

WIELAND ZADEMACH

Leistungsdenken oder soziale Gerechtigkeit. Haben die Kirchen ihre soziale Sprache verloren?

Seit über 20 Jahren beobachten wir folgende Entwicklung: Nach einem kurzen wirtschaftlichen Aufschwung mit sinkender Arbeitslosigkeit bleibt anschließend ein höherer Sockel an Arbeitslosigkeit zurück als nach der letzten Aufschwungphase. Gab es in früheren Jahren beim Erreichen von »Alarmzahlen« wie ein, zwei oder drei Millionen noch einen gesamtgesellschaftlichen Aufschrei, so macht sich nun bei einer Dauerarbeitslosigkeit von vier bis fünf Millionen Menschen lähmende Resignation breit. Bereits 1982 hat eine Studie des KDA (Kirchlicher Dienst in der Arbeitswelt) mit dem Titel »Jenseits der Vollbeschäftigung – über die Zukunft der Arbeitswelt« die Frage gestellt, ob es noch einmal zur Vollbeschäftigung kommen könne in einem System, in dem der Mensch zum Kostenfaktor denaturiert werde. Mitte der 90er Jahre befaßte sich der ökumenische Konsultationsprozeß »Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit« mit möglichen Alternativen zur ausschließlichen Fixierung auf die Erwerbsarbeit und einem neuen Verhältnis zu Arbeit, Beschäftigung und Leistung. Zur gleichen Zeit zeigte eine – viel zu wenig beachtete – Studie der EKD (Evangelische Kirche in Deutschland) unter dem Titel »Arbeit für alle« sozial verträgliche und auch finanziell gangbare Wege zur Schaffung vieler neuer Arbeitsplätze auf.

Seit Jahr und Tag ist die Problematik von Arbeit und Arbeitslosigkeit also Thema christlicher Sozialethik und Inhalt vieler Verlautbarungen auf allen kirchlichen Ebenen. Und dennoch – oder gerade deshalb – überrascht, ja bestürzt die Sprachlosigkeit, mit der unsere Kirchen und Gemeinden dann weithin vor der Arbeitslosigkeit stehen, wenn deren seelsorgerliche Problematik akut wird. Genau hier will diese Problemanzeige ansetzen: mit einigen Assoziationen zu der Frage, ob Kirche und Theologie nicht sogar eine gewisse Mitverantwortung tragen – mindestens für die mangelnde Sensibilität in diesen Fragestellungen.

Die theologische Problematik

Einen wirksamen Beitrag zur Gestaltung von Gesellschaft und Wirtschaft – so wie unmittelbar nach dem Krieg bis hinein in die 60er Jahre – leistet die Kirche schon lange nicht mehr. Die Zeiten, da sich die Kirche als Kirche um mehr Vermögensbildung in der Hand der Werktätigen oder um mehr Mitbestimmung bemühte, sind offenbar vorbei. Eine zu konstatierende Dialektik von Sprachlosigkeit der Kirche und Hörunwilligkeit der Gesellschaft zeugt wohl indes nicht nur von einem Defizit an kirchlicher Präsenz in der Gesellschaft, sondern vielleicht auch von einem Defizit an theologischer Durchdringung eigener sozialetischer Ansätze.

Wieland Zademach – Jg. 1943; Dr., Studium der Theologie und Philosophie; 1973-1983 Gemeindepfarrer in Oberfranken, danach Geschäftsführer der Arge Christliche Kirchen in Bayern. Zahlreiche Ost-West-Veröffentlichungen aus theologischer Sicht, u. a. über »Marxismus und Atheismus«, über »Eurokommunismus« und über »Glasnost und Perestrojka«. Engagiert in der religiös-sozialistischen Bewegung. Zuletzt in UTOPIE kreativ: Religion vor dem Offenbarungseid? Mutmaßungen über die Zukunft des Christentums, in: Heft 95 (September 1998)

Insbesondere im Hinblick auf protestantische Zentralpositionen ergeben sich für mich *drei Fragenbündel*.

Fragen zum reformierten Arbeitsethos

Zu Recht wird in nahezu allen kirchlichen Stellungnahmen die einseitige ökonomische Dimensionierung der Arbeit beklagt; Erwerbswirtschaft werde geradezu zur »Seinskategorie«, ja zur »industriellen Religion«. So etwa schon vor 20 Jahren die erwähnte KDA-Studie: »Wir sagen nicht: Ich tue dies und jenes, sondern: Ich bin Schlosser, Bäcker, Arbeiter. Wo die Arbeit vergöttert wird und die Menschen verarbeitet werden, da wird Gott arbeitslos. Aber wenn dieser Arbeitsgesellschaft die Arbeit ausgeht und wenn diese alles war, wovon und wofür wir gelebt haben, ist ihr Verlust wie der Tod« (KDA I,21). Gegen solche ökonomistische Engführung wendet sich – ob bewußt oder unbewußt unter Rückgriff auf Karl Marx – die Definition: »Arbeit ist bewußtes, zweckmäßiges Handeln. Tiere arbeiten nicht. Arbeit ist die spezifisch menschliche Tätigkeit, die die Materialien aus ihrem Naturzustand herausführt, um ihre Brauchbarkeit zu verbessern ...« (KDA I,6) – und darüber hinaus die weiterführende Frage: »Inwieweit ist die Aktivitätsseite menschlicher Existenz, die Bewegung des Lebens selber, als Arbeit im weitesten Sinne konstitutiv für den Sinn und die Bestimmung des menschlichen Lebens?« (a. a. O.). Die theologische Antwort heißt, daß in der Arbeit »Gottes Auftrag, Wirken und Verheißung ihren Ort haben« (KDA I,7). Ähnlich, wenn auch nicht so pointiert wie hier, wird in vielen kirchlichen Stellungnahmen ein Arbeitsbegriff solchermaßen theologisch reklamiert.

Wo aber haben nun »Gottes Auftrag, Wirken und Verheißung ihren Ort« im Leben derer, die im Zuge der »Dritten industriellen Revolution« »freigesetzt« werden? Welchen »Naturzustand« sollen sie zu »besserer Brauchbarkeit« führen? Welche »Aktivitätsseite« ist bei ihnen »sinnkonstruktiv«? Merken wir denn nicht, daß angesichts der Zwangsläufigkeit dieser »Dritten industriellen Revolution« mit ihrer konsequenten Massenarbeitslosigkeit jedes herkömmliche reformatorische Arbeitsethos schlichtweg bei denen versagen muß, die christliche Solidarität gerade am ehesten nötig haben – bei den Arbeitslosen? Und zwar sowohl das lutherische Arbeitsethos, das die Arbeit in die Nähe des Gottesdienstes rückt, als auch das calvinistische, das den durch Erwerbswirtschaft erreichten Wohlstand als Selbstvergewisserung der eigenen Prädestination ansieht. Wer dieses Arbeitsethos verinnerlicht hat – und das sind wir mehr oder weniger wohl alle –, der muß dann in eine tiefe Depression stürzen, wenn ihm die Möglichkeit genommen ist, die Normen dieses Arbeitsethos zu erfüllen. Wollen wir – zumindest »in praxi«, wenn auch nicht »in intentione« – tatsächlich die kommende »Zwei-Drittel-Gesellschaft« der »Arbeitsbesitzenden« rechtfertigen und den Rest zu unserer Caritas degradieren?

Fragen zum Leistungsdenken

»Leistung muß sich wieder lohnen!« – kirchenamtliche oder gar theologisch begründete Stellungnahmen gegen diesen fatalen unbiblischesch-pelagianischen Slogan sind eher die Ausnahme, leider! Ja, wenn damit die Leistungen Behinderter oder die Eltern behinderter Kinder gemeint wären, die zwar nichts »leisten«, dafür aber oft ungeheure Leistungen

vollbringen! ... Es ist wohl ein Menetekel einer anscheinend lediglich noch am »Humankapital« orientierten Gesellschaft, wenn Parteien, die Eigenschaftsworte wie »sozial« oder gar »christlich« als Markenzeichen in ihrem Namen tragen, gerade in diesem Bereich den Abbau staatlicher Leistungen forcieren.

Sind jedoch – und hier spitzt sich die Fragestellung zu – die Kategorien solchen Leistungsdenkens auch nur ansatzweise überwunden, wenn kirchliche Studien und Stellungnahmen die Forderung erheben, »auch das Arbeiten im nichterwerbswirtschaftlichen Bereich als volkswirtschaftlich gleichrangig zu behandeln«, zumal ja »Dualwirtschaft Befreiung bedeuten kann, neues Leben, das nicht den privaten Alltag zum Dienstmädchen des industriellen Arbeitstrottes macht, sondern menschlichere Gefühle und Aktivitäten zum Zuge kommen läßt«, wobei allerdings »die Frage nach der monetären Versorgung« noch zu lösen wäre (KDA I,58,116)? Wird damit nicht genau der bestehende Zustand zementiert und damit die lutherische Rechtfertigungslehre gerade um ihre sozialkritische und sozialgestalterische Dimension gebracht? So daß sie letztlich dazu herhalten muß, die gegenwärtige funktionale Gesellschaft zu rechtfertigen, in der der Mensch eben nach seiner Funktion beurteilt und behandelt wird, die er gerade einnimmt. Wobei für die jetzt in der Funktion der Arbeitslosigkeit Befindlichen die Vision der Dualwirtschaft mit ihren positiven humanen Entwicklungsmöglichkeiten wohl nur ein schwacher Trost (eher denn schon Vertröstung) sein kann, da es zu ihrer innerlichen Annahme einer ethischen Umerziehung bedürfte, die sicher Generationen beanspruchen würde, woran die leistungsorientierte protestantische Sozialethik eben nicht ganz schuldlos ist. Daß die Suizidrate bei Protestanten signifikant höher liegt als bei Katholiken – das führen Selbstmordforscher auf eine individualistische Komponente zurück, die sich auch hier fatal auswirkt: angesichts der Herausforderung, alles selbst verantworten zu dürfen, zu sollen und dann auch zu müssen, schlägt die Freiheit eines Christenmenschen allzu leicht um in Gefühle der Schuld und des eigenen Versagens, die nicht aufgefangen werden in der Geborgenheit eines Kollektivs oder im sinnstiftenden Gehalt alternativer Lebensmodelle.

Fragen zu gängigen Modellen von Verteilungsgerechtigkeit

In Zukunft wird es darum gehen müssen, jedes reformatorische Arbeitsethos erheblich zu relativieren und wieder neu zu betonen, daß jeder Mensch von Gott angenommen ist. Dies darf jedoch nicht nur auf der noetischen Ebene – etwa in Predigt und Seelsorge – geschehen, um damit gleichsam das Schicksal der Arbeitslosigkeit theologisch oder psychologisch zu kompensieren, sondern es muß uns auch in unserem Handeln bestimmen – gemäß der untrennbaren Verbindung von Rechtfertigung als der bedingungslosen Annahme durch Gott und Heiligung als Einwilligung des Menschen in dieses Geschehen, die sich ausdrückt in der Kooperation an Gottes Heilshandeln an und in dieser Welt: »iustificatio« als die mediale und »sanctificatio« als die aktive Seite ein- und desselben Vorgangs. Bezogen auf die Arbeitslosigkeit bedeutet dies, daß man es weder bei resignativer Akzeptanz noch bei psychologischer Situationsumdeutung bewenden lassen kann, sondern daß eine aktive Veränderungsstrategie einzuschlagen ist. Es genügt

eben – wie Marx sagte – nicht, die Welt verschieden zu interpretieren – es kommt darauf an, sie zu verändern. Biblisch ausgedrückt: die Wahrheit muß getan werden!

Von daher beschleicht mich ein tiefes Unbehagen bei den in die Diskussion gebrachten Versuchen, den Zusammenhang von Arbeit und Einkommen durch Neuverteilung zu entkoppeln. »Da die Beteiligung jedes Einzelnen am gesellschaftlichen Arbeitsprozeß nicht mehr möglich ist«, ist die Frage unausweichlich: »Wie kann der gesellschaftliche Reichtum, der mit immer weniger Menschen herstellbar ist, auf alle gerecht verteilt werden?« (KDA I, 22) Diese Forderung ist nicht nur systemimmanent, da sie die jetzige Situation sanktioniert, sondern sie ist zutiefst reaktionär, solange sie nicht danach strebt, die Betroffenen selbst zu Subjekten der Änderung ihrer Situation zu machen und sie statt dessen verkommen läßt zu Objekten staatlicher Wohlfahrt! Es geht eben um eine gerechte Verteilung der Arbeit anstatt um die Rechtfertigung der Leistung und der daraus resultierenden Notwendigkeit einer gerechten Verteilung des gesellschaftlichen Reichtums. Wenn es im Vorfeld der EKD-Synode vom Herbst 2001 zum Thema »Globale Wirtschaft verantwortlich gestalten« im Entwurf zur geplanten Kundgebung hieß, die Kirchen sollten sich zur »produktiven Kraft sozialer Ungleichheit« bekennen, dann ist hier gerade kein Gestaltungswille mehr erkennbar, eher wird einer zynischen Sanktionierung weltweiter Klassengegensätze der Weg geebnet.

Der Mensch ist aber wichtiger als jedes Rationalisierungsprinzip! Wenn eine neue Situation ein neues System verlangt, dann muß man es auch wollen und seine Verwirklichung betreiben. »Heiligung« hieße in diesem Zusammenhang dann konkrete Veränderung der Strukturen anstatt Sanktionierung der Symptome des Systems. Unterwanderung des Systems – etwa indem wir Leistung, Wettbewerb, Einkommen und berufliche Stellung nicht mehr als letzte und höchste Werte behandeln – genügt da eben nicht mehr; ebenso wenig wie der Hinweis auf die vorhandenen Sachzwänge und darauf, daß wir nicht die Macht haben, die Marktwirtschaft durch eine humanere Wirtschaftsordnung zu ersetzen. Warum eigentlich nicht?

Soziale Gerechtigkeit als Ausgangspunkt und Ziel

Warum sollte eigentlich nicht breiten Bevölkerungsschichten die Erkenntnis zu vermitteln sein, daß ein Wirtschaftssystem, das strukturgewordener Egoismus ist, eben nicht zugleich – gleichsam als Abfallprodukt – die allersozialsten Auswirkungen haben kann? Die katholische Sozialethik mit ihrer Kapitalismuskritik war hier offenbar immer ein wenig sensibler als der Protestantismus. Hinzu kommt, daß eine Änderung der Wirtschaftsordnung in der »Ersten Welt« vermutlich die einzige wirklich wirksame Voraussetzung darstellt für die Beseitigung von Elend und Unterdrückung in der sogenannten Dritten Welt.

Begriffe und Positionen

Es erscheint sinnvoll, beim Versuch der Definition von sozialer Gerechtigkeit drei Ebenen zu unterscheiden: die der Überlebenssicherung für die Schwächsten, die der sozialen Grundrechte und die der Partizipation an den Produktionsbedingungen der Wirtschaft.

Soziale Gerechtigkeit ist Gegenstand der Sozialethik, insofern diese sich mit zwischenmenschlichen Beziehungen befaßt, die durch gesell-

schaftliche Strukturen vermittelt werden. So wie Menschen sich gut oder schlecht verhalten können, ebenso können die von ihnen geschaffenen Strukturen mehr oder weniger gerecht, mehr oder weniger ungerecht, nie absolut gerecht, aber durchaus »böse« sein. Es gibt »sündige Strukturen«, wie die Theologie der Befreiung und auch der heutige Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika »Sollicitudo rei socialis« von 1987 (besonders Nr. 36) dies feststellen. Dazu gehören die sich selbst überlassenen Marktmechanismen, die als »Sachzwänge« daherkommen und mit fatal-fatalistischer Wirkung die Reichen reicher und die Armen zahlreicher machen – denn ärmer können die gar nicht mehr werden, die nur noch verhungern können.

Die Ideologie des globalen und totalen Marktes erkennt allerdings keine soziale Gerechtigkeit an. F. A. von Hayek akzeptiert etwa nur noch eine Ethik der Individuen, nicht aber eine Sozialethik, die auch gesellschaftliche Strukturen nach einem Maßstab der sozialen Gerechtigkeit beurteilen könnte. Gerechtigkeit ist für ihn eine individuelle Tugend, die sich – systemkonform – auf den Respekt vor dem Eigentum und die Erfüllung von Verträgen beschränkt. Daß die Kirchen für die »soziale Gerechtigkeit«, dieses »Schlagwort des Sozialismus«, eintreten, hält Hayek für verhängnisvoll. So werde ein »himmlisches Versprechen der Gerechtigkeit durch ein weltliches ersetzt«. Der Vorwurf richtet sich »insbesondere« an »die römisch-katholische Kirche«, die »das Ziel ›sozialer Gerechtigkeit‹ zu einem Teil ihrer offiziellen Lehre gemacht« habe.¹

Hier irrt Hayek allerdings, denn die katholische Kirche hat die »soziale Gerechtigkeit« nicht vom Sozialismus übernommen, sondern eigenständig entwickelt. Erstmals erwähnt die Enzyklika »Quadragesimo anno« von 1931 die »soziale Gerechtigkeit« als Begriff, damit diese »die wirtschaftliche Macht in strenge und weise Zucht nehme« (Nr. 88). 1961 bezeichnet es »Mater et magistra« dann als ein »wichtiges Gebot der sozialen Gerechtigkeit«, daß »dem wirtschaftlichen Fortschritt der soziale Fortschritt entsprechen und folgen muß, so daß alle Bevölkerungskreise am wachsenden Reichtum der Nation entsprechend beteiligt werden« und daß »die aus der ungleichen Lage sich ergebenden Spannungen nicht zunehmen, sondern nach Möglichkeit sich vermindern« (Nr. 73).

Auf der Ebene des *Weltgemeinwohls* bedeutet »Pflicht zur sozialen Gerechtigkeit« nach der Enzyklika »Populorum progressio« von 1967, all das zu überwinden, »was an den Wirtschaftsbeziehungen zwischen den mächtigen und schwachen Völkern ungesund ist« (Nr. 44), also vor allem »allzu große wirtschaftliche und gesellschaftliche Ungleichheiten ... in der einen Menschheitsfamilie«, wie es das II. Vatikanische Konzil ausgedrückt hat (»gaudium et spes«, Nr. 29).

Eine Verteilungsgerechtigkeit zur Überwindung allzu großer Ungleichheiten – das allerdings ist ein Begriff, der nach weiterer Präzision verlangt, damit er nicht je nach Situation und Situationsanalyse verschiedenen politischen Positionen variabel zugänglich ist. Schon Karl Marx kritisierte am Gothaer Programm der SPD von 1875, daß es auf die »Verteilung der Konsumtionsmittel« statt auf die »Verteilung der Produktionsbedingungen« ziele. Sozialismus sei mehr als die gerechte Verteilung der Mittel, die durch die kapitalistische Produktionsweise erwirtschaftet würde. Sozialismus heißt für Marx, daß »die sach-

1 Stephan Rothlin:
Gerechtigkeit in Freiheit,
Bern 1992, S. 69.

2 Karl Marx: Politische Schriften, 2. Bd., hg. von Hans-Jochen Lieber, Stuttgart 1960, S. 1025.

lichen Produktionsbedingungen genossenschaftliches Eigentum der Arbeiter selbst« sind².

Überlebenssicherung für die Schwächsten

Zunächst einmal ist soziale Gerechtigkeit allerdings unter den gegenwärtigen Produktionsbedingungen zu buchstabieren, denn die Menschen leben hier und jetzt und können nicht auf sozialistische Eigentumsverhältnisse vertröstet werden. Gerade unter den Bedingungen des neoliberalen Kapitalismus gilt es, an das ethische und rechtliche Minimum zu erinnern, das soziale Gerechtigkeit fordert: die Überlebenssicherung.

Dieses ethische und rechtliche Minimum ist erzwingbar als »ultima ratio« durch ein Widerstandsrecht all jener, denen das Lebensnotwendige fehlt. Schon die Enzyklika »Rerum novarum« von 1891, die noch keine sozialen Grundrechte anerkennen wollte, sprach von jenem »äußersten Notfall« (Nr. 36), wo die Hilfe für die Armen nicht mehr nur ein Akt der christlichen Nächstenliebe, sondern auch eine erzwingbare Pflicht der Gerechtigkeit sei. Im Klartext heißt das doch: Wenn den Menschen das zum Leben Notwendige fehlt, dann dürfen sie sich das Fehlende zur Not auch illegal beschaffen. Mit dieser Argumentation hat z. B. der Kölner Kardinal Hermann Frings am Ende des Zweiten Weltkriegs von der Kanzel herab die hungernde und frierende Bevölkerung zum »Mundraub« aufgefordert. Die Folge war ein Sturm auf die Lebensmittel- und Kohlentransporte der Alliierten. »Fringsen« heißt seither das Wort für den moralisch legitimen Mundraub.

Nicht auszudenken, was heutzutage dieses ethische Minimum – samt Recht auf Widerstand – im Weltmaßstab bedeuten würde, wo jeden Tag ca. 100 000 Menschen an Hunger oder dessen Folgen sterben. Zirka 850 Millionen sind permanent schwer unterernährt und ca. zwei Milliarden leben ohne ausreichende Nahrung, ohne medizinische Betreuung und ohne Zugang zu sauberem Trinkwasser. Es ist um des Überlebens der *ganzen* Weltbevölkerung willen dringend nötig, hier endlich Fortschritte zu erzielen.

Soziale Grundrechte

Soziale Gerechtigkeit verlangt nun allerdings weit mehr als nur nackte Überlebenssicherung. Schon »Rerum novarum« forderte in Anlehnung an Thomas von Aquin von einem »wohlgeordneten Staatswesen ein hinlängliches Maß von äußeren materiellen Gütern, die der Mensch zum tugendhaften Leben unbedingt braucht« (Nr. 51). Heute sind es die sozialen Grundrechte auf Existenzsicherung, Bildung, Arbeit, Wohnen und Gesundheit, die den Grundwert der sozialen Gerechtigkeit konkretisieren. Anders als traditionelle Freiheitsrechte wie Gewissens-, Religions- oder Meinungsfreiheit verlangen diese vom Staat nicht ein Unterlassen, sondern ein direktes aktives Tun und Eingreifen; auch nicht ein Recht auf Gleichbehandlung, sondern im Gegenteil geradezu ein Recht auf Ungleichbehandlung, insoweit eben ungleiche Verhältnisse auszugleichen sind.

Das Grundrecht auf Existenzsicherung verlangt ein soziales Existenzminimum, das der Staat allen Armutsbetroffenen garantieren muß. Der »Working poor« z. B. hat Anspruch auf einen Lohn, der es

ihm erlaubt, für seinen Lebensunterhalt aufzukommen. Wie der Staat ihm die Existenzsicherung gewährt – ob über Mindestlöhne, über ein garantiertes Mindesteinkommen, Lohnsubventionen etc. –, das kann nicht ein für allemal entschieden werden. Wesentlich ist, daß es sich beim Recht auf Existenzsicherung um einen einklagbaren Anspruch handelt. Nur der Staat kann das soziale Existenzminimum ohne Ansehen der Person gewährleisten und damit verhindern, daß Armutsbetroffene vom Ermessen einer Fürsorgebehörde oder gar von privater, auch kirchlicher, Barmherzigkeit abhängig gemacht werden. Liebe, die soziale Gerechtigkeit ersetzen wollte, wäre lieblos.

Die unterschiedliche Ausgleichsfunktion sozialer Grundrechte zeigt, daß sich das Verhältnis von Gerechtigkeit und Gleichheit immer wieder anders darstellt. Soziale Gerechtigkeit verlangt eine *Umverteilung ungerechter Einkommens- und Vermögensverhältnisse*, sei es über die progressive Besteuerung, sei es über die Sozialversicherung. Leider findet in unserer Gesellschaft seit langem eine ganz andere Umverteilung statt. Sie erfolgt eben nicht »von oben nach unten«, wie die Kritiker des Sozialstaates unterstellen, sondern sie erfolgt »von unten nach oben«, wie sämtliche Statistiken ausweisen. Alle in jüngster Zeit vorgestellten Reichtumsstudien für die entwickelten Industrieländer belegen dies eindeutig. Selbst in der Schweiz kommen die reichsten 3 % der Bevölkerung auf die Hälfte aller Vermögen, also auf gleich viel wie die übrigen 97 % zusammen. 7,5 % der Erwerbstätigen sind »Working poor«; 20 % der Bevölkerung sind armutsgefährdet und können bei der nächsten höheren Zahnarztrechnung bereits unter die Armutsgrenze fallen. Als Fazit bleibt festzuhalten: Der Sozialstaat hat seinen Beitrag zur Überwindung der Armut noch lange nicht geleistet. Und das wenige an Umverteilung, das er leistet, hat die stets wachsende Kluft zwischen Arm und Reich auch nicht ansatzweise überwunden; von der entsprechenden Kluft im Weltmaßstab ganz zu schweigen.

Soziale als sozialistische Gerechtigkeit?

Die gängige Diskussion über Einkommensgerechtigkeit unterscheidet zwischen der Sekundärverteilung durch Sozialtransfers und der Primärverteilung durch Löhne. Die Produktionsbedingungen werden dabei ausgeblendet. Dies allerdings sehr zu Unrecht, denn genau hier findet die eigentliche Primärverteilung statt. Über den Vorrang des Kapitals vor der Arbeit garantiert der Staat der Seite des Eigentums Akkumulationsmöglichkeiten, die der Seite der Arbeit verwehrt bleiben. Damit ist die Frage nach der Macht verbunden. Die Ungerechtigkeit beginnt – praktisch als politische Ohnmacht – da, wo der Arbeit jede Mitbestimmung in der Wirtschaft fehlt, wo also das Kapital ein Alleinbestimmungsrecht über Betriebe und Unternehmen ausübt.

Wären umgekehrt »die sachlichen Produktionsbedingungen genossenschaftliches Eigentum der Arbeiter selbst« (Karl Marx), dann könnte es gar nicht zu diesen massiven Lohnunterschieden kommen, wie sie heute zwischen »einfachen« Arbeitnehmenden und Topmanagern üblich sind. Es gäbe auch keine »Working poor«. Und der Sozialstaat hätte eine wirklich subsidäre Funktion – er müßte nicht soziale Gerechtigkeit herstellen als Ausgleich für das Ver-sagen der Wirtschaft. Wäre das soziale Leben genossenschaftlich oder in anderer Art und Weise selbstverwaltet organisiert, erst dann hätte die Parole »we-

niger Staat« einen Sinn. Wenn diese Parole heute dennoch immer wieder erfolgreich bemüht wird, dann vielleicht auch deshalb, weil sie anscheinend einem fundamentalen Bedürfnis nach ursprünglicher sozialer Gerechtigkeit entgegenkommt – auch wenn »weniger Staat« gerade dieses authentische Bedürfnis innerhalb der herrschenden Produktionsbedingungen in sein gerades Gegenteil verkehrt.

Impulse aus der biblischen Sozialordnung

Um Abschied zu nehmen von der Wachstumsideologie bei Konsumgütern und auch im Bereich der firmenorientierten Profitmaximierung, dazu reichen die vorhandenen Instrumente der Steuer-, Umwelt- und Sozialgesetzgebung offenbar bei weitem nicht mehr aus. Vor allem dann nicht, wenn dieses Instrumentarium gehandhabt – oder auch nicht gehandhabt – wird von Politikern, die offensichtlich eher die soziale Umverteilung von unten nach oben auf das Banner ihres Sozialdarwinismus geschrieben haben und die in bezug auf ihren eigenen Machterhalt die vom Kapital propagierte Shareholder-Value-Mentalität widerspiegeln. Wenn die Wirtschaft gezwungen werden soll, die Frage nach dem verkäuflichen Konsumgut zurückzustellen hinter die Frage nach der benötigten Dienstleistung, dann bedarf es neuer und wirksamer Mechanismen der Investitionslenkung und Investitionskontrolle. Die praktische Konsequenz aus dieser Einsicht heißt: Kirche muß nicht nur Partei ergreifen für die Interessen der Arbeitslosen im Sinne ihrer Option für die Armen und für die Rettung der Umwelt im Sinne von Bewahrung der Schöpfung – sie muß selbst Lobby werden, parteilich auch von Fall zu Fall im konkreten parteipolitischen Sinne. Wenn dies schon von der Amtskirche wegen deren »Ausgewogenheitsfetischismus« nicht zu erwarten ist, dann müssen es wenigstens die Gemeindeglieder massenhaft tun: als »Volk Gottes« müssen sie mit ihrer »Orthopraxie« das einlösen, wozu Kirchen als Institutionen mitsamt all ihrer »Orthodoxie« offenbar niemals in der Lage zu sein scheinen.

Sabbatethik als Kontrastmodell

Die von Politologen wie Oskar Negt und Iring Fetscher schon vor einiger Zeit propagierte Zielvorstellung einer demokratischen »Alternativ-Zivilisation« wäre ein sinnvoller Anknüpfungspunkt für eine heute zu verantwortende theologische Sozialethik. Auftrieb bekommen solche Bemühungen, die weit darüber hinausgehen, das Verhältnis von Arbeit und Leistung theologisch neu zu durchdenken, durch die Wiederentdeckung der alttestamentlichen Sozialordnung, wie sie in jüngster Zeit zu beobachten ist. Ohne im Rahmen dieser Abhandlung darauf noch ausführlich eingehen zu können, seien doch einige Beobachtungen benannt, die zumindest die Richtung anzeigen, in die weiterzudenken wäre.

In seiner Heidelberger Habilitationsschrift »Diakonie im Dialog mit dem Judentum« versucht Klaus Müller³ endlich wieder zusammenzuführen, was ursprünglich zusammengehört: jüdisch-rabbinischen Messianismus und christliche Reich-Gottes-Erwartung – gespeist aus derselben Wurzel der hebräischen Bibel mit ihren Impulsen für soziale Strukturen. Es ist beeindruckend, wie Müller Einsichten aus der jüdischen Tradition fruchtbar macht für mögliches sozialdiakonisches Handeln in der Gegenwart. Die Einsicht etwa, daß Nächstdienst

3 Klaus Müller: Diakonie im Dialog mit dem Judentum. Eine Studie zu den Grundlagen sozialer Verantwortung im jüdisch-christlichen Gespräch, Heidelberg 1999.

theologisch begründet als Nächstenrecht zu artikulieren ist, weist diakonischer Praxis einen Standort zu zwischen christlicher Gemeinde und sozialstaatlicher Wirklichkeit. Die Umriss einer »sabbatlichen Diakonie«, die Müller skizziert, lassen erahnen, welche systemüberwindenden Ressourcen in dieser Tradition noch verborgen liegen. Eingedenk der biblischen Priorität der Zeit vor dem Raum geht es darum, eine Qualität von Zeit zurückzugewinnen, die mehr ist als Dinglichkeit, Funktionalität und Effizienz. Vom sabbatlichen Gottesrecht her müßte »Kirchlicher Dienst in der Arbeitswelt« heute mehr denn je »Zeugnisdienst und Plädoyer für die heilsame Kategorie der Unterbrechung« sein⁴. So, wie der Rhythmus von sieben Tagen keinem Naturprozeß, keiner Wachstumsideologie folgt, so legt er sich als transzendente Störung quer zu allen vermeintlichen zivilisatorischen Plausibilitäten. Kriterium für die Rationalität der Arbeitsprozesse wäre dann allein der arbeitende Mensch, für deren Effizienz die Erhaltung des Lebens – nicht etwa aber Produktionswachstum oder Gewinnsteigerung. Die Arbeitstage der Woche wären dann um des Sabbats willen da, verstanden als lebensstiftendes Befreiungswerk im umfassenden Sinne.

4 Klaus Müller a. a. O., S. 494.

Eine »Ökonomie des Genug«

Unabhängig von Klaus Müller – und dennoch gleichsam auf dessen exegetischen Ergebnissen aufbauend – entwirft Franz Segbers in seiner Marburger Habilitation »Die Hausordnung der Tora«⁵ Leitlinien einer Sozialökonomie in der Perspektive der Sozialordnung Gottes. Ausgehend von der Frage, wie Ökonomie heute dem Leben wieder dienlich werden kann, untersucht Segbers die Konzeptionen der Sozialen Marktwirtschaft und des Neoliberalismus und fragt nach deren Menschenbildern und Ethiken. Was dabei »unterwegs« an Einsichten über die Tora als Grundlage theologischer Ethik oder über die protestantischen Wurzeln der sozialen Marktwirtschaft ebenso wie über das Kultur-Marketing und in diesem Zusammenhang über die Götzenkritik der hebräischen Bibel zutage gefördert wird, das ist äußerst erhellend.

5 Franz Segbers: Die Hausordnung der Tora. Biblische Impulse für eine theologische Wirtschaftsethik, Luzern 1999.

Gegen eine Marktökonomie des Nimmersatt setzt die Bibel eine »Ökonomie des Genug«, der Partizipation und des Teilens aus der Fülle der Schöpfung anstatt einer künstlichen Verknappung. Dabei zeigt der ethische Gehalt der Sabbat-Idee, daß »die Kategorie des Genug keine ökonomische, sondern eine kulturelle Kategorie« ist. Sie weiß, daß das, was genug ist, auch tatsächlich genügt und durch ein Mehr nicht besser werden kann. Insofern ist der Sabbat die Einübung eines guten Lebens, einer Lebenskunst des »Genug-Haben-Könnens«; er steht für eine dritte Zeit jenseits von Arbeit und Ruhe. Der Sinn des Sabbat besteht darin, befreit zu werden von zweckgerichteter, instrumenteller Arbeit und frei zu werden für Tätigkeiten jenseits der Zwecke. Insgesamt ist der Siebener-Rhythmus die Sabbatökonomie mit Sabbat, Sabbatjahr und Jubeljahr ein ethisch anspruchsvolles Befreiungskonzept, das den abhängig Arbeitenden, den Sklaven, den Schuldner und den Boden aus der Dominanz der Logik der Ökonomie befreit – es befreit den Menschen, nicht den Markt.

Kirchen müssen Krach schlagen

Wiederholt und sehr energisch hat in letzter Zeit der CDU-Abgeordnete Heiner Geißler an die Kirchen in Deutschland appelliert, »Krach

6 Carl Amery: Global exit – Die Kirchen und der totale Markt, Neuwied 2002.

zu schlagen und Streit anzufangen«. Die Kirchen müßten sich politisch einmischen, daß die »westlichen Demokratien ihre Weltpolitik grundsätzlich verändern«. Im Hinblick auf das Fehlen einer Weltwirtschaftsordnung spricht Geißler von einem »totalen Versagen« der westlichen Demokratien. Unter den Bedingungen eines »globalen Turbokapitalismus werden Hunderte von Millionen Menschen ausgegrenzt«. Man müßte Stellung beziehen gegen den Tanz ums goldene Kalb, dagegen, »daß die Gier nach Geld die Hirne der Politiker und Wirtschaftsbosse zerfrißt«. Die Alternative heißt »Solidarität statt Kapitalismus« (epd 11. 10. 2001). Und wenn Carl Amery sein neues Buch »Global exit«⁶ der 1977 in Argentinien ermordeten Theologiestudentin Elisabeth Käsemann widmet, dann zeigt sich überdeutlich, daß das Unbehagen an der Religion des totalen Marktes – und deren kirchlicher Tolerierung – längst schon ökumenische Dimensionen angenommen hat.

Carl Amery propagiert den Auszug der Kirchen aus dem System des totalen Marktes, das er für fundamentalistisch hält. Statt Anpassung an den Markt ist nach seiner Sicht eine deutliche Gegenkultur nötig. Wie in Zeiten des Römischen Reiches der Kaiserkult, der jedem abverlangt wurde, welcher Religion er auch sonst angehören mochte, führe sich heute die »Religion des totalen Marktes« als übergeordnete und letztlich alternativlose Instanz auf. So wie seinerzeit Juden und Christen dem Kaiserkult nicht Folge leisteten, weil es jenseits davon keine Heilserwartung mehr geben durfte, so seien heute die Kirchen zum Widerstand gegen die Alternativlosigkeit der Markt-Anbetung gezwungen. Amery wirft die Frage auf, ob die »Konfrontation mit dem Mammonismus« nicht zur Bekenntnisfrage werden müsse.

Vom Ansatz der katholischen Soziallehre her kommen Amery und Geißler zu ähnlichen Schlußfolgerungen, wie sie der Reformierte Weltbund auf seiner Vollversammlung 1997 im ungarischen Debrecen mit seinem »pocessus confessionis« proklamiert hat: zur Überwindung des real existierenden neoliberalistischen Kapitalismus. Um nichts weniger geht es als um einen »verbindlichen Prozeß der wachsenden Erkenntnis, der Aufklärung und des Bekennens im Hinblick auf wirtschaftliche Ungerechtfertigkeit und ökologische Zerstörung«. Es geht um ein Benennen des Götzendienstes, der um den globalen und totalen Markt zelebriert wird. Letztlich geht es darum, »die mammonsüchtige bürgerliche Gesellschaft mit dem prophetischen Nein einer ›Reich-Gottes-Verträglichkeitsprüfung‹ herauszufordern und auch die angeblich christlichen Werte dieser Gesellschaft radikal in Frage zu stellen«. Als Ökumene des Leibes Christi mit ihren ethischen Ausdifferenzierungen als adäquate Antwort auf die Globalisierung!

Reformen in der Gesellschaft waren jedoch nie möglich ohne Reformen in der Kirche selbst.