

Normative Dimensionen politischen Handelns

Zur aktuellen Bedeutung der katholischen Soziallehre

Ursula Nothelle-Wildfeuer

Die multiplen Krisen der Gegenwart, soziale Ungleichheit, politische Fragmentierung, gesellschaftliche Polarisierung, ökologische Krisen und globale Instabilität, machen mehr als deutlich, dass politisches Handeln ethisch fundierte Antworten braucht. Die katholische Soziallehre bietet seit über 130 Jahren als vernunftorientierte Reflexionsinstanz für „alle Menschen guten Willens“ ein solches Fundament. Dieser Beitrag beleuchtet zunächst die Frage nach dem Verhältnis von Politik und Ethik, bevor er dann aus Sicht der christlichen Sozialethik die normativen Dimensionen politischen Handelns auf der Basis des christlichen Menschenbildes und der Prinzipien Solidarität, Subsidiarität, Gemeinwohl und Nachhaltigkeit behandelt und ein Fazit zieht.

1. Politik und Ethik – ein vernünftiges Verhältnis?

Die Flüchtlingskrise 2015/16 machte die Frage nach dem Verhältnis von Politik und Ethik besonders dringlich. Christliche Ethik sah sich dem Vorwurf ausgesetzt, als „Moralagentur“ (Hans Joas) des Staates mit moralischem Absolutheitsanspruch (Andreas Rödder) zu agieren. Dem entgegnete sie, dass Christsein (Kardinal Reinhard Marx) und Nächstenliebe (Thomas Söding) auch politisch sind. Die christliche Sozialethik weiß darum, dass die Botschaft des Evangeliums zwar unverzichtbar für das öffentliche und gesellschaftliche Leben ist, aber sicher kein fertiges politisches Programm liefern kann. Politik ist ein autonomes Funktionssystem jenseits der religiösen Sphäre und hat eigene Gesetzmäßigkeiten, die von Kirche und Bürger:innen zu respektieren sind – ohne dass Moral, Ethik und Normativität dabei bedeutungslos würden.

Zudem gilt: Institutionelle Regeln setzen keinen Automatismus in Gang, sondern lassen Ermessensspielraum und erfordern die Abwägung konkurrierender Güter. Wenn in herausfordernden Situationen zu entscheiden ist, dann geschieht das eben auch immer im Blick auf die Fragen der Menschenwürde, der Gerechtigkeit und der Verantwortung. In einem weiten Sinn ist damit schon Ethik im Spiel im Sinne einer Angabe von guten Gründen, warum so und nicht anders zu handeln ist. Von daher gibt es keinen, auch keinen politischen Bereich, der ohne diese ihm zugleich inhärente normative Dimension zu verstehen wäre. Wer dann im Geist des Evangeliums handelt, stellt die „Menschlichkeit Gottes“¹ ins Zentrum, begreift Humanität und Religiosität nicht als Gegensatz, widerspricht, wo Opfer missachtet, Nöte übersehen und Arme verachtet werden und fordert nachhaltiges Engagement für Humanität.

1. Söding 2013, S. 165.

2. Der Mensch in seiner personalen Würde – Mittel- und Ausgangspunkt der normativen Dimensionen

Die katholische Soziallehre hat sich seit dem 19. Jahrhundert als eigenständiger Zweig der christlichen Ethik entwickelt. Bei allen unterschiedlichen inhaltlichen Themen ist immer die Rede vom Menschen als „Ursprung, Mittelpunkt und Ziel allen Geschehens“.²

2.1 Die unbedingte Würde eines jeden Menschen

Das Fundament der christlichen Sozialethik bildet das christliche Menschenbild mit seiner Mittelpunktstellung des Menschen. Allerdings ist dabei zu berücksichtigen, dass es nicht ein einziges, in der Theorie dogmatisch oder ethisch in bestimmten Lehrsätzen fest gefügtes Bild vom Menschen gibt. Nie wurde beansprucht, umfassend das Ganze darzustellen, obwohl gerade der Mensch in seiner Ganzheit für das christliche Verständnis vom Menschen relevant ist. Es macht das Spezifikum der Rede vom christlichen Menschenbild aus, dass der Blick auf die konkreten Menschen eine große Bandbreite von christlichen Deutungen zulässt. Es lassen sich bestimmte grundlegende und unverzichtbare Dimensionen aufzeigen, die aber noch nicht hinreichend sind, um *ein* konkretes Menschenbild zu bestimmen. Die Theologie seit dem II. Vatikanischen Konzil hat gelernt, dass es nichts gibt, das im Umkreis des Menschlichen als unwichtig und unwesentlich angesehen werden könnte – hätte man doch damit bereits wieder für ein bestimmtes, allerdings verkürztes Menschenbild optiert.

Aber auch, wer das christliche Credo nicht teilt, kann anerkennen, dass jeder Mensch unveräußerliche Würde besitzt. Immanuel Kant liefert mit seiner Selbstzwecklichkeitsformel des kategorischen Imperativs eine säkulare Begründung: „Handle so, dass du die Menschheit ... jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.“³ Er unterscheidet zwischen Preis und Würde: Was keinen Preis und kein Äquivalent hat, besitzt Würde und verlangt unbedingte Achtung – das ist der Mensch. Theologisch gründet diese Würde in der Gottebenbildlichkeit des Menschen: Gott bereitet ihm den Lebensraum und übergibt ihm die geschaffene Welt in Verantwortung. Daraus erwächst der Herrschafts- und Kulturauftrag: „Seid fruchtbar und mehret euch... und macht sie euch untertan!“ (Gen 1,28)

Dieser Herrschafts- und Kulturauftrag Gottes hat eine entscheidende Konsequenz: Glaube betrifft nicht nur den privaten Bereich, sondern verpflichtet, ihn auch in Gesellschaft, Wirtschaft und Politik wirksam werden zu lassen. Aus dem christlichen Menschenbild leitet die christliche Sozialethik Bausteine einer Gesellschaftsordnung ab, die nicht exklusiv christlich, aber dem christlichen Verständnis vom Menschen verpflichtet sind und zur menschenwürdigen Gestaltung der Gesellschaft beitragen. Diese philosophisch und theolo-

2. *Gaudium et Spes* (lat. „Freude und Hoffnung“) ist eine der vier Pastoralconstitutionen des Zweiten Vatikanischen Konzils, promulgiert am 7. Dezember 1965. Zu finden unter: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_ge.html

3. Kant 1974/1785, S. 61.

gisch alles fundierende Norm anzuerkennen, heißt, jeden Menschen als Person mit unveräußerlicher Würde zu sehen. Sie legt keinen Menschen aufgrund seiner Eigenschaften oder seines Verhaltens fest, sondern ist das normierende Kriterium, das allem individuellen und öffentlichen Handeln Orientierung gibt. Dieses Menschenbild findet sich im Grundgesetz („Die Würde des Menschen ist unantastbar“) und in der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“ von 1948. Weder Mehrheit, Tradition noch Effizienz können diese unbedingte Norm ersetzen, die allein Grundlage für die unbedingte Geltung von Menschenrechten ist. Diese Rechte sind Ausdruck der Menschenwürde, jedem angeboren und unveräußerlich, vom Staat nicht verliehen, sondern ihm vorgegeben und von ihm zu schützen.

Dieses Verständnis vom Menschen ist aber dennoch keine Selbstverständlichkeit geworden, sondern aktuell durch Rechtspopulisten, besonders die AfD, gefährdet. Unter dem Vorwand, das „christliche Abendland“ zu verteidigen, suchen sie mit ihrer „Unsere-christlichen-Werte“-Hermeneutik gezielt Nähe zu Christen. Doch für Menschen, die nicht in ihre selbst gesetzten Kriterien passen, gibt es in ihrem Denken keine Perspektive – Wilhelm Heitmeyer nennt dies „rohe Bürgerlichkeit“. Genau die christlichen Werte, die man vorgibt zu verteidigen, werden pervertiert, wenn Exklusion, menschenunwürdige Zustände, Krieg, Terror, Folter, Verfolgung oder Remigration in Kauf genommen werden. Damit wird der Boden christlicher Argumentation und der Verteidigung von Menschenrechten, wie sie die Kirche seit dem II. Vatikanum betont, verlassen.

2.2 Der Mensch in seinen konstitutiven Beziehungen – zu Gott, zum Nächsten und zur Erde

Der Mensch erfährt sich als Wesen, das auf Bezugspunkte verwiesen ist, die außerhalb seiner selbst liegen: Papst Franziskus spricht in seiner Enzyklika *Laudato si'* (2015) davon, dass die Lehre über das Menschsein einzubetten sei in „drei fundamentale, eng miteinander verbundene Beziehungen: die Beziehung zu Gott, zum Nächsten und zur Erde“ (LS 66).

Er erkennt, dass er sich in seinem Handeln nicht einfachhin der Normativität des Faktischen beugen muss, sondern herausgefordert ist, den ihm gegebenen Spielraum seiner Freiheit auch in Verantwortung zu nutzen, seine eigenen Grenzen also auf ein je Größeres hin zu überschreiten.⁴ Dieses je Größere kann in unserer pluralistischen Gesellschaft und im interkulturellen Zusammenleben durchaus unterschiedliche Namen haben: Fortschritt, Gemeinschaft, Solidarität mit den Schwachen, soziale Gerechtigkeit, Frieden, Toleranz, Lebensschutz, Hoffnung, Lebenssinn. Dass all diese Formen von Transzendenz auch immer die Möglichkeit bieten, ideologisch vereinnahmt und gedeutet zu werden, sei hier nur erwähnt; die Menschheitsgeschichte ist voll von Beweisen dafür. Dass hier aber auch der Ansatzpunkt dafür liegt, dass Menschen – und sei es auch nur in nachträglicher Deutung – dieses Überschreiten auf ein je Größeres hin als Momente reiner Freiheit, reiner Liebe, vollen Lebens erfahren, darf genauso wenig verschwiegen werden. Für Christen und Chris-

4. Vgl. Lehmann 2000.

tinnen wird darin ihr Gott als personales Gegenüber erfahrbar, als Gott, der von alters her die Menschen in ihrer Geschichte begleitet hat und sich als der „Ich bin der, der ich immer für euch da sein werde“⁵ zu erkennen gegeben hat.

Die weiteren Dimensionen spielen ebenfalls für das christliche Verständnis vom Menschen eine entscheidende Rolle: Das christliche Menschenbild versteht den Menschen als soziales Beziehungswesen: Zentral ist, dass der Mensch als Person zugleich ens individuelle und ens sociale ist. Papst Franziskus betont diese soziale Dimension in besonderer Weise: Keine Person kann sich selbst genügen (vergleiche FT 150), „aus der Reflexion, dem Dialog und der großzügigen Begegnung zwischen Personen“ (LS 47) geht wirkliche Weisheit hervor, es geht um die „Beziehung eines Du zu einem anderen Du“ (LS 81). Dies ist die notwendige Voraussetzung dafür, dass Franziskus in seiner Sozialenzyklika von 2020 *Fratelli tutti* den Grundgedanken der Geschwisterlichkeit entfalten kann, der auf Solidarität und Gerechtigkeit abzielt.

Schließlich ist zu betonen, dass der Mensch immer nur in Relation zur gesamten nicht-menschlichen Umwelt zu sehen ist. Theologisch gesprochen, geht es dabei um das Eingebettet-Sein in die Schöpfung. Dem Menschen kommt eine Sonderstellung zu, aber keine absolutistische, die diese Mittelpunktstellung zur Ausbeutung der anderen Geschöpfe nutzen würde, sondern eine Verantwortungsstellung, die diesen Relationen Rechnung trägt. Papst Franziskus spricht in *Laudato si'* von „integraler Ökologie“, der Kölner Sozialethiker Hans-Joachim Höhn von „Anthroporelationalität“⁶: Der Mensch trägt moralische Verantwortung nicht nur für sich, sondern auch für das Wohl seiner Mitgeschöpfe. Ethik und Ökologie müssen daher im Kontext der Mitgeschöpflichkeit gedacht werden.

5. Ex 3,14; Übersetzung nach Lehmann 2000, S.12.

6. Höhn 2001, S.88.

3. Sozialprinzipien der christlichen Sozialethik als normative Leitplanken politischen Handelns

Politisches Handeln, christlich-sozialethisch nicht primär als Machttechnik oder Interessenausgleich verstanden, sondern als Dienst am Menschen bzw. an der Gesellschaft, ist eingebettet in eine ethische Ordnung, die den Vorrang der Person, die Verantwortung vor Gott und die Verpflichtung auf das Gemeinwohl betont. Dabei ist Politik moralisch gut, wenn sie die integrale Entwicklung des Menschen fördert. Dieser integrale Humanismus (vergleiche *Populorum progressio*, PP 16; 20) verbindet das Materielle mit dem Spirituellen, das Persönliche mit dem Sozialen. Die katholische Soziallehre bringt hier die Vernunft, den Glauben und die gesellschaftliche Praxis in ein konstruktives Verhältnis. In den Sozialprinzipien der Katholischen Soziallehre, die „Grundausrichtungen für das Handeln“ angeben, formuliert sie entsprechende „strukturierungs- und verfahrensrelevante Grundsätze“⁷, die aber noch keine Handlungsanweisung oder Normen für konkrete Situationen darstellen.

3.1 Gleichheit und Verpflichtung zum Mit- und Füreinander – Solidarität

In der Tradition der Katholischen Soziallehre kommt dem Begriff der Solidarität eine besondere Bedeutung zu: Sie wird nicht nur individualethisch als Tugend verstanden, meint nicht einen rein äußerlichen Appell an Hilfsbereitschaft oder eine aufgesetzte Attitüde, sondern es handelt sich um eins der zentralen sozialethischen Ordnungsprinzipien. Spezifisch ist dabei der Bezug „auf das Soziale im eigentlichen Sinne, also auf den Bereich des Institutionellen, auf die zu sozialen Strukturen, Ordnungen, Verhältnissen verfestigte soziale Interaktion“⁸. Daraus ergibt sich ethisch gesehen der vorrangige Bezug auf den Wert der (sozialen) Gerechtigkeit, die es zu realisieren gilt.

Das Sozialprinzip der Solidarität hat seinen Ansatzpunkt – philosophisch gesprochen – bei dem Person-Sein des Menschen und der daraus resultierenden wesensmäßigen Gleichheit und Gleichwertigkeit aller Menschen, theologisch gesprochen bei der Würde der Menschen aufgrund ihrer Gottebenbildlichkeit, und bei deren gleichzeitiger realer Ungleichheit. Ausgangspunkt ist die soziale Dimension dieses menschlichen Person-Seins, also die wechselseitige Bezogenheit der Personen untereinander und auf die gesamte Gesellschaft, woraus sich dann zugleich die gegenseitige Verpflichtung zum Mit-Sein, zur wechselseitigen Achtung der Menschenwürde ergibt. Es ist auch gerade die Solidarität, die erst das Person-Sein zu seiner ganzen Fülle entwickelt.

Zugleich ist die Ausrichtung auf das Wohl der Gesamtheit, auf das gemeinsame Gute, das Gemeinwohl also konstitutiv für eine angemessene Umschreibung von Solidarität. Es geht nach Johannes Paul II. um „die feste und beständige Entschlossenheit, sich für das ‚Gemeinwohl‘ einzusetzen, das heißt, für das Wohl aller und eines jeden, weil wir alle für alle verantwortlich sind“ (*Sollicitudo rei socialis*, SRS 39). Solidarität meint also „den aus

7. Baumgartner/Korff 1999, S. 225. (im Original zum Teil kursiv gedruckt.)

8. Anzenbacher 1997, S. 198.

gemeinsamen Voraussetzungen motivierten Willen, das zu tun, was man einander schuldig ist“⁹. Diese Definition von Solidarität zeigt wohl nicht zufällig deutliche Anklänge an die klassische Definition von Gerechtigkeit als der beständigen und vom Willen mitgetragenen und zugleich vernunftbestimmten Haltung, jedem das Seine zu geben. Die Übung von Solidarität bedeutet mithin die auf dem Menschsein beruhende Pflicht, unter Rückbezug auf ein als Ziel vorgegebenes Ganzes (Gemeinwohl) Gerechtigkeit zu verwirklichen. Nur in dieser untrennbaren Verknüpfung des Begriffs der Solidarität als Instrument mit dem der (sozialen) Gerechtigkeit als Ziel ist also eine adäquate inhaltliche Bestimmung möglich. Unter dieser Voraussetzung wird Solidarität als universelles Sozialprinzip erkennbar, es „schließt [...] notwendig Solidarität mit allem ein, was Menschenantlitz trägt.“¹⁰ Diese Allgemeingültigkeit der Menschenwürde zu missachten, ist ethisch verwerflich; dem Anspruch faktisch nur im Blick auf die eigene Gruppe Rechnung zu tragen, bleibt ethisch defizitär.¹¹

Ein großes Problem unserer Gesellschaft stellt die Finanzierung, Leistungsfähigkeit und Stabilität unseres sozialen und auf Solidarität bauenden Sicherungssystems dar. Exemplarisch sei hier auf die Herausforderungen der demografischen Alterung verwiesen, die sich im Blick auf die Renteneintritte der geburtenstarken Jahrgänge ergeben. Aus christlich-sozialethischer Sicht muss es bei möglichen Maßnahmen darum gehen, aus der Perspektive der Solidarität sowohl mit den Menschen im Rentenalter als auch mit den jungen, noch erwerbstätigen Menschen die Lasten zu teilen. Jede und jeder muss einen Beitrag zur Lösung dieser Problematik leisten – hier klingt bereits das Subsidiaritätsprinzip an, das immer in Kombination mit dem Solidaritätsprinzip zu sehen ist. Zugleich muss es aber immer für diejenigen, die unter entsprechenden Maßnahmen besonders leiden, Möglichkeiten einer speziellen Regelung geben.

3.2 Freiheit und ihre Rahmenbedingungen – Subsidiarität

Im Subsidiaritätsgedanken, der seinen ausformulierten Ursprung in der Sozialenzyklika *Quadragesimo anno* von 1931 hat, artikuliert sich ein „Kompetenzanerkennungs- und Freiheitsermöglichungsprinzip“, durch das Zuständigkeiten bzw. Verantwortlichkeiten für bestimmte Aufgaben geklärt.

Das Subsidiaritätsprinzip hat einen zweiseitigen Gehalt. Es kann von seiner negativen und positiven Seite¹² oder seiner kritischen und konstruktiven Seite¹³ gesprochen werden. Die negative bzw. kritische Seite betont das Recht der Einzelnen und der kleinen Gruppen, die eigenen Angelegenheiten im Rahmen ihrer tatsächlichen Möglichkeiten selbstbestimmt zu regeln und zu ordnen. In dieser Hinsicht ist der Subsidiaritätsgrundsatz gerichtet auf die Abwehr von beschränkenden Eingriffen der größeren Einheiten, insbesondere des Staates, in die Freiheit der kleineren Einheiten bzw. der Individuen. Es heißt „negative Seite“, weil es ein Eingriffsverbot formuliert. Diesem Recht zur Selbstbestimmung korrespondiert auch eine Pflicht zur Eigenverantwortung.

9. Korff; Baumgartner 1988, S. 129.

10. Baumgartner/Korff, S. 238.

11. Vgl. Korff 1989, S. 45.

12. Vgl. Nell-Breuning 1990, S. 93 f.

13. Vgl. Höffe 1996, S. 224.

Die positive bzw. konstruktive Seite des Subsidiaritätsprinzips hat eine die Freiheit der Einzelnen und der sozialen Gruppen stärkende bzw. deren Entfaltung ermöglichende Stoßrichtung: Wo deren Kräfte zur befriedigenden Regelung der eigenen Angelegenheiten nicht ausreichen, sind die größeren gesellschaftlichen Einheiten – wiederum in vielen Fällen der Staat – zur Hilfestellung und Förderung angehalten. Hier lässt sich bereits feststellen, dass das Subsidiaritätsprinzip immer notwendig mit dem Solidaritätsprinzip verknüpft ist. Primäres Ziel dieser subsidiären Assistenz ist es, im Sinne einer Hilfe zur Selbsthilfe den Individuen bzw. den kleineren Einheiten die Regelung ihrer Verhältnisse, das Wahrnehmen von Verantwortung nicht dauerhaft abzunehmen, sondern sie nach Möglichkeit in die Lage zu versetzen, diese (wieder) selbst in die Hand nehmen zu können. Von daher kann das Subsidiaritätsprinzip auch als Freiheitsermöglichungsprinzip bezeichnet werden.

Wenn diese Hilfe zur Selbsthilfe erfolgreich war, dann muss – und das gehört als drittes, dynamisches Element mit in die Struktur des Prinzips – sich die höhere Einheit wieder zurückziehen. Hier spricht man von der subsidiären Reduktion.

Die konkrete Umsetzung des Subsidiaritätsgrundsatzes als Verantwortungsverteilungsmaxime ist aber nicht nur auf die Existenz kleinerer Sozialeinheiten angewiesen, sondern diese sozialen Einheiten müssen auch durch einen gemeinsamen Aufgabenkreis sowie durch gemeinsam anerkannte Zielsetzungen miteinander verbunden sein. Zuständigkeiten und Verantwortlichkeiten können in einer Gemeinschaft unter den verschiedenen Sozialeinheiten nur sinnvoll wahrgenommen werden, wenn es innerhalb dieser Gemeinschaft allgemein akzeptierte Ziel- beziehungsweise Zwecksetzungen gibt, die verfolgt werden sollen. Sozialethisch gesprochen geht es auch in diesem Zusammenhang um die unverzichtbare Ausrichtung auf das Gemeinwohl einer Gesellschaft.

Werfen wir exemplarisch einen Blick auf die aktuelle Flucht- und Migrationsproblematik, sie stellt eine der zentralen politischen Herausforderungen unserer Zeit dar. Aus christlich-sozialethischer Sicht steht dabei an erster Stelle die unveräußerliche Menschenwürde jedes Einzelnen, unabhängig von Herkunft oder Aufenthaltsstatus. Das bedeutet nicht, dass ein bestimmtes politisches Konzept vorgeschrieben ist, aber Maßnahmen, die Flüchtlingen grundlegende Rechte verwehren, sind damit unvereinbar. Aus dem Solidaritätsprinzip folgt die Pflicht zur Hilfe und zum Schutz von Menschen, die vor Krieg, Verfolgung oder existenzieller Not fliehen. Es verpflichtet aber nicht nur einzelne Staaten, sondern die internationale Gemeinschaft zu gemeinsamer Verantwortung und Lastenteilung. Zugleich kommt hier das Subsidiaritätsprinzip ins Spiel; es fordert, dass Hilfe möglichst nah an den Herkunftsregionen geleistet wird, um Ursachen von Flucht zu bekämpfen und Menschen ein Leben in ihrer Heimat zu ermöglichen. Politisch kann dies in Gestalt von Entwicklungskooperation, fairen Handelsbedingungen und Stärkung regionaler Strukturen geschehen. Zugleich aber fordert es auch, in den Ankunftsgesellschaften Rahmenbedingungen zu schaffen, unter denen Geflüchteten mit Asylanspruch oder subsidiärem Schutz ein Leben in Sicherheit und mit Integrationsmöglichkeiten möglich wird.

3.3 Bedingungen zur Entfaltung von Freiheit – Gemeinwohl

Was aber ist nun unter Gemeinwohl zu verstehen? Bis in die 1960er Jahre bestimmte vor allem die katholische Soziallehre das Verständnis, oft anhand der Organismus-Analogie¹⁴: Der Staat als Körper, dessen Teile nur im Ganzen existieren können. Das Zweite Vatikanische Konzil (1962 bis 1965) löste sich von diesem Bild und verstand Gemeinwohl dynamisch und prozedural, d.h. offen für Veränderung und Weiterentwicklung¹⁵. Im späten 20. Jahrhundert entstand eine interessante Spannung: Einerseits galt in pluralistischen, individualisierten Gesellschaften die Vorstellung eines allgemein verbindlichen „guten Lebens“ als unmöglich. Andererseits zeigt die Rede vom Gemeinwohl, dass Zusammenleben nur mit einem Minimalkonsens über unverzichtbare Grundlagen gelingen kann. Dieser wird nicht von einer Instanz vorgegeben, sondern immer neu ausgehandelt – mit dem Ziel einer freien, gerechten Gesellschaft, in der alle menschenwürdig leben und ihre Freiheit ohne Schaden für sich oder andere verwirklichen können.

Laut der Erklärung des II. Vatikanums zur Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* (DH) besteht das Gemeinwohl „in der Gesamtheit jener Bedingungen des sozialen Lebens, unter denen die Menschen ihre eigene Vervollkommnung in größerer Fülle und Freiheit erlangen können; es besteht besonders in der Wahrung der Rechte und Pflichten der menschlichen Person“ (DH 6), das heißt in den Bedingungen des sozialen Lebens, die es allen ermöglichen, ihre Freiheit zu realisieren. Soziale Gerechtigkeit umfasst folglich nicht nur materielles Wohlergehen, sondern die Teilhabe aller am politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Leben. Gemeinwohl zielt auf eben diese Beteiligungsgerechtigkeit – die Verwirklichung eigener Freiheit, Entfaltung von Fähigkeiten und aktive Mitgestaltung des Gemeinwesens.

Die Relevanz dieses sozialetischen Prinzips lässt sich exemplarisch illustrieren an der Frage nach Bildung als zentrales Gut des Gemeinwohls, das nicht nur individuelle Lebenschancen eröffnet, sondern auch die demokratische und wirtschaftliche Handlungsfähigkeit einer Gesellschaft sichert. Aus christlich-sozialetischer Perspektive ist Bildung daher nicht bloß ein individuelles Privileg, sondern ein gesellschaftliches Recht und eine Verpflichtung des Gemeinwesens, allen seinen Mitgliedern die Voraussetzungen für eine aktive Teilhabe zu schaffen. Im Sinne der Beteiligungsgerechtigkeit bedeutet dies, dass Bildungszugänge und -qualität nicht von sozialer Herkunft, Wohnort oder finanziellen Ressourcen abhängen dürfen. Eine gemeinwohlorientierte Bildungspolitik ist verpflichtet, derlei strukturellen Ungleichheiten durch gezielte Förderprogramme, eine bessere Ausstattung von Schulen in benachteiligten Regionen, frühkindliche Bildungsangebote und erleichterte Zugänge zu weiterführender Bildung abzubauen. So wird Bildung nicht nur als Mittel individueller Selbstverwirklichung, sondern als Schlüssel zur gerechten Beteiligung aller am politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Leben verstanden.

14. Vgl. *Remele* 2021, S. 68-70.

15. Vgl. *ebd.*, 81.

3.4 Integrale Ökologie und Gerechtigkeit – Nachhaltigkeit

Neben den klassischen, bereits aufgeführten Prinzipien der Solidarität, Subsidiarität und des Gemeinwohls hat in den letzten Jahrzehnten das Prinzip der Nachhaltigkeit an Bedeutung gewonnen. Zwar ist „Nachhaltigkeit“ als Begriff nicht explizit in den älteren sozial-ethischen Dokumenten verankert, doch lässt sich seine inhaltliche Dimension im Anschluss an die anderen Prinzipien bestens in der Tradition der kirchlichen Sozialverkündigung verorten.

Im Kern bedeutet Nachhaltigkeit der Brundtland-Kommission 1987 zufolge, Ressourcen so zu nutzen, dass die Bedürfnisse der gegenwärtigen Generation befriedigt werden, ohne die Möglichkeiten künftiger Generationen zu gefährden. Dieses Verständnis deckt sich mit dem biblischen Schöpfungsauftrag (Gen 2,15), der den Menschen als verantwortlichen Hüter der Erde beschreibt. Die Enzyklika *Laudato si'* von Papst Franziskus rückt diesen Gedanken ins Zentrum und fordert eine „integrale Ökologie“ (LS 159), die vor allem ökologische und soziale, aber auch kulturelle und wirtschaftliche Dimensionen untrennbar miteinander verbindet.

Nachhaltigkeit als Sozialprinzip wird in diesem Rahmen nicht nur als ökologische Aufgabe verstanden, sondern als Ausdruck umfassender Gerechtigkeit: intergenerationell (zwischen heutigen und zukünftigen Menschen), intragenerationell (zwischen verschiedenen sozialen Gruppen und Weltregionen) sowie gegenüber der gesamten Schöpfung. Die katholische Soziallehre betont, dass ökologische Verantwortung nicht von sozialer Verantwortung zu trennen ist. Armut, Ungerechtigkeit und Umwelterstörung sind, wie spätestens Papst Franziskus deutlich gemacht hat, als zusammenhängende Krisen zu begreifen, die gemeinschaftliche und strukturelle Lösungen erfordern: „Wir kommen jedoch heute nicht umhin anzuerkennen, dass ein wirklich ökologischer Ansatz sich *immer* in einen sozialen Ansatz verwandelt, der die Gerechtigkeit in die Umweltdiskussionen aufnehmen muss, um *die Klage der Armen ebenso zu hören wie die Klage der Erde.*“ (LS 49). Und weiter heißt es: „Die Wege zur Lösung erfordern einen ganzheitlichen Zugang, um die Armut zu bekämpfen, den Ausgeschlossenen ihre Würde zurückzugeben und sich zugleich um die Natur zu kümmern.“ (LS 139)

In diesem Sinn erweist sich das Prinzip der Nachhaltigkeit als relevant für alle Bereiche der menschlichen Wirklichkeit. Wirtschaftliche Systeme müssen so gestaltet werden, dass sie nicht auf kurzfristigen Gewinn, sondern auf langfristiges Wohlergehen und Ressourcenschonung ausgerichtet sind. Politisch impliziert dies die Förderung von Strukturen, die die Belastbarkeit natürlicher Ökosysteme achten, soziale Teilhabe sichern und die Stimme der Schwächsten stärken. Damit etabliert sich Nachhaltigkeit in der katholischen Soziallehre als verbindendes Prinzip zwischen den klassischen sozialemischen Grundsätzen: Sie konkretisiert das Gemeinwohl in zeitlicher Perspektive, erweitert Solidarität um die Dimension der Generationengerechtigkeit und setzt Subsidiarität in Bezug auf Verantwortung für lokale wie globale Umweltfragen um. Als solches ist sie nicht nur ein ökologisches, sondern ein zutiefst soziales Prinzip.

Schauen wir zur Konkretisierung auf die Energiewende. Die politische Entscheidung, den Umstieg auf erneuerbare Energien zu forcieren, dient der Nachhaltigkeit in umfassendem Sinn: zunächst dem globalen und langfristigen Gemeinwohl, da sie zur Bewahrung der natürlichen Lebensgrundlagen beiträgt. Sodann wirft sie gleichzeitig Fragen der Beteiligungsgerechtigkeit auf: Wer trägt die finanziellen Lasten? Wer profitiert von neuen Wertschöpfungsketten? Eine gemeinwohlorientierte Politik muss sicherstellen, dass nicht nur große Investoren und privilegierte Haushalte von Förderprogrammen profitieren, sondern auch einkommensschwächere Gruppen – etwa durch gezielte Zuschüsse für energieeffiziente Sanierungen, faire Strompreise oder Beteiligungsmöglichkeiten an Energiegenossenschaften. Gemeinwohl, Beteiligungsgerechtigkeit und Nachhaltigkeit gehören also notwendig zusammen. Nur wenn alle Bevölkerungsgruppen in den Transformationsprozess eingebunden und an seinen Vorteilen beteiligt werden, kann dieser sowohl ethisch gerechtfertigt als auch politisch nachhaltig gestaltet werden.

4. Fazit: Christlich-sozialethische Dimensionen des politischen Handelns in der Gesellschaft der Gegenwart

Die Auseinandersetzung mit den normativen Dimensionen politischen Handelns aus christlich-sozialethischer Perspektive macht deutlich, dass die zentralen Prinzipien Menschenwürde, Gemeinwohlorientierung, Solidarität, Subsidiarität und Nachhaltigkeit nicht als isolierte Leitideen gedacht werden können. Ihre Wirksamkeit entfaltet sich erst in ihrem Zusammenspiel, das jedoch spannungsreich sein kann: Solidarität kann in Konflikt geraten mit Subsidiarität, wenn zentrale Eingriffe zum Schutz Benachteiligter lokale Entscheidungsspielräume einschränken. Die Bewahrung der Schöpfung kann kurzfristige wirtschaftliche Interessen und damit auch soziale Sicherheit belasten. Gemeinwohlorientierung kann zu Spannungen mit individuellen Freiheitsrechten führen, wenn kollektive Ziele verbindlich umgesetzt werden.

Diese Spannungen sind nicht bei gutem Willen auflösbare Widersprüche, sondern Ausdruck der komplexen Realität politischen Handelns. Gerade in dieser Komplexität liegt zugleich ihre normative Kraft: Sie zwingt politische Akteure, die Prinzipien nicht als starre Maximen zu verstehen, sondern als Orientierungspunkte, die erst in ihrer Komplementarität eine tragfähige Grundlage für verantwortliches Handeln bieten. Dennoch gilt: Normative Prinzipien allein sind noch kein Handlungskonzept. Sie geben den Maßstab vor, nicht jedoch den konkreten Weg – dieser muss in Auseinandersetzung mit empirischen Realitäten, politischen Machtverhältnissen und demokratischen Aushandlungsprozessen gefunden werden.

In einer pluralistischen Gesellschaft stellt sich zudem die Frage nach der Rolle des Christlich-Sozialen. Die christlich-sozialethische Tradition bildet nicht die exklusive Grundlage politischen Handelns, zumal Christen in unserer Gesellschaft nicht mehr die Mehrheit bilden. Ihr Beitrag liegt vielmehr darin, ein Angebot in den öffentlichen Diskurs einzubringen, das auf argumentativ nachvollziehbaren Prinzipien beruht. Diese müssen in einer Sprache vermittelt werden, die auch für Nicht-Christen überzeugend ist – die Menschenrechtsorientierung der christlichen Sozialethik bietet hier einen geeigneten Ansatzpunkt. Das Christlich-Soziale kann so im Pluralismus der Gegenwart zu einer Stimme werden, die nicht aus der Tradition allein ihre Legitimation bezieht, sondern auch aus der Qualität ihrer Argumente. In Zeiten multipler Krisen ist dies nicht nur ein Beitrag zur politischen Kultur, sondern auch eine notwendige Voraussetzung dafür, dass normative Orientierungen in der öffentlichen Debatte Bestand haben und in konkrete politische Verantwortung übersetzt werden können.

PROF. DR. URSULA NOTHELLE-WILDFEUER

ist Professorin für Christliche Gesellschaftslehre und Sozialethik an der
Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg

Literatur

- Anzenbacher, Arno: Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien, Paderborn 1997.
- Baumgartner, Alois/Korff, Wilhelm: Sozialprinzipien als ethische Baugesetzmäßigkeiten moderner Gesellschaft: Personalität, Solidarität und Subsidiarität, in: Korff, Wilhelm u. a. (Hrsg.): Handbuch der Wirtschaftsethik. Bd. 1: Verhältnisbestimmung von Wirtschaft und Ethik, Gütersloh 1999, 225-237.
- Höffe, Otfried: Subsidiarität als Staatsprinzip, in Ders.: Vernunft und Recht. Bausteine zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs, Frankfurt a. M., 1996, 220-239.
- Höhn, Hans-Joachim: Ökologische Sozialethik. Grundlagen und Perspektiven. Paderborn 2001.
- Kant, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: Werke in zwölf Bänden, Bd. 7, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main 1974.
- Korff, Wilhelm: Zur naturrechtlichen Grundlegung der katholischen Soziallehre, in: Baadte, Günter/Rauscher, Anton (Hrsg.), Christliche Gesellschaftslehre. Eine Ortsbestimmung (= Kirche heute 3), Graz 1989, 31-52.
- Korff, Wilhelm/Baumgartner, Alois: Kommentar zu: Solidarität – die Antwort auf das Elend in der heutigen Welt: Enzyklika *Sollicitudo rei socialis* Papst Johannes Pauls II., Freiburg/Basel/Wien 1988.
- Lehmann, Karl: Das christliche Menschenbild in Gesellschaft und Kirche, in: Biskup, Reinhold/Hasse, Rolf (Hrsg.), Das Menschenbild in Wirtschaft und Gesellschaft, Bern/Stuttgart/Wien 2000, 51-78.
- Nell-Breuning, Oswald: Baugesetze der Gesellschaft. Solidarität und Subsidiarität, Freiburg/Basel/Wien 1990.
- Remele, Kurt: Es geht uns allen besser, wenn es allen besser geht. Die ethische Wiederentdeckung des Gemeinwohls, Ostfildern 2021.
- Söding, Thomas: Kreuzesnachfolge. Golgotha im Blickwinkel Jesu und seiner Jünger“, in: Knop, Julia/Nothelle-Wildfeuer, Ursula (Hrsg.): Kreuz-Zeichen. Zwischen Hoffnung, Unverständnis und Empörung, Mainz 2013, S.155-166.