie, Frankfurt a.M..
- Taylor, Charles (2009), Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt a.M..



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

Tierney, Brian (1997), *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law, 1150-1625*, Atlanta.

Vonlanthen, Albert (1973) *Idee und Entwicklung der sozialen Gerechtigkeit. Zu einem bedenklich gewordenen Theologenstreit*, Fribourg, S. 14-16.

Walzer, Michael (1992), *Sphären der Gerechtigkeit: Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*, Frankfurt a.M..

Weiß, Martin G. (2009), *Bios und Zoé: Die menschliche Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit*, Frankfurt a.M..

Wesel, Uwe (1997), *Geschichte des Rechts*, München.

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

Witte Jr., John (2007), *The Reformation of Rights: Law, Religion, and Human rights in Early Modern Calvinism*, Cambridge / Massachusetts.