



Friedhelm Hengsbach SJ

Soziale Menschenrechte im Horizont katholischer Soziallehre

Ludwigshafen, Juli 2010

**Oswald von Nell-Breuning Institut
für Wirtschafts- und Gesellschaftsethik**

Offenbacher Landstr. 224
60599 Frankfurt/Main, Germany
Tel. 0049 (0) 69-6061-0, Fax -559
eMail: nbi@sankt-georgen.de
web: www.sankt-georgen.de/nbi

Wer die Erklärungen des gegenwärtigen Papstes über die kirchliche Soziallehre als eines besonderen Aspekts der Verkündigung einer befreienden Wahrheit liest, mag den Eindruck gewinnen, als sei diese trotz der Besonderheiten des einen oder anderen Rundschreibens oder der Lehre des einen oder anderen Papstes eine einzige kohärente und zugleich stets neue Lehre. Mit dieser Kohärenz des gesamten Corpus der Lehre will Benedikt XVI. nicht die Geschlossenheit eines Systems, sondern die dynamische Treue zu einem empfangenen Licht behaupten. Die Soziallehre, meint der Papst, beleuchte die immer neuen Probleme, die auftauchen, mit einem Licht, das sich nicht verändert. Erst recht lasse sich nicht ein Typ kirchlicher Soziallehre vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil von einem anderen nach dem Konzil unterscheiden.

Nun klingen diese Aussagen über die kirchliche Soziallehre ziemlich spekulativ. Sie sind auch ein dogmatisches Konstrukt. Sie widersprechen der real existierenden kirchlichen Lehre, deren Gegensätze durch eine geschichtslose Gesamtschau übertüncht werden. Folglich ist es angemessen, zuerst den hermeneutischen Wechsel des Horizonts der kirchlichen Soziallehre zu veranschaulichen, den das Zweite Vatikanische Konzil vollzogen hat, zweitens die im Zeitverlauf widersprüchlichen Positionen und besonderen Profile der kirchlichen Soziallehre zur Anerkennung von Menschenrechten zu ermitteln, und drittens die Grammatik einer Anerkennung sozialer Menschenrechte derjenigen, die durch eine natürliche und gesellschaftliche Lotterie benachteiligt, die abhängig beschäftigt sind, sowie der Frauen und der Entwicklungsländer zu skizzieren.

1. Der hermeneutische Wechsel der kirchlichen Soziallehre

Den Bischöfen des Zweiten Vatikanischen Konzils, die eine Stellungnahme über das Verhältnis der Kirche „zur Welt von heute“ gefordert hatten, lag ein Textentwurf vor, der von deutschen Experten ausgearbeitet war und sich an der Vorgehensweise der herkömmlichen katholischen Soziallehre orientierte. Diese Soziallehre war vor allem eine Prinzipienethik. Normative Grundsätze etwa der Personalität, der Solidarität, der Subsidiarität und des Gemeinwohls wurden wie Prämissen verwendet, aus denen sich deduktiv Regeln und Handlungsanweisungen ableiten ließen, die allenfalls an situative Besonderheiten angepasst werden konnten. Die kirchliche Soziallehre beschrieb zeitlose und überall geltende natürliche Ordnungsgefüge etwa der Familie des Privateigentums und des Staates sowie deren Baugesetze, die von der menschlichen Vernunft ohne einen ausdrücklichen Verweis auf die biblische Botschaft eingesehen werden konnten. Die Argumentationsweise, deren sich die Vertreter der Soziallehre bedienten, war der Naturrechtsphilosophie entnommen, die sich im Unterschied zur antiken Idee einer Weltvernunft, die dem „von Natur aus Richtigen“ gegen Ansprüche des positiven Gesetzes Geltung verschaffte, oder im Unterschied zum „souveränen Schöpferwillen Gottes“ des Mittelalters neuzeitlich auf eine individualistische, rationalistische und biologistische Menschennatur verengt hatte. Von Außenstehenden wurde die kirchliche Soziallehre als ein geschlossenes Lehrgebäude angesehen, das von kirchlichen Amtsträgern verbindlich vorgelegt, dessen Bestandteile von den Vertretern der Wissenschaft kommentiert und systematisiert sowie vom Kirchenvolk in konkreten Situationen angewendet wurden. Die Bischöfe des Konzils waren mit diesem Entwurf derart unzufrieden, dass sie ihn als Grundlage für die Weiterarbeit ablehnten und einen methodisch völlig anderen Entwurf in Auftrag gaben. Sie gaben diesem Entwurf einige Leitlinien vor. Zum einen sollten drei Schlüsselbegriffe den Text anleiten, die von Papst Johannes XXIII. wiederholt verwendet worden waren, um das „Heutigwerden“ (Aggiornamento) der

Kirche zu veranschaulichen. Das erste Stichwort sollte die Situation der „Kirche von außen“, von den Ereignissen und Bewegungen der heutigen Gesellschaft her beschreiben. Das zweite Stichwort forderte dazu auf, „die Zeichen der Zeit zu erkennen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten“. Hinter einem solchen Auftrag steht die theologische Einsicht, dass die Kirche ihre Identität aus zwei Quellen schöpft, nämlich zum einen aus ihrem geschichtlichen Ursprung Jesus von Nazareth und zum andern aus der Gegenwart des Geistes Gottes in den Menschen und den epochalen gesellschaftlichen Bewegungen von heute. Das dritte Stichwort geht auf eine spirituelle Methodik zurück, die der Begründer der Christlichen Arbeiterjugend formuliert hatte und von Johannes XXIII. gern zitiert wurde: „Sehen, Urteilen, Handeln“. Mit diesen Stichworten war der hermeneutische Wechsel der kirchlichen Sozialverkündigung besiegelt, so dass der Begriff: „Katholische .Soziallehre“ in den Konzilstexten (mit einer Ausnahme) nicht mehr auftauchte.

Die Merkmale der neuen Vorgehensweise war erstens eine hohe Sensibilität für die unmittelbare Erfahrung und das induktive Verfahren. Die tatsächliche gesellschaftliche Situation sollte umfassend beschrieben und überzeugend analysiert werden. Erst danach könnte eine normative Bewertung unter Rückgriff auf vergleichbare Erfahrungen und theologische Horizonte der biblischen Überlieferung erfolgen. Zeitdiagnose, ethisches Urteil und theologische Deutung sollten zu einem wechselseitigen Lernprozess verknüpft werden. So wäre die Kirche in der Lage, nicht nur die Gesellschaft zu belehren, sondern auch von ihr zu lernen.

2. Widersprüche und Profile der Anerkennung von Menschenrechten

Derjenige, der wie der gegenwärtige Papst die Kohärenz der kirchlichen Soziallehre als dynamische Treue zu einem empfangenen Licht behauptet, das neu auftretende Probleme beleuchtet, ohne sich selbst zu verändern, mutet den kritischen Hörern und Hörerinnen der Sozialverkündigung ein unerträgliches Maß an intellektueller Unredlichkeit zu.

2.1 Widersprüchliche Positionen

Denn diese wissen nur zu gut, dass Papst Gregor XVI. 1832 in einem Rundschreiben die Religions- und Gewissensfreiheit als nicht vereinbar mit der Lehre der Kirche verurteilt hatte: „Und aus dieser höchst abscheulichen Quelle des Indifferentismus fließt jene widersinnige und irrige Auffassung, eher: jener Wahn, einem jeden müsse die Freiheit des Gewissens zugesprochen und sichergestellt werden“.

Sie wissen auch, dass Papst Pius IX. 1864 jene verurteilt hat, die behaupten, dass moderne Regierungen gegen die Verletzungen der Freiheit der katholischen Religion nur insoweit einzuschreiten hätten, wie es die öffentliche Sicherheit erfordere. Und dass auch dieser Papst jene Meinung für irrig und verderblich gehalten hat, die sein Vorgänger als Wahnsinn bezeichnet hatte, dass nämlich die Freiheit des Gewissens und des Kultus ein jedem Menschen eigenes Recht sei, und dass die Bürger das Recht besäßen auf vollständige Freiheit, ihre Gedanken jeglicher Art zur Öffentlichkeit zu bringen und aussprechen zu können.

Und sie wissen, dass bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil drei Grundsätze galten: Erstens: Die katholische Kirche ist die allein wahre Religion. Zweitens: Der Irrtum und die falsche Religion haben kein öffentliches Recht. Drittens: Die beiden Grundsätze galten, wenn die katholische Kirche in der Mehrheit war. War sie in der Minderheit, forderte sie für sich die Religionsfreiheit. Erst das Zweite Vatikanische Konzil hat mit dem „Dekret über die Religionsfreiheit“ anerkannt, dass jede menschliche Person das Recht auf religiöse Freiheit hat, nämlich das Recht, nicht gegen ihr Gewissen

handeln zu müssen, und das Recht, ihrem Gewissen folgen zu dürfen, Diese Freiheit besteht darin, dass Menschen frei sein müssen von jeglichem Zwang und jeglicher Gewalt, so dass in religiösen Dingen niemand gezwungen wird, gegen sein Gewissen zu handeln, noch daran gehindert wird, privat und öffentlich, als einzelner oder in Verbindung mit anderen, seinem Gewissen zu folgen. Das im Vergleich zu früheren Dokumenten umwälzend Neue besteht darin, dass die Religionsfreiheit nicht nur für die katholische Kirche, sondern für alle Menschen und religiöse Gemeinschaften, für Nichtkatholiken und Nichtchristen gilt. Ebenso neu ist die Begründung: Die Differenz zwischen der Wahrheit, die gegenüber dem Staat einen Rechtsanspruch anmelden kann, und dem Irrtum, der kein öffentliches Recht hat, ist aufgegeben. Stattdessen gründet das persönliche und gemeinsame Recht auf religiöse Freiheit in der Würde der menschlichen Person selbst.

Die Impulse, die durch Papst Johannes XXIII. und das Zweite Vatikanische Konzil der christlichen Sozialethik jenseits der katholischen Soziallehre vermittelt wurden, sind beispielsweise von den Regionalkirchen in den USA und in Deutschland aufgegriffen worden. In dem Gemeinsamen Wort der beiden Großkirchen in Deutschland, das 1997 veröffentlicht worden ist, dem eine intensive Konsultation der kirchlichen Gemeinden, Gruppen und Initiativen vorausging, sind die Menschenrechte – nach christlichem Verständnis – Ausdruck der Würde, die allen Menschen auf Grund ihrer Gottebenbildlichkeit zukommt. Die Entdeckungsgeschichte der Menschenrechte zeige, dass sie stets in Reaktion auf elementare Unrechts- und Leidenserfahrungen formuliert worden sind. Sie galten als angemessene Antwort auf die Fragen nach den strukturellen Voraussetzungen solchen Leids und als Richtwerte einer möglichen Umgestaltung der sozialen und politischen Verhältnisse, die solches Leid erzeugen und begünstigen. Das Dokument strukturiert drei Arten von Menschenrechten – individuelle Freiheitsrechte, politische Mitwirkungsrechte und wirtschaftlich-soziale und kulturelle Grundrechte. Diese Anspruchsrechte sind zweifach umstritten, zum einen in sich und zum andern insofern, als sie durch staatliche Interventionen gewährleistet werden.

2.2 Besondere Profile

Dass „der Mensch der Träger, Schöpfer und das Ziel aller gesellschaftlichen Einrichtungen“ sein soll, ist von Papst Johannes XXIII. erstmalig 1961 zum obersten normativen Grundsatz der kirchlichen Soziallehre erklärt worden, der die unantastbare Würde der menschlichen Person trägt und schützt. Das Zweite Vatikanische Konzil nimmt den Grundsatz auf, indem sie ihn auf die Sphäre der Wirtschaft anwendet – „ist doch der Mensch Urheber, Mittelpunkt und Ziel aller Wirtschaft“.

Der programmatischen Erklärung durch Papst Johannes XXIII. folgte 1963 das Rundschreiben über den „Frieden unter den Völkern“, in dem der Papst eine Vielzahl von Menschenrechten ausdrücklich anerkennt. Das Dokument listet in der Reihenfolge verschiedener Sphären des individuellen Lebens, der Kultur, Religion, Familie, Gesellschaft, Wirtschaft, Nation und Politik zahlreiche Menschenrechte auf. Genannt werden das Recht auf Leben, körperliche Unversehrtheit, angemessenen Lebensunterhalt, Nahrung, Kleidung, Wohnung, Erholung, das Recht auf medizinisch und soziale Leistungen im Fall von Krankheit, Arbeitslosigkeit, Alter, Armut und unverschuldeten Notlagen. Es folgen das Recht auf Anerkennung, auf freie Meinungsäußerung, freie Berufswahl, Berufsausübung und Information, das Recht auf Bildung und auf ungehinderten Zugang zu gesellschaftlichen Positionen, das Recht auf Religionsfreiheit, auf freie Wahl des Lebensstandes, das Recht zu arbeiten und das Recht auf Arbeit, gerechten Lohn und faire Arbeitsbedingungen, das Recht

auf Privateigentum, auf Versammlungs- und Vereinigungsfreiheit, das Recht auf Auswanderung und das Recht auf Beteiligung am öffentlichen Leben.

Das besondere Profil der Anerkennung von Menschenrechten durch die kirchliche Sozialverkündigung zeichnet sich durch folgende Merkmale aus. Erstens erfolgt die Anerkennung von Menschenrechten an der Nahtstelle eines Wechsels kirchlicher Denkmuster: Eine Seinsphilosophie und Sozialmetaphysik, ein neuscholastisches Ordnungsdenken sowie eine naturrechtliche Argumentation werden abgelöst von existenzphilosophischen und personalistischen Kategorien, von empirisch-sozialwissenschaftlichen Vorgehensweisen und theologischen Motivationen. Theonomes Rechtsdenken in einer politisch-religiösen Einheitskultur weicht der Trennung von Recht und Moral/Religion in einer modernen Gesellschaft. Die menschliche Freiheit wird nicht bloß in jenen verbindlichen Bahnen zugelassen, die durch die göttliche Wahrheit und die wesensgemäße Zweckbestimmung des Menschen vorgegeben sind, sondern als originärer Rechtsanspruch eines individuellen Subjekts. Das Recht der Wahrheit tritt zurück hinter das Recht der Person. Zweitens wird der Grundrechtekatalog aus der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen von 1948 sowie der Internationale Menschenrechtspakt der Vereinten Nationen von 1966 übernommen, also freiheitliche Abwehrrechte, wirtschaftlich-soziale und kulturelle Anspruchsrechte, politische Beteiligungsrechte und Rechte der Völker. Die Einwände und Vorbehalte gerade deutscher Rechtgelehrten, dass wirtschaftlich-soziale und kulturelle Menschenrechte, die positive Leistungsansprüche gegenüber dem Sozialstaat begründen, in die Verfassungen der westlichen Staaten nicht hineinpassen, weil diese auf individuellen Freiheitsrechten beruhen, die einen Eingriff des Staates abwehren und individuelle Freiheit, nicht kollektive Sicherheit gewährleisten sollen, werden nicht geteilt. Drittens folgt die Anerkennung der Menschenrechte der Einsicht in die einzigartige Würde des Menschen, der ein materielles und spirituelles, für Transzendenz offenes Wesen, eine selbstbewusste und selbstbestimmte Subjektivität ist, nach christlichem Verständnis ganz besonders ausgezeichnet durch seine Gottebenbildlichkeit. Folglich ist alles auf Erden auf den Menschen als seinen Mittel- und Höhepunkt hin geordnet; die Ordnung der Dinge ist der Ordnung der Personen dienstbar zu machen und nicht umgekehrt. Viertens entsprechen den anerkannten Rechten auch Pflichten, jedoch nicht nur so, dass die einen Rechtsansprüche anmelden, während andere dazu verpflichtet sind, diese einzulösen, sondern zuerst so, dass diejenigen, die Rechte beanspruchen, auch Pflichten zu übernehmen haben. Ein Verständnis von Freiheit und moralischer Autonomie, das sich von der Fremdbestimmung durch staatliche oder kirchliche Ordnungen löst, ist damit nicht vollends im Blick.

3. Eine Grammatik sozialer Grundrechte im Horizont katholischer Soziallehre

Die Hypothese, die dem Versuch einer systematischen Reflexion zugrunde liegt, lautet: Strukturell verfestigte Asymmetrien wirtschaftlicher und politischer Macht lösen in demokratischen Gesellschaften die Proklamation wirtschaftlich-sozialer und politischer Menschenrechte aus.

Zunächst wird die Gerechtigkeit als Grundnorm demokratischer Gesellschaften erläutert. Danach soll die Hypothese in den vier Sphären der Marktsteuerung, der abhängigen Arbeit, der Geschlechterverhältnisse und des Nord-Süd-Handels überprüft werden.

3.0 Gerechtigkeit als Gleichheitsvermutung

Seit Aristoteles ist die Gerechtigkeit, die schöner als der Abend- und Morgenstern erscheint, als Grundnorm der politischen Ordnung nicht umstritten. Aber welche Gerechtigkeit? Spitzenpolitiker der Parteien in Deutschland haben zu Beginn des Jahrhunderts dafür geworben, sich von der Verteilungsgerechtigkeit zu verabschieden und eine neue Gerechtigkeit zu formulieren, die eine angemessene normative Antwort auf die großen Herausforderungen der Globalisierung, des demographischen Wandels und der technischen Veränderungen sei. Sie schlugen die Chancengleichheit, die Leistungs- und Marktgerechtigkeit vor.

Als Grundlage der Proklamation gleicher Menschenrechte kommt indessen allein die Gerechtigkeit als Gleichheit in Frage. Wer eine solche Option vertritt, hat sich gegen starke Einwände zu wehren, dass etwa die Gesellschaft nicht die Eigentümerin eines verborgenen Reservoirs sei, aus dem sie die individuellen Kompetenzen schöpfen könne. Dass die Verfechter des Gleichheitsgrundsatzes irren, wenn sie meinen, eine aufwendige staatliche Bürokratie könnte die Gleichheit der Bürgerinnen und Bürger herstellen. Denn sie treiben die weniger Talentierten, die sie an dem Rennen um gesellschaftliche Positionen beteiligen, bloß in eine aussichtslose Aufholjagd, die auf einen Ausgleich zielt, der nie erreicht wird. Schließlich habe die Gesellschaft auch kein Mandat, das ihr gestattet, das Schicksal oder die Schöpfung, die eine unübersehbare Vielfalt hervor gebracht haben, zu korrigieren.

Der empirische Begriff der Gleichheit meint indessen nicht Identität: Selbst Zwillinge sind gleich, aber nicht identisch. Menschen mögen qualitativ in einem Merkmal übereinstimmen, während sie in einer Vielzahl anderer Merkmale voneinander abweichen. Es kommt jeweils darauf an, zu unterscheiden, in welcher Hinsicht zwei Personen sich gleichen und in welcher Hinsicht sie sich unterscheiden - hinsichtlich musischer Talente, technischer Begabung, Kleidung, Hautfarbe oder der Herkunft aus derselben Region. Die Juristen formulieren es so: Gleiches soll gleich, Ungleiches ungleich behandelt werden. Die Gewerkschaften fordern gleichen Lohn für gleiche Arbeit. Gleichheit heißt also verhältnismäßige Gleichheit.

Was jedoch ist der Bezugspunkt verhältnismäßiger Gleichheit? In der antiken oder mittelalterlichen, feudal gegliederten Gesellschaft wird den einzelnen „das Gleiche“ im Verhältnis zu ihren Talenten, Verdiensten, Funktionen und Positionen innerhalb einer wohlgeordneten Stadt oder Gesellschaft zugeteilt. In der Neuzeit ist indessen eine kopernikanische Wende in der Bestimmung verhältnismäßiger Gleichheit vollzogen worden. „Das Gleiche“ wird nun im Verhältnis zu sich selbst bestimmt - zum selbstbewussten, selbstbestimmten individuellen Subjekt und seiner Absicht, sich als Person selbst zu verwirklichen und darin eine eigenständige Identität zu finden. Die Gleichheitsvermutung wird zum normativen Grundsatz moralischer Gleichheit.

Moralische Gleichheit besagt, dass in einer demokratischen Gesellschaft jede Person einen moralischen Anspruch darauf hat, mit der gleichen Rücksicht und Achtung behandelt zu werden wie jede andere. Sie ist von einem Standpunkt der Unparteilichkeit und der Allgemeinheit als autonomes Lebewesen zu achten und als Gleiche - nicht gleich - zu behandeln.

Der Grundsatz moralischer Gleichheit schließt reale Ungleichheiten der Güterausstattung, der Zugangsrechte und der Machtpositionen nicht aus. Aber er bildet einen kritischen Maßstab, der ihre relativen Grenzen markiert: Wirtschaftliche und gesellschaftliche Ungleichheiten sollten sich durch Gründe rechtfertigen lassen, die in persönlichen Leistungen, beruflicher Verantwortung und gesellschaftlichen Funktionen verankert sind, nicht aber in sexistischen Rollenmustern, im Einkommen und Vermögen oder im Herkommen und Wohnumfeld der Eltern.

Der Grundsatz moralischer Gleichheit lässt sich formal als Recht auf Rechtfertigung deuten: Wirtschaftliche und gesellschaftliche Verhältnisse sind gegenüber den am meisten davon Betroffenen zu rechtfertigen, zugespitzt: gegenüber denen, die am schlechtesten gestellt sind. Ihnen sollte eine Art „Vetorecht“ zukommen, wenn bestimmt wird, bis zu welchem Grad Ungleichheiten der Einkommen und Vermögen als mit dem Grundsatz moralischer Gleichheit vereinbar gelten.

Aus dem Widerstand gegen Verletzungen gleicher Gerechtigkeit sind die Menschenrechtsbewegungen entstanden. Im Unterschied zur geschichtlichen Reihenfolge, wie die Menschenrechte als Antwort auf offensichtliche Ungerechtigkeiten proklamiert worden sind, nämlich zuerst die bürgerlichen Freiheitsrechte, dann die wirtschaftlich-sozialen Anspruchsrechte und schließlich die politischen Beteiligungsrechte, behaupten die politischen Beteiligungsrechte gemäß einer egalitären Logik den ersten Rang: Jedes Mitglied der Gesellschaft hat das gleiche Recht, sich an den gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Entscheidungen aktiv zu beteiligen und selbst darin zu vertreten. Damit ein solches Recht einlösbar ist, bedarf es einer gleichen Mindestausstattung mit jenen materiellen, sozialen und kulturellen Gütern, die in der jeweiligen Gesellschaft als unverzichtbar gelten. Und ebenso steht jedem Mitglied ein Mindestmaß an freiheitlichen Abwehrrechten zu.

3.1 Marktgesellschaften

Moderne Gesellschaften sind Marktgesellschaften. Sie vermitteln die Lebenschancen ihrer Mitglieder über deren Einbindung in die Markt- und Geldwirtschaft. Der Markt ist der logische Ort des Tausches von Gütern. Das Angebot und die Nachfrage werden durch Preise aufeinander abgestimmt. Sie informieren über die Kaufkraft der Nachfragenden und über das wirtschaftliche Leistungsvermögen der Anbietenden. Die wirtschaftlich Leistungsschwachen können sich gegenüber den wirtschaftlich Leistungsstarken nur begrenzt behaupten und durchsetzen. Folglich scheinen sie aus der marktförmigen Verteilung der Güter und damit der Lebenschancen aus.

Ursachen wirtschaftlicher Leistungsschwäche sind oft psycho-somatische und bio-somatische Beeinträchtigungen, die Menschen für Krankheiten überdurchschnittlich anfällig machen. Auf Grund der wachsenden gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verflechtung sind Gesundheit und Krankheit nur begrenzt von persönlichem Fehlverhalten abhängig und können den Individuen nicht voll zugerechnet werden. Sie gehören zu den Zufallsergebnissen der natürlichen Lotterie.

Gegenüber solchen Zufallsergebnissen der natürlichen Lotterie ist in demokratisch-egalitären Gesellschaften und selbst in Gesellschaften mit einer bürgerlichen Verfassung, in der die Freiheitsrechte komfortabel garantiert sind, unabhängig von der Kaufkraft und vom wirtschaftlichen Leistungsvermögen ein wirtschaftlich-soziales Grundrecht auf einen gleichen Mindestanteil an wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Gütern anerkannt. Er soll den Bedürftigen ein menschenwürdiges Leben, wirtschaftliche Einbindung und gesellschaftliche Beteiligung gewährleisten. Zu den wirtschaftlich-sozialen Menschenrechten gehört ein Grundbestand an Gesundheits- und Bildungsleistungen. Nach den Aussagen der kirchlichen Sozialverkündigung sind die Güter der Erde für alle da. Jeder hat das Recht, auf der Erde das zu finden, was er zum Leben braucht. Das Eigentumsrecht ist kein absolutes Recht. Folglich werden allgemeine Menschenrechte auf Nahrung, Trinkwasser, Kleidung, auf eine selbst gewählte Lebensform, Arbeit, Erziehung und Bildung, Gesundheit, Verkehrsmittel und Information, gesunde Umwelt und die Beteiligung am öffentlichen Leben anerkannt.

Nun ist die Unterscheidung zwischen den Zufallsergebnissen der natürlichen und der gesellschaftlichen Lotterie nicht leicht zu treffen. Deshalb sollten demokratische Gesellschaften auf dieser Unterscheidung nicht hartnäckig beharren. Sie sollten gegenüber individuell riskanten Lebensstilen nachsichtig umgehen und individuell verursachte Risiken großzügig als gesellschaftliche Risiken deuten.

3.2 Arbeitsgesellschaften

Moderne Gesellschaften sind Arbeitsgesellschaften. Gegenüber feudalen Gesellschaften, in denen die Lebenschancen und gesellschaftlichen Positionen durch die Zugehörigkeit zu einer armen, wohlhabenden oder extrem reichen Familie vermittelt wurden, haben die Arbeitsgesellschaften ursprünglich egalitäre Züge. Sie sind gekennzeichnet durch wechselseitige Erwartungen der Gesellschaft und der Individuen sowie durch einen Vertrag auf Gegenseitigkeit zwischen ihnen. Die Gesellschaft erwartet von den Individuen, dass sie zunächst durch die Beteiligung an der gesellschaftlich organisierten Arbeit ihren Lebensunterhalt gewinnen, bevor sie die Hilfe der Nachbarn oder der Gesellschaft in Anspruch nehmen. Und umgekehrt sichert die Gesellschaft jedem ihrer Mitglieder, die arbeiten können und wollen, eine sinnvolle und sichere Arbeitsgelegenheit mit einem angemessenen Einkommen zu.

Die markt- und erwerbswirtschaftlich organisierten modernen Gesellschaften sind kapitalistische Klassengesellschaften. Ihr Ursprung liegt in der Bauernbefreiung, die für die befreiten Bauern ambivalent war: Zum einen konnten sie diese als Wohltat empfinden, weil sie den Wohnort, die Partnerin und den Arbeitgeber frei wählen durften. Zum andern jedoch verloren sie ihre Existenzgrundlage. Im Unterschied zu den Bauern sind die Feudalherren von ihrem Grund-, Geld und Sachvermögen nicht befreit worden. Folglich blieben einer Minderheit die Produktionsmittel zu eigen, so dass sie die Wirtschaft im eigenen Interesse steuern konnte, während die Mehrheit der Bevölkerung bloß über ein Arbeitsvermögen verfügte, um durch die Überlassung ihrer Arbeitskraft an den Arbeitgeber den Lebensunterhalt zu gewinnen. Zwar waren beide gesellschaftliche Gruppen aufeinander angewiesen. Die Kapitaleigner konnten ihr Vermögen ohne fremde Arbeit nicht rentabel verwerten. Und die Arbeitnehmer waren darauf angewiesen, ihr Arbeitsvermögen erfolgreich anzubieten. So wurde der freie Arbeitsvertrag zum logischen Ort der Kooperation beider Gruppen. Obwohl er durch die beiderseitige Zustimmung zustande kam, war er auf Grund der ungleichen Verhandlungsposition kein Vertrag auf gleicher Augenhöhe, sondern ein Zwangsverhältnis. Die Schiefelage wirtschaftlicher Macht beim Aushandeln der Arbeitsbedingungen und des Arbeitslohns überformt die in einer arbeitsteiligen Organisation unabdingbare Unterscheidung zwischen Weisungsbefugten und die Weisungsgebundenen.

Ein wirtschaftlich-soziales Grundrecht auf Arbeit sichert den abhängig Beschäftigten sowohl Verhandlungen über ihre Arbeitsbedingungen auf relativ gleicher Augenhöhe als auch den Respekt der Personenwürde der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter durch die Vorgesetzten im Betrieb. Er wird von Institutionen der Tarifautonomie, des individuellen Arbeitsrechts, von Beteiligungs- und Mitbestimmungsrechten im Betrieb und Unternehmen sowie von einer solidarischen umlagefinanzierten Abfederung gesellschaftlicher Risiken flankiert.

In der kirchlichen Sozialverkündigung wird ein Menschenrecht auf Arbeit mit der grundlegenden Bedeutung der Arbeit für die Existenz des Menschen begründet. Die Arbeit hat eine naturale Dimension; dadurch gewinnen die Arbeitenden ihren Lebensunterhalt. Sie hat eine personale Dimension; sie bietet den Arbeitenden die Entfaltung ihrer selbst. Sie hat eine soziale Dimension; sie verschafft gesellschaftliche Anerkennung. Die Arbeit ist notwendig für das eigene Überleben.

Sie ist etwas Persönliches, weil diejenigen, die ihr Arbeitsvermögen zur Verfügung stellen, sich selbst einem fremden Willen unterwerfen müssen. Der Adressat des Rechtsanspruchs auf Arbeit ist der mittelbare Arbeitgeber, das Ensemble der für die Beschäftigungspolitik verantwortlichen Instanzen. Der Vorrang der Arbeit vor dem Kapital begründet ein Recht auf betriebliche und unternehmerische Mitbestimmung.

3.3 Patriarchale Gesellschaften

Die Diskriminierung der Frauen hat der Kapitalismus von der patriarchalen Gesellschaft übernommen, jedoch durch die räumliche Trennung des Produktionsorts vom Wohnort zugespitzt. Den Männern wird die gesellschaftlich organisierte monetär entgeltete Erwerbsarbeit, den Frauen die unentgeltliche private Haus-, Erziehungs-, Beziehungs- und Pflegearbeit zugewiesen. Außerdem weichen infolge der kontinuierlichen Erwerbsbiografie der Männer und der unterbrochenen Erwerbsbiografie der Frauen sowie der geringer entlohnten Frauenarbeit in den Handels-, Bildungs- und Gesundheitssektor die Einkommens- und Rentenansprüche der Frauen um ein Fünftel von denen der Männer ab. Junge Frauen haben in der Regel bessere Schulabschlüsse als die jungen Männer, der Kreis der Ausbildungsberufe für junge Frauen ist jedoch erheblich enger gezogen als für Männer. Die Zugehörigkeit zum weiblichen Geschlecht ist in einer patriarchalen Gesellschaft ein gesellschaftliches Risiko, deren negative Folgen nicht als individuelles Versagen gedeutet werden dürfen.

Mit der politischen Formel: "Gleichstellung und Autonomie" ist eine gesellschaftliche - und zugleich persönliche Dimension der Frauenbefreiung angesprochen, nämlich sowohl die Beseitigung von Ungleichheit und Unterdrückung als auch die Wiedergewinnung von Gleichheit, Würde und Entscheidungsfreiheit für Frauen, die selbst über ihr eigenes Leben und ihren Körper bestimmen wollen. Die Formel: "Gleichstellung und Autonomie" bedeutet eine Absage an das ausschließliche Bemühen, die Rechte der Frau an die des Mannes und an die männlich geprägte Erwerbs- und Wettbewerbsgesellschaft anzupassen. Aber auch eine Absage an die alternative Option, den angeblich männlichen Werten wie Hierarchie, Konkurrenz und Gewalt die weiblichen Werte moralischer, sozialer und sympathischer Verantwortung gegenüber zu stellen. Vielmehr drückt das Wortpaar die Vermutung aus, dass „männlich“ und „weiblich“ vorrangig gesellschaftliche Konstruktionen sind. Es kann sein, dass die angebliche Polarität der Geschlechter eine gesellschaftliche Vielfalt flexibler und variabler Ausdrucksformen des Männlichen und Weiblichen verdeckt.

Die mit der Programmformel: „Gleichstellung und Autonomie“ angestrebte Konversion gesellschaftlicher Denkverhältnisse und privater Lebensformen ist sowohl an Frauen als auch an Männer adressiert. Die Option einer „Geschlechterdemokratie“ zielt auf egalitäre Verhältnisse zwischen Frauen und Männern. Aktive Subjekte eines solchen Prozesses sind auch die Männer, nicht nur die Frauen. In der kritischen Männerforschung wird „Männlichkeit“ wie Weiblichkeit als vorrangig gesellschaftliches Konstrukt verstanden, das sich historisch variabel und kulturell differenziert darstellt. Dessen leitendes Profil ist eine „hegemoniale Männlichkeit“, die durch die Merkmale des Erzeugers, Ernährers und Beschützers gekennzeichnet ist. Das „Erzeugen“ reduziert die Beziehung des Mannes zu den eigenen Kindern auf ein punktuelles Minimum. Das „Ernähren“ schreibt ihm wirtschaftlichen Erfolg, eine erwerbswirtschaftlich organisierte Arbeit, das Siegen im Konkurrenzkampf und einen hierarchischen Rang zu. Das „Beschützen“ überträgt ihm das Interesse für die öffentliche Sicherheit und die Allianz mit der Macht. Wird jedoch die Innenseite einer solchen hegemonialen Männlichkeit betrachtet, erweist diese sich äußerst multivalent. Dem führenden Typ der Männlichkeit stehen

diejenigen gegenüber, die arbeitslos sind, in einem prekären Beschäftigungsverhältnis stehen, selbst Opfer männlicher Gewalt sind und von der „patriarchalen Dividende“ nicht profitieren. Aus der Binnensicht ergibt sich, dass diese Männlichkeit „fragil“ ist. Die Auflösung der hegemonialen, fragilen Männlichkeit besteht darin, die Vater-Kind-Rolle in der Erziehung zu erlernen, mehr Familienarbeit zu übernehmen, für den Naturerhalt sensibel zu werden und Gewaltpotentiale abzubauen.

Geschlechtergerechtigkeit in der kirchlichen Sozialverkündigung ist eine einzige Fehlanzeige. Zwar hat die römische Bischofssynode 1971 erklärt, dass eine Kirche, die sich verpflichtet hat, für die Gerechtigkeit Zeugnis zu geben, auch weiß, dass wer immer sich anmaßt, den Menschen von Gerechtigkeit zu reden, an allererster Stelle selbst vor ihren Augen gerecht dastehen muss. Der Würde der Frau gilt folglich die absolut gleiche Anerkennung wie der des Mannes. Aber diese Gleichheit verwischt nicht die Dualität und Polarität des spezifisch Weiblichen und spezifisch Männlichen. Denn das Frau sein und das Mann sein gewinnen ihre Identität durch Verschiedenheit, Komplementarität und wechselseitige Ergänzung. Es wird als anthropologisch, in physischen, psychischen und insbesondere ontischen Strukturen verankert betrachtet.

Eine solche ontisch verfestigte Sozialmetaphysik der Geschlechterverhältnisse soll die Bestimmung im römisch-katholischen Kirchenrecht rechtfertigen: "Die heilige Weihe kann nur ein getaufter Mann gültig empfangen". In einer Erklärung der römischen Kongregation für die Glaubenslehre unter Josef Ratzinger wurde 1976 die Frage der Zulassung von Frauen zum Priesteramt lapidar beantwortet: „Die Kirche hält sich aus Treue zum Vorbild ihres Herrn nicht dazu berechtigt, die Frauen zum Priestertum zuzulassen“. Der argumentative Kontext solcher Erklärungen ist ein „religiös-symbolischer Zirkel“: Traditionelle, von zölibatär lebenden Kirchenmännern rezipierte Muster des Sexualverhaltens, die den Männern eine aktiv-dynamische, den Frauen ein passiv-rezeptive Stellung zuweisen, werden auf die Deutung gesellschaftlicher Rollenspiele von Männern und Frauen in einer patriarchalen Gesellschaft übertragen. Es liegt dann nahe, dass im semantischen Dreischritt der Analogie – Bejahung, Verneinung und Überstieg – Bestandteile der Männlichkeit und Vaterschaft in das Gottesbild eingetragen werden, wobei die Unähnlichkeit dessen, was von Gott ausgesagt werden kann, gegenüber dem, was irdisch erfahren wird, immer größer ist als die Ähnlichkeit. Nun erfolgt die Menschwerdung Gottes in männlicher Gestalt nicht zufällig. In einer patriarchalen Gesellschaft wäre sie gar nicht anders verständlich zu machen gewesen. Darüber hinaus entspricht sie auch einer unbedingten Logik, denn anders wäre eine exakte Entsprechung zwischen göttlichem Urbild und menschlichem Abbild gar nicht herstellbar. Schließlich wird aus dem faktischen Ereignis der Menschwerdung Gottes in Jesus ein kategorischer moralischer Imperativ. Wie zirkulär eine solche Argumentationskette ist, lässt sich leicht erschließen.

3.4 Globale Ungleichheiten

Die beispiellose Finanz- und Wirtschaftskrise hat das Regime der acht wirtschaftlich stärksten Staaten durch die G 20, die Gruppe der bedeutenden Industrie- und Schwellenländer abgelöst. Es hat sogar den Anschein, als würde die Episode der unilateralen Hegemonie der USA und des US-Dollars in ein multipolares Wirtschafts- und Währungsregime überführt. Dieser Wechsel hat indessen bewirkt, dass an die Stelle des einen, wenngleich beschränkten Clubregimes ein anderes erweitertes Clubregime getreten ist. Weiterhin ausgeschlossen bleiben die weniger entwickelten und armen Staaten der Welt und damit die Mehrheit der Weltbevölkerung.

Die Gipfelkonferenzen der G 20 in London, Pittsburgh und Toronto haben sich intensiv mit globalen Ungleichgewichten auf den Finanzmärkten beschäftigt. Es wurde angenommen, dass diese durch die Überschüsse der Leistungsbilanzen der einen Länder und die korrespondierenden Defizite anderer Länder verursacht sind. Immense Finanzströme haben sich über den strukturell verfestigten Gläubiger- und Schuldnerpositionen aufgetürmt und eine Eigendynamik entfaltet, die sich von den realwirtschaftlichen Prozessen weithin abgekoppelt hat.

Die ungleiche Entwicklung der Länder, die zur Proklamation einer vierten Generation von Menschenrechten, nämlich den „Rechten der Völker“ geführt haben, lässt jedoch ein anderes Volumen und Gewicht vermuten. „Das globale Dorf“ und die „Globalisierung zum Nutzen aller“ gehören zu den Zauberworten, die darüber hinweg täuschen, dass die grenzüberschreitenden Wirtschaftsbeziehungen durch einen Prozess extremer Konzentration und Polarisierung geprägt sind. Etwa 80% der internationalen Handelsströme, Direktinvestitionen und Finanzgeschäfte werden mit wachsender Tendenz innerhalb der weltwirtschaftlichen Triade abgewickelt, während die Anteile der rohstoffexportierenden Länder des weltwirtschaftlichen Südens am Welthandel unbedeutend sind und tendenziell sinken. Für die von ihnen benötigten Industriewaren müssen sie immer mehr Nahrungsmittel und Rohstoffe liefern. Folglich öffnet sich die Schere zwischen den Lebenschancen der Länder am unteren Ende der Wohlstandsskala und jener am oberen Ende immer mehr.

Eine derart extrem ungleiche Entwicklung wird durch die verbreitete Theorie der internationalen Arbeitsteilung, die zwei Länder, zwei Güter und zwei Produktionsfaktoren modelliert, nicht erklärt. Gemäß diesem idealtypischen Glasperlenspiel ist es für jedes Land empfehlenswert, sich auf die Herstellung des Gutes, das es billiger produzieren bzw. bei dem es die relativ billigeren Produktionsfaktoren einsetzen kann, zu spezialisieren und das Gut, das im Ausland billiger hergestellt wird, zu importieren. Falls die Länder diesem Modell folgen, spezialisieren sich die Industrieländer auf die Produktion der kapitalintensiven und forschungsintensiven Güter und überlassen den Entwicklungsländern die Herstellung arbeits- und rohstoffintensiver Güter. So kann durch den internationalen Handel der Wohlstand für beide Partner erhöht werden.

Die große Erzählung von den Vorteilen der internationalen Arbeitsteilung für alle ist inzwischen durch realitätsnahe Hypothesen strukturell ungleicher Entwicklung abgelöst worden. Die Theorie polarisierter Entwicklung betrachtet Teilbereiche der Weltwirtschaft als eine Zentrum-Peripherie-Beziehung. Das (räumliche) Zentrum verfügt über Ballungsvorteile der Infrastruktur, Rechtssicherheit, dichter Kommunikations-, Informations- und Verkehrsnetze, qualifizierter Arbeitskräfte, einer stabilen Währung und verlässlicher Staatlichkeit. Diese Vorteile haben positive Verstärkereffekte, während die peripheren Länder über solche Vorteile nicht verfügen und dazu negativen Verstärkereffekten ausgesetzt sind. Die Länder des Zentrums verfügen über die wirtschaftliche Macht, die grenzüberschreitenden Wertschöpfungsketten gemäß den eigenen Interessen zu steuern und die peripheren Länder als Werkbänke zu benutzen.

An die Theorie der polarisierten Entwicklung knüpft die Dependenztheorie an. Deren Vertreter deuten die Unterentwicklung zum einen als das Ergebnis der politischen und wirtschaftlichen Beherrschung durch die ehemaligen Kolonialmächte, die sich in eine postkoloniale Staatlichkeit verlängert. Zum andern erzeugt der siegreiche globale Kapitalismus in den Entwicklungsländern einen Dualismus zwischen der äußeren Weltmarktintegration und einer Desintegration nach innen. Der landwirtschaftliche Exportsektor ist hochproduktiv, die landwirtschaftliche Erzeugung für den Binnenmarkt nicht. Die Produktion von Luxuskonsumgütern für den Export

expandiert, der inländische Massenkonsum stagniert. Die technologische Abhängigkeit von den weltwirtschaftlichen Zentren erschwert den Aufbau einer inländischen Investitionsgüterproduktion.

In der kirchlichen Sozialverkündigung werden die Handelsbeziehungen zwischen den reichen Industrieländern und armen Entwicklungsländern in Anlehnung an den angeblich freien, tatsächlich jedoch erzwungenen Arbeitsvertrag gedeutet. Internationale Verträge zwischen ungleichen Partnern finden nicht auf gleicher Augenhöhe statt. Papst Paul VI. erklärt, dass bei einer extrem ungleichen Verhandlungsposition das Verhandlungsergebnis, obwohl es durch die freie Zustimmung beider Vertragspartner zustande gekommen ist, noch nicht die Gerechtigkeit dessen, was vereinbart wurde garantiert. In der vorsichtigen und abgehobenen Wortwahl Papst Benedikts XVI. werden die asymmetrischen Nord-Süd-Verhältnisse als „Missstände und Verzerrungen“ etikettiert. Schonungsloser sind die kritischen Urteile Papst Johannes Pauls II., der sie als „entartete Mechanismen“ und „Strukturen der Sünde“ kennzeichnet.

Arme Völker, die unverschuldet in die Situation einer Abwärtsspirale der Unterentwicklung und Auslandsverschuldung geraten sind, werden von den Autoren der kirchlichen Sozialverkündigung als Adressaten einer solidarischen Hilfe identifiziert, zu der die reichen Industrieländer verpflichtet sind. Aber sie werden auch zur Selbstorganisation, also zur Initiative eines solidarischen Zusammenschlusses aufgefordert, um für ihre Rechte zu streiten. Die legitimen Rechte der einzelnen und der Völker, ihre Rechte auf Selbstbestimmung sowie auf eine wirtschaftliche, soziale und kulturelle Entwicklung werden anerkannt. Da die Völker die ersten Baumeister ihrer Entwicklung sind, werden sie auch als Rechtssubjekte einer ganzheitlichen Entwicklung, die mehr ist als Wirtschaftswachstum angesprochen. In diesem Sinn sind zwischen der kirchlichen Sozialverkündigung sowie der Afrikanischen Charta der Menschenrechte und der Rechte der Völker (Banjul-Charta) von 1966 bestimmte Verwandtschaften erkennbar. Die Charta begreift unter „Volk“ eine Gruppe mit gemeinsamer Geschichte, ethnischer und kultureller Homogenität, sprachlicher Einheit, religiöser Gemeinsamkeit, territorialer Verbindung, wirtschaftlichem Zusammenhang und dem Bewusstsein, ein Volk zu sein, verstanden. Das Sozialrundsreiben Johannes Pauls II. von 1991 anerkennt das „Grundrecht der Völker auf Erhaltung und Entwicklung“.

Gegen die sozialen Menschenrechte wurden früher Einwände und Vorbehalte geltend gemacht, weil der Rechtsträger nur vage definiert werden könne. Als dieses Defizit behoben war, wurde bemängelt, dass der Adressat des Rechtsanspruchs nicht präzise zu ermitteln sei. Inzwischen stellt sich heraus, dass der Sozialstaat verpflichtet ist, das soziale Menschenrecht auf ein sozio-kulturelles Existenzminimum derer, die im Staatsgebiet ihren Lebensmittelpunkt haben, einzulösen. Ebenso sind Gesetze erlassen worden, um die Gleichstellung der Frauen nicht dem freien Ermessen privater Unternehmen zu überlassen. Der Sozialstaat, Tarifpartner, Arbeitsgerichte und Gewerkschaften verstehen sich als Adressaten eines Menschenrechts auf Arbeit, das unselbständig Erwerbstätige anmelden. Und ein globales Regieren im Werden auf unterschiedlichen Ebenen, in verschiedenen Segmenten und mit einer Vielzahl von Vereinbarungen und Einrichtungen reagiert auf den Rechtsanspruch der Völker auf menschliche Entwicklung.