

## Perspektiven Christlicher Soziallehre

– von Helmut de Craigher

### Zusammenfassung

Die folgenden Überlegungen setzen den Bestand einer gesamten „Christlichen Soziallehre“ voraus. Sie fragen, ob diese Soziallehre den künftigen Herausforderungen gewachsen ist. Neben kulturellen Herausforderungen wie dem Islam und traditionellen sozial- oder institutionen-ökonomischen Herausforderungen wird die Gefahr einer Funktionärsherrschaft skizziert, die global Ethik durch Technik ersetzt. Am Beispiel der caritas (Nächstenliebe) und naturrechtlicher Prinzipien wird zuerst kritisch nach theologischen und philosophischen Merkmalen einer christlichen Legitimation gefragt. Das Verhältnis zu konkurrierenden ordoliberalen, marxistischen, neomarxistischen und postmodernen Konzepten wird diskutiert. Die Aktualisierung der Christlichen Soziallehre auf dem Weg zu einer „Kultur des Lebens“ erfordert nach Ansicht des Autors die Revision einer soziologisierten Politik- und Institutionentheorie, sowie im Dialog von Christen und Nichtchristen das Ringen um naturrechtliche Vernunftpotenziale der Zivilreligion. Ungelöste grund- und verfassungsrechtliche Widersprüche westlicher Ökonomien werden als die wichtigsten konzeptionellen Arbeitsfelder künftiger christlich-sozialer Innovationen angesehen.

### Abstract

The following reflections presume the existence of a whole fund of “Christian Social Doctrine”. They raise the question whether this social doctrine will be able to meet future challenges. Cultural challenges like the resurgence of Islam and traditional social and institutional challenges are reviewed. The most severe challenge is seen in an elitist bureaucracy, which globally replaces ethics by technology. The theological and philosophic attributes of a legitimate Christian doctrine are examined in critical terms using as examples the concept of caritas (charity) and some principles of natural law. The relations of social doctrine with competing concepts such as ordo-liberal, marxist, neo-marxist and post-modern are discussed. Actualizing Christian Social Doctrine in aim to proceed to a “culture of life” in the author’s view requires the critical revision of sociologized political and institutional theory, and it requires a dialogue with non-christians contending to put forth the potential of natural reason latent in civil religion. Yet unsolved contradictions of western economies are imputed to fundamental and constitutional legal mistakes, and they are seen as the most rewarding field of work for future conceptual innovation in Christian Social Doctrine.

73 Seiten

Sprache: Deutsch

Keywords: Christliche Soziallehre, Caritas, Naturrecht, Kapitalismuskritik, Kultur des Lebens, Christian social doctrine, Caritas, Natural law, Critique of capitalism, Culture of life

---

## Einleitung

Wenn sich zwei streiten, trennt sie ein Gemeinsames. Die soziale Herausforderung und sozialökonomische Organisation war das Gemeinsame, das wichtig genug erschien, den Streitgegenstand großer ideologischer Bruchbildungen des vergangenen Jahrhunderts abzugeben. Jenes Paradigma der Aufklärung, das Kultur und Politik auf sozialökonomische Bedingtheiten reduziert, wird seither von geschichtlichen Ereignissen wie dem Erstarren einer selbstbewussten islamischen Kultur dementiert. Wie ist das Verhältnis von Sozialökonomie und Technik einerseits und Kultur oder Religion andererseits zu verstehen? Die Frage ist zentral für jede Soziallehre und deren Antworten auf künftige Herausforderungen. Und christliche Soziallehren stehen und fallen damit, ob sie die in diesem Verhältnis gegebenen Herausforderungen der Zeit aus ihrem ureigenen Anliegen heraus, dem Evangelium der rettenden Gnade Gottes, beantworten können.

Papst Franziskus I. hat die Nothilfe für verwundete Seelen und Menschen zum vordringlichen Anliegen der Kirche erklärt[1]. Schwere materielle Not, Lebensgefahr und harte Verfolgung zu mindern hätte bei weitem Vorrang vor Wohlstandsproblematiken. Theoretische Konzepte seien nachrangig gegenüber der unmittelbaren Hilfe und unvollständig gegenüber dem prophetischen Sprechen Gottes. Gottes heilende Präsenz im Leben jedes Einzelnen und in den erschütternden Ereignissen der Zeit zu suchen sei vorrangig. Franziskus I hat damit der „Option für die Armen“ eine akute und konkrete Ausrichtung gegeben. Dass dies keine Absage an theoretische Konzeptionen überhaupt bedeutet, ergibt sich aus Bemerkungen über eine zu vertiefende „Theologie der Frau“[2]; vielmehr geht es um die Ablehnung selbstzwecklicher Dogmatik mit ihrer Neigung zum sterilen Gelehrtenstreit um Prinzipien[3]. Stellt diese Ausrichtung also konzeptionelle Aussagen eher in Frage oder legt sie vielmehr den motivieren-

---

[1] “lo vedo con chiarezza che la cosa di cui la Chiesa ha più bisogno oggi è la capacità di curare le ferite e di riscaldare il cuore dei fedeli, la vicinanza, la prossimità. Io vedo la Chiesa come un ospedale da campo dopo una battaglia. È inutile chiedere a un ferito grave se ha il colesterolo e gli zuccheri alti! Si devono curare le sue ferite. Poi potremo parlare di tutto il resto. Curare le ferite, curare le ferite... .. E bisogna cominciare dal basso.” In: Spadaro, Antonio, *Civiltà Cattolica* (2013, 461f)

[2] “Bisogna lavorare di più per fare una profonda teologia della donna.”, im vorgenannten Interview: Spadaro, Antonio, *Civiltà Cattolica* (2013, 466f)

[3] “Chi oggi cerca sempre soluzioni disciplinari, chi tende in maniera esagerata alla ‘sicurezza’ dottrinale, chi cerca ostinatamente di recuperare il passato perduto, ha una visione statica e involutiva. E in questo modo la fede diventa una ideologia tra le tante.” In: Spadaro, Antonio, *Civiltà Cattolica* (2013, 470)

---

---

den Kern aller christlichen Konzeptionsbildungen wieder frei? Im letzteren Falle wäre sie für die Christliche Soziallehre von größter Bedeutung.

Die folgenden Überlegungen sind sozialphilosophischer Natur und somit nicht fachimmanent ökonomisch, theologisch oder ethisch. Sie gehen, wo notwendig, auf die sehr gegensätzlichen Konzepte christlicher Soziallehren ein, setzen aber insgesamt den Bestand einer gesamten, überwiegend katholisch geprägten, „Christlichen Soziallehre“ voraus. Sie arbeiten im ersten Schritt vor dem Hintergrund zentraler Herausforderungen an die Christliche Soziallehre heraus, welche theologischen und philosophischen Merkmale eine unverwechselbar christliche Legitimation kennzeichnen. Im zweiten Schritt werden Stärken und Kritiken der traditionell naturrechtlichen Begründung der Soziallehre untersucht. Drittens werden konkurrierende nichtchristliche Konzepte mit ihren historischen Schnittmengen und Wechselwirkungen zu christlichen Ansätzen unterschieden. Im vierten Schritt wird die Umsetzung der Christlichen Soziallehre bedacht und werden Herausforderungen zusammengefasst, die eine Wiederaneignung oder Neuinterpretation christlich-sozialer Ansätze erfordern.

## **I. Christliche Authentizität in der sozialen Herausforderung**

### **Ist Christliche Soziallehre noch zeitgemäß?**

Die sozialökonomische Begründung für weltweite ideologische Frontbildungen trat gegenüber religiösen und kulturellen seit den 1980er Jahren in den Hintergrund. Der Soziologe Peter Berger stellte nicht nur eine weltweit kulturübergreifende Renaissance traditioneller Religiosität und Spiritualität fest, er konstatierte sogar eine weltweite „Desäkularisierung“[4]. Nach dem Zusammenbruch des real existierenden Sozialismus führten Francis Fukuyama und Samuel Huntington die Kontroverse, ob nunmehr die Kultur des westlichen Liberalismus sich konkurrenzlos durchsetze[5] oder es zum „clash of civilizations“

---

[4] Dass in dieser weltweiten Tendenz Europa und ein Teil der amerikanischen Sozialwissenschaften „zurückbleiben“ und für den Prozeß der „Desäkularisierung“ kein Verständnis aufbringen, diskutiert Peter Berger einleitend zu Berger, P. L. (1999). S. auch Berger, Peter L. / Huntington, S.P. (eds.) (2002).

[5] Etwas einseitig wurde so die These von Francis Fukuyama (1992) interpretiert. Tatsächlich bedenkt Fukuyama bei seiner Diskussion der Vorteile westlicher liberaler Demokratie immer auch Nietzsches abschreckende Vision vom „letzten Menschen“ mit, also die Möglichkeit einer dekadenten Entmenschung des Menschen in der Zivilisation. Siehe auch Fukuyamas Erwägungen (2002) zur modernen Reproduktionsmedizin und Genetik.

---

---

komme[6]. Die ökonomische sogenannte II. Globalisierung der neunziger Jahre wurde auch auf dem Hintergrund diskutiert, ob sie als Ausdruck einer „Kulturellen Globalisierung“[7] zu sehen sei und welche Folgen sie für die Konkurrenz der Kulturen habe.

Die in der Folge ökologischer Energiekonzepte in die Höhe getriebenen Nahrungsmittelpreise für die Armen der Welt und die sich steigernden Finanzkrisen seit der Jahrtausendwende lenkten die Aufmerksamkeit wieder zurück auf die sozialökonomischen Bedingungen menschlicher Existenz. Eine erneute Kapitalismuskritik fand mehrere Pfade der Argumentation, die voraussichtlich Wirkung auf die christliche Soziallehre haben werden. Schließlich ist die Entwicklung einer globalen Informations- und Sozial-Technokratie zu beobachten, in der Funktionseliten, von der Loyalität zu ihren Heimatkulturen abgehoben, ein universales Herrschaftsinteresse entwickeln, das sich zum einzelnen Menschen und seiner Welt radikal reduktionistisch verhält und mit seinem eigenen Universalitätsanspruch an die Stelle universaler Prinzipien und Menschenrechte tritt. Wenn die Technokratie als Selbstzweck sich in dieser Form vom Diener zum Herrn entwickelte und den ganzen Kosmos der regulationskompetenten, teilgebildeten Experten in sich aufsaugen würde, würde sie die vollständige Ablösung von Kultur durch anonyme Herrschaft bedeuten. Wird diese erkennbare Entwicklung an ihrer Abstraktheit scheitern, wird Kultur sich unter oder über der Schwelle einer allgegenwärtigen elektronischen Steuerung sowohl des Massengeschmacks als auch der lokalen Administrationen durchsetzen? In diesem Szenario wird die Interpretation der Begriffe „Kultur“ und „Charakter“ eine entscheidende Rolle spielen. Wie wird eine christlich inspirierte Kultur als Medium göttlicher Gnade und mit dem Ziel menschlicher Würde sich behaupten können?

Welche Interpretation Christlicher Soziallehren[8] setzt sich durch, wenn Politik und Kultur nicht mehr vom Sozialen, sondern das Soziale und das Politische umgekehrt ebenso von Kultur und Religion her gedacht werden? Welche Theorie des Sozialen ergibt sich, wie verhält sie sich zum Begriff einer gewandelten Modernität und welche Antworten ermöglicht sie auf die Herausforderungen der Gegenwart?

Werden sogar Christliche Soziallehren mit ihren Ansätzen zu Antworten auf zweitrangige Probleme? Rächt sich eine Zeitgeisthörigkeit, eine Anbiederung an aufklärerische und sozialutopische Weltbilder? Muss angesichts der sozialen Effizienz neuer puritanischer Basisbewegungen das Ansetzen an der Sozialökonomie vollends als sekundär angesehen werden? Oder bildet vielmehr gerade eine christliche theologische Systematik die Voraussetzung, die Brücke

---

[6] Huntington, Samuel P. (1996).

[7] Zusammenfassend de Craigher, H. (2005b)

[8] Zur Interpretation christlicher Soziallehren Honecker, M. (1995), Marx / Wulsdorf (2002), Lesch, W. (1991), Höffner, J., Roos, L. (2000), Gundlach, G. (1964), von Nell-Breuning, O. (1980) und Troeltsch, E. (1994/1912).

in Form einer Synthese vom alten sozialen Kampffeld zum neuen kulturellen zu bauen? Wie ist die soziale Herausforderung für die christlichen Kirchen neu – oder wieder – zu formulieren, wenn es eine innere Kontinuität von den alten zu den neuen Prinzipien geben sollte?

Kann die Soziallehre in dieser Lage überhaupt noch die Bedeutung beanspruchen, die ihr vielfach zugemessen wurde oder muss sie in das Glied einer umfassenderen Kulturtheorie zurücktreten? Kann sie im Zusammenhang einer Kulturtheorie noch den systematischen Kontext mit der christlichen Dogmatik wahren? Dies wäre zweifellos notwendig, wenn sie sich als christliche Antwort auf Fragen der Zeit betrachtete[9].

Die Frage kann auch so gestellt werden, ob eine solche kulturpolitisch gewendete oder erweiterte Soziallehre den Anforderungen geschichtlicher Praxis genügen würde. Diese könnten so formuliert werden:

- (1) Ist eine adäquate Bestimmung der sozialökonomischen Lage der Menschen im kulturell-politischen Kontext am Beginn des 21. Jahrhunderts ableitbar?
- (2) Gibt es eine glaubwürdige und realisierbare Vision von der sozialpolitischen Gestaltung? Welche Konstruktionsprinzipien werden vertreten? Und welche Vorstellung von der Berufung, Würde und Aufgabe des Menschen kommt darin zur Geltung?
- (3) Wer sind die Gegner, Feinde oder die Widerstände gegen eine sozialpolitische Gestaltung, in der die vorausgesetzte Berufung des Menschen zu ihrem vollen Recht kommt? Welche Rolle spielt eine sich universalisierende Technik?
- (4) Welche sind die angemessenen Methoden der geistigen und politischen Praxis und welche die Schritte, die konstruktive Zielvorstellung historisch zu erreichen?
- (5) Wer ist das Subjekt dieser Praxis?

All diese Überlegungen können sich aber als überflüssig erweisen, wenn das Christentum insgesamt seinen Gegnern unterliegt. Der Islam als die am schnellsten wachsende und massiv im Westen immigrierende Religionsgemeinschaft wird das kommende Jahrhundert prägen. Er kann, darf und wird sich aus seinem eigenen Gesetz heraus – vor allem in seiner mehrheitlich sunnitischen Interpretation – nicht auf eine gleichberechtigte Koexistenz mit andern Zivilisationen einlassen. Er wird die historische Probe auf die spirituelle und politische Vitalität des Christentums liefern.

---

[9] In diesem Zusammenhang verdient die erstmalige Verabschiedung einer umfassenden Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche im August 2000 Beachtung. Sie ist in Gedanken und Sprache streng aus einer christlichen Systematik heraus entwickelt und nimmt auf die besonderen Herausforderungen der orthodoxen Nationen Bezug, zu denen heute besonders die Konfrontation mit einem „westlichen“ Konsummaterialismus gehört. Siehe Chaplin, V. (2003)



Auf den religiösen Bürgerkrieg in Europa folgten dreihundert Jahre der zunehmenden Pazifizierung des Christentums. Dies und eine nunmehr weitgehende Unterwerfung unter einen Konsumliberalismus in Europa verschärfen die Frage nach der christlichen Identität. Sie verschärfen auch die Frage, ob christliche Soziallehren sich mit einerseits christlich begründbaren und andererseits politisch relevanten Lösungsansätzen befassen.

Bei dem sozialen Thema konkurrierten christliche Intellektuelle bisher mit den Lösungsvorschlägen und Parteistrategien von atheistischen, liberalen und sozialistischen Eliten. Die spiritueller fundierte Botschaft der Christen könnte nunmehr zwischen einer Sozialtechnologie der Atheisten und dem Islam erdrückt werden. Beide Fronten sind jedoch nicht monolithisch. Die Sozialtechnologie wird beispielsweise auch für die Humanitätsideale mancher Atheisten absehbar zu einer Bedrohung. Der Islam spaltet sich in traditionelle und neue Konfessionen. Er könnte jedoch insgesamt als die spiritueller vitalere Alternative erscheinen. Die Immigration und die mit Petrodollars in aller Welt finanzierten sozialen Expansionsstrategien des Islam dürfen den Blick nicht dafür verstellen, dass er für das atheistisch geprägte Westeuropa vor allem eine spirituelle Herausforderung darstellt.

Indem er seinen Gottesglauben selbstgewiss voranträgt, rührt er an den schwächsten Nerv der Konsumgesellschaft, an das Problem ihrer Sinnlosigkeit. Die christlichen Kirchen und Gemeinschaften des Westens sind damit im Kern ihrer Existenz herausgefordert. Sie haben selbst die Herausforderung eines aggressiven politischen und alltäglichen Atheismus vielfach nur durch Ausweichen beantwortet. Die Alternative kann nun noch absehbarer lauten: Mission oder Verschwinden. Welche Rolle spielt da noch die Soziallehre?

## Entfremdung vom „guten Leben“ – die Soziale Frage

Was macht die bisherige Attraktivität, was macht die Stärken und die Schwächen christlicher Soziallehren gegenüber neuen Herausforderungen aus? Die Kernfrage, auf die soziale und sozialutopische Konzepte der westlichen Aufklärung antworteten, war die immer aktuelle Frage der politischen Philosophie seit Platon und Aristoteles, nämlich die nach dem „guten Leben“. Gerade darin ist Platon Stifter des Abendlandes, dass er sich dieses gute Leben nur als gerechtes in einer gerechten Polis vorstellen kann. Dass die Gerechtigkeit ihren Ursprung bei der Gottheit und damit letztlich jenseits der seienden Wesenheiten habe, ist für Platon denknotwendig. Platons Kampf gegen die Sophisten, die das Gemeinwesen bloß für Konstrukt und Schauplatz menschlicher Manipulationen hielten, war erneut aktuell in den Auseinandersetzungen von sozialistischen und christlichen Bewegungen der Sozialpolitik im neunzehnten Jahrhundert.

War das „gute Leben“ durch soziale Veränderung erreichbar? Der Vorwurf von Sozialisten gegen die Christlichen Soziallehren ging letztlich dahin, dass für sie Sozialpolitik nur vorläufige Linderung, nur „caritas“ bleibe, weil



das wirkliche „gute Leben“ aus christlicher Sicht erst in einer außerweltlichen Zukunft stattfinden. Die christlichen Lehren behinderten mit ihrer Fürsorge die revolutionäre Dialektik. Der radikale Sozialismus formulierte den Gegensatz am deutlichsten: Erst die Befreiung vom Trost der Religion, erst die volle reale Vertiefung und Vergegenwärtigung des Elends könne zum revolutionären Umschlag und somit in die Entfaltung der eigenen vollen Humanität führen.

Die Zeugnisse der russischen Revolution und des russischen Bürgerkrieges bestätigen diese Realpädagogik, in der es auf Menschenleben und Leiden von Individuen keineswegs ankommt<sup>[10]</sup>. Viel mehr als die innere Zuwendung zum Leidenden – die der russischen Tradition tief entsprochen hätte – wurde auf Hass und erbarmungslose Rache zur Motivierung der Revolutionstruppen Wert gelegt. Die volle künftige Humanität sollte sich ja nicht in der Hingabe an Andere, sondern im Erringen der vollen Unabhängigkeit und völligen Selbstherrschaft jedes Menschen in der Unbegrenztheit seines Zugriffs auf alle natürlichen und industriellen Reichtümer ausdrücken. Nichts weniger als die Überwindung materieller Grenzen war das Ziel, das über die Diktatur des Proletariats erreicht werden sollte! Die Verheißungen der Religionen, die auf die Zukunft des Paradieses vertrösteten, die Verheißungen der Wissenschaft, die auf einen noch zu erringenden Fortschritt verwiesen, die Verheißungen der Französischen Revolution, die auf eine Abschaffung von Leiden, Krankheit und Schicksal durch eine egalitäre Gesellschaftskonstruktion bauten, dies alles sollte volle, materiell uneingeschränkte Wirklichkeit werden! Niemand kann in Kenntnis der Realitäten der Welt und in Kenntnis der Geschichte aller Revolutionen übersehen, dass hier schlechte Metaphysik am Werke war, dass der Sozialismus als eine mächtige religiös-demiurgische Bewegung die letzten zweihundert Jahre bewegt hat.

Und trotz dieses utopisch-religiösen Kerns des Sozialismus gibt es ein bleibendes Verdienst sozialistischer Theoretiker im Kampf um die „Soziale Frage“, nämlich die „Entfremdung“ des Menschen in der sich entfaltenden bürgerlichen und industriellen Gesellschaft zum Ausgangspunkt ihrer Überlegungen gemacht zu haben. An der Deutung der „Entfremdung“ schieden sich die Geister. Was wirklich war diese „Entfremdung“ vom „Guten Leben“, von der wie immer interpretierten Gerechtigkeit, vom eigenen menschlichen Wesen?

Die sogenannte „Soziale Frage“ war der äußere Auslass zur Entfaltung der katholischen sowie protestantischen Sozialwerke und Soziallehren. Im Gefolge der napoleonischen Reformen waren es die Begleitumstände von Industrialisierung und Modernisierungen des Wirtschaftslebens, die den Anstoß gaben. Aber warum schien eine Antwort auf die brennenden Probleme gerade aus religiöser, kirchlicher und theologischer Sicht notwendig?

Nichts anderes war der Auslöser, als die aus christlichem Glauben gelebte *caritas*, die sich unmittelbar von der Not zur Hilfe aufgerufen sah. Die Grundsatfrage, die sich aber stellte und nach wie vor stellt, war gar nicht die Soziale

---

[10] Trotzki's Leitsatz, wonach Terror das Mittel der Überzeugung sei, war sicher in der Erfahrung des Bürgerkriegs erhärtet worden, war aber auch im Blick auf den dogmatischen Hintergrund kein Zufall.



Frage als solche, sondern eben die Unterstellung, dass in der Sozialen Frage eine nicht hinnehmbare Entfremdung des Menschen von seinem Wesen, von seiner Berufung, von seiner Würde zum Ausdruck käme. Jedes christliche und nicht-christliche Engagement für die sozialen Belange war sich in diesem einzigen Motiv einig: Es geht um die Überwindung der Entfremdung des Menschen, soweit sie sozial und ökonomisch verursacht ist oder sich sozial und ökonomisch ausdrückt. Ohne dass dieser Begriff immer verwendet wurde, entschied sich aber an ihm der Charakter der sozialpolitischen Konzeptionen.

## Heilung der Entfremdung – Christus als Maß

Christliche Soziallehre muss sich – eingedenk des sozialistischen Beispiels – davor hüten, die gesellschaftliche Organisation unmittelbar zur Heilsfrage zu machen. Wohl kann diese Nebenfolge des Gelingens oder Mislingens menschlicher Heilsbestrebungen sein, Ursache ist sie nicht. Der Abfall Adams von Gott ist, christlich gesehen, die wahre und bleibende Entfremdung. Alle sozialen Leiden und Übel sind Folgen der Gottlosigkeit und Gottesferne. Ihre Überwindung nimmt für Christen Maß am Beispiel Christi. So wurde die Interpretation der *vita christi* zum eigentlichen Scheidemaß zwischen verschiedenen theologischen und kirchlichen Positionen. War Jesus ein Sozialreformer in der Welt? Oder war er der Erlöser von dieser Welt? Oder war er in dieser Welt der Erlöser von den Mächten dieser Welt?

Im ersten Fall hat die Revolution oder Sozialreform doch rettenden Heilscharakter und beansprucht, die eigentliche, zeitgemäße Form christlicher Verkündigung zu sein. Im zweiten Falle folgt für Christen der Rückzug aus jeder politischen und sozialen Verantwortung. Die Lösung einer christlichen *theologia perennis* ist stets die dritte, dialektische Lösung gewesen. Der Kreuzestod Christi als Selbsthingabe an die Welt ist der allein gültige Weg zur Überwindung einer Entfremdung, die auf dem Wege einer materiellen Organisation und Vorsorge nicht überwunden werden kann. Die materiellen Folgen der Entfremdung werden nicht abgeschafft, aber bewältigt, wenn Menschen die innere Wiedergeburt des Glaubens erfahren und damit ein Motiv zur Selbsthingabe erhalten haben.

Das Motiv der Selbsthingabe ist zu allen Zeiten Überlebensbedingung in den geschichtlich-konkreten Verbänden, von der Mutter-Kind-Beziehung über die Familie und Sippe bis zur Nation. Mit Christus wird das Motiv der Hingabe universal, jedem Menschen in Not geschuldet<sup>[11]</sup>. Die Selbsthingabe an den Nächsten ergibt sich aus einer Lebenspraxis der Selbsthingabe an Gott.

---

[11] Eine solche „christologische“ Interpretation der Soziallehre findet sich insbesondere in den beiden Sozialenzykliken Johannes Pauls II., nämlich SRS (1987) und CA (1991).





Hier setzt das Verständnis der in den römischen Enzykliken gelehrt Christlichen Soziallehre an, dass der Kern der sozialen Verantwortung die tätige Liebe sei. Diese tätige Liebe ist aber keine legal kodifizierte Forderung an alle Menschen, sondern eine christlich inspirierte Lebenspraxis. Sie gründet im Schöpfungs- und Heilswillen Gottes. Sie nimmt die göttliche Liebe auf und gibt sie den Mitmenschen weiter. So bestimmt die päpstliche Enzyklika „Caritas in veritate“<sup>[12]</sup> klar die von Gott erhaltene Liebe als den Hauptweg der kirchlichen Soziallehre.

## Liebe und Gesetz

Auch die tätige Verbesserung institutioneller Regeln und Zustände ist Frucht dieser Lebenspraxis. Sie ist Frucht, nicht Ursache. Sie kann selbst keinen Heilsanspruch erheben. Sie kann vielleicht weitgehende Besserung, aber keine Erlösung bewirken. Trotzdem liegt in dem Übergang von der „caritas“ zur institutionellen und rechtlichen Gestaltung des Lebens das zweite Kriterium christlich legitimer Sozialpolitik. Wie ist dieses Kriterium zu verstehen?

Der christliche Glaube hat Europa ein unverwechselbares und bis in den neuzeitlichen Rechtsstaat, bis in den Liberalismus hinein prägendes Erbe mitgegeben: nämlich die Unterscheidung von Politik und Religion. Der Kirchenvater Aurelius Augustinus formulierte klassisch die Lehre der zwei Reiche, worin ihm die alten Kirchen und, von den protestantischen Konfessionen, vor allem das Luthertum folgten. Gott habe beide, nämlich die weltliche Gerechtigkeit und die Gerechtigkeit, die aus dem unmittelbaren Gottesbezug stammt, in verschiedenen Sphären verankert und ihnen verschiedene Regeln vorgegeben.

Jesus bestätigt die folgende Antwort eines Schriftgelehrten, was man tun müsse, um das ewige Leben zu erben<sup>[13]</sup>: „... Gott lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, sowie deinen Nächsten als dich selbst“. Aus der Gottesliebe ergibt sich die Nächstenliebe. Die Nächstenliebe folgt dann ganz konkreten Handlungsprinzipien. Aus dem nachfolgenden Beispiel des barmherzigen Samariters ist erkenntlich, dass die Hilfe am Nächsten pragmatisch, fachlich kompetent und sorgsam zu erfolgen habe. Aus der Natur der Notlage – nicht etwa aus dem Ritualgesetz, das Leviten und Priestern das Berühren eines unrein Gewordenen verboten hätte – ergeben sich immanent die zu beachtenden Regeln der Handlung.

---

[12] CiV (2009, 2): „Liebe ist der Hauptweg der Soziallehre der Kirche. Jede von dieser Lehre beschriebene Verantwortung und Verpflichtung geht aus der Liebe hervor, die nach den Worten Jesu die Zusammenfassung des ganzen Gesetzes ist [vgl. Mt 22, 36-40].“



Demselben Schema folgt bereits der Dekalog[14]. Aus der voranstehenden Gottesliebe und Gottesachtung folgt logisch, dass weltliche Regeln förderlichen Umgangs mit Gottes Geschöpfen zu beachten seien. Hier stehen als lebensspendende Prinzipien an erster Stelle die Ehrung der Eltern, die Gottes Schöpfungswillen ausdrücken, sowie weitere Ausprägungen des Treuegebots[15]. Diese Regeln sind in der Tradition stets als von Gott in der Schöpfung vorgesehene anthropologisch-historisch konstante Ordnungen angesehen worden. Die katholische Tradition spricht von „Naturrecht“, Luther spricht von „Erhaltungsordnung“ Gottes[16]. Hier setzt auch die christliche Aufnahme der aristotelischen „praktischen Vernunft“ an, die nichts Anderes zum Gegenstand hat, als die Anwendung der als anthropologisch und historisch konstant unterstellten konstruktiven Prinzipien des Umgangs von Menschen mit sich selbst und ihrer Welt.

Diese praktische Vernunft des Aristoteles beschränkt sich keineswegs auf Regeln der politischen Gesetzgebung. Schon Platon macht deutlich, dass sie in der sokratischen Selbsterforschung des Gewissens ihren Ursprung hat. Sie entwickelt eine Praxis des Umgangs der Seele mit sich selbst, eine Praxis der Sittlichkeit im Hause (oikos), eine Pädagogik und einen an der Wahrheit orientierten Diskurs der Stadt (polis), um Gerechtigkeit hervorzubringen. Diese Ganzheitlichkeit, die für den „heidnischen“ ebenso wie für den christlichen Ursprung des Naturrechts prägend ist, muss vorangestellt werden, um späteren dogmatischen Verkürzungen den Boden zu entziehen.

Und es muss wiederholt werden, dass die praktische Vernunft in der Rangfolge der Liebe Gottes an zweiter Stelle steht: Erst kommt der konkrete Mensch, dann die gerechte soziale Ordnung. Jesu Wirken trennte nie zwischen der Verkündigung des Gottesreiches – „... denn siehe, das Gottesreich ist (schon) mitten unter euch.“[17] bzw. „... das Gottesreich ist inwendig in euch.“[18] – und den praktischen Wundern und Heilungen. Letztere hatten im Judentum Beweiskraft als messianische Zeichen. Und durch Wunder geheilt, gerettet, umge-

---

[14] 2. Mo. Kap. 20 und 5. Mose Kap 5

[15] Dass die sozial interpretierbaren Weisungen des Dekalogs auf Treue und Wahrhaftigkeit gegenüber den Mitmenschen hinauslaufen, stimmt mit den Ergebnissen moderner Vertrauensforschung überein. „Vertrauenskulturen“ seien in der Lage, die erfolgreichere soziale, politische und ökonomische Praxis zu entwickeln als von Misstrauen geprägte Kulturen“. Vgl. hierzu die Forschungen Francis Fukuyamas (1995) und Anderer. Ähnliches kann von der Glücksforschung gesagt werden, vgl. die Untersuchung traditioneller Ethikataloge und glücksfördernder Institutionen durch Paul Seligmann (2010, 32, 263ff).

[16] Vgl. Hermann, Rudolf (1967, 206)

[17] Lukas 17; 20, Einheitsübersetzung.

12 [18] Lukas 17; 20, Schlachter 1951



wandelt wurden immer konkrete einzelne Menschen. Jesu Wirken trennte aber zwischen diesen konkreten Menschen und den Angelegenheiten der politischen Verwaltung und Herrschaft.

Dass von der geheilten Bindungs-, Liebes- und Verantwortungsfähigkeit dieser Menschen ihre Gemeinschaften profitierten, steht außer Frage. Dass Jesu Mission sich auf das ganze Volk Israel in seiner universalen Bestimmung richtete, steht ebenfalls außer Frage. Und doch heilte er ganz individuelle Menschen. Und vor allem wies er das von Freunden und Gegnern erwartete unmittelbare Eingreifen in politische Geschehnisse von sich: „Gib dem Kaiser was des Kaisers ist ...“ [19].

Dass Christen im Vollzug ihrer weltlichen Berufe, einschließlich sozialer und politischer Aufgaben, äußere Ordnungen gestalten, ergibt sich demnach nicht als Ziel, sondern als selbstverständliche Nebenfolge, gewissermaßen als professionelle Nebenbedingung und Antwort auf die Liebe Gottes. Hier hat also Papst Franziskus I den Kern der biblischen Prioritäten wieder hergestellt.

## Weltliche Ordnung und die Überwindung der Entfremdung

Ob die Christlichen Soziallehren einen entscheidenden politischen Beitrag zur Gegenwart liefern können, muss, zusammenfassend, von dem Kernmotiv her beantwortet werden, das hinter der „Sozialen Frage“ stand und sie überhaupt zur Quelle politischer Veränderungsprogramme gemacht hat: Die Überwindung der Entfremdung. Und das eigentliche Heilmittel der Entfremdung, bei aller problemkonformen Sozialanalyse und Praxis, kann letztlich nur der Heiland, Jesus Christus, sein. Gottes Eingreifen und Selbsthingabe in historischer, menschlicher Gestalt ist die christliche Antwort. Anders ist die christliche Authentizität einer wirklich christlichen Lehre nicht zu begründen! Dies ist die praktische und intellektuelle Aufgabe.

Als Folge und erst im zweiten Schritt ergibt sich daraus die Notwendigkeit, äußere Ordnungen zu gestalten. Diese beziehen ihre Prinzipien aus den Konstanten menschlicher „Natur“, aus den Gegebenheiten der Schöpfung, sind aber in der sich wandelnden Lebenswirklichkeit konkret zu interpretieren.

Liberal-ökonomische Konzepte gingen im Gegensatz zu christlichen vom Menschen als vereinzelt lebenden und rational Verträge schließenden Naturwesen aus. Von einer Heilsbedürftigkeit des Menschen war kaum die Rede. Die Hauptgegensätze zwischen christlichen Ordnungskonzepten auch zur sozialistischen Konzeption fanden sich von Anfang an darin, wie das Wesen, die Würde, die Berufung und, daraus abgeleitet, die Entfremdung des Menschen verstanden wurde. Der tiefste Unterschied zwischen christlicher und modernistischer Sozialanalyse lag in der vorausgesetzten *conditio humana* – dem unter-



stellten Welt-, Selbst-, Geschichts- und Gottesverhältnis des Menschen. Nach traditioneller biblischer Theologie ist und bleibt dieses Verhältnis für alle Geschichtsepochen der gegenwärtigen Welt ein gebrochenes. Die Gebrochenheit des Verhältnisses des Menschen zu Gott sowie Gottes Wirken, um diese Gebrochenheit zu heilen, sind das Thema der Weltgeschichte.

Wenn es überhaupt einen gemeinsamen Ausgangspunkt der Weltreligionen gibt, dann ist es die Erfahrung der Gebrochenheit im Selbst-, Welt- und Geschichtsverhältnis des Menschen. Die grundsätzliche Heilung des Bruches liegt für die Religionen außerhalb der immerhin zahlreichen Möglichkeiten des Menschen, seine Welt punktuell angenehm zu gestalten. Martin Luther macht – mit Berufung auf den Apostel Paulus – das Gottesverhältnis des Menschen, also seine Erlösung, sogar vollständig unabhängig von seinem Weltverhältnis. Nicht äußere Handlung und Gestaltung, auch nicht idealistische Motive, sondern innere Übergabe an Gott führen zur Erlösung.

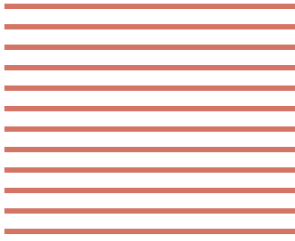
Sollte mit Jean Jacques Rousseau der Sozialismus jedoch Recht behalten, dass alle Entfremdung Produkt „gesellschaftlicher“ Einwirkungen auf den Menschen sei, dann ließe sich über die gewaltigsten Völkermorde des 20. Jahrhunderts durchgehend der Schleier einer humanen Rechtfertigung ziehen; immerhin waren es von der Intention her alles Versuche, den Menschen selber von den verschiedensten unterstellten Ursachen seiner Ausbeutung und Entfremdung zu befreien.

Der Gedanke, der Mensch sei durch gesellschaftliche Organisation in seinem Heil fundamental versehrbar und gesellschaftliche Organisation könne umgekehrt dieses Heil wieder herstellen, degradiert gerade den einzelnen in seiner Würde zur bloßen Funktion der Organisations- und Manipulationsleistungen anderer. Wenn die „gesellschaftliche“ Herstellung des Heils sogar Menschenopfer rechtfertigt, wird klar, dass gar nicht die Würde und das Heil des Einzelnen gemeint ist, sondern eine abstrakte, erst zu erzeugende „Menschheit“ oder ein ebenso abstraktes, erst zu zeugendes „Volk“. Wir haben es also mit der Pseudoreligion der Machbarkeit des Heils mit menschlichen Mitteln zu tun. Eine dogmatisch auf gesellschaftlichen und naturalistischen Szientismus reduzierte Aufklärung zerstört hier ebenso ihre eigene Rationalität wie ihre Humanität. Sie zerstört ihre Rationalität, weil diese ja zu Recht an die Endlichkeit eines wissenschaftlich-empirischen Anspruches gebunden war. Endlichkeit verträgt keine endgültigen Heilsversprechen. Und die reduzierte Aufklärung zerstört das Humanum, um dessen willen sie einmal aufgebrochen ist, nämlich die Anerkennung, das Leben und die Würde jedes einzelnen Menschen.

Dieselbe grundsätzliche Kritik ist jedoch auch gegen kirchliche Ordnungskonzepte für die Sozialökonomie und Politik zu richten, die – sei es analog zu liberalkonservativen oder zu sozialistischen Konzepten – die jeweilige Funktionalität missionarisch zum Heilskonzept verklären[20]. Welche positive und

---

[20] Hier trifft der bereits zitierte Satz von Franziskus I: „... in questo modo la fede diventa una ideologia tra le tante.“ In: Spadaro, Antonio, *Civiltà Cattolica* (2013,



notwendige Rolle spielt die Frage der institutionellen Regeln, Rechtsprinzipien und Gesetze für eine christliche Soziallehre?

## II. Kritik des Naturrechts in der Soziallehre

### Zwei-Reiche-Lehre und Naturrecht

Der Kirchenvater Augustinus lehrte, dass der Christ durch den Glauben Bürger des Reiches Gottes – *civitas dei* – geworden sei, aber in einer Welt zu leben habe, die – als *civitas diaboli* – auf Zeit der Herrschaft des Teufels unterliege. Mit den Zeitgenossen verbinde ihn das Interesse, dass gute Gesetze und Sitten für Alle Geltung hätten, um Allen ein friedliches irdisches Leben zu ermöglichen. Entsprechend könne man wohl nicht mit Allen über den Gottesglauben, wohl aber mit den Meisten auf dem Wege der praktisch vernünftigen Argumentation über langfristig gute Gesetze und Sitten einig werden.

Hier liegt das theologisch entscheidende Argument für die Zusammenarbeit von Christen mit Nichtchristen in der Gestaltung dieser Welt: Um Willen des Friedens, von dem alle Vorteile haben, der insbesondere die Verbreitung des Evangeliums ermöglicht, soll nach den Regeln einer allen einsichtigen Vernunft der guten Gesetze und Sitten verfahren werden. Diese Anweisung ist zutiefst pragmatisch und zielt auf die Stabilisierung einer gefährdeten, niemals in ein Paradies oder in eine Utopie verwandelbare Welt.

Martin Luther fügt dem hinzu, dass der Christ selbst somit Bürger „zweier Reiche“ sei und den Kampf zwischen beiden Reichen auch in sich selbst auszutragen habe: Er ist zugleich – *simul* – Sünder und Gerechtfertigter. Er ist Gott und seinen Mitmenschen in der „ersten Liebe“ seines Herzens verpflichtet. Er ist aber eben deshalb auch verpflichtet, seinen Mitmenschen gegenüber nach den von Gott gestifteten Normen allgemeiner Vernunft und Sitte zu dienen.

Diese Normen folgen einer „eigengesetzlichen“ Logik weltlicher Umstände und enthalten vielfach auch Härten, so zum Beispiel die Notwendigkeit, die unbelehrbar Bösen zu strafen, bis hin zur Todesstrafe. Alles dient aus Gottes großer Barmherzigkeit zur Erhaltung einer nicht-utopischen und vorläufigen Ordnung des Friedens. Diese sehr praktisch-pragmatische Ordnung ist Ausdruck von Gottes Zuwendung, die auch den Unwilligen und Gesetzesbrechern in doppelter Weise zum Nutzen gereicht: Einmal hält es sie von Untaten und Selbstzerstörung zurück, zum Anderen dient sie als positive Anleitung zum glückenden Leben.

Das weltliche Gesetz erfüllt Luther zufolge auch einen geistlichen „Hebammendienst“. Denn gerade in seiner Härte und Eindeutigkeit überführt es den Menschen seiner Unvollkommenheit und Unwilligkeit. Es verwirklicht so die im Gewissen angelegte Möglichkeit und zeigt als Kontrast die erlösende Gnade Gottes auf. Dies ist kein Zynismus, sondern die dem gebrochenen Zustand des Menschen angemessene Pädagogik der Gnade, die den Umweg über die Sinnfäll-



ligkeit des Gesetzes geht (usus paedagogicus legis). Deshalb müssen das Evangelium und das Gesetz zugleich – wiederum simul – gepredigt werden. Beide machen nur Sinn, weil sie gemeinsam auf das Ziel der Geschichte, das kommende Gottesreich ausgerichtet sind. Das Evangelium setzt die Erlösungsbedürftigkeit der gefallenen Schöpfung voraus. Das Gesetz setzt den Herausfall der Schöpfung aus dem Heil und die Neigung des Menschen zur Selbstzerstörung voraus.

Luther sieht das Weltgesetz nicht nur als Bauprinzip oder „Reich“, sondern als „Regiment“, also eine Weise der aktiven Herrschaft Gottes in einer gefallenen Welt. Sie wäre sinn- und perspektivlos, wenn nicht das Evangelium, als die wichtigere aktive Herrschaftsweise Gottes, vorausgehen würde und die Herzen der Menschen durch das Wort zum Heil rufen würde. Deshalb führt Gott das Gottesreich mit der „rechten Hand“ und das Weltreich durch das Gesetz mit der „linken Hand“.

Nach Luther sind die Prinzipien guter Verwaltung des „Weltreiches“ auch dem Nichtchristen, also ohne die Heilige Schrift, erkennbar. Gott habe das Weltreich aus großer Barmherzigkeit in die Vernunft<sup>[21]</sup> gefasst. So skeptisch Luther gegen den menschlichen Vernunftgebrauch ist, so sehr besteht er auf den paulinischen Aussagen<sup>[22]</sup>, dass nicht nur das Recht, sondern auch die Tatsache der Existenz Gottes grundsätzlich vernünftig aus der Natur erkennbar sei. Die katholische Tradition sah zwei Quellen der Erkenntnis weltlichen Rechts: Das Naturrecht und die in der Kirche ausgelegte Heilige Schrift, vor allem auf Grundlage der Zehn Gebote. Luther löst diese Doppeltheit insofern auf, als in Beiden dieselbe von Gott in die Welt eingestiftete Vernunft vermittelt werde.

Die Kriterien für eine christliche Beurteilung von Herrschaft, Sitten und weltlicher Gerechtigkeit, die sich aus dieser Sicht ergeben, sind dialektischer Natur. Eine fruchtbare Dialektik verlangt, dass die enthaltenen Gegensätze bis ins Extrem ausgehalten werden, um vom Extrempunkt her die Auflösung des Gegensatzes zu ermöglichen:

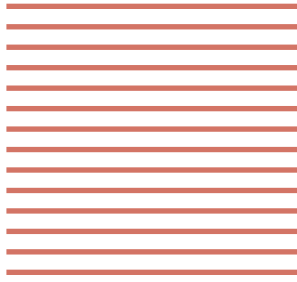
(1) Das innere Motiv jeder Herrschaft, jeder Gesetzgebung, jeder sozialen Hilfestellung muss der betroffene Mensch bleiben. Nicht abstrakt geplante Umstände, keine utopisch verordneten Harmonieabsichten, keine institutionelle Funktionslogik, sondern der Einzelne und seine reale Gemeinschaft, seine Lebenswelt müssen als Gegenüber sozialer und politischer Anstrengungen gemeint bleiben.

(2) Zugleich muss das aus dem Naturrecht abgeleitete Gesetz in seiner Formalität anerkannt, gewollt und durchgesetzt sein. Weder für Sokrates noch für Jesus Christus gab es eine Abkürzung: Das formale Gesetz, obwohl es im konkreten Falle ungerecht angewandt wurde, musste erfüllt werden. Dieser

---

[21] Ausführlich dazu Hermann, Rudolf (1967, 200ff und 210ff).

[22] Röm. 1; 19-20: „Denn was man von Gott erkennen kann, ist ihnen offenbar; Gott hat es ihnen offenbart. Seit Erschaffung der Welt wird seine unsichtbare Wirklichkeit an den Werken der Schöpfung mit der Vernunft wahrgenommen, seine ewige Macht und Gottheit. Daher sind sie unentschuldbar.“ (Einheitsübersetzung).



Punkt ist schmerzhaft und unabdingbar für die Geltung von Sitten und Gesetzen schlechthin.

(3) Der im Kern unüberbrückbare Gegensatz zwischen den beiden ersten Punkten begründet die Notwendigkeit einer formal legitimierte Rechtsprechung durch Richter, die materielle Gerechtigkeit auch da pragmatisch herstellen, wo der reine Gesetzestext, die reine Subsumtion des Einzelfalles sie nicht herstellen kann[23]. Auf die jeweiligen Grenzen und vielfältigen Möglichkeiten des Richters, legal materielle Gerechtigkeit herzustellen, ist hier nicht einzugehen. Jedoch gerade hier besteht Luther darauf, dass das „natürliche Recht“ mit der Liebe zusammen falle. „So soll der Richter, wo er zum Beispiel über die Rückerstattung unrechtmäßigen Gutes an den rechtmäßigen Eigner zu befinden habe, nach der Liebe richten, bzw. letzterem nahelegen, nach der Liebe zu fordern und den Ersatzpflichtigen nicht ins Elend zu stürzen.“ [24] Und Luther selbst sagt: „Aber solch frei Urteil gibt die Liebe und natürlich Recht, des alle Vernunft voll ist.“[25]

## Naturrecht und Ordoliberalismus

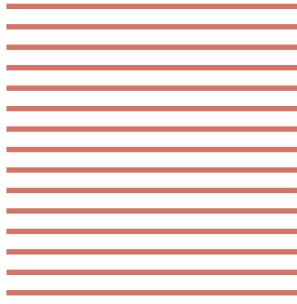
Soweit die katholische Soziallehre vor dem II. Vatikanischen Konzil formuliert wurde, nahm sie erheblichen Einfluss auf den Ordoliberalismus und ergänzte sich mit dessen Vorstellungen. Er war in Deutschland aus der Erfahrung der Weltkriege und Weltwirtschaftskrisen entstanden. Die bis dahin ausformulierten naturrechtlichen Prinzipien der Soziallehre – nämlich Personalität, Solidarität, Subsidiarität und Gemeinwohlorientierung – passten vollständig in sein Konzept.

---

[23] Das Beispiel von Jesu Barmherzigkeit gegenüber der Ehebrecherin (Joh. 3; 3-11), das oft fälschlich als Argument gegen die Formalität von Gesetzen schlechthin angeführt wird, ist ein Beispiel, wie Jesus als Rabbi die Autorität beansprucht, in die Interpretation des Gesetzes einzugreifen und materielle Gerechtigkeit herzustellen. Durch das „... sündige nicht mehr!“ gelingt es ihm sogar, die im Gesetz gemeinte Gerechtigkeit gegen ihre – formal korrekte – Manipulation durch Ungerechte zur Geltung zu bringen! Als ein „Volk von Priestern und Königen“ obliegt es erwachsenen Christen, solche Autorität der Interpretation im konkreten Falle, auch in der Form der Zivilcourage, in Anspruch zu nehmen.

[24] Hermann, Rudolf (1967, 201)

17 [25] zit. nach Hermann, Rudolf (1967, 201).



Walter Eucken hatte entsprechende Prinzipien seiner „Wettbewerbsordnung“<sup>[26]</sup> zugrunde gelegt. Die Gemeinwohlorientierung gibt zentrale Argumente für sein wirtschaftsverfassungsrechtliches Grundprinzip: ein funktionierendes Preissystem vollständiger Konkurrenz. Sie begründet auch die Ziele der Konstanz der Wirtschaftspolitik und einer stabilisierten Währung. Sie begründet ebenfalls die Notwendigkeit der Vermeidung von Monopolen und einer den Markt korrigierenden ökologischen Wirtschaftsrechnung. Die Personalität als Würde und Verantwortung des Einzelnen entspricht ganz dem modernen, liberalen Rechtsstaatsprinzip der Privatautonomie. Die Privatautonomie des Bürgers begründet alle wirtschaftlich notwendigen Freiheiten und Pflichten, die einen Markt ermöglichen: Privateigentum, Vertragsfreiheit, Haftung, offene Märkte. Die Subsidiarität entspricht Euckens Überzeugung, die Einzelnen, Gruppen und Unternehmen sollten möglichst frei unter rechtsstaatlichen Bedingungen ihre eigenen Angelegenheiten regeln können. Dazu seien sie sowohl vor staatlicher Administration als auch vor Monopolen zu schützen. Die Solidarität findet sich bei ihm in der Notwendigkeit, das Lebenseinkommen und Grundbedürfnisse nicht leistungsfähiger Menschen aus den Mitteln der Gemeinschaft zu stellen. Darüber hinaus sieht er, dass gerade auf dem Arbeitsmarkt die Marktmechanismen nicht immer leistungsgerechte Einkommen ermöglichen und daher korrigiert werden müssen.

In seiner intellektuellen Brillanz und Geschlossenheit wurde Walter Euckens „Wettbewerbsordnung“ europaweit zur prägendsten wirtschafts- und sozialpolitischen Konzeption der 1950er und 1960er Jahre. Wirtschaftliche Interessen und die politische Konkurrenz des aufkommenden Keynesianismus verhinderten<sup>[27]</sup>, dass dieses Konzept sogar in Deutschland selbst, das sich darauf berief, mehr als oberflächlich umgesetzt wurde.

## Innerchristliche Kritiken an der Zwei-Reiche-Lehre

Zwei-Reiche-Lehre und Naturrecht haben in ihrer Dialektik von formalem und materialem Recht die rationale Ausdifferenzierung der Kultur Gesamteuropas bestimmt. Sie haben zweitausend Jahre christlicher und aufgeklärter Kultur tief geprägt, man kann sagen zu einer beispiellosen Erfolgsgeschichte gemacht.

Und doch haben sich im 20. Jahrhundert zwei zentrale innerchristliche Kritiken an dieser Konstellation ergeben. Die erste kam von Karl Barth und kritisierte, dass ein aus der Eigenständigkeit des „Weltreichs“ oder der Natur begrün-

---

[26] Eucken, Walter, Die Wettbewerbsordnung und ihre Verwirklichung (1949), eingegangen als Viertes Buch in Eucken, Walter, Grundsätze der Wirtschaftspolitik (1975, 241ff)

18 [27] Näher dazu in de Craigher, Helmut (2000)



detes Recht sich gegenüber dem Evangelium und Gott unabhängig machen, ein Eigenleben führen könne. Vom Evangelium sei dann, trotz scheinbar christlicher Legitimierung, in der Politik nichts mehr zu spüren[28].

Karl Barths Kritik hat eine offen liegende und eine Tiefen-Dimension. Offen liegt, dass eine als gottgewollt unterstellte weltliche Eigenständigkeit zur puren Selbstrechtfertigung willkürlicher und diktatorischer Herrschaft dienen könnte. Eine unabhängige Politik, die sich nicht zugleich prophetisch von Gottes Aufruf zur Gerechtigkeit angesprochen weiß, sei von Gott eben unabhängig. Sie habe so keine christliche oder für Christen zufriedenstellende Berechtigung.

Gleichwohl muss aus der Sicht Luthers festgehalten werden, dass die „Notordnung“ des weltlichen Regiments gerade auch für die Heiden und ihre Herrschaft und Einsichtsfähigkeit gedacht ist. Sie stellt auch und gerade für die Gottfernen eine Wohltat Gottes dar. Deshalb, hält Luther fest, seien gerade die „Heiden“ oft „feine Weltherrscher“ und „feine Juristen“[29] gewesen. Und umgekehrt sind die Christen, Augustinus und Luther zufolge, gerade aufgerufen, diesen brüchigen Weltfrieden zur Verbreitung des Evangeliums, also des heilenden Anspruches Gottes auf diese Welt, zu nutzen. Hier trifft also Barths Kritik nicht.

Sie trifft aber in einer tieferen Weise, wenn die Natur zur Ideologie wird[30]. Das Naturrecht wird dann zum gottfernen, ja widergöttlichen Naturalismus. Das kann in verschiedenen Formen geschehen:

(1) Wenn eine christlich-naturrechtliche Sozialordnung als „vollkommen“ verklärt würde. Dies geschieht leicht in Anlehnung an klassisch liberale Kreislaufmodelle der Ökonomie.

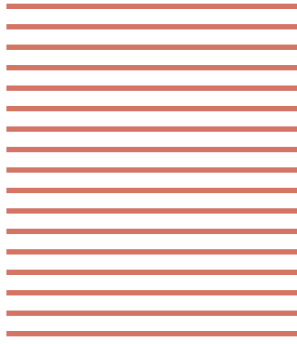
(2) Der klassische Liberalismus – hier gemeint als geschichtlich prägende Bewegung – führt das menschliche Freiheitsrecht mit Thomas Hobbes auf einen unterstellten freien empirischen Naturzustand zurück, aus dem menschliche Gemeinschaft als „Gesellschaft“ durch Verträge Einzelner entstanden sei. Die Normativität wird also aus der puren Empirie geschöpft. Und die Natur wird in harmonisch sich immer neu einpendelnden Kreisläufen interpretiert. Ihre Brüche und Grausamkeiten werden schöngeredet. Der ökonomische Markt mit seiner „invisible hand“ (Adam Smith) wird dann naturanalog als harmonisch selbstkorrektiver Kreislauf gesehen.

---

[28] s. Hermann, Rudolf (1967, 205f)

[29] s. dazu Künneth, Walter (1954, 88) und Hermann, Rudolf (1967, 213)

[30] Ablehnend zum Naturrecht deshalb auch der Lutheraner Walter Künneth (1954, 132ff): Die Orientierung am Naturrecht verdeckte, dass diese Natur – und insbesondere die menschliche Natur – eben nicht harmonisch, auch nicht nur versehrt, sondern fundamental gebrochen sei. Als bloße Natur sei sie über die Frage der Gerechtigkeit gewissermaßen nicht auskunftsfähig. Nur in vermittelter Hinsicht – nämlich unter der Voraussetzung des vorläufig gemeinten Erhaltungs- und Ordnungswillens Gottes – habe sie einen durchaus hohen Auskunftsgelalt.



(3) Der moderne Biologismus und Evolutionismus – wiederum als sinnstiftende Bewegung gemeint – macht aus dem methodischen Atheismus (Reduktionismus) der Wissenschaft einen grundsätzlichen, ontologischen Atheismus: „Die Natur“ könne Leben aus dem Tod schaffen. Wie in der liberalen Ökonomie führt das zwar zu glänzenden, verführerischen Paradigmen der Weltansicht, beginnt aber und mündet wissenschaftlich in nicht lösbaren Widersprüchen. Weder ist die Prämisse „Alles ist nur ...“ als dogmatischer Reduktionismus wissenschaftlich zulässig, noch ist die – meist unbewiesene – Behauptung „Alles ist ... erklärbar“ wissenschaftstheoretisch eine außerhalb enger Modellbedingungen zulässige Wahrheitsaussage, noch sind die dann abgeleiteten normativen Ergebnisse zwingend. Es bedarf, um zu normativen Aussagen zu kommen, zusätzlicher ästhetischer und pseudoästhetischer Argumente (Schönheit des Kosmos, Schönheit der überlegenen Rasse u.s.w.) oder utilitaristischer Argumente (Die Wohlfahrt der möglichst großen Zahl, das überlegene Lebensrecht der Tüchtigsten) oder eschatologischer Argumente (Fortschritt der Menschheit, Vollendung der „Gesellschaft“) als – meist zweifelhafte bis gefährliche – „Sinnstifter“!<sup>[31]</sup>

Zusammenfassend ist, auch über Augustin und Luther hinaus, festzuhalten: Das Naturrecht geht dann in Naturalismus über, wenn aus der Natur die Begrenztheit, Leiden, Schmerz und Tod ausgeblendet werden, wenn ein immanenter, verbindlicher Sinn aus der bloßen Faktizität deduziert oder gar die Möglichkeit einer Selbstvervollkommnung dieser Naturwelt im utopischen Sinne abgeleitet wird. Die Natur wird gewissermaßen selbst zum Gott. Christlich ist ein Rückschluss auf Gott nur durch den Spiegel der Natur hindurch möglich, es ist keine Vollkommenheit materieller Umstände erreichbar. Die vernunftgeleitete Reduktion von Leid und Schmerz unterstützt eine der Natur eigene Tendenz zur Selbstbehauptung des Lebens. Sie stellt menschlich ein nur vorläufiges Lernfeld der Seelen dar, sowie ein Vorzeichen von Gottes vollkommener Liebe.

## Innerkirchliche Kritiken am katholischen Naturrecht

Die zweite, innerkirchliche Kritik richtete sich gegen die vorkonziliare Ausformulierung der Katholischen Soziallehre, die am Naturrecht orientiert war. Tatsächlich ging es um den Versuch, die Soziallehre zu „beerdigen“<sup>[32]</sup>. Die Spuren von Freunden und Gegnern der Soziallehre – letztere setzten sich weit-

---

[31] Von den kontrovers diskutierten Schwierigkeiten, z.B. das glänzende Paradigma „Evolution“ in auch wissenschaftlich plausible Subtheorien zu überführen, ist hier, im theologischen und sozialökonomischen Kontext, nicht zu sprechen. Hier ist nur auf die religionsanaloge Funktion solcher Weltbilder im Kontext des Naturalismus hinzuweisen.

gehend durch – finden sich in den Vorbereitungsdokumenten und im Text des Sendschreibens *Gaudium et spes* (GS) [33].

Das Zweite Vatikanische Konzil legte zentralen Wert auf die Würde des Menschen in seiner konkreten, oft beschädigten und bedrängten Wirklichkeit. Die Konzilsväter rückten in einer mehrfachen Weise von dem erreichten Stand der Soziallehre ab. Erstens dürfe die Person, mit ihren Rechten und Pflichten, nicht einfach als fertige vorausgesetzt werden, sondern sei aus ihren vielen Beziehungen des Lebens, des sich Entwickelns und ihrer Gefährdung heraus konkret wahrzunehmen. Zweitens könne man die Prinzipien des Naturrechts auch nicht einfach als fertiges Regelgerüst voraussetzen und in das politische und gesellschaftliche Leben einfach umsetzen. Es gebe eine Vielzahl neuer sozialer Phänomene und Gefährdungen, die sich diesem einfachen Vorgehen verschließen. Drittens stamme die Soziallehre aus einer Epoche mangelnder „Öffnung zur Welt“ der gesamten Kirche. Indem sie der Welt nur innerkirchlich plausible geschlossene Modelle und Ziele vorgegeben habe, habe sie sich einer echten Erforschung der Nöte und Bedürfnisse verschlossen. Viertens ermangele es der Soziallehre an Theologie. Sie sei so an den Prinzipien des Lebens in politisch-ökonomischen Umständen orientiert, dass die theologische Normenbegründung nicht ausreiche.

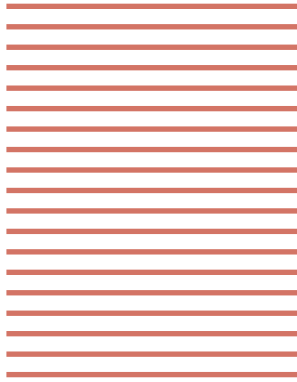
(1) Die vorkonziliare katholische Soziallehre hatte mehrere Ausrichtungen. Zentral war in der Tat das Ableiten von Prinzipien, die der Gesetzgebung und Sitte als Normen im naturrechtlichen Sinne dienen konnten. Es ging also um die Begründung der Sitten und des Rechtsstaats. Ebenso wichtig war aber die Zuwendung zum einzelnen Menschen und seinen Gemeinschaften in Form der Pädagogik, der lebensstützenden Seelsorge und der materiellen Nothilfen.

Der Rechtsstaat lebt nun davon, dass er das Bild des mündigen, freien, entscheidungskompetenten Bürgers fingiert. Er braucht es als zentralen Ankerpunkt einer freiheitlichen Gesetzgebung. In der administrativen und gerichtlichen Anwendung der Gesetze dient genau dieses Bild als dann als Maßstab zur Beurteilung der Abweichungen und Ausprägungen im konkreten einzelnen Falle. Wo die Soziallehre also beratend die Gesetzgebung beeinflusst, braucht sie genau das beanstandete abstrakte Bild der Personalität in höchster Prinzipienklarheit. Sie braucht dazu – sowohl von der Theologie als auch von einer historisch gesättigten Empirie her – ein ganz grundsätzliches Bild, welche Einflüsse den Menschen stärken und welche ihn beschädigen.

Erst wo die Soziallehre die konkreten institutionellen Anwendungsregeln begründet, wo sie die Pädagogik und wo sie alle Arten von Hilfestellungen unterstützt, hat sie aus der Reflexion sowie aus dem Reichtum der Erfahrungen christlicher Sozialwerke und Initiativen eben auf diese Einzelausprägungen einzugehen. Sie hat den Menschen in seiner ganzen Differenziertheit, in seiner Entfaltung von der Zeugung bis zu seinem Begräbnis und Nachwirken zu würdigen.

---

[33] Hierzu der Beitrag von Hünemann, Peter (2013, 23ff) sowie ergänzend bzw. korrigierend Möhring-Hesse, Matthias (2013, 63ff).



In Moral und Sitte ist das naturrechtliche „reine“ Prinzip, aus dem sich Rechte und Pflichten ableiten, auch theologisch unverzichtbar, weil sonst der *usus paedagogicus* keine Wirkung und das Gewissen somit keinen aussagbaren Inhalt mehr hat. Auch das staatliche Gesetz selber kommt ohne seine dürre Abstraktheit nicht aus; es hört im Falle seiner voreiligen Verwässerung und kasuistischen Anpassung auf, Gesetz zu sein; es wird stattdessen zu einer tausendköpfigen Hydra manipulativer Detailregelungen. Keine dieser Regelungen trifft am Ende die Wirklichkeit in gerechter Weise, sie bleiben abstrakt und zerstören die Freiheit der Einzelnen und die subsidiäre Selbstverantwortung der Gemeinschaften! Wenn diese Unterscheidung der formalen und der materialen Gerechtigkeit nicht aufrechterhalten wird, entsteht eine heillose Vermischung von Empirie und Normativität, über die im Weiteren auch noch die Rede sein wird.

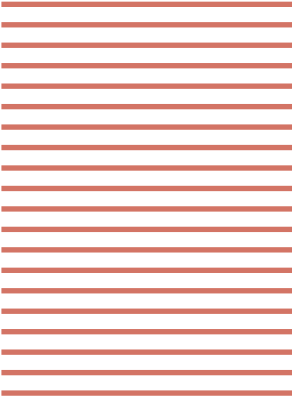
(2) Gleiches lässt sich analog gegen voreilige Protagonisten der Soziallehre sagen, wo es um die Gesamtheit der Prinzipien gerechter Gesetzgebung geht: Sie sind eben nicht die „Sozialordnung“ selber, sind kein fertiges „Regelgerüst“ konkreter Gesetze, sondern Maximen im Sinne Kants! Ob die in ihnen geronnenen Menschheitserfahrungen in einem technischen, allem Vergleich fremden Zeitalter sich noch bewahrheiten werden, das muss geprüft werden, wenn auch die vorliegende Generationenerfahrung noch kurz ist. Jedenfalls werden selbst korrigierte oder hinzugefügte Prinzipien den Bestand des Grundsätzlichen nicht immens ausweiten. Dem Ehrgeiz von Theologieprofessoren, an dieser Stelle viele Bücher zu schreiben, werden enge Grenzen gesetzt sein.

Umso wichtiger und lohnender wird, das muss gegen die Kritiker von Prinzipien festgehalten werden, eine den Herausforderungen der Zeit angemessene Anwendung rechtsstaatlicher Prinzipien sein. Die Frage der Formalität des weltlichen Gesetzes, das sich aus dem Naturrecht speist, ist für die Christliche Soziallehre aus mehreren Gründen von Bedeutung. Die Formalität ergibt sich notwendig aus der Eindeutigkeit. Ohne eindeutiges Formulieren werden Regeln nicht einforderbar, nicht verbindlich. Ohne Formalität kann weltliches Recht nicht bestehen, in entsprechender Weise gilt das auch für ungeschriebenes Recht – das sich mehr auf die Prinzipien als auf ausformulierte Regeln stützt – und Sitten.

Eindeutigkeit führt aber zwangsläufig zur Abstraktheit gegenüber konkreten Situationen der Anwendung. Die Abstraktheit erfordert, dass das materielle Recht im Einzelfall durch Interpretation so weit als möglich hergestellt wird. Wo die christliche Sozialdoktrin weltlichen Sitten und weltlicher Gesetzgebung naturrechtliche Empfehlungen geben will, muss sie diese also in die Form allgemeiner Prinzipien und justiziabler Regeln fassen.

Den Rechtsstaat mit seinen formalen Voraussetzungen hinter sich zu lassen oder gar nicht erst anzustreben, das können nur Verwegene wollen. Man kann sich – vielleicht im eschatologischen Wahn – fragen, ob es auf diese vielfach so kranke Zivilisation mit ihrem verwundeten Rechtsstaat überhaupt noch ankommt. Aber die Alternative ist mit Augustin und Luther klar zu benennen: ein mörderisches und diabolisches Chaos, das seinerseits als Reaktion die Tyrannei vorbereitet.

(3) Die Katholische Soziallehre war, beginnend mit den Schriften Luigi Taparellis und den vielfältigen lokalen sozialen Aktivitäten, die europaweit



schon vor 1848 von katholischen sowie evangelischen Geistlichen und Reformern ausgingen, immer auf die Nöte der Zeit bezogen. Dass sie phasenweise auch viel detailverliebte Gelehrtenweisheit produzierte, kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass sie immer in diese sich weltweit ausdehnende Bewegung eingebunden war und aus dem Kontakt zu den Menschen und ihren Nöten lebte. Ihr im Blick auf eine hinter ihr stehende monolithisch hierarchische Kirche die mangelnde Öffnung zur Welt vorzuwerfen, war nicht einleuchtend. Schlag man den Esel und meinte den Herrn?

Oder warf man dieser Lehre in ihrer Prinzipienorientierung doch vor, eine tiefe theologische Relevanz nicht wahrzunehmen, die in den neuen nicht-christlichen Lebensformen und Sozialbewegungen steckte? Bei der tiefen Armut und einer ohnehin hoffnungslos verwüsteten Familienethik, bei bis zu 80% unehelichen Kindern in manchen Ländern Lateinamerikas konnten radikale Bewegungen zur Veränderung der Einkommensverteilung als prophetische Zeichen, als Sprechen Gottes aufgefasst werden. Radikale politische Veränderung und prophetische Aufrufe zum revolutionären Handeln waren in der Soziallehre, die in ihrer naturrechtlichen Ausrichtung einen geduldigen Weg der vielen praktischen Schritte gegangen war, in der Tat nicht vorgesehen. Die noch später aufzunehmende Frage lautet daher, ob es nicht auch hier andere theologische Motive des tiefen Unbehagens an der bewusst naturrechtlichen Begründung der katholischen Soziallehre gab?

(4) Aufschluss dazu gibt der wohl zutreffende Vorwurf der schmalen theologischen Begründung der Soziallehre. Einerseits muss man sagen, dass die Soziallehre von ihrer theologischen Basis her darauf verwiesen war, naturrechtliche, das heißt ethische, sittliche und rechtliche Fragen der Welt des Industriezeitalters in einer sehr großen Breite zu untersuchen. Diese Fragen sind nun einmal nicht primär theologischer Art. Wesen und göttliche Bestimmung des Menschen geben ihr nur den Leitstern ab, von dem her diese große Vielfalt von Phänomenen zu deuten waren. Wenn Gott der Welt eine von ihm gewollte Eigenständigkeit gegeben und die Welt „in die Vernunft gefasst hat“ – was eine zugegebenermaßen lutherische Formel ist, aber auch die naturrechtliche Voraussetzung darstellt – dann ist der Vorwurf haltlos. Sinn macht er erst, wenn eine von Gott gewollte nicht-theologische Eigengesetzlichkeit der Logik der Welt abgelehnt wird – oder wenn der Menschenwelt in ihrer empirischen Entfaltung umgekehrt eine eigene theologische Dignität und Wirkkraft zugesprochen wird. Die erste Position war die Karl Barths und die zweite stellt eine zentrale Voraussetzung eines Teils der innerkatholischen Kritiken der Soziallehre bis heute dar.

Dies ist erkennbar an der Interpretation einiger Formulierungen von GS, wonach die Kirche mit der Welt „in den gegenseitigen Dialog“ (GS 40) zu treten habe. Dies wird dann in Berufung auf J.B. Metz z.B. bei Möhring-Hesse als Anerkennung der „Ziele dieser Welt“ gedeutet, die sich aus dem freien Lebensvollzug der heute lebenden Menschen sozusagen als Ergebnis heraus bilden: „Die normative Bestimmung der Welt ergibt sich also [...] nicht aus einem ihr eingebauten Plan, sondern [...] aus den wechselseitigen Verpflichtungen der



in dieser Welt gemeinsam und daher miteinander lebenden Menschen.“[34] Wir haben also hier das logische Wunder der Ableitung von Normen aus der puren Faktizität des Zusammenwirkens zufälliger Subjektivitäten. Was Menschen immer an einer „sozial“ definierten „Welt“ zustande bringen, ist somit schon als Solches maßgebende Norm. Richtig ist an dieser Position nur, dass aus der Eigengesetzlichkeit der Natur keine fertige Soziallehre ableitbar sei. Es wird aber weder auf das Sündenfallthema noch auf Gott als Normgeber Rücksicht genommen und dem zufälligen Freiheitsvollzug eben gerade nicht an Ethik orientierter Menschen gottgleiche Dignität zugesprochen. Das ist zweifellos nicht das, was gemeint sein kann, wenn man von der Präsenz Gottes in jedem Menschen spricht.

## Sozialphilosophische Kritiken am Naturrecht

Das Naturrecht sieht sich auch sozialphilosophisch ernsthaft in Frage gestellt. (1) Die erste, aus der Radikalaufklärung bekannte These lautet, dass die Moralvorstellungen der Kulturen so verschieden seien, dass man keinen gemeinsamen Nenner finde. Diese Behauptung war immer schon empirisch schlicht falsch. S. Huntington[35] kennzeichnet eine „minimalistische“ Moral, die allen Kulturen annähernd gemeinsam sei und eine „maximalistische“ Moral, in denen Kulturen ein „dichtes“ Netz von sehr eigenständigen institutionellen und habituellen Mustern entwickelten. Diese eigenständigen Muster könnte man mit Max Weber[36] auch auf die verschiedenen – aber in der Anzahl ihrer möglichen Ausprägungen eng begrenzten – „weichenstellenden“ Ideen von Kulturen zurückführen. Die „minimalistische“ Moral umfasst Forderungen wie die Ehrfurcht vor dem, was größer ist als der Mensch[37] – Grundlage aller antiken und der jüdisch-christlichen Ethiken bis ins späte Mittelalter – sowie Regeln des gedeihlichen Umgangs mit Eigentum, Ehre und Rechten der Mitmenschen. Die „minimalistische“ Moral ist im Dekalog eindeutig genug festgehalten. Ob dann einzelne Kulturen zum Beispiel Diebstahl schwerer ahnden als Mord oder die Wahrheitspflicht höher gewichten als die Respektspflicht, sind praktisch wichtige, aber sekundäre Fragen, die der Interpretation durch eine „maximalistische“ Moral unterliegen.

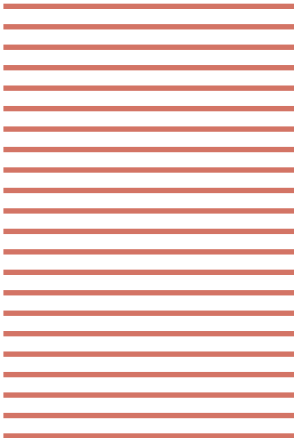
---

[34] Möhring-Hesse, M. (2013, 71)

[35] Huntington, S.P. (1996, 524ff) mit Bezug auf Michael Walzer (1994).

[36] Weber, M. in der Vorrede zu den Ges. Werken zur Religionssoziologie (1988a, 252)

[37] Huntington zitiert an dieser Stelle die Priorität von „Nation“ und, in soziologischer Diktion, „Gesellschaft“, sowie am asiatischen Beispiel die Prinzipien von Familie und „gesellschaftlicher Harmonie“.



(2) Differenzierter und historisch angemessener ist die These, dass herkömmliche Moralen in der neuen technischen Welt nicht mehr funktional seien. Dies hatte schon Auguste Comte in seiner Frühphase vermutet, dann aber eingestanden, dass eine angemessene Moral für die nach wissenschaftlichen Maßgaben neu zu konstruierende „Gesellschaft“ der Zukunft noch nicht vorliege und die alte daher noch nicht abgeschafft werden solle. Die Vision war damals bereits, dass Politik und Religion durch Wissenschaft abgeschafft und die „Gesellschaft“ nach dem Muster der Naturwissenschaften und ihrer Anwendung als Technik neu geschaffen werden solle. Soziologie als Leitwissenschaft wurde also analog zur Naturwissenschaft interpretiert. Heute sind es tatsächlich die industriellen, mobilen, digitalisierten Technologien, die Einzelnen und Gruppen als Organersatz dienen und ihre Reichweite vergrößern. Die Unabhängigkeit, die beispielsweise die Frau als Individuum durch Chemie und Reproduktionsmedizin von Regel und Schwangerschaft erreicht habe, wird heute nicht nur als technische, sondern zu Recht als emanzipatorische Errungenschaft angesehen.

Einwände hierzu sind fundamental möglich und notwendig. Alle Argumente laufen auf die Ersetzung von Ethik durch Technik oder, wie Aristoteles es allgemeiner nannte, von Praxis durch Poiesis hinaus. Poietische Handlungen sind zweckbestimmt. Durch Einsatz technischer Mittel wird nichts an moralischem Umgang der Menschen untereinander verbessert. Und nichts wird allein durch technische Mittel an Fähigkeit der Seele zum Umgang mit sich selbst erzeugt.

Wohl ändert aber die Technik die inneren Gewichte und Prioritäten im Freiheitsvollzug des Menschen. Sie verringert die Macht äußerer Abhängigkeiten und vervielfältigt die Chancen innerer Abhängigkeiten. Wer in die Abhängigkeit von Internet, Drogen, Wohlstand u.s.w. gefallen ist, dem ist zur Wieder- oder Neugewinnung seiner inneren Souveränität nicht mit Technik geholfen.

Dass Menschen in armen Ländern zu wenig von den Segnungen der Technik profitieren, dürfte unter anderem mit dem seelischen Zustand von Eliten in der „Ersten“ ebenso wie in der „Dritten“ Welt zu tun haben. Und es bedarf eines gewissen sozialtechnologischen Intellektualismus, um zu verdrängen, dass eine nur technisch ermöglichte weibliche Emanzipation keine innere Stärkung bedeutet. Sie ist in den nach eigenem Verständnis „entwickelten“ Ländern eben auch durch Einsamkeit, Beziehungsbrüche, psychische Störungen wie post-Abortion-Syndrome als Massenphänomen, durch politisch existenzbedrohende demographische Statistiken erkaufte.

Für das Management hat Martin Seligman ermittelt, dass die gemeinsamen Grundprinzipien der vielen Ethik-Kataloge traditioneller Kulturen wesentlich erfolgsrelevantere Ergebnisse zeitigen als Modelle der modernen Psychologie[38]. Hier geht ein Jahrhundert der Illusionen und der einseitigen Orientierung einer Humanwissenschaft am Paradigma der Naturwissenschaften seinem Ende zu. Entsprechende Tendenzen in den Sozialwissenschaften – wie die andauern-

de Konjunktur einer „verhaltensorientierten Betriebswirtschaftslehre – wären zahlreich aufzuführen.

(3) Differenzierter ist der Einwand, dass unterstellte anthropologisch-geschichtliche Konstanten nur über längere Zeiträume beobachtbar und durch Generationenerfahrungen zu erhärten sind. Im Einzelfall oder in der Politik wird das Einhalten ethischer Gebote keineswegs zwingend mit Lebenserfolg belohnt. Erst eine diesen Geboten verpflichtete Gemeinschaft bringt die erwarteten Früchte an Wohlfahrt, Einfluss und Glück im Ablauf der Zeit hervor. Diese Zeiträume und Erfahrungskontinua seien in der modernen Welt nicht mehr gegeben. In ihrer schnellen technischen Veränderung übersehe sie die Konstanz der menschlichen Natur[39]. Dieser Einwand dürfte richtig sein, er betrifft aber nur die Erkennbarkeit, nicht die Substanz des Naturrechts. Und sie fällt mit einer Prognose Hegels zusammen, der in der Dynamik der bürgerlichen Gesellschaft bereits die Gefahr des Traditionsabbruchs der Sitten erkannte. Die Sitten würden sich nicht mehr wie in vormoderner Zeit einfach aus der Erfahrung des Lebens selbst regenerieren. Aus diesem Grunde forderte er die Wiederaneignung der „Bildungsgeschichte des Geistes“ als therapeutische Selbstvergewisserung einer bürgerlichen Welt.

Der mit dem Traditionsabriss verbundene Verlust von Lernfähigkeit ist keineswegs dem Mangel an Information geschuldet, sondern dem Mangel persönlich vertrauenswürdig vermittelter Generationenerfahrung sowie dem Abbruch kultureller Interpretationsmuster, die Lebenserfahrung sinngebend deuten könnten. Jedenfalls liegt eine schwere Herausforderung der technisierten modernen Welt in eben diesem Punkt, dass jede neue Generation auf eine experimentelle Existenz in Bezug auf Gelingen und Misslingen des Lebens verwiesen ist.

(4) Gegen die Naturrechtslehren muss eingewandt werden, dass aus der puren Faktizität erfolgreicher oder nicht erfolgreicher Lebensführung logisch keine Normen ableitbar sind. Dass erfahrungsgemäß die Einhaltung des Dekalogs zum Leben, zum Überleben und zum relativen Glück des Volkes in einem ganz praktischen Sinne führt – wenn auch zugegebenermaßen in einem leidensvollen und insofern „ethisch irrationalen“ Kosmos[40] – ist kein normatives Argument. Auch Hans Jonas' großartiges Plädoyer für eine Verantwortungsethik[41] in der Ökologiekrise hatte seine Grenze da, wo das „Warum?“ des Überlebens gefragt wird. Das Unheimliche am Menschen ist, dass er genau diese Frage stellt. Warum Leben, wozu Menschheit?

---

[39] de Craigher, H. (1995)

[40] Weber, M. in: Politik als Beruf (1988b, 553)

[41] Jonas, H. (1979)





## Gegenpositionen: Naturalismus, ethischer Relativismus und Konstruktivismus

Die geistige Gegenformation zum christlichen Weltauftrag kann aufgrund dieser kritischen Differenzierungen in drei geistigen Bewegungen identifiziert werden: Naturalismus, ethischer Relativismus und gesellschaftlich-wissenschaftlicher Konstruktivismus. Politisch drücken sich diese Positionen in einem Konsens zwischen Links und Rechts aus,

(1) den Menschen in seiner materiellen Nutzendimension in den Dienst zu nehmen, sei es ökonomisch oder zur Konstruktion einer Utopie,

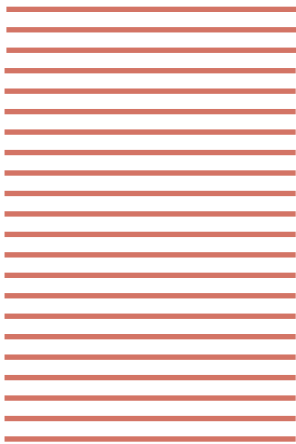
(2) den Menschen von naturrechtlichen ethischen Verpflichtungen freizustellen, solange er nur die dann als allein ethisch unterstellten ökonomischen und utopischen Funktionen wahrnimmt,

(3) der funktionalen Perfektion der modernen Gesellschaft (Konstruktivismus) schrittweise näher zu kommen, wobei in einem Kompromiss jeweils teils ökonomische, teils utopische Projekte finanziert werden.

Dem Konstruktivismus liegt die Ideologie der wissenschaftlich angeleiteten Machbarkeit der Welt zugrunde. Analog zur Anwendung der neuzeitlichen Naturwissenschaften als Technik soll die Sozialwissenschaft als Grundlage einer perfekt organisierten Gesellschaft dienen. Und Biologie und Anthropologie sollen auf das Endziel der Abschaffung von Leiden und Tod hinarbeiten. Utopisch ist am Konstruktivismus das Ziel einer letztendlichen irdischen Harmonie von Egoismus und Gemeininteresse, von Leib und Seele, von Faktizität und Normativität. Konstruktivismus ist die Grundidee aller Formen des modernen Sozialismus.

Ethischer Relativismus ist die logische Konsequenz, wenn das Individuum seinen Sinn nicht aus seinem von Gott eingestifteten unendlichen Wert bezieht, sondern aus seiner Funktion oder seinem Egoismus. Die sittliche Gestalt des Menschen hätte dann nur noch insofern Bedeutung als sie zur Verwirklichung dieser immanenten Ziele dienen würde. Ethischer Relativismus ist Grundlage des Ökonomismus.

Naturalismus wird dann möglich, wenn man Normen unmittelbar aus natürlichen Fakten ableiten will. Weil dies logisch unmöglich ist, behelfen sich nichtchristliche Begründungen universaler Menschenrechte beispielsweise mit dem Mythos eines anfänglichen Naturzustands, der Rechte und das Vertragsmodell moderner Verfassungen begründe. Naturalismus streift die Ehrfurcht vor dem, was „größer als der Mensch“ ist, ab. Er reduziert die Wirklichkeit nach dem Muster der modernen naturwissenschaftlichen Methode auf das, was messbar, zählbar, wägbare ist. Sein reduktionistischer Charakter verschafft den Formen des modernen Totalitarismus ein gutes Gewissen. Naturalismus ist die logische Voraussetzung von Relativismus und Konstruktivismus.



## Die Lage: Moderner Polytheismus

Wo also die faktische Natur logisch sinnvoll auf Ethik hin interpretiert werden soll, muss ein Bezugspunkt vorausgesetzt werden, der allem Messbaren, Zählbaren, Wägbaren voraus immer schon seiend und bestimmend wirkt. Alle empirisch-historischen Befunde von Wissenschaften können nur dann verbindliche Folgen haben, wenn eine Instanz als Sinn- und Gesetzgeber der Schöpfung vorausgesetzt wird. Hier ist die Logik hinter Walter Künneths zuvor zitiertem theologischem Vorbehalt gegen die Naturrechtslehre. Der Befund an eindeutigen Konstanten in Natur, Geschichte und Geist ist in der Tat universal: Wir finden universale Konstanten in der Physik, in der Handlungslogik von Anthropologie, Recht und Politik sowie in den universal plausiblen a priori Formen des Denkens, wie sie etwa von Kant formuliert wurden. Aber nur ein ebenso universaler Sinn- und Gesetzgeber, also Gott, würde den pfleglichen Umgang damit verpflichtend machen können.

Wenn Gott nicht vorausgesetzt wird, bleibt dieser Platz nicht leer, sondern jedes Subjekt formuliert dann eigenständig seinen normativen Maßstab, dem er seine Welt, einschließlich seiner Mitmenschen, unterwirft. Wo Kulturen zur Interpretation dieser universalen Erfahrung nicht zu ebenso universalen Ideen greifen, überdecken partikulare Interessen und partikulare Naturmächte, die man evtl. magisch beeinflussen will, die universale Ethik. Dann kommt es, wie im polytheistischen Hinduismus, zu Spezialethiken der Krieger, der Händler, der Priester u.s.w., die Kultur zerfällt, gerade auch in der Ethik, in unvermittelbar getrennte Kästen.

Dies kennzeichnet tendenziell auch heute die verschieden gelebten Ethiken von Berufen – zum Beispiel von Sozialberufen, Ingenieuren und Managern – und von Subkulturen. Die Anzahl der prinzipienbildenden Interessen, die dabei am häufigsten zum Zuge kommen, ist durchaus begrenzt und voraussehbar. Wie Max Weber richtig bemerkte, führt die reine Empirie zum Polytheismus: „Heute aber ist es religiöser »Alltag«. Die alten vielen Götter, entzaubert und daher in Gestalt unpersönlicher Mächte, entsteigen ihren Gräbern, streben nach Gewalt über unser Leben und beginnen untereinander wieder ihren ewigen Kampf.“[42]

Kennzeichen des „modernen“ Polytheismus ist die „Entzauberung“: Die Mythen und Kulte der Subkulturen sind nicht mehr durch „Gottheiten“ symbolisiert, ihre Weltbilder und Idole gestalten sich in einer durch Medien verklärten und propagierten, zunehmend künstlichen Welt. Christlich zu deuten ist diese Situation, die Nietzsche und die Bewegung des aktuellen Postmodernismus zu bestätigen scheint, als Folge des Sündenfalls, der Egozentriertheit des Menschen. Augustinus nennt die Sünde „incurbatio in se ipsum“ – Verkrümmung in sich selbst. „Sünde“ bezeichnet etymologisch im Deutschen die Sonderung von den Bezügen des Menschen: von Gott, von der Vernunft und vom Mitmenschen. Die Verkrümmung bewirkt, dass der Mensch seine Welt mit in sich einkrümmt.



Erfahrungen von außen kann sie ihm dann nicht mehr vermitteln. Er holt seine Bezüge in sich selbst ein und definiert sie aus sich selbst heraus virtuell neu. Daraus ergeben sich dann die vielen neuen „Vernünfte“ einer durch Realitäten nicht mehr erreichbaren Postmoderne.

## Kultur des Lebens

Nur wenn kulturelle Interpretationsmuster sie sinngebend zu deuten vermögen, ist also der Sinn „naturrechtlicher“ Normen vermittelbar. Gemeinschaftlicher Sinnbezug, Zeit und eine pädagogische Vermittlung der „Bildungsgeschichte des Geistes“ machen aus Normen Wegweiser zum Lebensgelingen, sogar Glück[43]. Es ist also beispielsweise nutzlos, die „Soziale Marktwirtschaft“ oder den Ordoliberalismus einer Kultur zu empfehlen, welche die zugrunde liegenden Prinzipien nicht wertschätzt. Dass naturrechtliche Einsichten universale Bedeutung beanspruchen, ist folgenlos, wenn die innerkulturellen Prioritäten oder Konflikte diesen Prinzipien entgegen stehen.

Einer Kultur die beiden wichtigsten Prinzipien neu zu vermitteln, die am Anfang der universal verstandenen Gerechtigkeit stehen, nämlich Gottesliebe und Respekt vor Gottes Geschöpfen, allen voran den Menschen, dazu bedarf es nach christlicher Erfahrung göttlichen Eingreifens. Die menschliche Freiheit muss, wie Luther sagte, selber befreit werden.

Somit können naturrechtliche Prinzipien auch niemals an die Stelle der Erlösung treten. Weder irdische Gerechtigkeit noch ewige Erlösung können sie unmittelbar herstellen. Aber zu beidem dienen sie und sind unverzichtbar. Wollte man sie ganz streichen, gäbe es überhaupt keinen den „Menschen guten Willens“ gemeinsam zugänglichen Maßstab der praktischen Vernunft und Gerechtigkeit.

## III. Bleibende und neue sozialpolitische Herausforderungen

### Theorie und Praxis, Verinnerlichung und Veräußerlichung

Die Soziallehren waren in dem historischen Prozess ihrer Entstehung von zwei fruchtbaren Polaritäten gekennzeichnet. Erst als Ergebnis dieser Polaritäten kam es zur systematischen Entfaltung christlich-sozialer Positionen aus

dem theologischen und kirchlichen Erbe. Die erste Polarität war die zwischen praktischer Sozialarbeit und theoretischer Konzeptionsarbeit.

Für den Selbstanspruch der Christen ist es unverzichtbar, Praxis und Theorie zu verbinden. Jedoch ist das richtige Tun weder unmittelbar aus der Theologie ableitbar, noch aus dem „Naturrecht“. Das von Christus angekündigte „Reich Gottes“ nimmt seinen Weg in die sichtbare, soziale Wirklichkeit auf dem Umweg über erlöste Persönlichkeiten. Es gibt keine unvermittelte Anwendung des evangelischen „guten Willens“, noch eine unmittelbare Ableitung von Imperativen aus Schöpfung und „Naturrecht“. Stets ist die von Gott zur Nächstenliebe und Vernunft befreite Persönlichkeit vermittelnd tätig. Die Nächstenliebe orientiert sich wiederum, um nicht planlos oder ungewollt schädlich zu wirken, an Erfahrungs-Prinzipien, die in der Personalität und Rechtlichkeit gründen.

Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat deshalb die Katholische Kirche keineswegs das Naturrecht aufgegeben, sondern es in zwei Hinsichten angepasst[44]. Erstens wurde das Naturrecht als eigenständige Erkenntnisquelle des Rechts nicht mehr einfach unabhängig vom Evangelium gesehen, sondern sehr viel stärker mit der biblischen Offenbarung verschränkt. Zweitens diente als verbindende Achse dieser Verschränkung die Person Jesu Christi als Erlöser. Das Evangelium von der Selbsthingabe, Kreuzestod und Auferstehung des Gottessohnes macht demnach die genuin christliche Interpretation der empirischen naturrechtlichen Erfahrungsbestände möglich[45].

Die zweite Polarität war die zwischen Verinnerlichung und Veräußerlichung. Verinnerlichung meint die ernste Rückbesinnung auf Grundaussagen über Gott, Mensch und die Welt. Veräußerlichung meint revolutionäre Neuanfänge, Konzeptionen und Bündnisse, die viele aus der kirchlichen Tradition herausführten und Bündnisse mit nichtchristlichen ideologischen Mächten der jeweiligen Zeit ermöglichten.

Verinnerlichung und Außenwirkung des Christen sollten ebenfalls nicht in Gegensatz geraten. Hier galt es stets, zwischen zeitenthobener Geistlichkeit und kurzatmiger Radikalität wiederum die Verbindung der vernünftig geleiteten Nächstenliebe zu finden, die das „soziale Problem“ der jeweils Betroffenen und ihrer Zeit löst. Kurzatmige Radikalität wurde vor allem bei der Befreiungstheologie und den ihr unterstellten Bündnissen mit nicht- oder antichristlichen Ideologien vermutet. Dies führte unter Johannes Paul II und Benedikt XVI zu einer „Eindämmung“ der Befreiungstheologie und einem Prozess der Ausdifferenzierung der christlichen Kernanliegen dieser Theologie.

---

[44] Hierzu insbes. Nothelle-Wildfeuer, U. (1991)

[45] Letzteres wird insbesondere in der „christologischen“ Interpretation des Naturrechts der Soziallehre durch Johannes Paul II in SRS (1987) und CA (1991) deutlich.



## Bleibende und neue Herausforderungen

Der Gegensatz unterschiedlicher sozialpolitischer Konzeptionen reichte seit dem 19. Jahrhundert in die verschiedenen christlichen Soziallehren hinein. Genügte es, die Soziallehre von dem christlichen proprium, dem Liebesgebot, der caritas, her zu denken? Oder verlangte die historisch völlig neue Herausforderung der Industriegesellschaft, dass die Christliche Soziallehre ganz neu als Programm des Umbaus der sozial-ökonomischen Organisation konzipiert wurde?

Wenn aber neue sozial-ökonomische Konzepte vonnöten waren, konnten sie das christliche proprium, die caritas, ersetzen oder mussten sie diese ergänzen? Und standen für diesen Umbau überhaupt christlich fundierte Konzepte zur Verfügung? Musste das kapitalistische Modell korrigiert werden – wie das etwa die Sozialdemokratie und später der Keynesianismus vorsahen – oder musste es revolutioniert werden?

Im 19. und 20. Jahrhundert nahm die Soziale Frage sukzessiv verschiedene Gestalten an. Die Emphase, mit der soziale Bewegungen die Soziale Frage aufgriffen, hielt auch dann an, als sie ganz andere Ausdrucksformen zeigte. Der Enthusiasmus, die Entfremdung des Menschen von seinem Menschsein zu überwinden, setzte sich fort, als die soziale Frage kulturelle und kulturkritische Aspekte annahm. Es darf aber nicht vergessen werden, dass der weltweite Marktkapitalismus die eigentlich revolutionäre Kraft darstellte. Sozialismus und Kirchen wirkten zunächst nur reaktiv auf dessen Vorgehen und Folgen[46].

### Bleibende Herausforderung: Kapitalismus und Sozialismus

Die ungeheure Kapitalakkumulation der liberalen Gründerzeit bahnte den Weg für große Investitionen, die allen nutzten. Aus volkswirtschaftlicher Sicht haben die ersten, darbenden Arbeitergenerationen durch Konsumverzicht die Kapitalbasis für Produktion und reicheren Konsum der späteren Generationen geschaffen[47]. Wie Pierre-Joseph Proudhon schon richtig erkannte, ist nicht die Revolution, sondern die Freisetzung der Produktivkraft der arbeitenden Menschen die entscheidende Verteidigungswaffe gegen ein Kapital, das seine Unverzichtbarkeit zur Ausbeutung der Arbeitenden nutzt.

---

[46] Hier bestätigte sich die im „Kommunistischen Manifest“ fast hymnisch ausgeführte umwälzende Macht des bürgerlichen Kapitalismus. Marx / Engels (1989, 24ff).

Der liberale Rechtsstaat des 19. Jahrhunderts zeigte Stärken und Schwächen, die bis heute anzutreffen sind, abhängig von der jeweiligen Lage eines Landes. Er schuf eine neue Klasse selbstbewusster und gebildeter Bürger sowie von Aufsteigern aus der Arbeiterschaft, die den sozialen Nährboden für kreatives und expansives Unternehmertum bildeten. Er schuf aber auch, im sogenannten „Manchester-Kapitalismus“, Verelendung und den traditionellen Klassenkonflikt.

Dies war der Auslöser für die erste Stufe der Sozialen Bewegung. Liberale Rechtsgleichheit führte im Ergebnis zur realen Ungleichheit und Ausbeutung. Die bleibende negative Erfahrung lautet, dass abstrakte Rechtsgleichheit reale Ungleichheiten akzentuiert und vermehrt. Wie ist dies möglich?

(1) Erstens führt Armut dazu, dass der Arme viele Chancen des Rechtsstaats mangels Verfügung über Mittel gar nicht ergreifen kann, er also auch bei großem Fleiß im Verhältnis zu denen, die große Mittel einsetzen können, immer relativ schlechter abschneidet. Dadurch vergrößert sich der Abstand zwischen Arm und Reich unter der Bedingung gleicher Regeln ständig. Er vergrößert sich sogar dann, wenn der allgemeine Wohlstand wächst und das Kapital der Reichen tatsächlich in der Marktkonkurrenz dem Konsum der Arbeitenden dient.

(2) Zweitens werden die „Karten“ dieses öffentlichen Spiels um die Chancen der Lebensfristung niemals neu gemischt. Im Sinne moderner Spieltheorie ist es also kein „gerechtes“ Spiel. Die Verhältnisse zwischen Arm und Reich werden tendenziell durch das Erbrecht zementiert. Es müssen überdurchschnittlich intelligente Arme und überproportional dekadente Reiche auftreten, um in Einzelfällen diese Regel zu durchbrechen.

(3) Drittens findet aber durch Lücken im liberalen Rechtswesen eine ständige unsichtbare Subvention derjenigen statt, die mit Geld als Handelsgegenstand arbeiten oder Kredite schöpfen. Sie bedeutet eine ständige finanzielle Alimentierung dieser Gruppe aus der Arbeit derjenigen, die hart realwirtschaftlich Werte schaffen, also Unternehmern, Angestellten und Arbeitern in Produktion, Dienstleistung und Handel. Wiederum P.J. Proudhon machte auf den Tatbestand der Überlegenheit des Handels mit Geld aufmerksam[48]. Der Staat garantiert dem Geldhändler und Kreditschöpfer gebührenfrei die Wertbeständigkeit seines Handelsgegenstandes und Produkts. Dagegen muss der real Wirtschaftende ständig gegen den Wertverfall seiner Produkte anarbeiten und im volkswirtschaftlichen Durchschnitt jährlich etwa 6 % Wertverlust aller Anlagegüter ersetzen, ehe er an einen Ertrag denken kann. Die Wertbeständigkeit ist aus vielen Gründen für die segensreiche Wirkung und Funktion des Geldes unerlässlich. Aber sie bedeutet, dass derjenige, der Geld nicht für den täglichen Umsatz von Leistungen, sondern zur Erwirtschaftung von Zins oder Zinseszins benutzt, diese staatliche Leistung des Werterhalts, die erheblichen Aufwand aus den Steuern Aller erfordert, völlig gegenleistungsfrei in Anspruch nehmen darf.

Insbesondere der Kreditschöpfer[49], der in öffentlicher Währung – eben durch Kreditschöpfung – Liquidität schaffen darf, erweist sich damit als wahrer Alchimist.

Wäre der Sozialismus in der Analyse der Liberalismus Proudhon anstatt Karl Marx gefolgt, hätte er einige seiner destruktiven Seiten vermeiden, er hätte vor allem ein zutreffenderes Bild über die Ursachen der Kapitalakkumulation und das Wesen seines unterstellten Feindes, des Kapitalismus, gewinnen können.

Die negativen Wirkungen des ansonsten so segensreichen liberalen Rechtsstaats sollten Grund sein, tiefer über die ungeheure Macht und Ambiguität von Abstraktionen nachzudenken. Denn das Gesetz im Rechtsstaat verfährt in seiner Regelungsfunktion abstrakt. Entgegen seinem eigenen Prinzip kann es kaum vermeiden, immer wieder Gleiches ungleich und Ungleiches gleich zu behandeln.

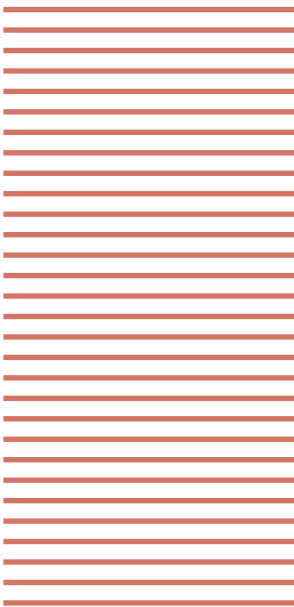
Hier lag der wesentliche Reformansatz des Ordoliberalismus von Walter Eucken und Franz Böhm gegenüber dem klassischen Liberalismus. Die Aufgabe einer „Wirtschaftsordnungspolitik“ definierten sie als eine ständige rechtsschöpferische Arbeit[50]. Es konnte keine einmal beschlossene „Rahmenordnung“ der Wirtschaft geben, die dann immer segensreich wirkte. Der Ideenreichtum der Wirtschaft und der Wille, Rechtsprinzipien kreativ zu umgehen, sei unerschöpflich. Deshalb müsse der Regelbestand an die realen Arbeitsbedingungen einer dynamischen Wirtschaft ständig neu angepasst werden. Umso wichtiger war es aber, dabei die Kernprinzipien liberaler Gesetzgebung möglichst rein anzuwenden. Nur so konnten eine kohärente Gesetzgebung und kohärente Institutionen der Wirtschaftsordnung erreicht werden. Nach übereinstimmenden, ordoliberalen Prinzipien konstruierte Institutionen sollten ohne Widersprüche konstruktiv zusammen wirken.

Die ständige Anpassung der Normen an die veränderliche Wirklichkeit bezweckte nichts anderes, als die unvermeidlichen Abstraktionen des Rechts vom wirklichen Leben möglichst gering zu halten und abzubauen. Liberale Rechtsprinzipien sollten gegen das veraltende positive Recht selber durchgesetzt werden. Im Gegensatz zum heute praktizierten heteronomen und kumulativen Aufbau von Regelungen bedeutet so verstandener Abbau gesetzlicher Abstraktionen mehr materielles Recht und dient dazu, den Rechtsstaat als „schlanken“ Staat zu erhalten.

---

[49] Eine kurze Zusammenfassung der Argumente, die auf eine verfassungsrechtliche Revision der Position des Systems der Geschäftsbanken hinauslaufen – als den wichtigsten Emittenten von umlaufender Liquidität in öffentlicher Währung – in de Craigher, Helmut (2013).

33 [50] Eucken, W. (1975,252), ausführlicher noch Franz Böhm (1980, 11ff)



## Bleibende Herausforderung: Imperialismus und Ausbeutung

Die kommunistische Antwort bestand in der Ausbeutungstheorie und dem Klassenkampf. Aus den katholischen, protestantisch-pietistischen und sozialdemokratischen Hilfswerken, Arbeitervereinen, Bildungs- und Sozialwerken entstand dagegen eine eigene Arbeiterkultur. Sie nährte sich materiell aus dem Wachstum der Industrie, gedanklich sowohl aus christlichen wie aus sozialistischen Ansätzen. Diese Arbeiterkultur war es, die gerade in Deutschland mehr zum kleinbürgerlichen Wohlstand, zur politischen Stabilität und Institutionenbildung beitrug, als akademische Theorien.

Die zweite Stufe der „Sozialen Frage“ bildete im 20. Jahrhundert das Nord-Süd-Gefälle und die wachsende wirtschaftliche Diskrepanz zwischen „Erster“ und „Dritter“ Welt. Der Kommunismus antwortete mit Lenins Imperialismustheorie, die Kirchen mit der „Option für die Armen“ und der „Befreiungstheologie“.

Nach der Imperialismustheorie befriedete der Kapitalismus seine Arbeiterschaft durch einen Wohlstand, der der Ausbeutung der Dritten Welt geschuldet war. So ernst die Ausbeutungsthese zu nehmen ist, so wenig dürften tatsächlich Arbeiterschaft, Mittelstand und Staatshaushalte der entwickelten Länder davon profitiert haben[51].

Die Befreiungstheologie entwickelte Sympathie für die These, dass erst in Ländern der „Dritten Welt“ politisch und sozial ausgeglichene Zustände erkämpft werden müssten, damit die menschliche Würde gelebt werden könne. Damit kam sie in den Verdacht der Nähe zum Sozialismus, der sozialökonomische Veränderung vor kulturelle und spirituelle Veränderung setzte. Dies war der Grund der Ausgrenzung der „Befreiungstheologie“ durch einen polnischen Papst, der geprägt war von der existenziellen Auseinandersetzung mit einem antichristlichen materialistischen Totalitarismus. Die sehr ernste spirituelle Wurzel der „Befreiungstheologie“ erhielt nicht in dieser Frontstellung, sondern erst lange nach dem Niedergang des Sowjetsystems eine Gelegenheit aufzublühen.

Bleibende Erfahrung war, was schon das „Kommunistische Manifest“ voraussagte, die weltweite Auflösung gewachsener kultureller Gemeinschaften, die Vermassung, Vereinzelung und Proletarisierung der Menschen unter dem Einfluss des Weltmarktes. Hier war schon unübersehbar, wie sehr die kulturelle Auflösung den ökonomischen Abstieg in die Slums der „Dritten Welt“ begleitete[52]. Die bis heute andauernde Ausbeutung der Rohstofflager Afrikas findet zum Beispiel unter Bedingungen statt, in denen die Mehrheit der autochthonen Bevölkerung nie die Chance hatte eine eigene, legitime Kultur des Rechtsstaats zu entwickeln. Ersatzlose Zerstörung traditioneller handwerklicher und

---

[51] Hier genügt es, anstelle der verschiedenen Imperialismus-Theorien und ihrer Kritiken auf Lenins Werk von 1917 hinzuweisen, Lenin, W.I. (1962).



agrarischer Lebensformen, Sippenegoismus westlich ausgebildeter Eliten sowie von außen finanzierte Kriege stellen das Ziel jeder nachhaltigen Sozialpolitik, nämlich die dauerhafte und selbstverantwortete wirtschaftliche Sicherheit aller Bevölkerungsschichten, in Frage.

Das Unheimliche der heutigen Imperialismus-Problematik ist, dass die mit ihr verbundene Ausbeutung längst nicht mehr von staatlichen Akteuren, sondern überwiegend von einem Geflecht von Finanzmärkten, Rohstoffkonzernen, Korruption sowie staatlicher Kontrolle teilweise entzogenen Geheimdiensten ausgeht.

Eine tragfähige Antwort auf die Entrechtung und Verelendung einer armen Bevölkerung erst in Lateinamerika, dann zunehmend auch in Asien und Afrika kam aus einer ganz unvermuteten, anderen Richtung. Es war der neue Puritanismus der 1980er Jahre, den die Religionssoziologen David Martin (1990) und Peter Berger (1999) beschrieben, der durch seine disziplinierte Lebensführung breiten Schichten einen kleinbürgerlichen Wohlstand einbrachte. Er ging auf die Mission protestantischer Kirchen zurück, insbesondere auf die enthusiastische Religiosität einer weltweiten charismatischen Bewegung[53]. Dieser Erfolg widerlegte praktisch die Notwendigkeit eines revolutionär-marxistischen Ansatzes. Er beschämte auch die Befreiungstheologie, die nie ähnlich breitenwirksam wurde.

## Bleibende Herausforderung: Konsumismus und Neomarxismus

Als dritte Stufe der „Sozialen Frage“, fast zeitgleich mit der zweiten, kann der Wohlfahrtsstaat mit der Erfahrung der Sinnlosigkeit im Konsumismus bezeichnet werden. Die liberale Lösung der Sozialen Frage durch Produktivität und Konsum erwies sich zunächst als großartiger Erfolg. Das revolutionäre Potential der Arbeiterschaft war durch Wohlstand aufgelöst, sie zog 1914 bis 1918 loyal den jeweiligen Nationalismus dem Internationalismus vor. Seit der Erfahrung des ersten Weltkriegs suchte der Neomarxismus[54] ein neues revolutionäres Subjekt. Er entdeckte es in drei Größen[55], die seit 1968 im großen Maßstab revolutionär erprobt wurden:

- (1) in der Jugend,
- (2) in den gesellschaftlichen Randgruppen,
- (3) in der Affekt- und Triebnatur des Menschen.

---

[53] zusammenfassend de Craigher (2004b)

[54] von Lukacz, G. (1986)

35 [55] zu den Hintergründen Rohrmoser, G. (1978, 22ff) sowie (1978, 433ff)

Dieser Ansatz sollte nun nicht mehr die soziale Ökonomie, sondern die Kultur revolutionieren. Die kulturelle und pädagogische Prägung sollte umfunktioniert und in den Dienst der Befreiung des Menschen aus einer neuen Art der Entfremdung genutzt werden: Die Entfremdung durch ein totales Netz ökonomischer Zwänge in der kapitalistischen Gesellschaft.

Im engen Bündnis mit der interessierten Werbe- und Medienindustrie wurden in Nordamerika und Westeuropa konsummüde Bürgerkinder aus den Resten kulturell-sittlicher Bindungen herausgesprengt. Die Kulturrevolution sollte, in ihrer breitenwirksamen Vulgärform, durch die „Stillung des Triebes“ zur angeblich wahrhaften Humanität führen. Die konsequenteste Endform dieser Revolution in ihren drei Aspekten stellt die sogenannte „Gender“-Revolution dar. Dabei ist diese das neomarxistische Muster umsetzende Strategie von den Phänomenen streng zu unterscheiden, die sie selbst unter dem von ihr popularisierten „Gender“-Begriff subsumiert und die eine Vielzahl menschlich erschütternder psychosozialer Noterscheinungen der Wohlstandsstaaten darstellen.

Die Erfahrung dieser Wohlfahrts-Phase war, dass die Illusion an die Stelle der Realität gesetzt wurde, dass ganz Westeuropa die Realität des Alterns, die Realität begrenzter öffentlicher Kassen, die Realität der existenziellen Konkurrenz von Zivilisationen[56] und Ethnien für die Dauer von über einer Generation – von 1969 bis mindestens zum 11.09.2001 – aus dem Bewusstsein verdrängte.

Die Opposition des Marxismus zum Kapitalismus erwies sich als Täuschung, denn sie waren sich – wenn auch aus verschiedenen Motiven – in ihren materialistischen und kulturrevolutionären Zielen in der Praxis einig. In diesem Zangengriff verloren bürgerliche politische Kräfte fast jede Fähigkeit, eine eigenständige, nachhaltige Vision zu artikulieren. Der von Papst Johannes Paul II formulierten „Kultur des Lebens“[57] standen sie überwiegend fremd und ratlos gegenüber. Das Bürgertum Westeuropas schien, trotz vieler christlicher Reminiszenzen, für das Christentum verloren.

Der privilegierte Rang, den die „westliche“ Zivilisation kraft ihres Sendungsbewusstseins, ihrer Organisation und ihrer Technologie einnehmen konnte, neigt sich seinem Ende zu. Die Schattenseiten, die gerade die katholischen Enzykliken immer genannt hatten, werden in der Distanz deutlich: Egoistischer Liberalismus, rücksichtsloser Kapitalismus, rechtsbrechende Machtideologie, Dekadenz, Szientismus und Agnostizismus ohne Verantwortung, Naturausbeutung, Sozialisierung, Bürokratismus und Mangelverwaltung aus Neid. Mit den kulturellen Selbstverständlichkeiten löst sich in Westeuropa auch die politisch-kulturelle Handlungsfähigkeit und Reproduktionsfähigkeit des Bürgertums auf, das Träger der kapitalistischen Weltgestaltung war.

Der Begriff „Gesellschaft“ bedeutet in der westlichen Kultur heute einerseits die Organisation der vielen Einzel- und Gruppeninteressen nach dem Prinzip des Nutzens, zum Anderen die zentrale Chiffre für die Utopie einer von

---

[56] de Craigher (2005a, 2005b).

[57] CA (1991,39), mit zentralem Bezug auf die Familie als Sitz einer „Kultur des Lebens“.

Grund auf veränderten, neukonstruierten Welt. Dies sind die beiden Perspektiven der kapitalistischen sowie der sozialistischen politischen Akteure. Die Funktionalisierung perfektioniert sich zunehmend in der elektronischen Organisation und Überwachung. Die Tendenz zur Utopisierung drückt sich in der Destruktion von Familie und Geschlecht sowie der Rekonstruktion als virtuellvariabler Gender-Realität aus. Dass auch dieses anthropologische Experiment nur durch kreditfinanzierten Wohlstand und auf kurze Zeit gelingen wird, ist voraussehbar.

Hegels Prognose, die auch von Lukács geteilt wurde, dass eine Totalisierung des Prinzips „Gesellschaft“ zur Geschichtslosigkeit und damit zur Vernunftlosigkeit der bürgerlichen Welt führen würde[58], scheint sich zu bestätigen. Danach geht der Mensch in die Rationalisierungssysteme der modernen Gesellschaft nur noch in seinen zweckhaften Funktionen ein. Die damit erzeugte Sinnlosigkeit führt nach Hegels Prognose zum Terror. Die Revolution wird zur inneren Notwendigkeit für Menschen, die, ohne Hoffnung auf Ausweg im gegebenen System, sich als Subjekte noch behaupten wollen.

Die Gegenprognose wird durch Francis Fukuyama gegeben[59], der ebenfalls sieht, dass die entfremdende Zweckhaftigkeit gerade in der universalisierten Informationsgesellschaft perfektioniert wird. Er traut jedoch den freien Individuen und den Kulturen die Fähigkeit kultureller Neuentwürfe und einer Erneuerung im Sinne des klassischen liberalen Rechtsstaats zu. Dazu bilde die Freiheit der Kommunikation auch eine große Chance. Vor allem müsse aber dem „Ende des Menschen“ in dem Sinn vorgebeugt werden, dass Eingriffe der Naturwissenschaft in den genetischen Bestand des Menschen verhindert würden.

Die biologischen Eingriffe in die Reproduktion des Menschen vermitteln heute die Hoffnung eines technisch „machbaren“ Übergangs von der vollen Funktionalisierung des Menschen zur endgültigen Utopie einer lustvollen Selbstbestimmung. Die Abhängigkeit von Technik muss aber die Entfremdung des Menschen von sich selbst vertiefen. Das Geheimnis des revolutionären Drangs zur Utopie liegt darin, dass jedes Stadium technisch bestimmter Wirklichkeit, jeder emanzipatorisch erreichte Fortschritt als noch tiefere Entfremdung empfunden wird als der Zustand zuvor. Die wahre, nämlich innere Entfremdung wird durch den unaufhebbaren Reduktionismus der Technik immer nur vertieft. Nietzsches „letzter Mensch“ – als abschreckendes Gegenbild – ist der, der seine tiefe innere Abhängigkeit verdrängt und sich in der Illusion eines „gemachten“ Glücks einrichtet.

---

[58] dazu Rohrmoser, G. (1980, 393ff)



## Bleibende Herausforderung: Sozialstaatliche Bürokratie

Je tiefer die westliche Kultur in Technikglaube und Konstruktivismus absinkt, desto weniger ist sie in der Lage, die zutiefst humane und kulturelle Problematik armer Menschen und armer Länder zu verstehen. Diese sind nur noch als Randphänomene des technokratischen Kalküls, als bedauerliche Restposten des Irrationalen abbildbar, dem die Sozialpolitiker und die Technokraten von UNO, Unesco, Entwicklungshilfe eben noch nicht beigegeben sind.

Dies ist die eine große Versuchung technokratischer Bürokratie. Die andere Versuchung liegt darin, diese irrationalen Restposten dann zu ihrem eigenen Klientelthema und sich selber zur großzügigen Verteilungsagentur umzudefinieren. Wenn es schon nicht gelingt, das Armutproblem zu lösen, sollte sehr gezielt mit den Steuer- und Spendenmitteln der arbeitenden Menschen umgegangen werden. Hinter dieser Effizienzfrage steht die tiefere Frage, was den Bedürftigen und Armen eigentlich nützt.

Der ökonomisch verantwortliche Umgang mit Mitteln ist auch ein zutiefst ethisches Thema. Der Allgemeinheit kann der Zeit- und Wertverzehr der sozialen Administration auf Dauer – das heißt abgesehen von Katastrophen – nur in dem Ausmaße zugemutet werden, wie im Durchschnitt soziale Kosten etwa gleichen oder höheren Ausmaßes vermieden werden. Darum stellt sich sehr ernsthaft die Frage, ob überhaupt und inwieweit Administration ein Weg zur Vermeidung sozialer Missstände sein kann. Für die Alimentierung sozialer Missstände oder die Selbstzwecklichkeit sozialer Administrationen gibt es kein theologisches und moralisches christliches Argument.

Deshalb kann die Rechtfertigung sozialer Akte und sozialrechtlicher Strukturen nicht allein auf gute Absichten rekurrieren, sondern muss die tatsächliche Wirkungsweise in Rechnung stellen. Dies beginnt schon bei der Definition der Zielgruppe. So beginnt Sozialpolitik nicht erst bei den Armen. Der Rechtsstaat ist selbst die größte soziale Wohltat für alle Bürger. Seine allgemeinen und gleichen Regeln sollen für alle Bürger in etwa gleich erfüllbare, berechenbare Verfahren zur Erleichterung und Sicherung des Verkehrs bereitstellen. Ein solcher „schlanker“ und bürgernaher Rechtsstaat ist die erste Bedingung allgemeinen Wohlergehens und Wohlstands. Er darf nicht als so selbstverständlich hingenommen werden, dass er sozialpolitisch und theologisch nicht mehr wahrgenommen würde.

Der Absinken des Rechtsstaats in für den Bürger ineffiziente, intransparente und halbfeudale Verhältnisse wird oft zu spät wahrgenommen. Der christlichen Soziallehre muß aber mit erster Priorität bewusst sein, dass der Grad von rechtsstaatlicher Effizienz zugleich Weichenstellung und Hauptindikator für das Ausmaß von Humanität eines Landes ist[60]. Am Anfang der Refeudalisierung

---

[60] Sowohl sozialistische Positionen und solche, die eine korrektive Verteilungsgerechtigkeit im Vordergrund sehen (Nell-Breuning, O. v., 1980, 1987), wie

des Rechtsstaats stehen Undurchsichtigkeit, administrative Begehrlichkeiten und ungerechte Lastenverteilungen. Gerade aus dem Versuch, die Folgen solcher Ineffizienzen auszugleichen, vervielfältigen sich die öffentlichen Transferleistungen, die bestimmten Personengruppen oder ihren Sozialdienstleistern als Privileg aufgrund einer definierten Bedürftigkeit zugestanden werden. Das Individualrecht auf materielle soziale Zuwendungen wirkt immer auch als Prämie für die Merkmale der Bedürftigkeit.

Darüber hinaus haftet an jeder rechtsförmigen sozialpolitischen Organisation der Makel der Abstraktheit und des Reduktionismus. Noch die gerechteste gesetzliche Ordnung schafft keine letzte Gerechtigkeit im Einzelfall, sie schafft höchstens berechenbare und im Durchschnitt für alle in etwa vergleichbare Voraussetzungen. Ihre Gerechtigkeit besteht geradezu darin, vom Einzelfall und von Sonderinteressen abzusehen. Sie schafft das Schicksal individuellen Glücks und Leidens gerade nicht ab. Sie wahrt insofern die Würde persönlicher Bewährung und freier Lebensgestaltung.

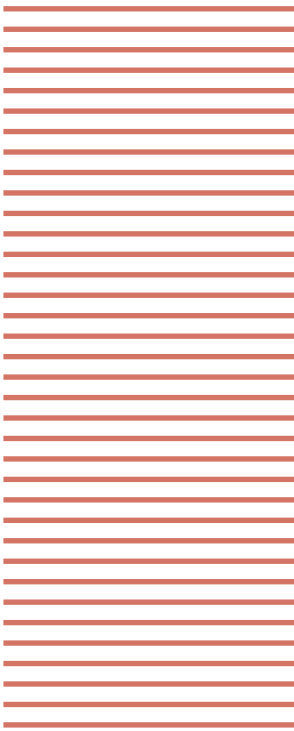
Auch eine auf Einzelfälle spezialisierte soziale Administration erreicht die Not einzelner nur mittelbar, nämlich gemäß den zugeteilten Zeit- und Geldbudgets. Die Unmittelbarkeit persönlichen Mangels verlangt dagegen nach der Unmittelbarkeit der persönlichen Zuwendung. Die persönliche Zuwendung auch des Sozialarbeiters macht die Qualität jeder Betreuung aus. Für das Einzelschicksal, das in außergewöhnliche Leiden führt, findet sich nur ein außergewöhnliches Heilmittel: die caritas, die ungepflichtete Selbsthingabe Anderer. Für Christen zählt auch hier die unmittelbare Selbsthingabe Jesu als Beispiel.

Die caritas ist daher keine zu verachtende mindere Lösung, sondern die sozialpolitisch schwerste und zugleich wichtigste und die einzige wirklich kompetente Hilfe für Menschen in Not. Auch sozialpolitisch ist es wichtig zu begreifen, wie sie möglich ist. Der tätige Einsatz zur wirklichen Verbesserung von Zuständen im Einzelfall wie im Gesamten verlangt eine Identifikation und eine Selbstverleugnung, die auf dem Weg des Materialismus nicht zu haben ist. Nur die in der Schöpfung bereits vorausgesetzte und durch die Erlösung neu zugängliche Liebe Gottes, die caritas also, kann zu einer wirksamen und „nachhaltigen“ Verbesserung der Zustände führen. Dass Gottes Liebe in der Schöpfung bereits vorausgesetzt und in jedem Menschen potenziell wirksam ist, erklärt, dass keineswegs nur Christen sie leisten können, überwiegend aber Christen sie in einer systematischen und bewussten Weise leisten.

Christus bleibt für jede sich christlich nennende Initiative der Maßstab. „Denn in ihm wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig, und an dieser Fülle habt ihr teil in ihm, der das Haupt aller Mächte und Gewalten ist.“[61] Jesu öffentliches Leben, das von den Evangelien überliefert ist, ist Leben in der unmit-

---

auch liberalistische (von Hayek, F.A. 1976) Positionen sehen die Vereinbarkeit von rechtsstaatlicher Effizienz und sozialer Gerechtigkeit kritisch, wogegen Vertreter der Ordo-Theorie (Eucken, W, 1975, 43 ff) grundsätzlich von einem komplementären Zielverhältnis ausgehen.



telbaren Gegenwart des Vaters, Gegenwart der Fülle der Gottheit. Die Teilhabe an Jesu Leben im Glauben überwindet Tod und Leid in dieser Welt, aber nicht durch Ausweichen, sondern durch tätige Selbstentäußerung, nicht durch das Abschaffen von Risiken und Herausforderungen, sondern durch die beständige Erneuerung im Leben der Gottheit, das durch die Bewährung leitet. Das letzte Motiv der Bewährung ist Gottes Liebe. Und als die Frucht der Bewährung bezeichnet das Neue Testament jene menschlichen Tugenden, die Gemeinschaft überhaupt erst möglich machen: „(menschliche) Liebe, Freude, Friede, Geduld, Freundlichkeit, Güte, Glaube, Sanftmut, Keuschheit“[62].

## Eine neue alte Herausforderung: Islam

Der Islam ist nicht nur Religion, sondern ebenso politische Herrschaft und Nation (umma) anderer Art. Er steht in seiner Realität vielfach außerhalb der westlichen religionstheoretischen, soziologischen und politologischen Begrifflichkeiten. Die selbstkritische Überwindung der gedanklichen Grenzen einer Dogmatik der Aufklärung wird noch wichtiger als bisher.

Gemessen an den traditionellen Formen der sozialen Frage bietet der Islam beeindruckende Alternativen. Den Herausforderungen der sozialen Bedürftigkeit, einer international organisierten Ausbeutung und dem Verfall der sozial-kulturellen Bindekräfte stellt er funktionierende religiös-soziale Fürsorge, das neue Geschäftsethos eines „islamischen Calvinismus“[63] und die geschlossene kulturell-soziale Einheit der Moschee gegenüber.

Für den Islam gibt es die vorher genannten Polaritäten in sehr viel engerem Umfang. Sowohl einer Autonomie der theoretischen Wahrheitssuche als auch einer verinnerlichten Spiritualität – wie in den Sufi-Orden – sind sehr viel engere Grenzen gesetzt. Auch die Vermittlung durch einen sich autonom an der praktischen Vernunft orientierenden Rechtsstaat ist nicht vorgesehen und die Wohltätigkeit rechtfertigt sich nicht aus einer autonom aktiv werdenden Nächstenliebe.

Der Koran und die Hadithen gelten nach vorherrschender sunnitischer Auslegung im Wesentlichen als vollständige und deshalb ausreichende Richtschnur der Praxis. Mohammeds dort nachgezeichnetes Leben ist vollkommenes Maß und somit enge Grenze jeder Interpretation. Und die religiöse, soziale und politische Praxis ist unmittelbare Exekution des Willens Allahs. Die Erlösung vom Sündenfall aus Liebe, die den Gegenstand von Jesu Erdendasein ausmacht, ist unbekannt. Nur die Selbststrettung des Einzelnen durch unmittelbaren Gesetzesgehorsam – der Wohltätigkeit einschließt – steht offen.

---

[62] Gal. 5; 22.

Recht hat ebenfalls die direkte Exekution des Willens Allahs zum Gegenstand, nicht aber den Schutz der Privatautonomie des Einzelnen in ihrer unendlichen und vorstaatlichen Berechtigung, wie es das Kernprinzip des liberalen Rechtsstaats ausmacht. Die Sitte des Gemeinwesens hat grundsätzlich Vorrang vor dem Einzelnen, der sich im Verhältnis zu ihr nur moralisch oder unmoralisch verhalten kann. Er ist als Person keine Instanz von Sittlichkeit im europäischen Sinne. „Entfremdung“ könnte im Sinne des Islam gedeutet werden als Trennung vom Willen Allahs, wie er sich in den koranischen Weisungen und Gesetzen letztgültig ausdrückt.

Dafür wirbt der Islam mit einer so rücksichtslosen Kritik der Dekadenz, dass hier mancher die Rettung durch eine starke politische Hand am Horizont erscheinen sieht. Und der Islam wirbt mit einer scheinbar unverbrüchlichen und solidarischen, weil von Allah gestifteten Gemeinschaft, die in der Moschee als sozialem und politischem Zentrum real erlebbar ist.

Es ist die bedingungslose Unterordnung des einzelnen unter die Sitte und Gemeinschaft, unter die Religion des Gesetzes, mit der weder westliche Aufklärung noch Christentum sich abfinden können. Die soziale Zuwendung zum Menschen im Islam ist erkaufte mit der bedingungslosen Einordnung in die „umma“. Wohl ist der Mensch als Mensch Ziel auch der koranischen Wohltätigkeitsgebote, aber daraus abzuleitende Ansprüche sind nicht formalrechtlicher, sondern sozialer Art, und sie sind jedenfalls für den, der sich dem koranischen Glauben entzieht, verwirkt.

Die Problematik im Islam liegt dabei nicht darin, dass ihm universalistische Aussagen zur Würde des Menschen, analog zu christlichen Positionen, fehlen würden. Sie liegt darin, dass sich ebenso viele radikal entgegengesetzt lautende Anweisungen aus der Kampfphase und der Gesetzgebungsphase[64] des Mohammedanismus im Koran finden. Die maßgebliche Interpretation im Einzelfall hat nach sunnitischer Überzeugung immer am Beispiel der vita des Propheten zu erfolgen, wie sie anhand der hadithen nachzuvollziehen ist. Nichts kann daher die zentralen spirituellen und politisch relevanten Unterschiede zwischen Christentum und Islam so präzise wiedergeben, wie der Vergleich zwischen den viten der Religionsgründer. Ein Leben der Selbsthingabe und Lebenshingabe um willen aller Menschen einerseits und andererseits ein Leben der Selbstrechtfertigung, kriegerischen Selbstdurchsetzung und politischen Machtübernahme mit universalem Anspruch stehen einander als die beiden unverrückbaren Interpretationsspielräume beider Religionen gegenüber.

---

[64] zu den drei Hauptphasen des Wirkens Mohammeds und ihrer theologischen Bedeutung s. Gabriel, M. (2005)

## IV. Christliche Soziallehren in der politischen Anwendung

Angesichts der unverändert dramatischen sozialen Bedingungen und Unterschiede in der Welt stellt sich die Frage, wie und ob christlich-soziale Forderungen überhaupt noch in politische Konzeptionen umsetzbar sind. Dies betrifft nicht nur die Abhängigkeit der armen Länder von den Launen der Finanzmärkte. Der tiefe Zweifel an der Reformfähigkeit westlicher Demokratien<sup>[65]</sup> hat sich gerade an deren Unfähigkeit entzündet, ineffiziente Sozialadministrationen einerseits und rücksichtslose Kapitalinteressen andererseits zurück zu schneiden.

Es war immer auch das Anliegen christlicher Soziallehren, die politischen Bedingungen ihrer eigenen Verwirklichung mit zu bedenken. Dies ist von einem christlichen Marxismus zwar schon einmal radikal versucht worden. Dieser Weg ist jedoch gescheitert und kann nicht mehr beschritten werden, weil er auch in der Methode zentral christlichen und rechtsstaatlichen Ansprüchen widersprach.

Die neue Herausforderung ist heute nicht mehr nur die abwehrende Auseinandersetzung mit den alten atheistisch-utopischen Mächten, weil sie in ihrer pseudoreligiösen Maßlosigkeit durchschaut sind und weil das Bedürfnis nach echter Spiritualität besteht. Die tiefere Herausforderung lautet: Was ist aus christlicher Sicht das Politische, in dessen Rahmen das Soziale gestaltet wird? Weder genügt für die Gesetzgebung unpolitische Mitmenschlichkeit, noch kann eine aktivistische Sozialbürokratie überzeugen.

Was ist legitime politische Herrschaft, was ist der christliche Sinn und das Wesen des die Herrschaft tragenden Gemeinwesens? Diese Herausforderung ergibt sich nicht nur aus dem Auftreten des Islam und seinem unvermeidbar politischen Anspruch, sondern ebenso aus der faktischen Reform- und Politikunfähigkeit einer Verbände- und Mediendemokratie, in der die ökonomischen Interessen von Kapitalvertretern sich mit politischer Romantik die Ressourcen teilen und das Gemeininteresse unterzugehen droht. Wie kann man einer marode und inkonsequent gewordenen Demokratie Sinn und Gestaltungskraft einhauchen? Können sich die Kirchen hier um die demokratische Verfassung Verdienste erwerben?

Welche Konzeptionen stehen hierfür zur Verfügung? Die christlichen Soziallehren lassen sich grob in drei Gruppen einteilen. Die erste, umfassendste und konsequenteste ist die Katholische Soziallehre. Die zweite Gruppe besteht aus den vielen protestantischen Ethikentwürfen, oft spekulative Sonderformen, von denen die meisten sich von der kantischen Ethik oder von historisch und soziologisch untermauerten Kulturtheorien leiten lassen. Einige orthodoxe Lutheraner fassen das soziale Problem konsequent aus der Tradition der Zwei-Reiche-Lehre, ohne dem Sozialen jedoch ein eigenständiges Gewicht zu geben. Die



dritte Gruppe bilden die sogenannten „Reich-Gottes-Politiker“ und religiösen Sozialisten verschiedener Konfessionen und Religionen[66].

## Schöpfungstheologie: Ausgangspunkt der katholischen Soziallehre

Die Glaubwürdigkeit der christlichen Soziallehren in der Auseinandersetzung mit der Sozialen Frage ist genau dort am stärksten, wo eben die christliche Besonderheit, die Universalität der Würde und Bedeutung jedes einzelnen Menschen, Grundlage der kirchlichen Praxis ist. Glaubwürdig in der Praxis ist aber diese Behauptung der Würde nur dadurch, dass der Einzelne die Liebe Gottes durch Menschen erfahren kann.

Deutlich ist, dass das römische Lehramt in seinen Sozialzyklen die Herausforderungen so weit und so tief als möglich zu fassen versucht hat. Dabei ist die Argumentation oft noch zentral gegen einen atheistischen Materialismus gerichtet, der sich sowohl im Sozialismus als auch im Kapitalismus ausdrücken kann, sich selbst aber als „Humanismus“ versteht. Ihm wird aus christlicher Sicht die Spitze genommen, indem gerade die Person und Menschenwürde von Gott abgeleitet, der Gottesglaube somit zur Garantie der Wahrung der Menschenrechte gemacht wird:

„Die Leugnung Gottes beraubt die Person ihres tragenden Grundes und führt damit zu einer Gesellschaftsordnung ohne Anerkennung der Würde und Verantwortung der menschlichen Person.


Der Atheismus, von dem hier die Rede ist, hängt eng mit dem Rationalismus der Aufklärung zusammen, der die Wirklichkeit des Menschen und der Gesellschaft mechanisch versteht. So wird die tiefste Sicht der wahren Größe des Menschen geleugnet, sein Vorrang vor den Dingen. Aber ebenso verneint wird der Widerspruch, der in seinem Herzen wohnt: zwischen dem Verlangen nach einem Vollbesitz des Guten und der eigenen Unfähigkeit, es zu erlangen, und das daraus erwachsene Heilsbedürfnis.“[67]

Zwei zentrale Ankerpunkte der katholischen Soziallehre ergeben sich aus diesem Abschnitt: Der Vorrang des Menschen vor den Dingen und sein aus der Sündhaftigkeit geborenes Heilsbedürfnis. Dabei ist der christliche Sündbegriff an dieser Stelle nicht moralisch beschrieben, sondern richtig als die empirische Unfähigkeit, das gewollte Gute auch zu erreichen.

Der Vorrang vor den Dingen nimmt die Thematik der Entfremdung als Verdinglichung des Menschen in der modernen „Gesellschaft“ auf und führt die

---

[66] Für einen Überblick s. Honecker, M. (1995), Marx / Wulsdorf (2002), Höffner, J., Roos, L. (2000), Gundlach, G. (1964), von Nell-Breuning, O. (1980) und Troeltsch, E. (1994/1912).



verdinglichende Tendenz eben auf den Atheismus zurück. In einer naturalistischen Empirie hat die Würde des Menschen keinen Platz. Gott selbst hat dem Menschen jene Würde und individuelle Bedeutung mitgegeben, die er sich aus den Mitteln seiner Endlichkeit heraus nicht zusprechen kann. Der Vorrang vor den Dingen statuiert von christlicher schöpfungstheologischer Systematik her, was Immanuel Kant als Kernsatz aufgeklärter Rechtslehre und Rechtsstaatlichkeit formuliert hat: dass der Mensch – und zwar auch der einzelne Mensch – niemals nur Mittel sein dürfe[68].

## Sündenfalltheologie: Das Elend des Menschen ernst nehmen

Ebenso entscheidend wie die Schöpfungstheologie ist aber für die Interpretation der Soziallehren das Festhalten an der Lehre vom Sündenfall. Er steht als eigentliche Ursache menschlicher Mängel und Fehler noch hinter dem Entfremdungsproblem. Hier haben wir es mit der Nagelprobe auf die christliche Authentizität der Soziallehren zu tun, denn Kreuz und Erlösungsbedürftigkeit des Menschen stellten zu allen Zeiten das „skandalon“ des Evangeliums in den Augen der Außenstehenden dar.

Dieses „skandalon“ erklärt viel von der wechselvollen Geschichte christlicher sozialer Werke und Theorien. Denn je nachdem wie hoch und wie situationsabhängig die Fähigkeit des Menschen eingeschätzt wurde, Gutes zu tun, mussten soziale Vorschriften, Strategien und Institutionen völlig unterschiedlich konzipiert werden.

Wer dem Menschen nur Gutes zutraut, braucht keine Gesetze zu dessen Anleitung. Wer insbesondere bürokratischen Administrationen vollkommene Planungsfähigkeit und die Herstellung des sozialen Heils zutraut, wird gerne für kollektive sozialistische Lösungen plädieren. Vor allem gibt es dann keinen Grund, die Freiheit der einen vor jener der anderen zu schützen. Wer dagegen mit Fehlerhaftigkeit und reduzierter Einsicht rechnet, wird ein Normengerüst als Wegweiser für nötig halten, innerhalb dessen jeder seine konkreten freien Rechte ausleben darf. Für Grenzüberschreitungen sind dann im voraus bekannte juristische Preise zu bezahlen. Wer mit Egoismus und Bosheit rechnet, wird die Grenzen des garantierten Freiheitsraums der einzelnen durch Strafgesetze bewahren[69].

---

[68] „Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“ (Zweck-an-sich-Formel) vgl. GMS, Akademie-Ausgabe Kant Werke IV, S. 429, 10-12.

[69] Innerhalb der katholischen Soziallehre sind diese beiden Tendenzen personifiziert durch eine Reihe von deutschen gelehrten Kirchenmännern. Oskar von

Mit anderen Worten: Die Frage des Sündenfalls ist in der Anthropologie entscheidend dafür, ob mehr sozialistische oder freiheitlich-rechtsstaatliche Konzepte bevorzugt wurden[70]. Die massivste bleibende Erfahrung des 20. Jahrhunderts besteht darin, dass niemand mehr Menschenleben vernichtet, kollektives Elend vertieft und die Rechte des Einzelnen missachtet hat als jene ideologischen Parteien, die den Anspruch hatten, die Weltgeschichte durch überlegenes soziales und politisches Wissen zu vollenden, mit gottgleicher Allmacht zu regieren und des Rechtsstaats nicht mehr zu bedürfen. Jene, die einem gemäßigten Sozialdemokratismus anhängen, mussten in der Praxis lediglich die Erfahrung ineffizienter Sozialadministrationen und schwer einzudämmender administrativer Kosten machen.

## Einheit der katholischen Soziallehre

Die Entwicklung der katholischen Sozialzyklen seit 1891 zeigt trotz aller Veränderung eine hohe systematische Durchgängigkeit und eine schrittweise Schärfung ihres Profils mit mehreren Konsequenzen. Den systematischen Kern bildet das Verhältnis von Gott und Mensch als Schöpfer und Geschöpf. Die Würde der Person, ihr Vorrang vor den Dingen und die Pflicht zu ihrem Schutz werden davon abgeleitet.

Von vornherein wird das Privateigentum als notwendiges Element wirklicher und nicht nur juristischer Freiheit betont – und damit schon sehr früh auch der Gedanke der Eigentumsbildung in Arbeitnehmerhand inspiriert. Trotzdem gilt, dass die spirituelle Freiheit Voraussetzung einer sinnvollen materiellen Freiheit sei. Daher entschloss sich auch das katholische Lehramt – wenn auch sehr spät – zur Anerkennung der Religionsfreiheit. Sie folgte damit einem Kernanliegen nicht etwa der radikalen Aufklärung, sondern der vor allem der Protestanten. Freiheit habe nur in der Bindung an Wahrheit und Gerechtigkeit einen

---

Nell-Breuning stand für eine einflussreiche Schule, die Sozialpolitik überwiegend mit korrigierender Umverteilung von Arbeitseinkommen identifizierte. Das politisch „Soziale“ konkretisierte sich also wesentlich in der „sozialen“ Administration. Die Individualrechte des Rechtsstaats sollten zwar im Wesentlichen belassen, die Sozialpflichtigkeit des Eigentums jedoch nicht nur zivilrechtlich, sondern vor allem durch obrigkeitlichen finanzpolitischen Eingriff gesichert werden. Ihm folgten Bernhard Sutor, Hans Maier und andere, mit starkem Einfluss in der Christdemokratie. Für die ordnungspolitisch argumentierende Gegenposition standen Gustav Gundlach und die ihm nachfolgenden Arthur F. Utz, Anton Rauscher, später Wolfgang Ockenfels und Manfred Spieker.

[70] Wie sehr die Annahme der „Fallibilität“ für die Freiheit entscheidend ist, zeigt sich z.B. in Hans Poppers liberaler Konzeption einer „Offener Gesellschaft“ (2003a, 2003b), ebenso wie auch in seiner Wissenschaftstheorie (2005).

Sinn[71]. Daher auch die Ablehnung des Klassenkampfes als eines Mittels, das das bürgerliche Gesetz grundsätzlich ablehnt und die Ungesetzlichkeit einschließt.

Zugleich wird das, was im Luthertum als Schwärmerei bezeichnet wird, nämlich die Selbstermächtigung zum Rechtsbruch aus religiöser oder moralischer Inspiration, abgelehnt. Auch die ideologische oder romantische Selbstermächtigung, moralische Forderungen direkt und ohne Sachkenntnis umzusetzen, wird abgelehnt. Tendenzen der selbstgenügsamen Verselbständigung von Spiritualität einerseits oder sozialer Aktivität andererseits werden unter dem Pontifikat Johannes Pauls II. auch praktisch wieder reduziert. Die Abkehr von Sozialutopien geht einher mit der Bekräftigung und Wertschätzung einer rechtsstaatlich geordneten Freiheit der Wirtschaft mit privater unternehmerischer Initiative. Mit diesen Elementen kommt es sowohl zur einer weiteren Annäherung an das orthodoxe Luthertum als auch an den deutschen Ordoliberalismus.

Der Schutz der Menschenrechte durch Arbeitsgesetzgebung und entsprechende Jurisdiktion wird deutlich der öffentlichen Gewalt, dem Staat abverlangt. Der rechtliche Gesetzesrahmen habe den Vorrang des Menschen vor der Wirtschaft zu garantieren. Dies veranschaulicht etwa *Laborem Exercens* (1981) am Beispiel der Arbeit. Der Wert der menschlichen Person stehe über dem Wert der wirtschaftlichen Produkte. Der Mensch arbeite als Person und habe als Person Anspruch auf menschenwürdige Arbeitsbedingungen sowie angemessene Bezahlung. Die menschliche Arbeit dürfe nicht zum reinen Mittel der Ökonomie werden.

Funktionale Fähigkeiten des Menschen müssen demnach an eine sittliche Grundeinstellung gebunden werden, damit sie dem Einzelnen und der Gemeinschaft dienen. So werden unverzichtbare und hervorragende Leistungen von Wissenschaft, Technik, Wirtschaft und Politik im vollen Umfang anerkannt. Aber diese Errungenschaften würden die Menschheit nur dann dem Ziel einer wahren Entwicklung des Menschen und seiner Gesellschaft näher bringen, wenn sie von einer sittlichen Grundeinstellung gelenkt würden[72].

Zusammengefasst wird die katholische Soziallehre häufig in den drei Prinzipien Gemeinwohl, Subsidiarität, Solidarität, der sich als zentrale Aussage über den Menschen die Personalität hinzufügt. Die theologisch-philosophischen Grundlagen dieser Prinzipien sind: Das Naturrecht, das Liebesgebot Christi und die Lehre von der Gottesebenbildlichkeit.

Die Gemeinwohl-Verpflichtung beruht auf der Schöpfungstheologie. Der Mensch ist als ein gemeinschaftliches Wesen geschaffen. Die Familie wird als „natürliche Gemeinschaft“ angesehen, die von Gott bestmöglich geordnet ist. Auch größere Gemeinschaften folgen letztlich diesem Vorbild. Die Beziehungen in Gemeinschaften sind durch den Schöpfer der Natur – und damit durch das Naturrecht vorgegeben. Das Naturrecht steht und fällt mit dem Glauben an den Schöpfer. Es geht von einer der Natur eingestifteten Möglichkeit einer bestmög-

---

[71] So schon Leo XIII in *Libertas praestantissimum donum*, LPD (1888), bekräftigt zuletzt in CiV (2009).

lichen Ordnung für den Menschen aus. Der augustinische *splendor ordinis*, der Glanz der göttlichen Schöpfungsordnung, strahlt auf den *ordo socialis* ab.

Subsidiarität heißt: „Die übergeordnete Einheit darf niemals Aufgaben übernehmen, welche von der untergeordneten zufriedenstellend bewältigt werden können.“ Damit ist dieses Prinzip ein geradezu antitotalitäres Kernprinzip jeder sozialpolitischen Gestaltung. Die Subsidiarität beruht unmittelbar auf dem Naturrecht. Die Natur wird als „geordnet“ geschaffen vorausgesetzt. Diese Ordnung ist hierarchisch und gerecht zugleich. Sie teilt jedem Wesen einen ihm gemäßen Ort im Ganzen der Schöpfung zu. Sie verleiht ihm dabei unveräußerliche Rechte und Pflichten, die an seine Position im Ganzen gebunden sind. Dass der Mensch durch seine natürlichen Grenzen in Raum und Zeit begrenzt ist, erfährt hier seinen Ausgleich. Er erhält an seinem Ort die Freiheit vor Unterdrückung. Er erhält zudem die Freiheit der Selbstentfaltung seiner Möglichkeiten, sofern er die Freiheit seines Nachbarn nicht einschränkt. Die Schöpfungsordnung ist damit selbst subsidiär. So war auch die ausgewogene ständische Ordnung des Mittelalters als Abbild der Schöpfungsordnung gedacht. Die „Subsidiarität“ als Prinzip der Soziallehre hilft dabei, die Schöpfungsordnung politisch nachzuvollziehen.

Die Solidarität bedeutet den freiwilligen und Tätigen für die Gemeinschaft sowie den Einsatz für den „Nächsten“. Sie beruht auf dem Liebesgebot Christi, das den Schöpfungswillen Gottes vollendet und damit die von Christus erwirkte Wiederherstellung der gefallenen Schöpfung praktisch nachvollzieht. Die Wiederherstellung der gefallenen Schöpfung spiegelt sich, unter anderem und unvollkommen, im tätigen sozialen Aufbau, der Christi Liebe ausdrückt.

Die Personalität leitet sich aus der gottesebenbildlichen Schöpfung des Menschen her. Der Mensch sei „Person“, also unendliches Geistwesen in der endlichen Erscheinung des Leibes. Von daher leitet sich nach katholischer Lehre auch die unaufgebbare Würde und Anerkennung des Menschen ab. Hier leitet sich das Eigenrecht – eben die „Würde“ in der Sprache der Enzykliken – schon der kleinsten subsidiären Einheit, nämlich des einzelnen Menschen her.

## Katholische Soziallehre und Geschichte

Die traditionelle katholische Soziallehre ist überwiegend statisch, aus dem augustinisch-aristotelischen *Ordo*-Gedanken hergeleitet. Die katholische Kirche hat sich nur mit großer innerer Distanz den ideologischen und soziologischen Herausforderungen des Industriezeitalters gestellt, weil für sie die Geschichtstheologie eine deutlich geringere Rolle spielte als die Ordnungstheologie. Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat sie das aber umso entschlossener getan.

Geschichte steht für Dynamik. Dynamische theologische Konzepte sind nur in heilsgeschichtlicher und endzeitlicher Perspektive denkbar. Hier besteht

ein Gegensatz zu manchen protestantischen Theologen[73], die heilsgeschichtliche und oder endzeitliche Gesichtspunkte zum Mittelpunkt ihrer Sozialethik machten. Damit war die römische Kirche vor vorschnellen politischen Identifikationen aber auch stärker geschützt als protestantische Theologen.

Genau in der heilsgeschichtlichen Perspektive verschärft sich nämlich die Frage, ob das Ziel der Geschichte eine mit menschlichen Mitteln zu vollendende Sozialordnung oder vielmehr die Erlösung und Bewährung des Menschen trotz einer unvollkommen endenden Geschichtswirklichkeit ist. Die heilsgeschichtliche Sicht ruft daher zur konzeptionellen Entscheidung auf, wie der Heilsbedürftigkeit des Menschen begegnet wird!

Die schöpfungs- und imago-theologische Perspektive der katholischen Theologie vernachlässigt tendenziell den Sündenfall, behandelt ihn als bloße Schwäche der unverändert gut geschaffenen Natur. Damit wird die Verfallstendenz alles Natürlichen unterschätzt. Daher kommt es leichter als im Luthertum zu politischen Forderungen von kirchlichen Idealisten, welche die Realität der Welt am Maßstab einer vollkommenen, paradiesischen Schöpfung messen. Die Notwendigkeit einer schärferen Unterscheidung von weltlichen und geistlichen Gesetzmäßigkeiten (im Sinne der Zwei-Reiche-Lehre) schälte sich für das römische Lehramt gerade in der Phase der Auseinandersetzung mit der Befreiungstheologie heraus. Man betonte aber nicht vertieft die Sündenverfallenheit der Welt, sondern Johannes Paul II setzte gegenüber einer möglichen weltlichen Vereinnahmung auf Christus als Zentrum der Kirche. In Christus könne die menschliche Person Erneuerung und Erlösung erfahren kann[74]. So sei die Person der „Weg der Kirche“.

## Katholische Soziallehre und Staat

Die katholische Soziallehre gibt keine zureichende Auskunft über das politische Subjekt, das zur Bildung eines einheitlichen politischen Willens und Umsetzung der katholischen Soziallehre berufen ist. Sie lässt die Gestalt und Organisation politischer Herrschaft offen. Dies ist einerseits weise, sofern verschiedene Regierungsformen sich mit Rechtsstaat und Naturrecht vertragen können und sofern an Regierungsformen seit der Französischen Revolution ideologisch quasireligiöse Verheißungen gebunden wurden.

---

[73] Zu nennen ist hier die „dialektische Theologie“ einerseits und der „Religiöse Sozialismus“ andererseits. Beispielsweise löst Karl Barth schöpfungstheologisch naturrechtliche Argumente ganz auf (theologischer Aktualismus) und weist dafür dem Sozialismus die Dignität alttestamentlicher Gerechtigkeits- und Endzeitprophetie zu.

Was aber macht ganz praktisch die Legitimität und Identität eines politischen Gemeinwesens aus? Was verbindet die gelernte, geübte und gewollte Sittlichkeit des einzelnen mit dem sittlichen Gehalt des Rechtsstaats und einer legitimen Herrschaft? Es gibt keine Theorie des Staates. Genau genommen gibt es auch keine ausreichende Theorie der Institutionen, zumal der Institutionen als geistiger Gebilde.

Gerade in der Abwehr sozialistischer Ansprüche auf Herstellung eines innerweltlichen Heils durch Zentralverwaltung ganzer Gemeinwesen heißt es:

„Der Staat hat instrumentalen Charakter, da der einzelne, die Familie und die Gesellschaft vor ihm bestehen und der Staat dazu da ist, die Rechte des einen und der anderen zu schützen, nicht aber zu unterdrücken.“ [75]

Staat ist also in diesem Verständnis nur der bloße Macht- und Verwaltungsstaat, der dann für gute Zwecke in den Dienst genommen werden soll. Der ist jedoch von der geschichtlichen Wirklichkeit ebenso eine Abstraktion wie die hier erwähnte „Gesellschaft“ ein abstraktes Konstrukt ist [76]. Staat und Gesellschaft gewinnen im Zusammenhang der Neuzeit eine andere und spezifisch agnostische Bedeutung im Verhältnis zu vormodernen Kulturen.

Gerade wegen der religiösen Dominanz über das Politische, die im religiösen Bürgerkrieg von 1618 bis 1648 kulminierte, musste das entstehende europäische Staatensystem die Religion neutralisieren, die bloße Macht musste die Garantie einer Sicherheit der Bürgerkriegsparteien voneinander herstellen. Der von theologischer Kuratel befreite Machtstaat wurde zur Bedingung des politischen Friedens. Dass politische Herrschaft, und zumal der entstehende neuzeitliche Staat, jedoch immer mehr und anderes war als der bloße Machtstaat, geht in dieser Perspektive verloren.

Die katholische Lehre hatte, abgesehen vom alttestamentlich hergeleiteten Gottesgnadentum der christlichen Herrscher, keine politische Theorie, die mit der Subsidiaritätslehre und Ordolehre zusammenging. Die jeweilige weltliche Herrschaft wurde wohl als von Gott verordnet vorausgesetzt. Als Aufgabe des – auch ohne sein Wissen – von Gott eingesetzten Herrschers gilt alt[77]- und neutestamentlich [78] „die Bösen zu strafen und die Guten zu loben“. Es bleibt bei der richtigen, aber sehr einfachen Aussage, dass die gerechte Ordnung allen gemeinsam zur Verwirklichung aufgegeben sei, wobei sich die besondere Verantwortung von Amtsträgern nur aus ihrer größeren Entscheidungsreichweite ergibt.

Können an dieser Stelle die protestantischen Soziallehren und Theologien aushelfen? Der klassische Calvinismus bleibt an dieser Stelle problematisch, weil er eine eigengesetzliche sittliche Gestalt weltlicher politischer Gestaltung nicht vorsieht. Ihm folgte strukturell der Kulturprotestantismus des 19. Jahr-

---

[75] CA (1991, 11)

[76] Dazu s.u. das folgende Kapitel.

[77] Ps. 101, der „Regentenspiegel“, König David zugesprochen.

[78] Röm. 13;1-5.

hundreds, der die Gottesbeziehung durch eine verkürzte, weil individualistische kantische Moralität ersetzte. Diese wiederum ließ sich im Kathedersozialismus leicht durch verschiedene andere Moralvorstellungen ersetzen, die eines gemeinsam hatten: Sie beanspruchten unmittelbare Umsetzung in der Sozialpolitik, die hierzu überwiegend nur als Mittel betrachtet wurde. Es kommt zu einer Konzentration auf Ethik als diskretes Thema, das teils akademisch, teils sozialpolitisch gewendet wird, aber keine Philosophie des politischen Ganzen kennt.

Was hat es mit der Sittlichkeit des Staates, zumal des Rechtsstaats auf sich? Können jene protestantischen Sozialethiken helfen, die ihre Grundsätze aus Kulturtheorien ableiten? Aus der Herderschen Tradition ist zumindest die Idee einer eigenständigen und je besonderen Sittlichkeit der Völker bekannt. Sie ist schöpfungstheologisch als gottgewollte kulturelle Wirklichkeit begründbar, entwickelt aber, gerade in der Romantik, keinen rationalen Begriff des Politischen.

Spätere Ansätze wie die kulturtheoretisch argumentierende Sozialethik von Ernst Troeltsch[79] suchen Evidenz aus der rein historischen Anschauung, christliche Authentizität geht ihnen ganz ab. Immerhin legt sie ihren sozialpolitischen Überlegungen nicht nur die Marxsche Analyse zugrunde, sondern anthropologische und soziologische Konstanten, welche die Struktur von Gemeinwesen verstehen helfen sollen. Allerdings fehlt auch hier ein rationaler Begriff des Politischen[80].

Es bleibt das Luthertum, das dem Politischen durch die Zwei-Reiche-Lehre eine von Gott eingestiftete Eigengesetzlichkeit zuspricht. Die von Gott gegebene „zweite Tafel“ des Dekalogs bildet die äußere Form einer Sittlichkeit, die innerlich aus der Gottesliebe und dem Gottesgehorsam der „ersten Tafel“ erwächst. Neutestamentlich wird diese im Wesen dialektische Sicht von Luther weiter in der Lehre von „Gesetz und Evangelium“ ausgefaltet.

Wie ist dieser authentisch biblische Ansatz umzusetzen? Es stellt sich heraus, dass die Begriffe fehlen. Hegels begriffliche Fassung der Wirklichkeit des modernen Staates wurde von den Kirchen eher nicht verstanden und – konsequenterweise – nicht angenommen. Der klassische liberale Dualismus von „Staat und Gesellschaft“, der in einer formalisierten und säkularisierten Gestalt die „Zwei-Reiche-Lehre“ reflektierte, ja sie sogar erstmals als Rechtsstaat zur Realität machte, hat sich in der politologischen und staatsrechtlichen Diskussion

---

[79] Troeltsch, E. (1969), Troeltsch, E. (2002), Fromm, E. (1998)

[80] Die begriffliche und inhaltliche Heterogenität des Troeltsch'schen Philosophie-rens kommt in folgendem Zitat zum Ausdruck: »Es muss in der Naturbasis der Gesellschaft eine Möglichkeit stecken, von wo aus sie mit ihren höchsten eigenen Erzeugnissen hinübergeleitet und hinübergebogen werden kann in die höchsten religiösethischen Sozialideale, die dann rückwirkend wieder sie nach Möglichkeit ethisieren und humanisieren.« Dieses Zitat erscheint uns deshalb als paradigmatisch, weil es die bis heute nachwirkende Spannung von Idealismus, intellektueller Präntention und Orientierungslosigkeit des Kulturprotestantismus wie ein Schlaglicht beleuchtet. Zitiert nach Fromm, E. (1998, 39).



des 20. Jahrhunderts weitgehend aufgelöst. Es kommt zu einer Totalisierung<sup>[81]</sup> nicht nur des Begriffs, sondern auch des Prinzips „Gesellschaft“. Als ominöses Ganzes lässt die „Gesellschaft“ in der Diktion moderner Soziologie und soziologischer Politikwissenschaft Familien, Institutionen und Staat höchstens noch als Teilmengen, als Funktionen, als abhängig zu organisierende Systembestandteile zu.

## Gesellschaft: Ende des soziologischen Paradigmas

Abstraktion macht blind. Das scheinbar übermächtige Paradigma „Gesellschaft“ hat seinen Zenit überschritten. Indem „Gesellschaft“ als Begriff zum Platzhalter für „Alles“ und „Alles Übergreifende“ in der Welt menschlicher Gemeinschaftsbildungen geworden ist, hat es seine definitorischen Grenzen weit überspannt. Heute muss es darum gehen, einen sinnvolles, präzises Verständnis von „Gesellschaft“ zurück zu gewinnen, die tiefe und freiheitsverbürgende Bedeutung zu erarbeiten, die Verwechslungen mit „Politik“, „Staat“, „Volk“, „Öffentlichkeit“, „Gemeinschaft“, „Institution“ usw. zurecht zu rücken. Ohne saubere Begriffe verfällt die sozialpolitische und ethische Diskussion in die Unverbindlichkeit.

Indem die Soziologie alle Begriffsbildungen in der gängigen Politikwissenschaft neu formiert hat, ist politikwissenschaftlich heute alles und das Gegenteil von Allem aussagbar. Der Kern soziologischer Begriffe ist eben das Begriffsinstrument der „Gesellschaft“. Wenn alle Institutionen bis hinauf zum Staat nur noch als „Subsysteme“ des Totalsystems „Gesellschaft“ verstanden werden, ist „Gesellschaft“ Alles und das Gegenteil von Allem, ohne etwas Konkretes zu sein. Es ist die größte Abstraktion und Illusion westlicher intellektueller und technokratischer Politikkonzepte.

Die ganze Vielfalt menschlicher Beziehungen, Bedingtheiten, Korporationen und Institutionen ist – selbst bei anspruchsvollen Debatten – im Schatten eines weglosen Dunkels hinter der glänzenden Fassade dieses Bedeutung suggerierenden, aber fast immer amorphen Begriffes verschwunden. Dabei gibt schon das Alltagsverständnis genügend Kriterien für eine kritische Verwendung. So-

---

[81] In der Staatsrechtslehre der 20er Jahre wurden die Totalisierungen von Gesellschaft einerseits und Staat andererseits in dem Gelehrtenstreit von Hermann Heller und Carl Schmitt ausgetragen. Beide Totalisierungen widersprechen der Vernunft der christlichen Zwei-Reiche-Lehre. Als Veranschaulichung solcher Totalisierung des Begriffs Gesellschaft bei den theologisch inspirierten Ethikern möge das Zitat von Ernst Troeltsch (s. vorangehende Fußnote) genügen. Die Entzweiung von Natur und Geist soll offenbar einer naturalistisch-romantischen Identität weichen, sie soll den Zweckcharakter der Gesellschaft und die Sittlichkeit „zusammenbiegen“.

lange die Verwendung selbst in wissenschaftlichen und politischen Zusammenhängen jedoch verblasen bleibt oder mit der Naivität der Adressaten spielt, bleibt die Kritik aus.

Sogar die katholischen Sozialenzykliken, bewundernswerte Zeugnisse der Vitalität eines Zeitgeist-resistenten und institutionell objektivierten Geistes von wunderbarer Höhe, Klarheit und Humanität, haben stellenweise dem kalten Charme des popularisierten, allgegenwärtigen und alles verschlingenden Konstrukts nachgegeben. So kommt der Begriff der „Gesellschaft“ trotz vorsichtiger Verwendung – ohne die adjektivischen Verwendungen, die das Bedeutungsfeld noch einmal erweitern – in „Centesimus Annus“ 64 mal vor, und zwar in teils disparaten Zusammenhängen[82]. Gelegentlich wird sie mit dem Staat in einem Atemzug als Adressat[83] genannt, wenn es darum geht, öffentliche Verantwortung für die Armen und Schwachen einzufordern.

## Gesellschaft als Kind der Herrschaft des Rechts

Alle wirklichen Lebensentscheidungen – wie Krieg oder Frieden, Heirat, Beruf, Reisen und Emigration – sind nicht wissenschaftlich oder rechnerisch, sondern existenziell zu entscheiden. Antike Städte – poleis oder civitates – waren daher kultische Gemeinschaften, die ihre politischen Entscheidungen im Blick auf die Gottheiten trafen. Sie waren meist von Sippenhäuptern geführt, die jeweils Familiengemeinschaften vorstanden.

Der Ursprung der „Gesellschaft“ ist der Handel mit Waren, Dienstleistungen und Informationen auf dem Markt. Wo Menschen ihre Sippen verließen, verließen sie die Hauswirtschaft, in der nicht rechenhaft gehandelt, sondern vom Sippenhaupt nach Rangordnung und Sympathie zugeteilt wurde. Erst auf dem Markt treten Menschen aus dem Schutz der affektiven Familiengemeinschaft heraus und einander als rechtlich gleichberechtigte Verhandlungspartner

---

[82] Die etwas breitere Bedeutung des lateinischen „societas“ und der romanischen bzw. englischen Ableitungen muss hier eingerechnet werden, wenn es sich auch um neuzeitliche Verwischungen des Begriffs handeln dürfte. Methodisch sollen die nachfolgenden Überlegungen deshalb auf die spezifisch neuzeitliche „societas moderna“ konzentriert bleiben. Eher der Übersetzung zuzuschreiben ist wohl der Gebrauch in CA (1991, 48), wo es mit Bezug auf das Subsidiaritätsprinzip eher „Gemeinschaften“ heißen sollte.

[83] z.B. „...müssen Gesellschaft und Staat für ein angemessenes Lohnniveau sorgen.“ CA (1991, 15); ähnlich CA (1991, 40). In CA (1991, 48) heißt es „Der Wohlfahrtsstaat, der direkt eingreift und die Gesellschaft ihrer Verantwortung beraubt ...“, als wäre die „Gesellschaft“ als solche irgendeiner Verantwortung fähig. Gemeint sind natürlich ihre Glieder oder Teilnehmer.

gegenüber. Erst auf dem Markt bestand eine Notwendigkeit, Waren und Dienstleistungen mit Preisen zu versehen und zu handeln.

„Gesellschaften“ entstanden nicht in den Familien, sondern auf den Märkten. Sie entstanden lose als gewohnte Handelsbeziehungen zwischen Marktteilnehmern. Und sie entstanden verbindlich in der Form von Handelsgesellschaften. Der Rechtsfriede einer Stadt oder eines Herrschers war es, der Vertragsschlüsse unter relativ Gleichberechtigten ermöglichte und somit einen dauerhaften Markt. Markt und Gesellschaft sind Kinder des Rechts, so wie das Recht ein Kind des Friedens unter einer politischen Herrschaft ist.

„Gesellschaft“ ohne politischen Frieden, ohne Rechtskonventionen und Rechtsgarantien – und damit ohne den Schutzraum einer civitas oder res publica – ist bis heute undenkbar! Die spezifisch moderne Gesellschaft unterscheidet sich von den antiken durch die Universalität der von der Rechtsordnung garantierten Bürgerrechte. Sie lebt von der Perfektionierung der Rechtsgleichheit und Rechtssicherheit durch den Rechtsstaat. Die Bürger begegnen sich nicht als Sippenvertreter wie in der Antike und heute noch in außereuropäischen Kulturen, sondern als sie selbst, als Individuen.

Immer gehen Herrschaft oder Staat sowie die Kultur der „Gesellschaft“ voraus. Und immer ist die „Gesellschaft“ zweckbestimmt, anonym, geschichtslos und dynamisch. Sie ist keine Struktur, sondern ein Prozess der ständigen Abgleichs, der Verhandlung und der gegenseitigen Befriedigung von Interessen. Die Interessen sind meist ökonomisch, können aber ebenso ideell und moralisch sein, wie etwa bei gemeinnützigen Vereinen. Sie bildet zu diesem Zweck unter dem Dach des staatlichen Rechts Verbände, Organisationen und eben Gesellschaften im engeren Sinne aus.

Ebenso wie Klassen, Interessengruppen, Organisationen und Milieus, die zu Recht als umgangssprachliche Synonyme oder Teilmengen von „Gesellschaft“ angesehen werden, ist die „Gesellschaft“ kein Subjekt zurechenbarer Entscheidungen und zurechenbarer Verantwortung. Jeder moralische Appell an sie verhält notwendig ungehört[84]. In Übereinstimmung mit diesem Sprachverständnis definiert die Soziologie „Gesellschaft“ als System rationaler Zweckver-

---

[84] Man muss eigentlich paradox formulieren: Sie ist genau deshalb beliebtes Ziel wohlklingender Appelle, weil jeder Appell an sie aus logischer Notwendigkeit konsequenzenlos verhält. Der Appell kostet nichts.

hältnisse[85]. Sie ist das „System der Bedürfnisse“[86], wie Hegel in zielsichererer Kürze bemerkt. Nur der juristischen „Gesellschaft“ des Handelsrechts ist zurechenbare Verantwortung verliehen und nur ihr kann (z.B. im Falle der GmbH, der AG, der Genossenschaft usw.) rechtliche Individualität im Sinne einer „juristischen Person“ zukommen[87]. Soziologisch betrachtet sind aber der Verein und das Unternehmen keine „Gesellschaft“, sondern „Institution“[88]. Die echte „Institution“ unterscheidet sich von der bloßen „Organisation“ oder der bloß juristischen Gesellschaft dadurch, dass sie von einem Sinn- und Gemeinschaftsbewusstsein ihrer Mitglieder getragen wird.

Gesellschaftliche Beziehungen sind „vermittelte“ Beziehungen. Sie sind durch rechtliche Konvention ermöglicht. Daraus ergibt sich, dass jeder Beteiligte aus rein formalen „gesellschaftlichen“ Beziehungen auch „echte“, unmittelbare Beziehungen machen kann. Unmittelbare Beziehungsformen, die auch „vorgesellschaftlich“ und „außergesellschaftlich“ möglich sind, sind Feindschaft (Krieg), Herrschaft, Freundschaft und Liebe. „Gesellschaftliche“ und unmittelbare Beziehungen befinden sich also in einem stetigen Übergang. Trotzdem ist es wichtig, das Gesellschaftliche als das Reich der eigentlichen Formalität und Funktionalität zu unterscheiden, weil es nicht allein aus den Fähigkeiten des

---

[85] So sehr der Begriff wegen seiner Allgemeinheit auch unter Soziologen umstritten ist, besteht doch überwiegend die Ansicht, sie als ein „Netz von Zweckverhältnissen“ anzusehen, das von ihren konkreten Mitgliedern abstrahiert. Daher wird G. immer auch aus der zweckhaften „Gesellung“ von Individuen (associatio) erklärt. Auch Institutionen werden als die Perennierung solcher Zweckverhältnisse innerhalb des Oberbegriffs „Gesellschaft“ angesehen – und damit auf einen bloßen Zweckcharakter reduziert. Die Reduktion auf den Zweck für juristische (historische Rechtsschule), soziologische oder ideologiekritische (Marxismus, Sozialismus) Analysen verdunkelt jedoch die wirkliche Genese menschlicher Gemeinschaftsbildungen aus der persönlichen und familiären Beziehung heraus.

Niklas Luhmann (1975) gebraucht die „Gesellschaft“ als einheitlichen Oberbegriff für alle interpersonalen Regelverhältnisse. Er spricht von „Gesellschaft“, wenn konformes bzw. abweichendes Verhalten im Bezug auf Normen festgelegt ist und eine entsprechende Differenzierung von Erwartungen und Reaktionen vorhanden ist. Das formalisiert soziologisch, was man früher als sittliche und rechtliche Struktur betrachtet hat.

[86] G.W.F. Hegel: Rechtsphilosophie, Zweiter Abschnitt, A.

[87] Schon in Strafrechtssachen greift jedoch nach deutschem Recht diese artifizielle Rechtspersönlichkeit nicht mehr; nur natürliche Personen sind strafrechtlich verfolgbar.

[88] Schon eine Vereinigung in Form der deutschen Gesellschaft bürgerlichen Rechts (GBR), sobald sie dauerhaft wird, ist, soziologisch gesehen, keine bloße „Gesellschaft“ mehr, sondern wird „Institution“.

Individuums, sondern vermittelt durch die zugrunde liegenden öffentlichen Rechtskonventionen und -garantien geschaffen wird.

## Die „Welt der Sittlichkeit“ wiedergewinnen

Johannes Paul II war sich der technokratischen Tendenz der „modernen Gesellschaft“ aus dem Zusammenhang der sozialistischen Entfremdungsdiskussion mehr als bewusst. Er fordert die „Subjektivität der Gesellschaft“<sup>[89]</sup> als Gegengewicht zur Ökonomisierung und Verdinglichung der menschlichen Arbeit ein und wagt damit einen ganz großen gedanklichen Wurf. Real schlägt er vor, dieses Ziel mit den richtigen und notwendigen Maßnahmen<sup>[90]</sup> der Beteiligung der Arbeitnehmer am Produktivkapital zu erreichen<sup>[91]</sup>.

---

[89] LE (1981, 14) spricht vom „Subjektcharakter der Gesellschaft“, CA (1991) von der „Subjektivität der Gesellschaft“, s. CA (1991, 13, 46, 49).

[90] In ähnlichem Zusammenhang formulierte bereits Ludwig Erhard die Notwendigkeit einer „Formierten Gesellschaft“. Auf dem Parteitag der regierenden CDU 1965 scheiterte diese Konzeption nicht nur an der Banalität der Parteiinteressen, sie war wohl auch zu wenig konkret. Erhard ging es darum, sittliche Selbstformungskräfte der „Gesellschaft“ zu wecken, ohne auf den klassischen Staatsbegriff zurückgreifen zu müssen, zu dem auch die ordoliberalen Wirtschaftstheoretiker kaum noch eine Beziehung hatten. Aber eben die sittliche Selbstformung ist das, was die bloße „Gesellschaft“ konstitutionell eben nicht schaffen kann, weil ihr der Subjektcharakter abgeht und weil gerade ihre methodische Anonymität mit der Austauschbarkeit ihrer Interessenverhältnisse ihre Stärke und Freiheitlichkeit ausmacht.

[91] Die Diskrepanz von juristischem „Gesellschafts“-Begriff und sozialer Realität der Unternehmen führt nach wie vor zur krassesten Ungerechtigkeit. Denn wenn vom „Unternehmen“ mit seinen Rechten und Pflichten gesprochen wird, gelten vor allem Mitarbeiter und Leitende als seine „Mitglieder“. Wenn es aber um die Verfügung über die Zukunft des Unternehmens geht, gelten alleine die juristischen „Gesellschafter“ als Mitglieder. Der gesamte institutionelle Körper, der die objektivierte Arbeit und somit die Beiträge Aller repräsentiert, unterliegt somit in seinem Schicksal ausschließlich der willkürlichen Verfügung durch die oft anonymen Kapitalgeber. Dass deren Interesse in der Mehrzahl der Fälle die ökonomische Vernunft repräsentiere, ist ein schwacher Trost und ein der Sache inadäquates Argument. Die gewerkschaftliche Gegenmacht kann in dieser Rechtsstruktur höchstens kompensativ oder obstruktiv wirken; sie bleibt letztlich ein systemwidriges Anhängsel. Eine echte Repräsentanz der Arbeit in den Zukunftsentscheidungen von Unternehmen fehlt, solange der juristische Ge-

Tatsächlich aber liegt gerade in der Abhängigkeit der spezifisch „modernen“ Gesellschaft vom formalen Rechtsstaat ihr unverzichtbares Freiheitspotential, wie die Enzykliken implizit anerkennen[92]. Die Einbettung in formale Regeln ermöglicht, dass die Beziehungen der sich modern verstehenden Individuen zueinander funktional sein dürfen, also zweckhaft. Die Subjektivität soll und will sich zum Gegenüber wie zu einem Objekt verhalten. Darin sucht das Subjekt eben seine vollständige Autonomie, seine Selbstbestätigung. Darin will es auch die autonome Subjektivität des Anderen anerkennen, dass es einen Konsens über rationale, objektive Zwecke der Beziehung herbeiführt.

Auch die Soziologie als Wissenschaft ist geradezu durch die Analyse der Zweckverhältnisse hinter allen familiären, institutionellen, Beziehungen und Regeln definiert. Das macht ihre Stärke und ihr kritisches Potential aus. Selbst noch Max Webers „verstehende Soziologie“ richtet sich auf das Nachvollziehen der subjektiven Intentionen der Individuen[93] sowie auf den subjektiv gemeinten Regelungszweck ihrer Regeln. So fruchtbar dieser Ansatz für die Erkenntnis ist, so abstrakt verhält er sich jedoch zum wirklichen Leben, so fremd ist er den wirklichen Quellen menschlichen und politischen Lebens.

Indem er das Beziehungen gestaltende Subjekt als autonom voraussetzt, abstrahiert er vom Subjekt selber. Denn das Subjekt definiert und konstituiert sich nicht anders als eben aus Beziehungen. Die individuelle Geschichte des Bewusstseins des Subjekts ist die Geschichte seiner Beziehungen und Stellungnahmen zu seiner Umwelt und zu sich selbst in dieser Umwelt. Hier ist eine über die Soziologie hinaus gehende und diese begründende Anthropologie nötig, damit das funktionale soziologische Paradigma nicht zum Totalmodell der Wirklich-

---

sellschafterbegriff sich ausschließlich an den Kapitalanteilen orientiert und solange diese nicht automatisch auch den Beschäftigten zufließen!

[92] CA (1991, 4); CA (1991, 13), wo insbesondere auf den konstitutiven Zusammenhang von Freiheit und Recht hingewiesen wird; CA (1991, 15, 19, 24 und 30 ff) bekräftigen die wirtschaftlichen Freiheiten und den dazu erforderlichen rechtlichen Ordnungsrahmen; „Dort, wo sich die Gesellschaft so organisiert, dass der legitime Raum der Freiheit willkürlich eingeschränkt oder gar zerstört wird, löst sich das gesellschaftliche Leben nach und nach auf und verfällt schließlich.“ S. a. CA (1991, 25); überall jedoch wird von der gottgewirkten Berufung des Menschen zur Freiheit ausgegangen, die zu fördern und zu schützen sei.

[93] „Soziologie [...] soll heißen: eine Wissenschaft, welche soziales Handeln deutend verstehen und dadurch in seinem Ablauf und seinen Wirkungen ursächlich erklären will. »Handeln« soll dabei ein menschliches Verhalten [...] heißen, wenn und insofern als der oder die Handelnden mit ihm einen subjektiven Sinn verbinden. »Soziales« Handeln aber soll ein solches Handeln heißen, welches seinem von dem oder den Handelnden gemeinten Sinn nach auf das Verhalten anderer bezogen wird und daran in seinem Ablauf orientiert ist.“ Weber, M. (2004, WuG, 1)

keit wird. Weber selbst war sich dieser Notwendigkeit vollkommen bewußt. Die Ursache der formalen Rationalisierung der Welt sah er gerade nicht in materiellen oder sozialen Zwecken, sondern in den „metaphysischen Bedürfnissen des Geistes [...] durch die eigene innere Nötigung, die Welt als einen sinnvollen Kosmos erfassen und zu ihr Stellung nehmen zu können.“[94]

„Gesellschaft“ sagen bedeutet mithin – methodisch und inhaltlich – von der Konstitution des Subjekts abzusehen. Die Lösung kann deshalb nicht darin liegen, die „Subjektivierung“ der „Gesellschaft“ zu fordern, sondern umgekehrt den Subjektcharakter jener Gemeinschaften und Institutionen privater und öffentlicher Natur anzuerkennen und hervorzuheben, die kulturell-genetisch[95] eine „Gesellschaft“ und die sie bildenden Individuen überhaupt erst ermöglichen. Hierzu gehören nicht nur der Familie und der Staat – die civitas – sondern, wie die Enzykliken richtig feststellen, auch die Unternehmen.

Die moderne „Gesellschaft“, ebenso wie ihre – durchaus großartige – formale Freiheit, konstituiert nichts, sie schafft nur einen zu besetzenden leeren Raum. Ihre eigene Konstitution ist dagegen höchst voraussetzungsreich. Die ominöse „Gesellschaft“ ist gar kein „Ding“, keine verlässliche Einrichtung, sondern ein mehr oder weniger geordneter Prozess, der seine Geordnetheit in keinem Falle sich selbst verdankt, sondern als Produkt der Meta-Regeln von Sitte und Recht entsteht. Die „Gesellschaft“ ist nicht mehr als ein außenbedingungsabhängiger, flexibler Zustand, in dem Menschen sich fortbewegen.

## Die geistige Konstitution des Menschen als Mensch in der Institution

Anders steht es mit Familien, Ständen, Institutionen und Nationen. Sie bündeln und begründen Identität, und höchst folgenreiche Verantwortung kann ihnen zugemessen werden. Die katholische Lehre hat ihnen im Rahmen des Begriffes von den „natürlichen Gemeinschaften“ einen teilweise hohen moralischen Stellenwert eingeräumt. Sie meint mit „natürlich“ die unhintergehbare, anthropologisch und soziologisch konstante Notwendigkeit insbesondere der Familie für die Konstitution des Menschen als Menschen. Der Verstoß gegen diese „Schöpfungsgegebenheit“ ist gleichbedeutend mit der Selbstzerstörung des Menschen.

---

[94] Weber, M. (2004, WuG, 304), dazu ausführlich Fiedler, M. (2002, 29ff) mit Bezug auf Friedrich Tenbruck (1999).

[95] Mit „genetisch“ ist hier die Genesis, das kulturelle Werden, nicht etwa ein biologischer Aspekt gemeint.

Der Ansatz, die Genese des Individuums aus der „progenies“, der „natio“, hebräisch „toledot“<sup>[96]</sup> abzuleiten, ist geradezu der privilegierte Zugang zum Verständnis dessen, was im Alten und Neuen Testament die Berufung, Konstitution und Verantwortung auch der einzelnen Persönlichkeit ausmacht. Diese Genese ist aber gerade nicht im modernen Sinne naturalistisch-empirisch zu verstehen, sondern leitet sich von der göttlichen Namengebung her, die jedem Ding, jedem Stamm und jedem Menschen seine Berufung zuweist.

Der Begriff der „natürlichen Gemeinschaft“ läuft daher das Risiko, die eminente Kulturabhängigkeit, Geistigkeit und damit Historizität eben solcher Gemeinschaften und Institutionen zu verdecken. Natürlich ist die Familie immer „natürliche Gemeinschaft“. Aber sie ist mehr! Es hat sie noch in keiner Kultur ohne Normen- und Sinngerüst gegeben, in das jeder Beteiligte hineingeboren, -geworfen und -erzogen wurde. Die Kultur als „zweite Natur“ wahrnehmen heißt, dass Familien und andere Institutionen in ihrer Lebenswirklichkeit dialektische und höchst komplexe Gebilde aus Natur und Regelwerk, aus Spontaneität und Kontinuität, aus Subjektivität und Objektivität darstellen. So wie der einzelne Mensch eine sowohl biologische als auch kulturelle und geistige Genese durchläuft, so tun es auch die Familien, Sippen und Institutionen als Verbände, die nur zusammen das Überleben der Gattung als eines historisch dauerhaften Lebewesens ermöglichen können. Jede Reduktion von Lebewesen auf das Individuum oder auf Kollektive enthält lebensgefährliche Abstraktionen.

Weil der Mensch als „Abbild Gottes“ geschaffen ist, ist alttestamentlich die moderne krude biologistische Fehlinterpretation einer menschlichen Genealogie ausgeschlossen. Bereits die prophetische Tradition, und umso mehr das Neue Testament, ersetzen radikal die biologische „progenies“ durch die spirituelle<sup>[97]</sup>, insbesondere dort, wo sich Teile des Volkes seiner spirituellen Berufung

---

[96] soviel wie „Stammbaum“, abgeleitet von „gebären“; bedeutet für den Menschen auch seine Herkunft vom schöpfenden Wort Gottes, im Tier- und Pflanzenreich eine Zuordnung der Individuen und Gattungen nach gemeinsamen Herkünften, die gottgewirkt sind.

[97] Darin liegt die große prophetische Verheißung eines „neuen Bundes“, der nicht mehr äußerlich, sondern in die Herzen geschrieben sein sollte: „Siehe, es kommt die Zeit, spricht der HERR, da will ich mit dem Hause Israel und mit dem Hause Juda einen neuen Bund schließen, nicht wie der Bund gewesen ist, den ich mit ihren Vätern schloss, als ich sie bei der Hand nahm, um sie aus Ägyptenland zu führen, ein Bund, den sie nicht gehalten haben, ob ich gleich ihr Herr war, spricht der HERR; sondern das soll der Bund sein, den ich mit dem Hause Israel schließen will nach dieser Zeit, spricht der HERR: Ich will mein Gesetz in ihr Herz geben und in ihren Sinn schreiben, und sie sollen mein Volk sein, und ich will ihr Gott sein.“ Jer. 31;31-33.

Dass die Annahme des neuen Bundes eine ernste Angelegenheit darstellt, belegt Lk. 3; 8: „...und nehmt euch nicht vor zu sagen: Wir haben Abraham zum Vater. Denn ich sage euch: Gott kann dem Abraham aus diesen Steinen Kinder erwe-



als unwürdig erweisen. Der Mensch konstituiert sich als Volk und als Individuum genealogisch, wobei die Genealogie die beiden Pole des biologisch-Irdischen und des Kulturell-geistigen umfasst. Das beide Pole Verbindende ist aber Gottes Berufung des Ganzen wie auch des Einzelnen der Menschheit.

## Dekadenz und Religiosität in Westeuropa

Ob eine kulturpolitisch gewendete und erweiterte Soziallehre den Anforderungen geschichtlicher Praxis genügen würde, kann nur beantwortet werden, wenn aus dem bisherigen Bestand der Christlichen Soziallehren die Linien so ausgezogen werden können, dass sie inhärente Antworten auf die gestellten Fragen preisgeben. Und die Bewegungen neuer Religiosität sind darauf hin zu prüfen, ob sie die Basis für eine neue sozialpolitische Praxis abgeben.

Die Ethik des „konfuzianischen Geschäftsmanns“, das „dharma“ des hinduistischen Geschäftsmanns und ein erneuertes islamisches Geschäftsethos[98] geben in ihrer Wechselwirkung mit dem US-Management den christlichen Soziallehren Denkaufgaben auf. Was kann man in Asien und Anatolien über wirtschaftliche Effizienz und über Soziales mit Bezug auf „Religion“ und auf spezifisch „Christliches“ lernen?

Die Länder Afrikas, die dauernd auf der Verliererseite gesehen werden, sind trotzdem paradigmatisch für neue Entwicklungen. Auch sie werden nach dem Ende des Ost-West-Konflikts von neuen, die Massen bewegenden religiösen Strömungen erfaßt[99], von denen man sich oft mehr Bewältigung der Realität fortschreitender Proletarisierung verspricht als von traditionell tribalen Lebensmustern oder marxistischer und liberalistischer Politik. Andererseits wird gerade hier die islamische politisch-soziale Expansion mit mächtigen finanziellen Mitteln vorangetrieben, um in wenigen Jahren den ganzen Kontinent mit einem engen Netz von Moscheen zu überziehen.

Europa bildet in Bezug auf die neue Bedeutung der Religion nach wie vor die Ausnahme. Diffuse Religiosität breitet sich seit den siebziger Jahren über

---

cken.“ In christlicher Auslegung zeichnet diese Stelle nicht einfach einen jüdisch-christlichen Gegensatz, sondern vielmehr die Warnung vor jeder religiösen Selbstgefälligkeit.

[98] S. Kuran, T. (2005)

[99] Als maßgeblicher Kirchengeschichtler, der die neue, weitgehend autochthone christliche Spiritualität Afrikas erforscht hat, gilt Andrew Walls. Der Historiker der Yale-University Lamin Sanneh bemerkt zum Lebenswerk von Walls: „He is one of the few scholars who saw that African Christianity was not just an exotic, curious phenomenon in an obscure part of the world, but that African Christianity might be the shape of things to come.“ Zitiert in: Tim Stafford (2007).

Hippiebewegung, Ökologismus, New Age und Neuheidentum aus. Die Kirchen in ihrer hochrationalisierten Formalität werden von diesem Bedürfnis kaum erreicht, eher wird ihre Basis von den neuen Bewegungen unterwandert. Nur dissidente theologisch konservative Bewegungen und christlich-charismatische Freikirchen, die weltweit die religiöse Dynamik mitprägen, profitieren auch in Europa ein wenig von der neuen Sehnsucht nach Spiritualität.

## Terrorismus und Entfremdung

Die als Sinnlosigkeit oder Dekadenz erlebte Entfremdung wirft die Frage nach den Ursachen des Terrorismus auf. Niemand sollte die abstrusen ideologischen Zielvorstellungen der Terroristen rechtfertigen wollen. Aber die Terrorismusforschung<sup>[100]</sup> hat hinreichend klare Ergebnisse zu den Motiven und Ursachen geliefert. Terror setzt die Abwesenheit einer vernünftigen Diskursebene voraus. Die „Semantik des Terrors“ ist die Strategie, die folgt, wenn der Aktivist sich nicht anders als durch terroristische Gewalt meint, noch mitteilen zu können.

Die Rationalität der umgebenden Welt ist nicht mehr die eigene. Vernichtungsphantasien bekommen ihr Recht aus der unterstellten moralischen Überlegenheit der eigenen Logik. Am verstörendsten wirken bestimmte Ähnlichkeiten der beiden Großwellen ideologisch motivierten Terrorismus seit dem Ende des 2. Weltkrieges, nämlich des anarchischen Neomarxismus und des Islamismus.

Haben sie nicht ein gemeinsames Motiv? Stellen sie nicht beide – nach ihren Selbstzeugnissen – den Sinn einer technokratisch-egoistischen westlichen Kultur mit der „Propaganda der Tat“ in Frage? Sind beide nicht eine Anklage gegen ein- und dieselbe entfremdende und anonymisierende Struktur des westlichen Lebensmodells? Sind sie nicht der Spiegel der Lebenslügen einer über sich selbst nicht aufgeklärten Aufklärung?

Der Weg der RAF führt, geistig zurückverfolgt, in die Logik einer negativen Metaphysik<sup>[101]</sup>. Wenn Adorno und mit ihm der konsequente Neomarxismus recht hatte, gab es keine rationale Befreiung aus dem „falschen Ganzen“. Denn das „Falsche Ganze“ war mit dem Herrschaftscharakter individuiert-ratio-

---

[100] S. u.a. Würdemann/Löser (1977)

[101] Hinzuweisen ist hier auch auf die gnostische Struktur der Revolutionstheorie bei G. von Lukacz, die sich insbesondere bei Th. W. Adorno wiederholt und vertieft. Gerade weil weder *conditio humana* noch *conditio socialis* erlauben, einen irgendwie besseren Zustand auch nur zu denken, muss die Revolution ins Totale gehen, weil sie dann die letzte Hoffnung auch auf die Denkbarkeit eines anderen Menschen und anderer Zustände darstellt. Hierzu im einzelnen Rohrmoser, G. (1980, 393-403)

nalen Denkens untrennbar verbunden. Die Vernichtungsabsicht des intellektuellen Neomarxismus richtete sich deshalb gegen die Rationalität als solche[102].

Mohammeds Zugang zur metaphysisch legitimierten Gewalt ist sehr viel schlichter angelegt. Aber die Lebenszeugnisse der Gründer der Muslim-Bruderschaften belegen sehr deutlich[103], dass die Erfahrung westlicher Dekadenz zum initiierenden Erlebnis ihrer Terrorideologie wurde.

Die phänomenologischen Parallelen bei als ganz gegensätzlich unterstellten ideologischen Grundmustern verweisen auf religiöse Zusammenhänge. Schon beeilen sich die Kommentatoren zu versichern, dass der Islamismus in Wahrheit nichts mit Religion zu tun habe, sondern den Missbrauch von Religion darstelle. Was aber ist Religion? Gibt es Religion in einem allgemeinen Sinne? Was ist Religion abgesehen von den je konkreten Religionen und religionsanalogen Heilssystemen? Welche vitale Religion wird sich den gezähmten und privatisierten Religionsbegriff des bürgerlichen neunzehnten Jahrhunderts, der heute hilflos von den Apologeten des status quo eingefordert wird, zu eigen machen wollen?

Der christliche Glaube fordert, dem „Kaiser“ zu geben, „was des Kaisers ist“[104]. Er stellt dem zweckrationalen Handeln den ganzen physischen und geschichtlichen Raum frei. Aber er tut es nicht als Machtverzicht, sondern weil auch dieser Raum unter dem Willen und den Gesetzen Gottes steht. Die schöpfungsimmanenten Gesetze in prometheischer Selbstüberhebung[105] zu verletzen verbietet die Vernunft. Diese Vernunft muss von allen, und gerade von den Gebildeten, mit nachvollziehbaren Argumenten eingefordert werden, um die Polis nicht der Selbsterstörung durch Irrationalität zu überlassen. Dass der Einzelne solcher Vernunft fähig werde, stellt aber nach christlicher Einsicht eine Gnade dar, die nicht von dieser Welt ist[106].

Es ist die Gnade der Gottesfurcht. „Die Furcht Gottes ist der Erkenntnis Anfang.“[107] Das Überschreiten schöpfungsimmanenter Grenzen verbietet sich zuerst – noch vor allen Vernunftgründen – aus Respekt vor dem Schöpfer! Das

---

[102] s. Rohrmoser, R. (1970), de Craigher, R. (2006)

[103] S. Gabriel, M. (2005)

[104] Matth. 22;21

[105] Nicht zufällig ist Goethes frühe Hymne „Prometheus“ zum Inbegriff der antimetaphysischen Selbstermächtigung einer aufklärerischen Romantik im 19. Jahrhundert geworden.

[106] Solche Gnade ist nach augustinischer und lutherischer Lehre auch keineswegs nur den Christen gegeben. Sie fällt unter Gottes „unsichtbares Regiment“, so dass mancher weltliche Herrscher einsichtiger und klüger zu herrschen vermag als es mehr oder weniger belehrten Christen in der Regel gelingt. Der aufgeklärte Prometheismus verhält sich zu dieser Gnade wie die Verweigerung und die Konstitution einer Menschheitsreligion.

bloße Erkennen der menschlichen Grenzen genügt eben nicht. Nicht nur die Ratio, sondern der Wille muss sich selbst freiwillig begrenzen, denn er entscheidet noch vor der Einsicht über das Verhalten. Die Ökologiekrise hat offenbar nicht ausgereicht, um die tiefe Selbstgefährdung der menschlichen Zivilisation deutlich zu machen. Die Dekadenz beginnt im Willen zur Emanzipation aus den Zusammenhängen der Schöpfung. Solange radikal emanzipatorische Parteien und Politiker sich als die Sachwalter der Ökologie aufspielen können und solange das veröffentlichte Bewusstsein ihnen darin folgt, verzehrt sich die „westliche“ Zivilisation notwendig in ihren Widersprüchen.

## Kultur des Lebens

Eine „Kultur des Lebens“, die inhaltlich diese Vermittlung gestalten kann, ist mit den Prinzipien der Christlichen Soziallehre – Gemeinwohl, Subsidiarität, Solidarität, Personalität – nicht ausreichend beschrieben. Sie muss tiefer, nämlich in den Prinzipien einer modernen Polis, gründen. Eine „Kultur des Lebens“ kann nicht von heilsgewissen Christen allein gestaltet werden. Jede Polis lebt aus der Gemeinsamkeit der Bürger, in der sie eine weitläufig gemeinsame Interpretation ihrer Welt und Zeit teilen. Diese Gemeinsamkeit nennt man nicht zu Unrecht die Zivilreligion. Diese Zivilreligion befindet sich heute in einem Zerbruch in ihre Extreme. Sie zerfällt im Gegensatz von rigider Leistungsanforderung und radikaler Emanzipation von der Verantwortung. Diesen Gegensatz erleben wir als eine Agonie von Dekadenz, in der ein gemeinsam wahrgenommener Sinn entfallen ist. Es stellt sich die Frage, wie und wozu Menschen heute zu gemeinschaftsdienlichen sittlichen Persönlichkeiten werden sollen.

Dass die Polis nicht mehr aus der unmittelbaren Sittlichkeit der Familie lebt, wie das für die antike Polis unterstellt wurde, ist viel diskutiert worden<sup>[108]</sup>. Tatsächlich lebte aber die Sittlichkeit der antiken Polis aus einer noch tieferen Quelle. Es war die – sehr realistische – Ehrfurcht vor dem, was größer ist als der Mensch. Nur Wahnsinnige oder eben sich modern dünkende Menschen kämpfen gegen das an, was ihnen wesensmäßig überlegen ist. Die Ehrfurcht vor Gott, den Gesetzen, den Eltern ist der Kern der „praktischen Vernunft“.

Die Familie bleibt die wichtigste Institution primärer Bildung. Sie ist die einzige auf der Ebene der Menschen autonome und freie Schule von Freiheit und Schule von sittlicher Anerkennung des Mitmenschen. In ihr wird die praktische Vernunft täglich regeneriert, geübt und Teil des Charakters. Was die Kultur für das Gemeinwesen ist, ist Charakter für die Persönlichkeit.

Die praktische Vernunft ist laut Kant der Stoff, aus dem die Gesetze<sup>[109]</sup> geschaffen werden. Sie überwindet die Interessen des Augenblicks und nimmt

---

[108] S. Seubert, H. (2011, 123ff)

[109] S. Schachtschneider, K. (2012, 18ff und 27ff)

die historische Erfahrung dessen auf, was Menschen und Völkern zum Nutzen dient. Aus ihr verdichten sich die Prinzipien von Freiheit, Gemeinwohl und Gerechtigkeit zu konkreter Gesetzgebung.

Die engen Wissensgrenzen des Menschen über sein Woher und Wohin sowie sein letztlich objektives Unwissen darüber, was größer und mächtiger ist als er, ist eine zentrale Quelle der menschlichen Freiheit und Sittlichkeit. Und diese Tatsachen des Daseins – das Unwissen und die tagtägliche Unterworfenheit – sind nicht Fragen des Glaubens, sondern der Erkenntnis. Die Ehrfurcht vor dem, was größer und mächtiger ist als der Mensch, kann von jedem Gebildeten gefordert werden. Bis in fünfzehnte Jahrhundert war dies auch in Europa eine unbezweifelte Voraussetzung jeder Politik. Es tut der Freiheit und Rationalität des Menschen keinen Abbruch, sondern wird sie vielmehr wieder herstellen, wenn wir diese Voraussetzung im Bewusstsein wieder gewinnen.

Es ist Aufgabe der christlichen Gemeinde, aus Liebe und in Verantwortung für das Gemeinwesen die Quellen der Sittlichkeit zu stärken. Liebe und Wahrheit, das Thema von „caritas in veritate“<sup>[110]</sup>, aus dem sich Gemeinwohl, Gerechtigkeit und Freiheit als politische Gestaltungsprinzipien ergeben, ist erst im Ansatz zu einem politischen Programm geworden. Zu viele Fragen der philosophischen Klärung und der Abgrenzung vom soziologischen und sozialtechnologischen Paradigma sind offen.

## Drängende Fragen

Ein vertieftes Verständnis des Institutionellen und des Politischen – im Gegensatz zum bloß „Gesellschaftlichen“ – tut Not. Dann erst werden drängende konkrete Fragen der civitas verfassungsrechtlich und rechtlich gerecht gestaltbar. Zu den drängenden Fragen gehören unter anderem:

1. Die Anerkennung und neue rechtliche Absicherung der Familie als primäre und vorstaatliche Institution. Dass im Zuge der Einführung des modernen Zivilrechts der korporative Status der Familien in Europa schrittweise aufgehoben und tendenziell auf ein Individualrechtsverhältnis reduziert wurde, mag aus Gewöhnung bislang hingenommen worden sein. Dass aber zugleich korporatives Recht für private Firmengebilde – als geschäftsfähige und personanaloge Privatrechtsgesellschaften – in unverhältnismäßiger und privilegiertester Form ausgeweitet wurde, muss dem Sozialethiker als gesetzgeberisches Ungleichgewicht auffallen<sup>[111]</sup>. Es erfordert nach beiden Seiten hin eine konzeptionelle Neugestaltung.

2. Vor der Anerkennung der Freiheit des Menschen kommt noch die Anerkennung seines Lebensrechts. Die christliche Gemeinde insgesamt kann und

---

[110] Civ (2009)

[111] s. de Craigher, H. (2009)

darf sich nicht abfinden mit der Tötung ungeborenen menschlichen Lebens. Dies hat nicht nur prinzipiell rechtliche Gründe, sondern nimmt auch das gewaltige seelische Elend in den Blick, das dieses selbst auferlegte Schicksal betroffener Menschen begleitet.

3. Die ordnungspolitische Fassung der Mitwirkung der Arbeitnehmer in Europa ist seit fünfzig Jahren auf die Machtbalance zwischen liberalistischer Marktorientierung und sozialistischer Verbändemacht fixiert. Dazwischen hat sich die betriebsinterne Mitwirkung – in Deutschland das Betriebsverfassungsgesetz (BfG) – in der Praxis bewährt und behauptet. Zu einer zweiten Stufe der „Sozialen Marktwirtschaft“, die eine echte Beteiligung der Arbeitnehmer an Last und Verantwortung des erarbeiteten Kapitals einschließen würden, ist es jedoch nur vereinzelt und aus privater Initiative gekommen. Zur Beteiligung der Arbeitnehmer an Gewinn und Kapital als Baustein einer effektiveren und zeitgemäßen Ordnung der sozialen Sicherungssysteme<sup>[112]</sup> ist es bisher nicht gekommen.

4. Kredit bedeutet Vertrauen. Vertrauen ist nur bei ausgeglichener Verteilung von Kosten und Risiken eines Systems möglich. Die rechtsstaatliche Erneuerung des Geldwesens ist überfällig. Das neuzeitliche Geldwesen, das heute zur seiner maximalen technischen Entfaltung gekommen ist, bürdet die institutionellen Garantiekosten der Währung und das Endrisiko des Finanzsystems dem Steuerzahler auf. Der Steuerzahler finanziert durch diese Garantien die Wertaufbewahrungsfunktion des Geldes, die der Geldunternehmer als öffentliche Pfründe kostenlos bewirtschaften darf. Somit stehen die multiplikativen Vermehrungsmechanismen des Kreditgeldes, seine staatlich garantierten Zinsgewinne, das Abschöpfen der Volkswirtschaften durch den Zinseszins anonymen internationalen Interessengruppen zur Verfügung. Die damit verbundene Enteignung volkswirtschaftlicher Vermögen und der Verlust politischer Autonomie der Staaten<sup>[113]</sup> gegenüber einer ausschließlich von den Zugeständnissen eben dieser Staaten alimentierten „Internationale der Gläubiger“ ist zwar in einer skandalösen Weise durch Gewohnheitsrecht gedeckt, steht aber weit außerhalb rechtsstaatlicher Prinzipien.

5. Eine Kultur des Lebens setzt, gerade für die Umsetzung in der Arbeitswelt, eine Kultur der Bildung voraus. Historisch-humanistische und christliche Bildung stellen den Wurzelgrund für unabhängig urteilende Führungspersönlichkeiten dar. Den ebenso notwendigen Gegenpol eines wirklichkeitsorientier-

---

[112] s. de Craigher, H. (2004b)

[113] Bundespräsident Wolfgang Köhler formulierte diesen Zusammenhang in seiner bedeutenden Berliner Rede vom 24.04.2009: „... ich wunderte mich, dass sich die G7-Staaten nur zögerlich einer Überprüfung ihrer Finanzsektoren unterziehen wollten. ... in den Hauptstädten der Industriestaaten wurden die Warnungen nicht aufgegriffen: Es fehlte der Wille, das Primat der Politik über die Finanzmärkte durchzusetzen. ...“

Jetzt sind die großen Räder gebrochen, und wir erleben eine Krise, deren Ausgang das 21. Jahrhundert prägen kann. ...“.

ten Bildungskonzeptes bilden die handwerklichen, kaufmännischen und technologischen Fachberufe. „The core competence of leadership is character“, so wird vielfach der Nestor der amerikanischen Managementlehre, Warren G. Bennis, zitiert. Charakter setzt einen intensiven Bildungsprozess voraus. Schädlich ist dagegen eine weltweit betriebene Überakademisierung, die weder die historisch-kulturelle Bildung noch die Praxis mühevoller Arbeit ernst nimmt.

6. Die Wiederherstellung der Politik- und Bündnisfähigkeit der Staaten – etwa in Europa – wo eine wohlmeinende, aber in dieser Funktion illegitime Funktionärskaste, die sich sozialtechnokratisch definiert, sich über den Souverän der Verfassungen[114], die Völker, meint hinwegsetzen zu müssen. Das Soziale lässt sich nicht gegen die Freiheit der Völker, die sich in der Demokratie ausdrückt, durchsetzen. Denn das Soziale setzt das Politische, d.h. die Polis oder Civitas, voraus.

## Demokratie und Gemeinde

Im Zuge einer Neuentdeckung des „Sozialen“ und damit der Revision einer soziologisierten Wissenschaft des Politischen ist eine Auseinandersetzung mit den ganz disparaten Begriffen von Demokratie unerlässlich. Der Demos in seinen verschiedenen Gestalten, und nicht allein das – in der Tat – unendlich berechnete Individuum, macht das „Lebewesen Mensch“ aus. Wenn der Westen weiterhin nur den individualistisch-egoistischen Pol menschlicher Wirklichkeit als konstruktives Prinzip des Rechts und des Politischen privilegiert, erzeugt er Leiden, auf die möglicherweise nur der Islam eine adäquate Antwort haben wird.

Wenn Modernität weiterhin als radikale Emanzipation gedacht wird und das Subjekt für die Konstitution seines Kosmos alleine gerade stehen muss, ist die Sinnlosigkeit und Leere unausweichlich. Die Geschichte zerfällt in Momente von Willkür und Wahn. Christlich ist eine Soziallehre, wenn sie von der Vernunft des Ganzen herkommt und die Versöhnung für das Besondere jedes einzelnen Lebens leistet.

Dass die Vermittlung von Individuum und Demos, und damit das Überleben des Menschen, nur in lebendigen Institutionen geschieht, ist die weite-

---

[114] Schäuble, W. (2011): In „Europa“ sei die „Souveränität“ als Basis des geltenden Verfassungs- und Völkerrechts „längst ad absurdum“ geführt. Die „Governance“ – also ein übernationales sozialtechnokratisches Konstrukt – müsse an die Stelle treten. Hier ist daran zu erinnern, dass das Projekt der europäischen Einigung einmal mit dem erstrangigen Ziel angegangen wurde, die europäischen Völker durch Bündelung, das heißt gemeinsame Stärkung ihrer Souveränitäten gegen den ausbeutenden Zugriff der wirklich souveränen Weltmächte zu schützen, von denen es heute möglicherweise nur noch drei gibt.

re Einsicht. Um mit ihr Ernst zu machen, ist eine entschiedene intellektuelle Abkehr von dem manipulativen und manipulierbaren Schattenwesen „Gesellschaft“ zu leisten. Und im Sinne der katholischen Soziallehre ist die erste zu stärkende – allerdings auch juristisch als solche zu begreifende – Institution die Familie in ihrer Autonomie. Aber in gleicher Weise stärkungsbedürftig sind von ideologischen und administrativen Eigeninteressen entschlackte Wissenschaft, Kunst, Pädagogik und Rechtswesen. Erst die Gesamtheit der Institutionen macht in einem anspruchsvollen Begriff den Staat aus.

Das Abbild, der Versuchsraum und zugleich das Vorbild einer funktionierenden Polis sollte die christliche Gemeinde sein. Sie steht – in den Versuchungen des Westens sowie unter den Verfolgungen des Südens und Ostens – unter dem doppelten Gesetz einer menschlichen Institution und einer Gemeinschaft unter dem Liebesgebot Christi. Sie ist und bleibt daher Vorreiter der caritas an einer gefallenen und leidvollen Welt. Sie trägt das Licht der Hoffnung voran, das bloße Sozialverwaltungen nicht vermitteln können. Daher ist die Christliche Soziallehre nie einfach der Ratschlag an Andere, sondern Aufforderung zum eigenen Tun.

Der Maßstab der Zukunftshoffnung sind hoffnungsfähige Menschen. Deren Maßstab ist Christus. Er ist der Kyrios, der Herr, von dem die Christen „neue Himmel und eine neue Erde“<sup>[115]</sup> erwarten, „denn es war das Wohlgefallen der ganzen Fülle, in ihm zu wohnen und durch ihn alle Dinge mit sich zu versöhnen, indem er Frieden gemacht hat durch das Blut seines Kreuzes.“<sup>[116]</sup>

## Literatur

### Katholische Enzykliken und Sendschreiben

Zitiert z.B. als OA (1971, 12) = Octagesima adveniens, Kapitel 12

(1891) Rerum novarum, RN

(1888) Libertas praestantissimum donum, LPD

(1965) Gaudium et spes, GS

(1979) Redemptor Hominis, RH

(1971) Octagesima adveniens, OA

---

[115] 2. Petr. 3;13



- (1981) Laborem exercens, LE  
(1987) Sollicitudo rei socialis, SRS  
(1991) Centesimus annus, CA  
(2009) Caritas in veritate, CiV

## Bücher und Aufsätze

- Berger, Peter L. (ed.) (1999) The Desecularisation of the World. Washing- Resurgent Religion and World ton, D.C. Politics.
- Berger, Peter L. / (2002) Many Globalizations. Cultural Oxford  
Huntington, Samu- Diversity in the Contemporary  
el P. (eds.) World.
- Böckenförde, (2002) Geschichte der Rechts- und Staats- Tübingen  
Ernst-W. philosophie.
- Böhm, Franz (1980) Freiheit und Ordnung in der Baden-  
Marktwirtschaft Baden
- Bordat, Josef (2006) Alte Kritik des neuen Liberalismus. Ljubljana  
Zur Aktualität der katholischen  
Soziallehre des 19. Jahrhunderts,  
in: Poligrafi. Solidarity and In-  
terculturality, Vol. 11, No. 41/42,  
151-170.
- Bundesverband der (1992) Texte zur katholischen Sozialleh- Köln, Kev-  
Katholischen Ar- re; Die sozialen Rundschreiben elaeer  
beitnehmer-Bewe- der Päpste und andere kirchliche  
gung Deutschlands Dokumente  
- KAB (Hg.)



Chaplin, Vsevolod	(2003)	Die Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche vom August 2000 – Hintergründe, Entstehung, Inhalte. In: Uertz, Rudolf / Schmidt, Lars Peter (2003): Beginn einer neuen Ära? Die Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche vom August 2000 im interkulturellen Dialog.	
Craigher de, Helmut	(2013)	Segen und Täuschungen des Geldes. In: Andreas Späth (Hg.), Von Krise zu Krise: Der Euro. Gründe - Hintergründe – Abgründe.	Ansbach
Craigher de, Helmut	(2009)	Familie in der Demokratie. In: Werner Lachmann, Reinhard Haupt, Karl Farmer (Hg.): Familienpolitik. Biblisch-christliches Familienbild und kulturelle Globalisierung, 107–142	Münster
Craigher de, Helmut	(2006)	Humanität und Wirtschaft – Wirtschaftsethik vor dem Hintergrund der Kulturphilosophie. In: Karl Farmer, Wolfgang Harbrecht (Hg.): Theorie der Wirtschaftspolitik, Entwicklungspolitik und Wirtschaftsethik, Festschrift für Werner Lachmann zum 65. Geburtstag, 117–134.	Wien
Craigher de, Helmut	(2005a)	Kulturelle Globalisierung – Deutschland im Wettbewerb der Kulturen. In: Wirtschaft und Ethik 18.Jg. Nr.2, 11-14.	Nürnberg
Craigher de, Helmut	(2005b)	Kulturelle Globalisierung – Wertesysteme in einer globalisierten Welt. In: Werner Lachmann et al. (Hg.), Globalisierung der Wirtschaft – Segen oder Fluch?, 243-277.	Münster

	Craigher de, Helmut	(2004a)	Die Max-Weber-These im 21. Jahrhundert. In: Reinhard Haupt et al. (Hg.) Gewinnen durch Gewissen? Christliche Prägungen und wirtschaftliche Nachhaltigkeit.	Holzger- lingen
	Craigher de, Helmut	(2004b)	Erneuerung der Wirtschaftsordnung in der Krise der Industriegesellschaft. In: Rosa Maute (Hg.): Zukunft und Chancen der Sozialen Marktwirtschaft (Zweitabdruck von 1998)	Stuttgart
	Craigher de, Helmut	(2000)	Der Markt in der Interdependenz der Ordnungen. In: Reinhard Haupt et al. (Hg.): Individuelle Freiheit oder staatliche Lenkung? – Markt und Staat im Lichte christlicher Wirtschaftsethik.	Münster
	Craigher de, Helmut	(1995)	Der Verlust der Lernfähigkeit aus sozialphilosophischer Sicht. In: AG Mut zur Ethik (Hg.): III. Kongress Mut zur Ethik, Ethik in der Erziehung – Erziehung zur Demokratie“	Zürich
	Craigher de, Helmut	(1994)	Max Webers Antwort auf Friedrich Nietzsche. Eine Untersuchung am Leitfaden von „Politik als Beruf“ und „Wissenschaft als Beruf“, Diss. Univ. Hohenheim,.	Stuttgart
	Elias, Norbert	(1976)	Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. (zwei Bände)	Frankfurt a.M.
	Eucken, Walter	(1975)	Grundsätze der Wirtschaftspolitik, 10. Auflage.	Tübingen
	Eucken, Walter	(1949)	Die Wettbewerbsordnung und ihre Verwirklichung, in: Ordo Jahrbuch Bd. 2, S. 1ff	Tübingen

Fiedler, Markus	(2002)	Max Weber und die Modernisierung der Moderne	Berlin
Friedrich, Martin/ Friedrich, Norbert/ Jähnichen, Traugott/ Kaiser, Jochen-Christoph (Hgg.)	(2001)	Sozialer Protestantismus im Vormärz. Bochumer Forum zur Geschichte des sozialen Protestantismus 2, 133-146.	Münster
Fromm, Eberhard	(1998)	Religionsphilosoph der christlichen Kulturwelt? Ernst Troeltsch. In: Berlinische Monatsschrift, Heft 2/1998, 36-40	Berlin
Fukuyama, Francis	(2002)	Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution. New York, 2002	New York
Fukuyama, Francis	(1995)	Trust. The Social Virtues and the Creation of Prosperity	London
Fukuyama, Francis	(1992)	The End of History and the Last Man	New York
Gabriel, Marc	(2005)	ISLAM UND TERRORISMUS - Was der Koran wirklich über Christentum, Gewalt und die Ziele des Dihad lehrt, 3. Aufl.	Gräfelfing
Gehlen, Arnold	(1983),	Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung, Gesamtausgabe, a.M. Bd. 4.	Frankfurt
Gundlach, Gustav	(1964)	Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft, Hrsg. von Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle Mönchengladbach, (2 Bände mit Bibliographie)	Köln
Habermas, Jürgen	(1979)	Die neue Unübersichtlichkeit.	Frankfurt a.M.
Hayek von, Friedrich August	(1976)	Die Illusion der sozialen Gerechtigkeit.	Tübingen

Hegel, Georg W. F.	(2004)	Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Umriss, 8. Auflag	Frankfurt a.M.
Heimbach-Steins, Marianne (Hg.)	(2004/2005)	Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch. Band 1 und 2.	Regensburg
Hermann, Rudolf	(1967)	Luthers Theologie, hg. von Beintker, Horst: Hermann, Rudolf, Gesammelte und nachgelassene Werke, Bd. I	Göttingen
Hillmann, Karl-Heinz	(1994)	Gesellschaft. In: Wörterbuch der Soziologie. 4. Auflage.	Stuttgart
Hobbes, Thomas	(2011)	Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates : Teil I und II / Aus dem Engl. von Walter Euchner. Kommentar von Lothar R. Waas.	Berlin
Honecker, Martin	(1995)	Grundriss der Sozialethik.	Berlin / New York.
Hünemann, Peter	(2013)	Die theologische Grundlegung der christlichen Sozialethik in Gaudium et spes, in. Markus Vogt (Hg.): Theologie der Sozialethik.	Freiburg i.Br.
Huntington, Samuel	(1996)	Der Kampf der Kulturen, engl. Original: The Clash of Civilization, N.Y. 1996.	München/ Wien
Jonas, Hans	(1979)	Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation.	Frankfurt a. M.
Jenkins, Brian Michael	(1985)	International Terrorism. The Other World War. A Project Air Force Report prepared for the United States Air Force.	Santa Monica
Joseph Kardinal Höffner/ Lothar Roos	(2000)	Christliche Gesellschaftslehre.	Kevelaer

Lesch, Walter	(1991)	Neuere Ansätze und Entwicklungen im Bereich der theologischen Sozialethik. in: Furger, Franz/Heimbach-Steins, Marianne (Hg.): Perspektiven christlicher Sozialethik. Hundert Jahre nach Rerum novarum, 167-191	Münster
Kant, Immanuel	(1963)	Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akademie-Ausgabe Kant Werke IV	Berlin
Künneht, Walter	(1954)	Politik zwischen Dämon und Gott. Eine christliche Ethik des Politischen.	Berlin
Künneht, Walter	(1979)	Luthers Zwei-Reiche-Lehre heute.	Bad Liebenzell
Kuran, Timur	(2005)	Islam and Mammon – The Economic Predicaments of Islamism. An Old Puzzle Revisited.	Princeton
Laqueur, Walter	(2004a):	Krieg dem Westen. Terrorismus im 21. Jahrhundert. Ullstein.	Berlin
Laqueur, Walter (Hg.)	(2004b):	Voices of Terror. Manifestos, Writings and Manuals of Al Qaeda, Hamas, and other Terrorists from around the World and throughout the Ages.	New York
Lenin, Wladimir I.	(1962)	Der Imperialismus als höchstes Stadium des Kapitalismus. Gemeinverständlicher Abriss., 6. Aufl., Erstauflage Russland 1917.	Berlin
Lewis, C.S.	(1943)	The Abolition of Man.	Oxford
Locke, John	(1977)	Zwei Abhandlungen über die Regierung, übers. von Hans Jörn Hoffmann, hrsg. und eingeleitet von Walter Euchner, (Original 1680-1690)	Frankfurt a.M.
Lukács, Georg	(1986)	Geschichte und Klassenbewusstsein: Studien über marxistische Dialektik, 9. Auflage, Erstauflage Berlin 1923	Darmstadt/Neuwied

Malik, Omar	(2000)	Enough of the Definition of Terrorism. Royal Institute of International Affairs.	London
Marcuse, Herbert	(1967)	Der eindimensionale Mensch.	Frankfurt a.M.
Marcuse, Herbert	(1980)	Psychoanalyse und Politik. 6. Aufl. (Erstauflage 1968)	Frankfurt a.M.
Martin, David	(1990)	Tongues of Fire. Conservative Protestantism in Latin America	Cambridge (Massachusetts)
Martin, David	(1978)	A General Theory of Secularization	New York
Marx, Karl / Engels, Friedrich	(1848)	Manifest der Kommunistischen Partei. Erstaufg.	Stuttgart.
Marx, Reinhard / Wulsdorf, Helge	(2002)	Christliche Sozialethik. Konturen-Prinzipien-Handlungsfelder.	Paderborn.
Möhring-Hesse, Matthias	(2013)	Horch, was kommt von draußen 'rein? Zur Theologie christlicher Sozialethik im Anschluss an Gaudium et spes, in: Markus Vogt (Hg.): Theologie der Sozialethik.	Freiburg i.Br.
Münkler, Herfried	(2003)	Grammatik der Gewalt. In: Hitzler, Ronald/ Reichertz, Jo (Hg.): Irritierte Ordnung. Die gesellschaftliche Verarbeitung von Terror. UVK, S. 13-29.	Konstanz
Nell-Breuning von, Oskar	(1980)	Gerechtigkeit und Freiheit. Grundzüge katholischer Soziallehre	Wien
Nell-Breuning von, Oskar	(1992)	Unsere Verantwortung. Für eine solidarische Gesellschaft	Freiburg
Nothelle-Wildfeuer, Ursula	(1991)	Vom Naturrecht zum Evangelium? Ein Beitrag zur neueren Diskussion um die Erkenntnistheorie der katholischen Soziallehre im Ausgang von Johannes Paul II, in: Furger, Franz/Heimbach-Steins, Marianne (Hg.): Perspektiven christlicher Sozialethik. Hundert Jahre nach Rerum novarum, 55-76	Münster
Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden (Hg.)	(2006)	Kompendium der Soziallehre der Kirche, 2. Aufl.	Freiburg

Popper, Karl R.	(2003a)	Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Teil 1; Der Zauber Platons, Gesammelte Werke in deutscher Sprache, Band 5, hg. von Hubert Kieseewetter.	Tübingen
Popper, Karl R.	(2003b)	Die offene Gesellschaft und ihre Feinde Teil 2; Falsche Prophe- ten: Hegel, Marx und die Folgen, Tübingen, Gesammelte Werke in deutscher Sprache, Band 6, hg. von Hubert Kieseewetter.	Tübingen
Popper, Karl R.	(2005)	Logik der Forschung, Gesammelte Werke in deutscher Sprache, Band 3, hg. von Herbert Keuth.	Tübingen
Proudhon, Pierre Joseph	(2010)	Theorie des Eigentums, Original- ausgabe: Théorie de la Propriété, Paris 1866	Kiel
Rohrmoser, Günter	(1970)	Emanzipation und Freiheit.	München
Rohrmoser, Günter	(1978)	Zeitzeichen. Bilanz einer Ära	Stuttgart
Rohrmoser, Günter	(1980)	Zäsur. Wandel des Bewusstseins	Stuttgart
Rohrmoser, Günter	(1989)	Religion und Politik in der Krise der Moderne,	Graz, Wien, Köln
Rohrmoser, Günter	(1996)	Der Ernstfall. Die Krise unserer liberalen Republik, 2. Auflage.	Berlin.
Schachtschneider, Karl A.	(2012)	Die Souveränität Deutschlands. Souverän ist, wer frei ist.	Rotten- burg
Seligmann, Martin E.P.	(2010)	Der Glücks-Faktor. Warum Op- timisten länger leben. Deutsche Fassung der amer. Originalausgabe Authentic Happiness: Using the New Positive Psychology to Realize Your Potential for Lasting Fulfill- ment, New York 2002.	Köln
Seubert, Harald	(2011)	Jenseits von Sozialismus und Lib- eralismus	Gräfelfing



	Seubert, Harald	(2011)	Jenseits von Sozialismus und Liberalismus	Gräfelfing
	Spadaro, Antonio	(2013)	Intervista a Papa Francesco. In: <i>Civiltà Cattolica</i> 19 settembre 2013, Anno 164, 449-477	Rom
	Thesing, Josef / Uertz, Rudolf (Hg)	(2001)	Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche. Deutsche Übersetzung mit Einführung und Kommentar.	St. Augustin.
	Troeltsch, Ernst	(2002)	Schriften zur Politik und Kulturphilosophie (1918-1923) Kritische Gesamtausgabe Band 15	Berlin.
	Troeltsch, Ernst	(1994)	Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, (2 Bde., Neudr. d. Ausg. Tübingen 1912).	Stuttgart
	Troeltsch, Ernst	(1969)	Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte und zwei Schriften zur Theologie.	München/ Hamburg
	Walzer, Michael	(1994)	Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad	Notre Dame
	Weber, Max	(1988a)	Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd.1, 9. Auflage, Erstauflage 1920	Tübingen
	Weber, Max	(1988b)	Gesammelte Politische Schriften, 5. Auflage, Erstauflage 1921	Tübingen München
	Weber, Max	(1988c)	Schriften zur Wissenschaftslehre, 7. Auflage, Erstauflage 1922	Tübingen
	Willms Bernard	(1973)	System und Subjekt oder die politische Antinomie der Gesellschaftstheorie. In: Franz Maciejewski (Hrsg.): <i>Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie</i> , S. 43-77	Frankfurt

Wördemann, Franz                      Terrorismus. Motive, Täter, Strat-    München /  
/ Löser, Hans-Joa-                      egie.    Zürich  
chim    (1977)

## Elektronische Dokumente

Kubsch, Ron                      (2009)                      Das Leben in zwei Reichen, <http://www.theoblog.de/das-leben-in-zwei-reichen/5838/>, vom 11. November 2009

Schäuble, Wolf- (2011)                      Rede am 18.11.2011 vor dem Europäischen Banken-  
gang    kongress Frankfurt, dokumentiert in: „18.11.2011  
Schäuble Deutschland ist seit 1945 zu keiner Zeit  
souverän“, <http://www.youtube.com/watch?v=ItXxL-gO13So>, Abruf 13.12.2012.

Statistisches                      (2011)                      [https://www.destatis.de/DE/ZahlenFakten/Ge-  
Bundesamt                                      sellschaftStaat/  
Bevoelkerung/Bevoelkerung.html](https://www.destatis.de/DE/ZahlenFakten/GesellschaftStaat/Bevoelkerung/Bevoelkerung.html), Abruf 08.12.2012

Stafford, Tim                      (2007)                      Historian Ahead of His Time. Andrew Walls may be  
the most important person you don't know. Christi-  
anity Today, February 2007  
[http://www.christianitytoday.com/ct/2007/febru-  
ary/34.87.html](http://www.christianitytoday.com/ct/2007/february/34.87.html)  
Abruf 14.12.2012.