

JOACHIM GIERS

Die »Krise« der sozialen Gerechtigkeit

In der sozialetischen Diskussion ist es um die einst so eifrig verfochtene und geforderte soziale Gerechtigkeit ruhig geworden. Gesellschaftspolitische Forderungen wie Demokratisierung, sozialer Fortschritt, soziale Sicherheit und Humanisierung der Arbeitswelt sind in den Vordergrund getreten, die sozialen Erwartungen werden im Namen der menschlichen Grundrechte, der Freiheit, Gleichheit und auch der »Lebensqualität« ausgesprochen, nicht jedoch im Namen der sozialen Gerechtigkeit.

Wie kommt es, daß der Ruf nach der sozialen Gerechtigkeit verstummt ist? Auch in der kirchlichen Sozialverkündigung wird soziale Gerechtigkeit immer seltener bemüht, um die sozialen Pflichten und Zielsetzungen zu begründen. Wird der Begriff aufgegeben, da er nichts mehr hergibt für eine konkrete Erkenntnis und Verpflichtung des sozial Notwendigen und Gerechten? Oder muß er vielleicht aufgegeben werden, da er einer kritischen Prüfung, die die Gerechtigkeitslehre ernst nimmt, nicht standhalten kann und daher wissenschaftlich nicht zu halten ist? Oder wird der Begriff heute in einer legitimen Weise durch andere ersetzt, in denen die der sozialen Gerechtigkeit ursprünglich zuge dachte Funktion in neuer Gestalt auftritt?

Im Sinne dieser Fragen soll versucht werden, den Weg der Forderung und Erklärung der sozialen Gerechtigkeit in der Christlichen Soziallehre zu skizzieren und die Situation, die als »Krise« bezeichnet werden kann, aufzuzeigen. Es bleibt die Überlegung, wie der »Ort« der sozialen Gerechtigkeit in der Soziallehre neu bestimmt werden muß, um das klassische Anliegen, das mit ihr verbunden ist, nicht verlorengehen zu lassen¹.

I. DER WEG DER SOZIALEN GERECHTIGKEIT

Der Gebrauch des Begriffs »soziale Gerechtigkeit« ist zwar geläufig, dennoch ist bisher der Begriffsinhalt nicht in übereinstimmender

¹ Der vorliegende Beitrag geht aus von einer kritischen Würdigung der Untersuchung von A. Vonlanthen, Idee und Entwicklung der sozialen Gerechtigkeit. Zu einem bedenklich gewordenen Theologiestreit, Freiburg/Schweiz 1973.

Weise klar und einhellig definiert. Das vorwissenschaftliche Verständnis war verwirrend, die wissenschaftliche Erklärung hat diese Verwirrung noch um einige Grade gesteigert². In der katholischen Lehrentwicklung ist der Begriff mit dem Naturrechtsdenken *Taparellis* aufgenommen worden, die weitere Entwicklung ging in Frankreich vor sich, und von dort wurde der Begriff in die deutsche Literatur übernommen³. Man bemühte sich, die soziale Gerechtigkeit in ihrer Beziehung zur ausgleichenden und insbesondere zur verteilenden Gerechtigkeit zu sehen, ohne daß es gelang, sie von der letzteren deutlich abzugrenzen. Auch gegenüber der Gestalt der legalen Gerechtigkeit ergaben sich keine Konturen für eine neue soziale Gerechtigkeit, wenn auch die Tendenz spürbar wird, sie über die streng positivrechtliche Fassung der legalen Gerechtigkeit hinaus in einem umfassenderen Sinne zu verstehen, der den Belangen der Gesellschaft und des Gemeinwohls gerecht wird⁴.

Die weite Erklärung der Legalgerechtigkeit über den Bereich der positiven Gesetze und deren Befolgung hinaus findet eine Stütze in der thomasischen Lehre. Sie kennt die Legalgerechtigkeit als spezielle Gerechtigkeit, durch die die einzelnen Glieder eines Staatswesens durch Gesetz auf das *bonum commune*, seine Wahrung und Erzielung verpflichtet werden. Die Legalgerechtigkeit wird jedoch auch zu einer »Ganztugend« (*omnis virtus*), insofern jegliche Tugend, die um des *bonum commune* willen gefordert wird, Legalgerechtigkeit genannt werden kann. Hier ist die aristotelische Fassung dieser Tugend als der vollkommenen Trefflichkeit des Bürgers aufgegriffen und hat

² Siehe hierzu *J. Höffner*, Soziale Gerechtigkeit und soziale Liebe. Versuch einer Bestimmung ihres Wesens, Saarbrücken 1935; *ders.*, Die soziale Gerechtigkeit und die überlieferte abendländische Gerechtigkeitslehre, in: Festschrift für *K. Arnold*, Köln-Opladen 1955, 35–48; *J. Giers*, Zum Begriff der *iustitia socialis*. Ergebnisse der theologischen Diskussion seit dem Erscheinen der Enzyklika »*Quadragesimo anno*« 1931, in: Münchener Theol. Zeitschrift 7 (1957), 61–74; *O. v. Nell-Breuning*, *Justitia socialis*, in: Zur sozialen Frage. Wörterbuch der Politik III, Freiburg 1949, 29–36; *J.-Y. Calvez-J. Perrin*, Kirche und Wirtschaftsgesellschaft. 2 Bde., Recklinghausen 1964/65, I, 244 ff., II, 389 ff.; *A. Vonlanthen*, Idee und Entwicklung der sozialen Gerechtigkeit. I. Teil: Haupttheorien über das Wesen der sozialen Gerechtigkeit, 43–172.

³ Vgl. hierzu *Calvez-Perrin*, Kirche und Wirtschaftsgesellschaft II, 389 ff.; *Vonlanthen* 15 f.

⁴ Vgl. *Calvez-Perrin* II, 394 ff.; *O. v. Nell-Breuning*, *Justitia socialis*, 31–33: Der beginnende wissenschaftliche Sprachgebrauch.

die Form einer Allgemeingerechtigkeit angenommen⁵. Jedenfalls ist damit einer Erweiterung der Legalgerechtigkeit über eine positive Gesetzgerechtigkeit ein Weg gewiesen. Die Rücksicht auf das Gemeinwohl kann fordernd werden, auch wenn ein positives Gesetz nicht vorliegt. O. von Nell-Breuning sprach vor Erscheinen der Enzyklika *Quadragesimo anno* (QA) davon, daß hier »die gesetzliche Gerechtigkeit dem ungeschriebenen Gesetz gegenüber« ihre Forderung geltend mache, und er erklärt: »Wir nennen sie nach dem Vorgang von H. Pesch und in Übereinstimmung mit *Mausbach* und anderen die *Justitia socialis*, die »soziale Gerechtigkeit«⁶.

Das Ergebnis dieser Überlegungen vom Verhältnis der legalen zur sozialen Gerechtigkeit wird von *Calvez-Perrin* dahingehend bestimmt, daß eine Einschränkung der legalen Gerechtigkeit auf den Bereich der positiven Gesetzgebung »absolut nicht der theologischen Überlieferung zu entsprechen« scheint⁷. Der weite Bereich des rechtlich zu ordnenden Gemeinschaftslebens wird durch die legale Gerechtigkeit nicht zur Genüge erfaßt, es bleibt eine der sozialen Gerechtigkeit genuin zugesprochene Aufgabe; sie besitzt wie die Legalgerechtigkeit ihr Ziel im *bonum commune* und erhält im Gefolge weiterer Überlegungen wie auch im deutschen Text von QA die Bezeichnung Gemeinwohlgerechtigkeit⁸.

In dem Rundschreiben QA wird nun der Ausdruck *iustitia socialis* kirchenoffiziell (nn. 57, 58, 71, 74, 101, 110). Überdies erscheint die *iustitia socialis* in Verbindung mit der *caritas socialis* (nn. 88, 126). In der deutschen Übertragung sind an den letztgenannten Stellen – wohl wegen des sprachlichen »Gleichklangs« – die Ausdrücke soziale Gerechtigkeit und soziale Liebe verwandt⁹, an den übrigen Stellen ist die Rede von der Gemeinwohlgerechtigkeit. Ein so berufener Interpret wie O. von Nell-Breuning will es zwar der theologischen Wissenschaft überlassen, »die Lehre von der sozialen Gerechtigkeit und sozialen Liebe weiter auszubauen und zu vertiefen«¹⁰, aber man

⁵ Vgl. *Thomas v. A.*, S. th. II q. 58 a. 5–7. Siehe hierzu auch *Calvez-Perrin*, Kirche und Wirtschaftsgesellschaft I, 236 ff. (Die Gerechtigkeit nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin); A. F. Utz, Die Deutsche Thomas-Ausgabe, 18. Bd. (1953), 453 ff.

⁶ O. v. Nell-Breuning, Kirche und Eigentum. Wirtschafts- und sozial-politische Flugschriften, Nr. 5/6, Gladbach/Rheydt 1930, 31; vgl. *Calvez-Perrin* II, 402.

⁷ *Calvez-Perrin* II, 412.

⁸ O. v. Nell-Breuning, *Justitia socialis*, 35 f.

⁹ O. v. Nell-Breuning, Die soziale Enzyklika, Köln 1932, 169.

¹⁰ Ebd., 170.

geht nicht fehl in der Annahme, daß das von ihm erarbeitete Verständnis der sozialen Gerechtigkeit auch für die Ausführungen in dem Rundschreiben grundlegend ist. Er betont die dynamische Seite dieser Gerechtigkeit wie ihre Verbindung mit der Legalgerechtigkeit, wenn er in ihr »eine geistig-gedankliche Leitregel« sieht, »die nicht unmittelbar durch sich selbst wirkt, sondern durch eine Macht, die ihr gewissermaßen ihren Arm leiht. Diese Macht ist nach *Leo XIII.* und nach *Pius XI.* an erster, wenn auch keineswegs einziger Stelle der Staat«¹¹. *O. von Nell-Breuning* bietet einen weiteren Gedanken, der in der späteren Diskussion wohl zu wenig aufgegriffen worden ist, daß »in einem richtig geordneten Gemeinwesen die Gemeinwohlgerechtigkeit *sachlich verwirklicht* in den öffentlichen Einrichtungen und *lebendig wirksam* in den öffentlichen Gewalten bzw. deren Trägern, den öffentlichen Obrigkeiten« ist¹². Die Gemeinwohlgerechtigkeit ist »als geistig-gedankliches Formprinzip der menschlichen Gesellschaft sozusagen verkörpert (>institutionell« geworden) in Verfassung und Einrichtungen der Gesellschaft«¹³.

Die wissenschaftliche Erklärung der *iustitia socialis* nach dem Erscheinen des Rundschreibens QA schlug verschiedene Wege ein. Es blieb die Frage nach dem Verhältnis der sozialen Gerechtigkeit zur Legalgerechtigkeit, zur Gesamtheit der drei Formen der klassischen Gerechtigkeit wie insbesondere zur verteilenden Gerechtigkeit. In zahlreichen Untersuchungen wie in Versuchen einer Zusammenfassung der Untersuchungsergebnisse wurde das Bemühen sichtbar, die soziale Gerechtigkeit in einem dynamischen, der gesellschaftlichen Entwicklung entsprechenden Sinne zu verstehen¹⁴. Sie ist soziale Gerechtigkeit im eigentlichen Sinne als gesellschaftliche Gerechtigkeit, die die Belange der Gesellschaft im steten sozialen Wandel zu formulieren und den Gliedern der Gesellschaft vorzulegen hat. Diese Vorlage kann durch den Gesetzgeber und damit durch die legale Gerechtigkeit im engeren Sinne geschehen, sie ist jedoch nicht an diese Form der Gerechtigkeit gebunden. Sie ist weiter als diese, da sie die immer neuen Forderungen, die im natürlichen Recht gesellschaftlicher Gruppen wie der vergesellschafteten Personen begründet sind, zu erfassen hat¹⁵.

¹¹ Ebd., 169.

¹² Ebd., 169 f.

¹³ Ebd., 170.

¹⁴ Vgl. oben Anm. 2.

¹⁵ Vgl. *J. Giers*, Zum Begriff der *iustitia socialis*, 72 f.

In der kirchlichen Sozialverkündigung sind manche Bereiche genannt, in denen die soziale Gerechtigkeit wirksam werden soll. So in QA die gerechte Verteilung des Sozialprodukts, die Sicherung und Bestimmung des gerechten Lohns, die Regelung der gesellschaftlichen Vorgänge und Erneuerung der gesellschaftlichen Ordnung überhaupt¹⁶. Sicher wird man bei einzelnen Forderungen sagen können, das sei Sache der ausgleichenden oder verteilenden Gerechtigkeit. Gewiß, aber die Gerechtigkeit wurde in ihren Forderungen eben nicht erkannt, hierzu bedurfte es einer stets neuen Sicht auf das Wohl aller in einer sich wandelnden Gesellschaft und einer auch in ihren Ansprüchen wachsenden Gesellschaft, so daß der sozialen Gerechtigkeit eine reale und funktionale Aufgabe zukommt, die nicht schon als überflüssig abgetan werden kann durch die Tatsache, daß es eine ausgleichende und verteilende Gerechtigkeit gibt.

Allerdings hat die Sozialgerechtigkeit in der späteren kirchlichen Verkündigung keine Konturen gewonnen. *Pius XII.* verwendet den Ausdruck des öfteren, die Aussagen zielen in die gleiche Richtung wie die in QA, sie fordern im Namen der sozialen Gerechtigkeit den Ausgleich in der Gesellschaft zugunsten der Arbeiterklasse, Überwindung der Klassengesellschaft und Beteiligung aller an den Gütern des Landes¹⁷. Die soziale Gerechtigkeit scheint in Verbindung mit einem organischen Gesellschaftsdenken zu stehen. So, wenn *Pius XII.* von der Gesellschaft als einem Körper spricht, dessen Organe verschiedene Aufgaben und Funktionen besitzen, und in gleichem Zusammenhang erklärt, die Forderungen der Sozialgerechtigkeit seien zwar überall die gleichen in ihrer abstrakten Formulierung, ihre konkrete Form hänge aber von den Umständen der Zeit, des Ortes und der Kultur ab¹⁸. Man könnte etwa zu dieser Sicht der Sozialgerechtigkeit sagen: im sozialen Organismus muß auch ein sozialgerechter Ausgleich herrschen. In die Nähe einer solchen recht allgemeinen Deutung der Funktion der sozialen Gerechtigkeit rückt auch die Verbindung von sozialer Gerechtigkeit und sozialem Fortschritt, wenn der Kirche das Verdienst zugesprochen wird, nicht nur entscheidende

¹⁶ QA 57 f., 71, 101, 110.

¹⁷ Vgl. hierzu *J. Giers*, Kirche und Gerechtigkeit. Soziale und theologische Aspekte der Gerechtigkeitslehre der Kirche, in: Ortskirche-Weltkirche (Festschrift f. *Julius Kardinal Döpfner*) Würzburg 1973, 420-438, bes. 423-425.

¹⁸ *A. F. Utz - J. F. Groner*, Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius' XII., 3 Bde. Freiburg/Schweiz 1954-1961 (zitiert UG), I, n. 2656 (Anspr. an Teilnehmer des 1. Kongresses d. Europäischen Union der Rechnungsführer vom 10. Oktober 1953).

Ursache des sozialen Fortschritts gewesen zu sein, sondern auch »den heißen Wunsch nach sozialer Gerechtigkeit im Flußbett des Naturrechts zusammengehalten« zu haben¹⁹.

Die späteren Dokumente haben ein übriges getan, die soziale Gerechtigkeit in einer begrifflichen Unschärfe zu belassen. Auch Mater et magistra (MM) faßt ihre Funktion sehr allgemein, wenn es als »ein wichtiges Gebot der sozialen Gerechtigkeit« bezeichnet wird, »daß nämlich dem wirtschaftlichen Fortschritt der soziale Fortschritt entsprechen und folgen muß, so daß alle Bevölkerungskreise am wachsenden Reichtum der Nation entsprechend beteiligt werden«²⁰. In der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils *Gaudium et Spes* (GS) werden »allzu große wirtschaftliche und gesellschaftliche Ungleichheiten zwischen den Gliedern oder Völkern der einen Menschheitsfamilie« als ärgerniserregend und als Widerspruch zur sozialen Gerechtigkeit (wie auch zur Billigkeit, zur menschlichen Personwürde und zum gesellschaftlichen und zum internationalen Frieden) gebrandmarkt²¹. Das Rundschreiben *Populorum progressio* (PP) bekennt sich wieder klarer zu einer sozialen Gerechtigkeit (n. 5), die vornehmlich im Austausch der Güter und in der Ordnung der Handelsbeziehungen unter den Völkern unterschiedlicher wirtschaftlicher Entwicklung angesiedelt wird (nn. 44, 59, 61). Ganz allgemein spricht auch das Apostolische Schreiben *Octogesima adveniens* (1971) von der sozialen Gerechtigkeit, insofern eben die Kirche sich Gegenständen oder Fragen der sozialen Gerechtigkeit gewidmet hat oder widmen soll (nn. 1, 5, 12). In dem Dokument der Römischen Bischofssynode »Gerechtigkeit in der Welt« (1971) ist der Ausdruck soziale Gerechtigkeit ein einziges Mal verwendet im Sinne der Ermunterung zur Förderung der sozialen Gerechtigkeit, des Friedens und der Freiheit in einer ökumenischen Zusammenarbeit²².

Man wird sagen können, daß mit dieser Entwicklung die soziale Gerechtigkeit – ähnlich wie Frieden, Freiheit und sozialer Fortschritt – zu einem allgemein sozialemischen Postulat geworden ist, dem es

¹⁹ UG III, n. 4361 (Anspr. an Leiter und Zöglinge des »Nationalen Hilfswerks für ital. Arbeiterwaisen« vom 29. April 1958). Siehe hierzu unten 3. Abschnitt.

²⁰ MM 73.

²¹ GS 29.

²² Römische Bischofssynode 1971. Der priesterliche Dienst. Gerechtigkeit in der Welt. Eingeleitet von K. Hemmerle und W. Weber. Hrsg. von der Deutschen Bischofskonferenz, Trier 1972, 101.

trotz des langen Bemühens um eine begriffliche Klärung an der verbindlichen Aussagekraft für eine detaillierte Forderung mangelt.

II. DIE »KRISE« DER SOZIALEN GERECHTIGKEIT

Da die soziale Gerechtigkeit zu einem so allgemeinen gesellschafts-politischen Postulat geworden ist, ist es verständlich, daß neuerdings die Frage nach dem mit der sozialen Gerechtigkeit »eigentlich Gemeinten« gestellt wird²³. *Albert Vonlanthen* hat sicher das Verdienst, mit dieser Frage nach dem mit der sozialen Gerechtigkeit »eigentlich Gemeinten« einen neuen Anstoß für die Interpretation der sozialen Gerechtigkeit gegeben zu haben, der allerdings nicht zu den von *Vonlanthen* beschworenen negativen Folgen führen muß, sondern durchaus auch Anregungen zu einem neuen Verständnis der sozialen Gerechtigkeit geben dürfte. Für ihn stellt sich – nach sehr differenzierter Prüfung der Erklärungsversuche, die dem Begriff der sozialen Gerechtigkeit gewidmet sind – nicht nur die Frage, ob sie überhaupt eine eigentliche und wahre Gerechtigkeit ist, was er verneint, sondern auch die Frage, ob nicht das Prinzip der sozialen Gerechtigkeit »als ein dem Bereich der Klugheit angehörender Fundamentalsatz aller Staatsführung«²⁴, den er anzuerkennen bereit ist, in unserer heutigen Gesellschaft durch übergroße Forderungen an den Staat geradezu gemeinwohlgefährlich geworden ist. Die Forderungen der »sozialen Gerechtigkeit« führen für ihn zu einer Verfehlung und Verfälschung des Auftrags des Staates wie auch der Kirche, wenn sie ihrerseits sich die Forderungen der sozialen Gerechtigkeit zu eigen machen. Es soll deshalb hier von einer »Krise« der sozialen Gerechtigkeit gesprochen werden, insofern einerseits kritische Argumente gegen die soziale Gerechtigkeit anerkannt werden, andererseits jedoch – gegenüber den Folgerungen *Vonlanthens* – die Gesichtspunkte erfaßt werden sollen, die zu einer neuen Orientierung führen könnten, ohne den Begriff der sozialen Gerechtigkeit aufgeben zu müssen.

Vonlanthen sieht drei Stufen oder drei Inhalte in der Entwicklung der Forderungen der sozialen Gerechtigkeit. Zuerst bedurfte in der Industriegesellschaft die ausgleichende Gerechtigkeit in ihren Formen und Wirkungen einer notwendigen Korrektur. Gerade in ihrem ureigensten Bereich, dem Lohn-Arbeitsvertrag, brachen Ungerechtigkei-

²³ Vgl. *A. Vonlanthen*, *Idee und Entwicklung der sozialen Gerechtigkeit*, 205 ff.

²⁴ *Ebd.*, 197.

ten auf, die die »soziale Frage« überhaupt charakterisierten. Die »bloß auf sich selbst gestellte iustitia commutativa« vermochte »aus eigener Macht das fragliche Rechtsverhältnis nicht aus seinem ärgerlichen Gerechtigkeitszustand in ein haltbares Gleichgewicht zu bringen«²⁵. Die iustitia commutativa mußte »kläglich versagen«²⁶, sie enthüllte »ihre erschreckende Schwäche«²⁷, sie mußte infolgedessen »durch einer anderen Gerechtigkeit entnommene Gesichtspunkte« durchdrungen und durchseelt werden²⁸. Die durch die neue Wirtschaft und Gesellschaft sich stellenden Fragen waren eben so vielseitig und die Machtkonstellationen so neu, daß es einer übergreifenden oder umfassenden Sicht aller sozialen Probleme bedurfte, in der nun auch die Forderungen der ausgleichenden Gerechtigkeit neu und »gerecht« bestimmt werden konnten.

Fragt man aber, welche Gerechtigkeit denn nun zur Wahrung der übergreifenden Sicht auf das »Ganze« der Gesellschaft und Wirtschaft wirksam werden soll, so lautet die Antwort bei *Vonlanthen*: die iustitia generalis oder legalis²⁹. Sie durchdringt in der Neuzeit immer mehr privatrechtliche Bereiche, die sich gewissermaßen nicht mehr selbst oder aus eigenem ordnen lassen, sondern der ordnenden Tätigkeit des Staates, seiner Gesetzgebung und seiner Institutionen bedürfen. Das von der sozialen Gerechtigkeit »eigentlich Gemeinte« liegt also in der von den gesellschaftlich-wirtschaftlichen Bedingungen geforderten Anpassung von Rechtsformen der personalen Sphäre an die Gegebenheiten der Gesellschaft und Wirtschaft. Die entscheidende Ordnungsmacht geht dabei von der staatlichen und gesetzgeberischen Tätigkeit aus, so daß das Anliegen des mit der sozialen Gerechtigkeit Erstrebten eben in der positivrechtlichen gesetzlichen Gerechtigkeit aufgehoben ist.

Dieser Ansatz eines Verständnisses des mit der sozialen Gerechtigkeit Gemeinten ist sicher nicht falsch. Auch die Erfahrung gibt dem Gedankengang recht, wenn man bedenkt, daß das Bemühen der christlich-sozialen Bewegung auf eine Sozialpolitik zielte, die den Staat und die staatliche Gesetzgebung zur Wahrung der Gerechtigkeit in den bisher der alleinigen privatrechtlichen Abmachung unterliegenden Vertragsverhältnisse aufforderte. *Vonlanthen* spricht von einer

²⁵ Ebd., 207.

²⁶ Ebd., 207.

²⁷ Ebd., 209.

²⁸ Ebd., 206.

²⁹ Vgl. hierzu ebd., 211 ff.

»wahrhaften Verbindung und gegenseitigen Durchdringung zweier fundamentaler Gerechtigkeitsformen in bestimmten Zivilrechtsgebilden, wobei die *iustitia commutativa* diesen das eigenständige juristische Sein und Wesen verleiht, während die *iustitia legalis* ihnen mit ihrer öffentlichen Macht zur notwendigen geschichtlichen Rechtsgestalt und Vollkommenheit verhilft«³⁰.

Sicher ist damit noch nicht das mit der sozialen Gerechtigkeit Gemeinte erschöpfend erfaßt. *Vonlanthen* weist auf Entwicklungstendenzen hin, die den Bereich der verteilenden Gerechtigkeit betreffen. Der Staat greift nicht nur »zur Wahrung einer bestimmten Unversehrtheit der Sozialordnung . . . in die Gestaltung notleidend gewordener Privatrechtsbereiche ein«³¹, er muß auch in vielfacher Weise das gesellschaftlich-wirtschaftliche Geschehen insgesamt bestimmend beeinflussen³². Auch hier sieht *Vonlanthen* – wenn dieser Bereich der unmittelbaren und mittelbaren Eingriffe des Staates in das gesellschaftliche Gefüge der Volkswirtschaft der sozialen Gerechtigkeit zugeordnet wird – keine eigene oder gar neue Gerechtigkeit am Werk. »Soziale Gerechtigkeit« ist hier nicht mehr als ein »von seinem ursprünglichen Ordnungsbereich der *iustitia commutativa* losgelöster, nackter wirtschafts- und sozialpolitischer Gemeinwohlgrundsatz«, nicht jedoch eine eigene Form der Gerechtigkeit³³.

Das Denken in der Kategorie »soziale Gerechtigkeit« umfaßt aber schließlich auch den weiten Bereich der öffentlichen Leistungen, die nach dem Prinzip der Sozialstaatlichkeit erwartet und gefordert werden. Der Staat wird in dem weiten Gebiet einer umfassenden Daseinsvorsorge tätig, durch die das Leben der Menschen gefördert und gesichert werden soll. Ein als »soziale Gerechtigkeit sich gebärdender Staatsinterventionismus« breitet sich aus³⁴. Nicht zu Unrecht weist *Vonlanthen* darauf hin, daß auch diese Erwartungen an den Staat nicht losgelöst von der verteilenden Gerechtigkeit gesehen werden dürfen. Rechtsphilosophisch seien diese öffentlichen Leistungen »samt und sonders der *iustitia distributiva* eingegründet, wenn sie ihren Hervorgang auch aus weitherzig aufgefaßten Gemeinwohl-Aspekten schöpfen«³⁵. Das mit der sozialen Gerechtigkeit Gemeinte ist

³⁰ Ebd., 219.

³¹ Ebd., 213.

³² Vgl. hierzu ebd., 219 ff.

³³ Ebd., 221.

³⁴ Ebd., 221; zum ganzen 221 ff.

³⁵ Ebd., 222.

also in diesem Bereich des »Interventionismus« Sache der verteilenden Gerechtigkeit. Eine Identifizierung von sozialer und distributiver Gerechtigkeit verbietet sich, wenn damit der sozialen Gerechtigkeit die Qualität einer eigenen Gerechtigkeit verliehen werden soll.

Insbesondere scheint es wichtig, daß *Vonlanthen* auch die von vielen gesuchte und erstrebte Annäherung von legaler und sozialer Gerechtigkeit ablehnt. Die legale Gerechtigkeit hat eine das Gesellschafts- und Wirtschaftsleben ordnende Funktion, die in der gesetzgeberischen Tätigkeit des Staates ihren Ausdruck findet. Was darüber hinaus an »sozialen« Erwartungen oder Forderungen gestellt wird, mag durchaus unter dem Vorzeichen des Gemeinwohls stehen, ist jedoch nicht soziale »Gerechtigkeit«. Alle Gemeinwohlforderungen müssen sich nach *Vonlanthen* »in die Strenge und Bestimmtheit der Natur- und Staatsgesetzlichkeit kleiden, wenn sie überhaupt wahre Rechtsverbindlichkeiten werden wollen«³⁶. Gerechtigkeit gründet allein in Rechten und Pflichten, die »entweder natur- oder positivrechtlich begründet und bestimmt oder bestimmbar sind«³⁷. Solange dies bei der sozialen Gerechtigkeit nicht nachgewiesen wird, kann sie auch nicht als eigene Gerechtigkeit angesehen werden. Dabei ist zu bedenken, daß die naturrechtlich vorgegebenen oder bestimmbareren Forderungen, die ja gerade in der begrifflichen Entwicklung zu einer sozialen Gerechtigkeit über die positivrechtliche oder gesetzgeberische Gerechtigkeit hinaus geführt hatten, in der Sicht *Vonlanthens* sehr begrenzt erscheinen. Die *iustitia generalis* enthält für den Einzelmenschen »keine weiteren Naturrechtsverbindlichkeiten . . ., wenn man von seiner seinshaften Staatsanlage, vom zwischenstaatlichen Naturrecht, vom Staatsnotrecht und von gewissen grundlegenden Enthaltungspflichten absieht (Straftatbestände, die sich als Verbrechen gegen den Staat ausnehmen)«³⁸. Es ist zu fragen, ob nicht die Grenzen zu eng gezogen und zu sehr unter dem »staatlichen« Aspekt gesehen sind. Da *Vonlanthen* eben nur eine legale Gerechtigkeit als allgemeine Gerechtigkeit unter dem vorwiegend positiv-rechtlichen und damit dem gesetzgeberisch-staatlichen Gesichtspunkt kennt, sind auch die naturgesetzlichen Pflichten und Rechte auf den Staat bezogen. Liegt hier nicht aber eine Verengung vor, nur die einzelnen und den Staat zu sehen, nicht aber das gesellschaftliche Ganze mit

³⁶ Ebd., 229.

³⁷ Ebd., 229.

³⁸ Ebd., 228.

³⁹ Ebd., 229.

seinen Gruppen und ihrem gesellschaftlichen Wohl? *Vonlanthen* würde die gesellschaftlichen Erfordernisse nicht leugnen, aber er sieht hier nicht den Bereich für eine neue soziale Gerechtigkeit, sondern den des »rein Sozialethischen«, der ethisch, und nicht rechtlich zu regeln ist³⁹.

Vonlanthen beurteilt die Forderung nach »sozialer Gerechtigkeit« nicht nur als eine begriffliche Fehlentwicklung oder Unmöglichkeit, sondern auch als eine Gefahr für Staat und Kirche, da die Erwartungen, die an soziale Gerechtigkeit geknüpft werden, zu einer Verfehlung und Verfälschung des Auftrags von Staat und Kirche führen können oder müssen. Die Erwartungen nämlich, die mit der sozialen Gerechtigkeit verbunden sind, führen zu einem Staat, der als Wohlfahrtsstaat zu einer »Heilsanstalt der Menschheit« überhaupt wird. *Vonlanthen* ist der Überzeugung, daß »die Überspannung und Überbewertung der irdischen Staatlichkeit . . . in der vom 19. Jahrhundert herkommenden sozialen Gerechtigkeit unseres Zeitalters angelegt« ist. Der Staat als »Heils- und Wohlfahrtsanstalt« ist »zur alles ordnenden diesseitigen Vorsehung, zur einzigen Hoffnung und zum eigentlichen Abgott der entgötterten Menschheit geworden«⁴⁰. Gewiß will *Vonlanthen* den Verfechtern einer »sozialen Gerechtigkeit« nicht den guten Willen absprechen, eine bessere Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung zu schaffen, aber er sieht die Gefahr, daß mit der sozialen Gerechtigkeit Wünsche über Wünsche an den Staat gerichtet werden, die dieser nur bei Deformation seines Wesens und bei Wandlung des gesellschaftlichen Lebens in eine Allstaatlichkeit erfüllen kann. Die Forderung der sozialen Gerechtigkeit hat zu einer Entwicklung Anlaß gegeben, die den Staat aus seiner naturgesetzlichen Sinnggebung löst und zur Institution der allseitigen Befriedigung der Interessen macht, ihn aber zugleich auch in die Interessenkämpfe verstrickt.

Neben der sozialen Gerechtigkeit erweist sich für *Vonlanthen* auch die »soziale Liebe« als »ein fragwürdiger oder gar ein theologischer Verlegenheitsbegriff«. Die auf den Mitmenschen gerichtete Liebe verliert sich in ihr »an die riesigen Abstracta der Gesellschaft, des Staates und der Menschheit«⁴¹. Es ist gewiß einzuräumen, daß der Begriff »soziale Liebe« wenig präzise ist, aber dennoch ist er nicht

⁴⁰ Ebd., 266; zum ganzen ebd., 265 ff.

⁴¹ Ebd., 239 und Anm. 1; vgl. zum folgenden ebd., 238 ff.

ohne Inhalt⁴². Zum mindesten könnte an die Beseelung der Gerechtigkeit durch die *caritas* als *forma virtutum* gedacht werden⁴³. Wenn es eine Pflicht der Gerechtigkeit gegenüber der staatlichen Gesellschaft gibt, so auch eine solche der Liebe als der willentlichen Bejahung dieser Pflicht gegenüber dem sozialen Wohl der Mitmenschen. *Vonlanthen* scheint hingegen den Gedanken der »sozialen Liebe« nicht mit der pflichtmäßigen Liebe gegenüber dem Ganzen der Gesellschaft und ihres Wohles zu verbinden, sondern umgekehrt mit der Erwartung der Leistungen des Wohlfahrtsstaates, der gewissermaßen säkularisierte Liebe schenkt. Dabei rückt die soziale Liebe in die Nähe der sozialen Gerechtigkeit mit ihren bereits geschilderten Folgen, Nächstenliebe schlägt »immer mehr in soziale Gerechtigkeit um«⁴⁴. Wird überdies, wie er die theologischen Tendenzen der Zeit deutet, Nächstenliebe zum primären Akt der Gottesliebe, und zwar eine Nächstenliebe, die sich nur auf das leibliche Wohltun erstreckt, so ist die Gefahr gegeben, daß »sich schließlich die sittliche Substanz des Christentums in soziale Gerechtigkeit« auflöst⁴⁵. »So kann sich mit den edlen und wohlgemeinten Lehren über die soziale Gerechtigkeit der mächtige Strom der christlichen Liebe schließlich in der ungeheuren Versandung einer allerweltlichen Humanität und einer allmählich alles überwuchernden Sozial- und Allstaatlichkeit verlaufen«⁴⁶.

In diesen Prozeß der Säkularisierung und sozialen Revolutionierung sieht *Vonlanthen* auch die Kirche und ihre Soziallehre hineingezogen⁴⁷. Wenn die Soziallehre sich die Forderung der sozialen Gerechtigkeit zu eigen macht, nimmt sie nicht nur fördernd teil an der Entwicklung zu einem Staat als Heilsanstalt, sondern sie

⁴² Zur »sozialen Liebe« siehe *J. Höffner*, Soziale Gerechtigkeit und soziale Liebe, 93 – 102; *A. F. Utz*, Sozialethik. I. Teil: Die Prinzipien der Gesellschaftslehre, Heidelberg 1958, 226–233; *ders.*, Die Deutsche Thomas-Ausgabe, 18. Bd. (1953) 570 f.; *O. v. Nell-Breuning*, Caritas socialis, in: Zur sozialen Frage. Wörterbuch der Politik III, Freiburg 1949, 35 f.; *Job. Messner*, Das Naturrecht, Innsbruck 1966, 447–455.

⁴³ Zur *caritas* als »forma virtutum« vgl. *G. Ermecke*, Katholische Moraltheologie II (1960) 114 f.

⁴⁴ *Vonlanthen*, 241.

⁴⁵ Ebd., 241.

⁴⁶ Ebd., 242.

⁴⁷ Vgl. zum folgenden ebd., 243 ff.

⁴⁸ Ebd., 255. Die Säkularisierung der kirchlichen Soziallehre sieht er auch in dem Rundschreiben *Populorum progressio*, wenn er die Frage stellt: »Enthält eigentlich die Enzyklika ‚Populorum progressio‘ viel mehr als gesellschafts-, wirtschafts- und finanzpolitische Vorschläge zur Besserung und schließlich Abheilung der sehr kritischen Lage aller unterentwickelten Völker?« (256, Anm. 4).

wird auch zu einer Kirche, die sich zwar dem Sozialen verpflichtet weiß, aber damit eben den ihr eigenen Heils- und Verkündigungsauftrag aufgibt. *Vonlanthen* befürchtet – oder sieht seine Befürchtungen bereits bestätigt –, daß die katholische Soziallehre, die er im klassischen Sinne einer Naturrechtslehre versteht, in das Fahrwasser der Bestrebungen einer »Theologie der Revolution« und der »Politischen Theologie« gerät. Er befürchtet weiterhin, daß sich die Soziallehre unter dem Einfluß des Sozialismus »radikalisiert«⁴⁸. Die christliche Liebe und Vollkommenheitsethik stehen in der Gefahr, in der Ebene des rein Sozialen »entgeistigt« zu werden. Mit dem Verlust von »Übernatürlichkeit und Gnadenhaftigkeit« wird das Christentum »zum verächtlichen Mittel für die radikale Durchsetzung neuer revolutionärer Staatsordnungen erniedrigt«. Damit hört aber Kirche auf, Kirche zu sein, sie kann »in der riesigen Heils- und Vorsehungsanstalt des irdischen Staates untergehen«⁴⁹.

III. DER »ORT« DER SOZIALEN GERECHTIGKEIT IN DER CHRISTLICHEN SOZIALLEHRE

Angesichts dieser Konsequenzen muß sich die Christliche Soziallehre die Frage stellen, ob sie denn wirklich mit der Forderung nach sozialer Gerechtigkeit einen so folgenreichen Irrweg beschritten hat, so daß es Zeit wird, den Begriff aufzugeben. Einige Überlegungen sollen jedoch zeigen, daß sie durchaus ihren »Ort« in der Christlichen Soziallehre einzunehmen berechtigt ist. Allerdings muß sie im Gesamt der sozialen Grundhaltungen überhaupt und im Umfeld der sich wandelnden gesellschaftlichen Grundlagen gesehen werden. Sie darf also nicht isoliert betrachtet werden, wie es in den Überlegungen über ihr Wesen bisher weitgehend geschehen ist und bei *Vonlanthen* sich zum Mißverständnis auswächst. Sie darf aber auch nicht in ihrer Wirksamkeit auf die »Klassengesellschaft« beschränkt werden, die, wie es scheint, bisher zu einem guten Teil ihr Verständnis geprägt hat.

Zunächst muß die soziale Gerechtigkeit aus einer Sicht gelöst werden, in der sie als Gestaltkraft des »Sozialen« verabsolutiert erscheint. Gerechtigkeit ist eine soziale Grundhaltung neben anderen. Im Rundschreiben *Pacem in terris* (PT) ist von vier Grundwerten des sozialen Lebens die Rede, die in der Überschrift »Über Frieden unter allen Völkern in Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit« angegeben

⁴⁹ Ebd., 265.

und im Rundschreiben des öfteren wiederholt werden⁵⁰. Das Zusammenleben der Menschen bedarf der Beachtung und der Zuordnung aller vier Werte. Die Pastorkonstitution GS hat mit Berufung auf das genannte Rundschreiben den Gedanken aufgegriffen und auf das gesellschaftliche Leben angewendet: »Die gesellschaftliche Ordnung muß sich ständig weiterentwickeln, muß in Wahrheit gegründet, in Gerechtigkeit aufgebaut und von Liebe beseelt werden und muß in Freiheit ein immer humaneres Gleichgewicht finden«⁵¹. Die Gerechtigkeit – und sicher auch die soziale Gerechtigkeit – findet damit einen Ausgang in der Wahrheit, mit der nicht primär die Wahrhaftigkeit unter den Menschen als Grundlage eines vertrauensvollen Zusammenlebens gemeint ist, sondern die Wahrheit als Seinsgrund, auf dem die Gerechtigkeit aufruht. Aus der »wahren« Erkenntnis der Personalität und Sozialität des Menschen fließt die Erkenntnis dessen, was der Gesellschaft und ihren Gliedern in Gerechtigkeit geschuldet ist. Auch im Namen der sozialen Gerechtigkeit kann nicht alles gefordert werden, was für das soziale Leben wünschenswert erscheint, sondern nur das, was für personales und soziales Wohl unbedingt erforderlich ist. Es bedarf also durchaus der Erkenntnis dessen, was das Wohl des Zusammenlebens unter Personen »in Wahrheit« erfordert. Es ist nicht einzusehen, weshalb für diese Erkenntnis und Forderung des Wahren und Gerechten im sozialen Leben nicht eine »soziale Gerechtigkeit« eine legitime Form sein sollte, die sich von der positiv-gesetzlichen Legalgerechtigkeit abhebt, insofern sie ihr vorausliegt und dieser Material für die Gesetzgebung bietet. In konsequenter Weise fordert die Kirche – so im Schreiben *Pauls VI.* »Octogesima adveniens« (OA) – auf, Ideologien und Utopien zu überwinden, damit auf Grund einer möglichst wahren Erkenntnis des Menschseins auch die gerechten Ansprüche des Menschen in gesellschaftlicher Verbundenheit erfaßt werden können⁵². Wenn neben der Gerechtigkeit die Liebe als Gestaltungskraft des sozialen Lebens genannt wird, ist auf eine unverzichtbare Urkraft des Sozialen hingewiesen, die in der willentlichen Bejahung der Mitmenschen und des gesellschaftlichen Wohles ihren Ausdruck findet. Auch soziale Liebe ist nicht Liebe zu »Abstracta« des Gesellschaftlichen, sondern zu den

⁵⁰ Vgl. PT 35, 37, 45, 80, 149, 163, 167. Siehe hierzu auch *L. Berg*, Das Ethos der Enzyklika »Pacem in terris«, in: *Jahrb. f. Christl. Sozialwissenschaften*, 7/8 (1966/67) 81–104, bes. 93 ff.

⁵¹ GS 26 (mit Berufung auf PT 37).

⁵² OA 26 f., 37.

Mitmenschen in sozialer Verbundenheit. Liebe läßt erkennen, was dem Mitmenschen geschuldet ist. Der gläubige Christ, der in der Gnade und Liebe lebt, wer »Licht im Herrn« (Ephes 5,8) geworden ist und »als Kind des Lichtes« (ebd.) wandelt, der kann tatsächlich sicherer beurteilen, was die Gerechtigkeit in den verschiedenen Bereichen menschlichen Wirkens zu tun verlangt⁵³. Die in den Dokumenten genannte Freiheit ist wiederum von sozial-dynamischer Kraft. Es geht nicht um irgendwelche individuellen Freiheitsansprüche, sondern um die Freiheiten, die das gesellschaftliche Leben insgesamt tragen sollen, um die Überwindung ungerechter (und damit der Wahrheit widersprechender) Ungleichheiten und Abhängigkeiten wie um die Ermöglichung der eigenen Initiativen zur gerechten und verantwortlichen Mitgestaltung des gesellschaftlichen Lebens. Die Gerechtigkeit – und damit auch soziale Gerechtigkeit – findet in dieser Zuordnung zu anderen wesentlichen Grundwerten und Grundhaltungen des sozialen Lebens ihren zugleich gebundenen wie offenen Platz. Die Befürchtungen, die *Vonlanthen* für die soziale Gerechtigkeit hegt, wären gegenstandslos, wenn diese in dem Konnex der übrigen sozialen Grundhaltungen gesehen würde. Es bedarf nicht ihrer Ablösung oder Ablehnung, sondern ihrer Bindung in das Gesamt dieser Grundhaltungen.

Wenn die soziale Gerechtigkeit in den jüngeren Dokumenten gegenüber früheren zurücktritt, so könnte es darin seinen Grund haben, daß sich das Bild der Gesellschaft gewandelt hat. In QA wird die Forderung nach sozialer Gerechtigkeit auf dem Hintergrund einer in Klassen gespaltenen Gesellschaft erhoben, die durch Überreiche und Eigentumslose charakterisiert wird⁵⁴. Später ist von sozialer Gerechtigkeit in Verbindung mit der Lohngerechtigkeit die Rede⁵⁵. Es wird von einer Gesellschaft gesprochen, in der das Kapital die Lohnarbeiterschaft in seinen Dienst nimmt, um die Unternehmungen und die Wirtschaft zum eigenen Vorteil ablaufen zu lassen, »ohne Rücksicht auf den gesellschaftlichen Charakter der Wirtschaft, ohne Rücksicht auf das Gemeinwohl und die Gemeinwohlgerechtigkeit«⁵⁶. Die soziale Gerechtigkeit soll also die Gegensätze in der Gesellschaft überwinden helfen. In dem Rundschreiben PP, in dem der Sprachgebrauch

⁵³ MM 257.

⁵⁴ Vgl. QA 57, 58.

⁵⁵ QA 71, 74.

⁵⁶ QA 101, vgl. auch 110.

»soziale Gerechtigkeit« wieder ins Gewicht fällt, wird sie ebenfalls zum Ausgleich der Gegensätze in der Gesellschaft – hier der Völker mit unterschiedlicher Wirtschaftsentwicklung – bemüht⁵⁷.

Wenn auch diese Gegensätze in der Gesellschaft und unter Gesellschaften nicht überwunden sind, so dürfte das Gesellschaftsverständnis heute weithin nicht so sehr von dem Gedanken der Klassenauseinandersetzung geprägt sein, sondern vom Leistungs- und Fortschrittsdenken. Es wird sicher nicht zu Unrecht von der Leistungsgesellschaft gesprochen, die nun allerdings neue Probleme aufwirft, die nicht allein im sozialen, sondern im humanen Bereich schlechthin liegen. Es entspricht daher der Entwicklung der kirchlichen Sozialverkündigung wie der christlichen Sozialethik, sich mehr und mehr dem Menschlichen und seiner Verwirklichung in der Gesellschaft zuzuwenden, weil vom Leistungsdenken Gefährdungen ausgehen, die das Menschliche in der Gesellschaft bedrohen. Die Sozialethik wird keineswegs »Leistung« verneinen, sie wird sie jedoch in ihrem personalen und sozialen Bezug abwägen und werten müssen⁵⁸. Es wird sich jetzt die Frage stellen, ob nicht ein neues Feld für »soziale Gerechtigkeit« sich auftut im Sinne einer »gerechten« Bemessung oder »Ortung« der Leistung, des leistenden Menschen und der Leistungsgruppen in der Gesellschaft. Leistung wird sich zwar auch in der Arbeit manifestieren, aber Arbeit ist nicht allein wirtschaftliche Kategorie, sie hat einen »Kultursinn«, der in der Befriedigung der allseitigen Interessen liegt. Hierzu bedarf es der gesellschaftlichen Leistungsverbundenheit⁵⁹. »Weil der Mensch Kulturwesen nur in gesellschaftlicher Leistungsverbundenheit wird, ist seine Arbeitsleistung in der gesellschaftlich-kulturellen Leistungsverbundenheit sittliche Pflicht«⁶⁰.

Die Wertung und Bewertung der Leistung wird somit zu einer eminent humanen, als solcher aber auch zu einer sozialen Frage. Es scheint daher nicht abwegig, die soziale Gerechtigkeit, die bisher offensichtlich mit der Forderung des gerechten Ausgleichs der klassen-

⁵⁷ PP 5, 44, 59, 61.

⁵⁸ Zum sozialethischen Aspekt der »Leistungsgesellschaft« siehe *G. Gäfgen* (Hrsg.), *Leistungsgesellschaft und Mitmenschlichkeit*. Hrsg. vom Kath.-Sozialen Institut der Erzdiözese Köln, Limburg 1972; *Job. Messner*, *Die Leistungsgesellschaft: Problematik, Prognostik, Programmatik*, in: *Jahrb. f. Christl. Sozialwissenschaften*, 14 (1973) 65–88; *F. Furger*, *Leistung und Erfolg – Leitbilder des Menschen?*, ebd., 89–111; *L. Berg*, *Kritik an der Leistungsgesellschaft*, ebd., 113–149; *Sinn und Unsinn des Leistungsprinzips*. Ein Symposium, München 1974.

⁵⁹ Vgl. hierzu *Job. Messner*, *Die Leistungsgesellschaft*, 76 ff.

⁶⁰ Ebd., 79.

eigentums- und einkommensbedingten Unterschiede verbunden wurde, auf die Leistungsgesellschaft anzuwenden, in welcher Verzerrungen zu überwinden sind, die den gerechten Ansprüchen und Rechten der Menschen widerstreiten. Sie wird zu einer Gerechtigkeit, die um des sozialen Wohles willen die einzelnen, die sozialen Gruppen und das gesellschaftliche Ganze verpflichtet, Leistung und Leistungsgrenzen anzuerkennen, einander abzuwägen und zu werten. Sie wird die Bereitschaft wecken und verwirklichen, »die jede soziale Gruppe in ihrer organisatorischen Einheit wie in ihren einzelnen Gliedern dazu führt, jeder anderen ihren Anteil am Sozialwohl zu geben, auf den sie entsprechend der Leistung, mit der sie zu seinem Zustandekommen beiträgt, ein Recht hat«⁶¹. Wenn *Johannes Messner* schon vor Jahrzehnten die soziale Gerechtigkeit mit der der »Leistung« der sozialen Gruppen und ihrer einzelnen Glieder entsprechenden Anteilhabe am sozialen Wohl in Verbindung brachte, so dürfte sich diese Erklärung noch immer als aktuell erweisen, auch wenn es mehr denn je geboten scheint, die »Leistung« selbst unter das Vorzeichen einer Gerechtigkeit zu stellen, die die Werte des Humanen in der Gesellschaft sichert und ermöglicht.

In der kirchlichen Sozialverkündigung wird soziale Gerechtigkeit auch in die Nähe des sozialen Fortschritts gerückt. Das Rundschreiben MM macht auf »ein wichtiges Gebot der sozialen Gerechtigkeit« aufmerksam, »daß nämlich dem wirtschaftlichen Fortschritt der soziale Fortschritt entsprechen und folgen muß, so daß alle Bevölkerungskreise am wachsenden Reichtum der Nation entsprechend beteiligt werden«⁶². Sozialer Fortschritt wird in diesem Zusammenhang im wesentlichen als gerechte oder gerechtere Verteilung der Güter verstanden, durch die einerseits Spannungen abgebaut werden, andererseits aber auch »die Entfaltung und Vervollkommnung« der

⁶¹ *Job. Messner*, Zum Begriff der sozialen Gerechtigkeit, in: Die soziale Frage und der Katholizismus, Paderborn 1931, 416–435, 433.

⁶² MM 73. Zum sozialethischen Aspekt des »Fortschritts« siehe *W. Dreier*, Zum christlichen Verständnis vom sozialen Fortschritt, in: Jahrb. f. Christl. Sozialwissenschaften, 7/8 (1966/67) 105–121; *W. Weber*, Der technisch-wirtschaftliche Fortschritt und das Heil des Menschen, in: *Oeconomia Humana*. Beiträge zum Wirtschaftskapitel der Pastoralen Konstitution, Köln 1968, 80–101; *F. Beutler*, Das Fortschrittsdenken in der Pastoralen Konstitution »Die Kirche in der Welt von heute« im Horizont der Umweltproblematik, in: Jahrb. f. Christl. Sozialwissenschaften, 16 (1975) 47–63; zum ganzen *P. Karpf*, Fortschritt und Kirche. Die Stellung des kirchlichen Lehramtes zum wissenschaftlich-technisch-wirtschaftlichen Fortschritt, Bonn 1974.

Persönlichkeit gefördert werden sollen⁶³. Schon *Pius XII.* hatte sozialen Fortschritt und soziale Gerechtigkeit in eine Verbindung gebracht, wenn er dem Christentum (»als Idee, als Lebensgefühl und auch als Tatbereitschaft«) das Verdienst zuschreibt, »die entscheidende Ursache des sozialen Fortschritts gewesen zu sein, insbesondere aber das Verdienst, daß es den heißen Wunsch nach sozialer Gerechtigkeit im Flußbett des Naturrechts zusammengehalten hat«⁶⁴. Es sind gewiß sehr allgemeine Aussagen, die weder den Begriff des sozialen Fortschritts noch den der sozialen Gerechtigkeit präzisieren helfen. Dennoch ist die Zusammenordnung von sozialem Fortschritt und sozialer Gerechtigkeit nicht ohne Belang, da hier die dynamische Seite der sozialen Gerechtigkeit aufgezeigt wird.

Wenn in der kirchlichen Soziallehre von »sozialem Fortschritt« die Rede ist, so geht die Absicht auf das Menschlichere, das in der Gesellschaft, im menschlichen Zusammenleben und im gesellschaftlich-wirtschaftlichen Verkehr Ausdruck finden soll. Die Pastoralkonstitution spricht vom wirtschaftlichen Fortschritt zum »Dienst am Menschen«, und zwar »am ganzen Menschen im Hinblick auf seine materiellen Bedürfnisse, aber ebenso auch auf das, was er für sein geistiges, sittliches, spirituelles und religiöses Leben benötigt«⁶⁵. Das Rundschreiben PP ist ebenfalls auf das Ziel einer Entwicklung der Menschheit (»*progressio generis humani*«) gerichtet, die nur eine solidarische Entwicklung sein kann, wobei »konkrete Mittel und praktische Formen der Organisation und Zusammenarbeit zu suchen«⁶⁶ sind. Das dynamische Moment im Begriff des »Fortschritts« verbindet sich jetzt mit einem institutionellen Moment.

Es ist kein Zweifel, daß mit »sozialem Fortschritt« das Anliegen der sozialen Gerechtigkeit in einer neuen Formulierung auftritt. Sie bringt einerseits den dynamischen Charakter einer Gerechtigkeitsforderung in der Gesellschaft auf dem Boden eines naturrechtlichen Denkens zum Ausdruck, andererseits wird die dynamische Sicht dieser Gerechtigkeit ergänzt durch eine institutionelle. O. von Nell-Breuning hat, wie bereits gesagt, darauf hingewiesen, die Gemeinwohlgerechtigkeit sei »als geistig-gedankliches Formprinzip der menschlichen Gesellschaft sozusagen verkörpert (>institutionell« geworden) in Ver-

⁶³ Vgl. MM 73 f.

⁶⁴ Vgl. oben Anm. 19.

⁶⁵ GS 64.

⁶⁶ PP 43.

fassung und Einrichtungen der Gesellschaft«⁶⁷. Diese in der Diskussion über die soziale Gerechtigkeit oder Gemeinwohlgerechtigkeit oft übersehene institutionelle Qualität entspricht einem Begriff von *Gemeinwohl* als organisatorischem und organisierendem Wert, wie O. von Nell-Breuning ihn präzisiert hat, und der darin besteht, »daß eine Gesellschaft (ein Gemeinwesen) richtig = funktionsfähig organisiert ist und demzufolge auch die Glieder zu erfolgreichem Zusammenwirken in der Richtung auf das Gemeinschaftsziel zusammenzufassen vermag (erstes ›organisatorisch‹, letzteres ›organisierend‹)«⁶⁸. Im modernen Verständnis hat sich das Schwergewicht der sozialen Gerechtigkeit vom personalen Bereich der Entscheidung als »Tugend« in den institutionellen Bereich verlagert. Staat und Gesellschaft werden danach beurteilt, was sie an Einrichtungen schaffen und bieten, damit die einzelnen wie die gesellschaftlichen Gruppen ihre »berechtigten« Ansprüche befriedigen können. Wenn die Kirche in ihrer Verkündigung auf soziale Gerechtigkeit drängt, dann nicht nur in einem ethisch-personalen Sinne des sozial-gerechten Tuns, sondern auch im Sinne des gesellschaftlich-wirtschaftlich-politischen Zustandes, der ein Höchstmaß von berechtigter Erwartung an das *Gemeingut* befriedigt, wobei jedoch nicht übersehen werden darf, daß dieses *Gemeingut* von allen verantwortlich zu wirken und zu bewirken ist. Es scheint aber auch konsequent, daß bei einem solchen Begriff von sozialer Gerechtigkeit auf die Schaffung der Institutionen gedrängt wird, die das »Gerechte« ermöglichen und sichern. Ob es wirklich ein »Bruch« in dem Rundschreiben PP ist, wenn nach der Forderung der vollmenschlichen Entwicklung, wozu die Kirche »aus ihrem Eigenen etwas zu bieten« hat, auch »technische Fragen der ökonomischen Entwicklungshilfe« angegangen werden⁶⁹? Bei einem Begriff von sozialer Gerechtigkeit, der das Gewicht auf die Institutionalisierung des »Gerechten« legt, ist der Hinweis auf praktische Maßnahmen, auf zu schaffende Einrichtungen, auf Strategien

⁶⁷ O. v. Nell-Breuning, Die soziale Enzyklika, 170.

⁶⁸ Vgl. O. v. Nell-Breuning, *Gemeingut, Gemeinwohl*, in: Zur christlichen Gesellschaftslehre. Wörterbuch der Politik I, Freiburg 1954, 51–58, 54; vgl. ebd., 55: »Gemeinwohl ist der Inbegriff alles dessen, was an Voraussetzungen, Vorbedingungen oder Veranstaltungen in einem Gemeinwesen verwirklicht sein muß, damit die Einzelnen durch Regen ihrer eigenen Kräfte ihr individuelles und gesellschaftliches Wohl (ihre Teilhabe am Gemeingut) zu erringen vermögen«.

⁶⁹ O. v. Nell-Breuning, Die katholische Soziallehre – Aufstieg, Niedergang und bleibendes Verdienst: ein Rückblick auf ihre Leistung und ihr Versagen in acht Jahrzehnten, in: Wie sozial ist die Kirche?, Düsseldorf 1972, 71–96, 90.

des Handelns in Wirtschaft und Gesellschaft folgerichtig, ohne daß hiermit der Anspruch auf Kompetenz »in Fragen technischer Art« verbunden sein müßte⁷⁰. Es darf angenommen werden, daß sich in der kirchlichen Verkündigung der Begriff der sozialen Gerechtigkeit ebenfalls von einer personalen Haltung, die das Gerechte in der Gesellschaft zu verwirklichen sucht – und damit konnte soziale Gerechtigkeit mit den klassischen Arten der Gerechtigkeit oder des gerechten Tuns »verglichen« werden –, im Sinne eines »institutionellen« Verständnisses gewandelt hat, das zwar in Verbindung mit dynamischen Erwartungen wie größere Gerechtigkeit und sozialer Fortschritt steht, jedoch letztlich Gerechtigkeit in gesellschaftlichen Institutionen verwirklicht sieht und entsprechende Erwartungen an den Gesetzgeber oder an alle Verantwortlichen richtet. Hierin ist keine Verfälschung der sozialen Gerechtigkeit zu sehen, da der klassische Auftrag, Gerechtigkeit in der Gesellschaft zu wirken, gewahrt bleibt. Der Auftrag bleibt unabhängig von der jeweiligen Gesellschaftsverfassung, auch der, die bisher den Hintergrund für die Konzeption der sozialen Gerechtigkeit gebildet hat, und er bleibt, auch wenn das Schwergewicht sich mehr der institutionellen Sicherung des Gemeinwohls zuneigt, womit die dynamische Komponente nicht geleugnet wird.

Damit dürfte »soziale Gerechtigkeit« auch in die Nähe des Begriffs »Lebensqualität« rücken. Es ist gewiß noch zu früh, diesen Begriff in das christlich-soziale Denken zu übernehmen, da zunächst noch die mannigfachen Dimensionen geklärt werden müssen, in denen sich die Aussagen über »Lebensqualität« bewegen⁷¹. Es wird sicher nicht nur darum gehen, Möglichkeiten zu bieten, die das Menschliche bereichern, oder Schäden abzuwehren, die dieses Menschliche in der Gesellschaft bedrohen. Das wäre sicher nicht wenig, aber es muß zu-

⁷⁰ Vgl. QA 41.

⁷¹ Es sei auf folgende Beiträge verwiesen, die den Begriff »Lebensqualität« sozial-ethisch zu beurteilen angehen: *J. Giers*, Der soziale Auftrag der Kirche für Staat und Gesellschaft – ein Problem der Lebensqualität oder mehr?, in: *Politische Studien*, 24 (1973) 449 – 462; *H. Boventer*, Lebensqualität: Unbehagen am Fortschritt, in: *Die Neue Ordnung*, 27 (1973) 152 – 158; *E. Nawroth*, Lebensqualität – Schlagwort oder Ordnungsziel, in: *Die Neue Ordnung*, 28 (1974) 321 – 344; *W. Weber* und *R. Koehne*, Der Unternehmer und die Qualität des Lebens (= Beiträge zur Gesellschaftspolitik, hrsg. vom Bund Katholischer Unternehmer Nr. 10), Köln 1973; *H. D. Engelhardt* u. a., Lebensqualität – Zur inhaltlichen Bestimmung einer aktuellen politischen Forderung. Ein Beitrag des Sozialwissenschaftlichen Instituts der evangelischen Kirchen in Deutschland, Wuppertal 1973.

gleich begründet werden in einer gesellschaftlichen »Ordnung«, die die Gewähr für die Sicherung der Ansprüche des Menschlichen einerseits, die Abwehr der Bedrohungen andererseits gewährleistet. *Erhard Eppler* drängt in der Erklärung des Begriffs Lebensqualität auf die Beantwortung der Frage nach dem, was der Mensch »braucht, um seine menschlichen Möglichkeiten zu realisieren«. In der Beantwortung der Frage nach den Bedürfnissen des Menschen seien mit vielen Wissenschaftlern auch die Philosophen und Theologen gefordert⁷².

Die Christliche Soziallehre wird sicher nicht einen Beitrag zur Angabe meßbarer Einheiten von Lebensqualität leisten können und wollen, sie wird den Begriff aber auch nicht als Leerformel aus dem eigenen Denken entlassen. Sie hat sich in grundlegender Weise mit den Strukturen befaßt, in denen Menschen und Gesellschaft ihr Wohl wirken. In dieser Beziehung kann sich die Christliche Soziallehre mit ihren Prinzipien, die das Unabdingbare und Unverzichtbare im Ansatz, Aufbau und Ziel des gesellschaftlichen Lebens zum Ausdruck bringen, durchaus zur Diskussion stellen. Wenn sie das Anliegen der Kirche, die »humanere Gestaltung der Menschenfamilie und ihrer Geschichte«⁷³, aufgreift, wird sie auch der »sozialen Gerechtigkeit« einen Ort zuweisen müssen im Sinne einer Neuorientierung an Wertsetzungen für den Menschen in der Gesellschaft, die »Lebensqualität« bedeuten mögen, im eigentlichen aber die Beachtung der gerechten Ansprüche des Menschen in einer Gesellschaft sind und bleiben.

⁷² *E. Eppler*, Maßstäbe für eine humane Gesellschaft: Lebensstandard oder Lebensqualität?, Stuttgart 1974, 21. Zum ganzen ebd.: Die Qualität des Lebens, 18 – 31.

⁷³ Vgl. GS 40: »So glaubt die Kirche durch ihre einzelnen Glieder und als ganze viel zu einer humaneren Gestaltung der Menschenfamilie und ihrer Geschichte beitragen zu können«.