

Zitierweise:

Martin Rhonheimer, Wie viel Staat braucht eine gerechte Gesellschaft? Austrian Institute Paper Nr. 24 (2019)



AUSTRIAN  
INSTITUTE  
ECONOMICS & SOCIAL PHILOSOPHY

Austrian Institute Paper

Nr. 24 / 2019

Martin Rhonheimer

## Wie viel Staat braucht eine gerechte Gesellschaft?

### 1. Die sozial gerechte Gesellschaft – Ideal und Wirklichkeit

Die mir gestellte Titelfrage „Wie viel Staat braucht eine gerechte Gesellschaft?“ setzt voraus, dass es für eine gerechte Gesellschaft einer übergeordneten Gewalt – eines Staates – bedarf. Die Frage bezieht sich auf das „wie viel Staat“ es braucht, damit eine Gesellschaft gerecht ist. Um sie beantworten zu können, ist zu fragen, was denn mit der Gerechtigkeit gemeint ist, zu deren Verwirklichung es des Staates bedarf. Denn Gerechtigkeit ist ja eine Tugend des einzelnen Menschen. Der Staat scheint hier eigentlich keine Rolle zu spielen. Offensichtlich ist mit der Titelfrage aber etwas anderes angesprochen, nämlich Gerechtigkeit als *Zustand* bzw. als Verfasstheit einer Gesellschaft als Ganzer. Es stellt sich also die Frage, welche Rolle dem Staat zukommt, um einen solchen Zustand zu schaffen bzw. seine Erhaltung zu garantieren.

Bei Ausdrücken wie „Gerechtigkeit“ oder „gerechte Gesellschaft“ denken wir automatisch an die gerechte Verteilung von Vermögen, Einkommen, Chancen, Ressourcen; wir stellen uns ein bestimmtes „Muster“ von Gesellschaft vor oder sind zumindest der Meinung, eine gerechte Gesellschaft sei eine solidarische Gesellschaft, in der die politisch organisierte Gemeinschaft – und das heißt: der Staat – dafür

sorgt, dass niemand zurückbleibt, sämtliche Grundbedürfnisse gedeckt werden und den grundlegenden Ansprüchen auf Gesundheit, Bildung und soziale Sicherheit Genüge getan wird.

Eine solche Gesellschaft ist gewiss ein wünschenswertes Idealbild. Viele bilden sich ihre Begriffe von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit auf der Grundlage dieses Ideals. Dabei plädieren sie wie selbstverständlich dafür, dass zum Zweck der Herstellung einer so verstandenen „sozialen Gerechtigkeit“ der Staat in den normalen Lauf der wirtschaftlichen Prozesse und ihrer Ergebnisse eingreifen müsse, indem er vor allem Einkommen, aber idealerweise auch Vermögen so umverteilt, dass die untersten Einkommensschichten durch Transferleistungen einen Einkommenszuwachs und die obersten Schichten eine entsprechende Minderung erfahren. Dadurch dass einige auf Kosten anderer bessergestellt werden, können als ungerecht empfundene soziale Unterschiede ausgeglichen und gleiche Chancen für alle hergestellt werden.

Dieses Idealbild wird jedoch durch eine kompliziertere und weit weniger ideale Wirklichkeit erheblich getrübt. So haben wir in Anbetracht der jüngsten Proteste der französischen „Gelbwesten“ vernommen, dass in Frankreich das Einkommen der untersten 20 Prozent durch Transferleistungen um 72 Prozent an-

steigt – auf Kosten ihrer besser gestellten Mitbürger.<sup>1</sup> Wer sind diese? Es sind neben den Spitzenverdienern vor allem die Angehörigen der unteren Mittelschicht, die mehr als die Hälfte ihres relativ bescheidenen Einkommens an den Staat abgeben müssen, selbst aber kaum Zusatzleistungen erhalten. Sie waren die ersten, die wegen der Erhöhung der Treibstoffsteuern auf die Straße gegangen sind.

Nicht der Sozialstaat als solcher mit seinen auf dem Versicherungsprinzip beruhenden sozialen Sicherungssystemen, sondern der aus sozialen Gründen umverteilende, Vermögen und Einkommen egalisierende Staat schwächt vor allem die unteren Segmente der Mittelschicht, perpetuiert die Armut der Ärmsten, indem er sie von staatlichen Leistungen abhängig macht, und hat im Laufe der Jahrzehnte immer wieder neue Armut, vor allem aber auch Arbeitslosigkeit, insbesondere auch verdeckte Arbeitslosigkeit geschaffen. Das wurde von empirisch arbeitenden Soziologen wie Charles Murray schon vor langer Zeit für die USA nachgewiesen<sup>2</sup>, ist aber ein allgemeines Muster moderner Sozial- und Wohlfahrtsstaaten.<sup>3</sup> Wohlgemeinte Sozialpolitik führt zur Schwächung der Mittelschicht; die Schuld wird fälschlich den Höchstverdienenden und ihrem zunehmenden Abstand von der „Basis“ gegeben – obwohl, zumindest in den USA, gerade das Top Prozent für die großen Innovationschübe der letzten Zeit und damit auch für die

Wohlstandsgewinne breiter Bevölkerungsschichten verantwortlich ist.<sup>4</sup>

Die oft extrem hohe Besteuerung der Superreichen, aber auch von Kapital- und Unternehmensgewinnen, bedeutet für Spitzenverdiener keine unmittelbare Einbuße an Lebensqualität; sie beeinträchtigt aber das Wachstumspotential der Volkswirtschaften und damit mehr und produktivere Arbeitsmöglichkeiten und höhere Reallöhne. So paradox es klingt: In einem kapitalistischen Wirtschaftssystem ist die extrem hohe Besteuerung der Superreichen gemeinwohlwidrig. Für Innovation, Wachstum und Reallohnsteigerung bedarf es nämlich der Kapitalakkumulation, und das heißt unweigerlich: Vor allem Phasen höherer Innovation und eines dadurch allgemein ansteigenden Lebensstandards charakterisieren sich durch Zunahme der sozialen Ungleichheit. Ohne Superreiche und entsprechende Ungleichheit gibt es keinen Massenwohlstand – was nicht heißt, dass Wachstum *immer* mit Zunahme der Ungleichheit einhergeht; zeitweise kann auch das Gegenteil der Fall sein. So sank etwa in den USA, aber auch in Europa nach dem Zweiten Weltkrieg, bei steigendem Wachstum und Wohlstand die Ungleichheit. Trotz zyklischer Zunahme der Ungleichheit in Phasen beschleunigter Innovation – wie etwa heutzutage infolge des engen Zusammenhangs von Digitalisierung und Globalisierung – scheint ein gesundes Wachstum langfristig eher zur Abnahme der Ungleichheit zu führen.<sup>5</sup> Dem Zusammenhang zwischen Innovation, Wachstum und Ungleichheit liegen

---

<sup>1</sup> Vgl. Nina Belz, Woher kommt die Wut der gelben Westen? Das französische Steuersystem sorgt zwar für eine gerechtere Einkommensverteilung – allerdings zu einem hohen Preis, NZZ 14.12.2018; Quelle für die Zahlen ist das [Institut national de la statistique et des études économiques / INSEE](#). Das auf der INSEE Website oder durch die Google-Suchmaschine direkt auffindbare Dokument hat folgenden Namen: FPORSOC18m4\_F4.4.pdf.

<sup>2</sup> Charles Murray, *Losing Ground. American Social Policy 1950-1980*, New York 1984, 2. Aufl. 2015.

<sup>3</sup> Vgl. James Bartholomew, *The Welfare of Nations*, London 2015.

<sup>4</sup> Vgl. Edward Conard, *The Upside of Inequality. How Good Intentions Undermine the Middle Class*, New York 2016.

<sup>5</sup> Vgl. Branko Milanović, *Die ungleiche Welt. Migration, das Eine Prozent und die Zukunft der Mittelschicht*, Berlin 2016, bes. 98 ff.

unausweichliche ökonomische Gesetzmäßigkeiten zugrunde, die durch die Geschichte der letzten zweihundert Jahre bestätigt werden. Ohne Berücksichtigung solcher ökonomischer Zusammenhänge ist deshalb eine sinnvolle und realistische Gerechtigkeitsdebatte kaum möglich, sie würde zu realitätsfremdem Moralismus entarten.<sup>6</sup>

## 2. Nicht Ungleichheit, sondern Armut ist das Problem

Man hat in letzter Zeit immer wieder eine OECD-Studie aus dem Jahre 2014 angeführt, die laut Medienberichten beweisen soll, dass soziale Ungleichheit nach oben hin, also der zunehmende Abstand zwischen den Vermögendsten, insbesondere des Top Prozents (oder gar der Top Promille) zum Rest der Gesellschaft sich negativ auf das Wirtschaftswachstum auswirkt<sup>7</sup>. In Wirklichkeit sagt jedoch die OECD-Studie das genaue Gegenteil: "... no evidence is found that those with high incomes pulling away from the rest of the population harms growth" – „es wurde kein Beweis dafür gefunden, dass der zunehmende Abstand der Hochverdiener zum Rest der Bevölkerung schädlich für das Wachstum ist“. Das Problem sei vielmehr der Abstand zwischen den untersten Einkommensschichten zum Rest der Bevölkerung („...what matters most is the gap between low income households and the rest of the population“). Es ist diese Art von Un-

gleichheit, so sagt die Studie, die negative Auswirkungen auf das Wachstum hat.<sup>8</sup>

Das ist, genau besehen, ein triviales Ergebnis. Es ist ja offensichtlich: Je mehr einkommensschwache und schlecht ausgebildete Menschen es in einer Gesellschaft gibt, desto geringer muss im Vergleich zu Gesellschaften mit weniger Geringverdienern und mit besser Ausgebildeten das Wachstum ausfallen. Wachstumshemmend ist nicht die Ungleichheit als solche, sondern die Tatsache, dass dieser unterste Teil der Bevölkerung auf Kosten des Restes der Bevölkerung lebt, selbst unproduktiv ist, auch kaum Anreize zu produktiver Arbeit hat und ihm dazu auch wegen mangelnder Qualifikation die Möglichkeit fehlt. Kurz: Grund für die Tatsache, dass Gesellschaften mit großer Ungleichheit hinsichtlich der einkommensschwächsten Bevölkerungsschichten wachstumsschwächer sind, ist nicht der Reichtum der Reichen, sondern die Armut sowie die Bildungsferne der Einkommensschwachen. Ihr Zustand wird gerade durch sozial motivierte Regulierungen des Arbeitsmarktes und andere Hindernisse für die Schaffung von Arbeit – wie hohe Steuerprogression, hohe Kapital- und Unternehmenssteuern und sonstige Belastungen für Unternehmen und Arbeitgeber – verursacht bzw. perpetuiert.<sup>9</sup>

Die anfänglichen Intuitionen bezüglich einer durch staatliche Eingriffe ermöglichten gerechteren Gesellschaft scheinen uns also auf eine falsche Fährte zu führen. Die Gerechtigkeit einer Gesellschaft hat nichts mit der Ein-

<sup>6</sup> Zu berücksichtigen ist auch, dass die seit bald zwei Jahrzehnten bewusst betriebene Politik des billigen Geldes (Niedrig- bis Nullzinspolitik) zu einem gewaltigen Anstieg der Vermögenspreise (Immobilien und Aktien) führte, was auf dem Papier die Reichen immer reicher gemacht hat – eine Blase, die einmal platzen wird.

<sup>7</sup> Federico Cingano, "Trends in Income Inequality and its Impact on Economic Growth", OECD Social, Employment and Migration Working Papers, No.

163, OECD Publishing, 2014 <http://dx.doi.org/10.1787/5jxrjncwvxv6j-en>.

<sup>8</sup> Ebd., 6.

<sup>9</sup> Dabei sind auch die schädlichen Auswirkungen von Mindestlöhnen für die am schlechtesten Qualifizierten zu berücksichtigen; vgl. dazu die eindeutige, andere Studien zur Frage kritisch evaluierende Studie von David Neumark und William L. Wascher, *Minimum Wages*, Cambridge Mass., 2008.

kommens- und Vermögensverteilung oder mit dem Maß an sozialer Ungleichheit zu tun. „Aus moralischer Perspektive ist es nicht wichtig, dass jeder *dasselbe* hat. Was moralisch zählt, ist, dass jeder *genug* hat.“<sup>10</sup> Die Gerechtigkeit einer Gesellschaft entscheidet sich an der Frage, ob sie so geordnet ist, dass niemand auf Kosten anderer lebt, mit anderen Worten: dass die Reichen nicht auf Kosten der weniger Reichen reich sind, und die Geringverdiener nicht auf Kosten der besser Verdienenden besser gestellt sind oder gar von ihnen abhängig gemacht werden. Eine gerechte Gesellschaft soll allen ein Leben in Würde und Freiheit ermöglichen. Ein Leben in Würde und Freiheit hängt jedoch nicht so sehr von den materiellen Ressourcen ab, und schon gar nicht von deren Gleichheit, sondern davon, ob man in seinem Leben auf eigenen Füßen steht, also nicht auf Kosten anderer lebt und insofern also „genug“ hat – auch wenn man relativ zu den anderen wenig hat. Daran, welcher Raum für Freiheit und Selbstverantwortung des Einzelnen gegeben ist und welche Möglichkeiten in einer Gesellschaft vorhanden sind, sich durch eigene Arbeit den für ein eigenständiges und selbstbestimmtes Leben genügenden Anteil selbst zu erwirtschaften, entscheidet sich die Frage der Gerechtigkeit – nicht daran, wer wie viel besitzt oder gar am Ausmaß der Ungleichheit, und noch weniger daran, in welchem Maße soziale Ungleichheit durch politische Maßnahmen – Umverteilung – abgebaut wird.

Leider wird die Frage nach einer gerechten Gesellschaft heute zumeist nicht in dieser, sondern in einer rein materialistischen und letztlich auf die Rechtfertigung von Umverteilung zielenden Weise gestellt, weil die Ungleichheit – sozusagen als „negative Messlatte“ – als Argument dient, das sich in höchst emotionaler und klares Denken verwirrender Weise verselbständigt und entsprechend

emotional aufgeladen hat. Die katholische Soziallehre fußt jedoch auf einer anderen Tradition. Sie sah die Frage der Gerechtigkeit nicht als eine Frage der Verteilung (von Einkommen und Vermögen), sondern als eine solche des Rechts, der Rechtsgleichheit und, sehr wichtig, der Freiheit von staatlicher Bevormundung und Abhängigkeit, einer Freiheit, die es dem Einzelnen und den kleinsten Gemeinschaften, vor allem der Familie, ermöglicht, für sich selbst vorzusorgen. Lassen Sie mich das zunächst mit einem Blick in die Vergangenheit am Begriff der distributiven Gerechtigkeit und dessen Mutation zur „Verteilungsgerechtigkeit“ verdeutlichen, um auf diese Weise der wesentlichen Fragen ansichtig zu werden.

### 3. Von der distributiven Gerechtigkeit zur Verteilungsgerechtigkeit

Die Idee, ein gerechter Staat sei ein Staat mit einer gerechten Verteilung von Einkommen, Vermögen und Chancen, beruht auf einer Idee von Gerechtigkeit, die wir in der Regel als „Verteilungsgerechtigkeit“ bezeichnen – ein Begriff, der als *iustitia distributiva* der klassischen moralphilosophischen Tradition entstammt. Heutige Vorstellungen von „Verteilungsgerechtigkeit“ haben jedoch wenig mit der von Aristoteles herkommenden, von der christlichen Tradition aufgegriffenen und in die katholische Soziallehre eingeflossenen „distributiven Gerechtigkeit“ gemeinsam. Die eben skizzierte Idee von Verteilungsgerechtigkeit, die uns auf eine falsche Fährte geführt hat, stammt hingegen aus der sozialistisch-sozialdemokratischen Tradition. Sie wurde bis vor nicht allzu langer Zeit von der katholischen Sozialethik vehement als gemeinwohlwidrig abgelehnt. Um das zu verstehen, müs-

<sup>10</sup> Harry G. Frankfurt, *Ungleichheit. Warum nicht alle gleich viel haben müssen*, Berlin 2016, 17.

sen wir uns zunächst den klassischen Begriff des Gemeinwohls vor Augen führen.

Die klassische Vorstellung des Gemeinwohls, die auf Aristoteles zurückgeht und von der mittelalterlichen Scholastik, vor allem von Thomas von Aquin aufgegriffen, entwickelt und an die Neuzeit weitergegeben wurde, erblickt dieses in der gesetzlichen Sicherung des Zusammenlebens der Bürger in Frieden und Gerechtigkeit (*bonum commune iustitiae et pacis*)<sup>11</sup>. Nur solches, „ohne dessen Verbot die Erhaltung der menschlichen Gesellschaft nicht möglich ist“ – so Thomas von Aquin –, soll durch Gesetz geregelt werden; als Beispiel nennt er das Verbot von Mord und Diebstahl.<sup>12</sup> Neben dem Schutz der kommutativen oder Tauschgerechtigkeit, welche vornehmlich das Abschließen und Einhalten von Verträgen aller Art zum Gegenstand hat, ist durch den Staat vor allem die distributive Gerechtigkeit zu wahren. Denn diese regelt die Verteilung öffentlicher, also die Gemeinschaft betreffender Güter und Lasten und damit die Beziehungen des Staates zu seinen Bürgern.<sup>13</sup> So wäre es ein Verstoß gegen die distributive Gerechtigkeit, dass eine Regierung nur einigen physische und rechtliche Sicherheit gewährleistet, anderen (Individuen, Gruppen) aber nicht; denn die Sicherheit ist ein allen Bürgern zustehendes und in diesem Sinne gemeinsames Gut. Gegen die distributive Gerechtigkeit würde auch ein Staat verstoßen, der einigen eine übermäßige Steuerlast aufbürdet bzw. einige in unangemessener Weise davon entlastet, oder der nur jene zum Wehrdienst einzieht, die sich nicht durch gute Beziehungen

davon zu befreien vermögen. Korrupte Beamte und andere Staatsdiener verstoßen gegen die distributive Gerechtigkeit, und ebenso gehen auf Kosten der Allgemeinheit Vetternwirtschaft und andere Formen öffentlicher Bevorteilung von Einzelnen, Individuen, Gruppen, Unternehmen oder ganzen Wirtschaftszweigen und Industrien.

Der moderne Staat, den wir als die politische Organisation der Gesellschaft mit monopolistischer Zwangsgewalt kennen, entstand im Spätmittelalter als Folge der Herausbildung territorialer Herrschaftssicherung gegenüber übergeordneten Mächten wie Kaiser und Papst. Sein Herrschaftsanspruch wurde durch die Reformation und die durch sie hervorgerufene konfessionelle Spaltung mächtig gefördert bis hin zu einer Herrschaftsfülle, die dann im absoluten konfessionellen Fürstenstaat ihre zwar zunächst den Religionsfrieden sichernde, aber auch intolerante und repressive Ausprägung fand. Der Absolutismus provozierte die Reaktion des liberalen Konstitutionalismus, die Forderung nach Herrschaft des Gesetzes und des Schutzes der grundlegenden Freiheitsrechte des Individuums. Dafür griff man, wie es besonders bei John Locke deutlich wird, auf vorneuzeitliche Naturrechtstheorien, die mittelalterliche Tyrannislehre und die ihr zugehörige Idee des Widerstandsrechts zurück.<sup>14</sup> Auf der Grundlage des Common Law bildeten sich im angelsächsischen Raum allmählich die Forderungen nach Sicherung individueller Freiheitsrechte, Eigentum und physischer Integrität gegen die Willkür gesetzloser Herrschaft heraus. Gerecht ist dieser

<sup>11</sup> Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, I-II, q. 96, a.3.

<sup>12</sup> Ebd., a. 2.

<sup>13</sup> Vgl. ebd., II-II, q. 61, a. 1: „iustitia distributiva, quae est distributiva *communium*, secundum proportionalitatem“.

<sup>14</sup> Vgl. A. Passerin d'Entrèves, *The Medieval Contribution to Political Thought: Thomas Aquinas*, Mar-

silius of Padua, Richard Hooker, Oxford 1939 (reprint: New York: Humanities Press, 1959); Alexander S. Rosenthal, *Crown Under Law: Richard Hooker, John Locke, and the Ascent of Modern Constitutionalism*, Lanham 2008; Martin Rhonheimer, *Saint Thomas Aquinas and the Idea of Limited Government*, erscheint in: *Journal of Markets and Morality* 22, 2 (2019).

klassisch-liberalen Auffassung gemäß ein Staat, der niemanden diskriminiert, also niemanden mit öffentlicher oder gesetzlicher Gewalt daran hindert, jene fundamentalen Rechte auszuüben, die jedem Menschen zustehen. Einen bestimmten, als gerecht definierten Zustand der Gesellschaft hinsichtlich der Güterverteilung herzustellen, lag dieser Staatsauffassung jedoch fern.

Mit der „Industriellen Revolution“ und dem Aufkommen des Industriekapitalismus wurden die gesellschaftlichen Zustände fließend und nicht mehr als natur- oder standesgegeben erfahren, alte Hierarchien wurden brüchig oder stürzten ein. Durch die Verbindung von Industrialisierung und Kapitalismus wurden die Karten neu gemischt. Die infolge eines gegen Ende des 18. Jahrhunderts sich verstärkenden Bevölkerungswachstums in Elend und Hunger gefangene Landbevölkerung strömte in die Fabriken, wo sie zumindest überleben konnte, wenn auch für lange Zeit unter prekären und oft miserablen Verhältnissen. Bauernbefreiung und Einführung der Gewerbefreiheit zerstörten überkommene soziale Sicherheitsnetze. Es war die Zeit des „Pauperismus“. Erst jetzt wurde das massenhafte Elend der Landbevölkerung sichtbar – und zwar in den Städten, in die die verarmten Massen strömten. Die intellektuellen städtischen Eliten, denen das Elend auf dem Land unbekannt war, schoben schon sehr bald die Schuld dem Industriekapitalismus zu, der aber in Wirklichkeit nicht Ursache der Armut, sondern deren Überwinder war. „Im Pauperismus“ – schrieb der eher linksgerichtete Sozialhistoriker Hans-Ulrich Wehler – trat „eine säkulare Krisensituation zutage, die erst durch den erfolgreichen Industriekapitalismus – nicht Ursache, sondern Retter – bewältigt wurde“.<sup>15</sup>

Nicht zuletzt weil die ursächlichen Zusammenhänge zwischen Armut und Industriekapitalismus generell verkannt wurden, tauchte im Laufe des 19. Jahrhunderts immer mehr die Frage auf, ob der Staat im Namen der Gerechtigkeit in die sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse einzugreifen habe, um die Massen der Industriearbeiter vor der angeblichen Ausbeutung durch Fabrikherren und Kapitalisten zu retten. Liberal gesinnte und ökonomisch geschulte Politiker sprachen sich dagegen aus, weil sie – wie sich herausstellen sollte, keineswegs zu Unrecht – überzeugt waren, dass die kapitalistische Marktwirtschaft für die Massen der Arbeiter in Wirklichkeit vorteilhaft war und mit der Zeit von allein die Lage der Industriearbeiter, ja der gesamten Bevölkerung verbessern würde. Die Sozialisten bzw. die damalige Sozialdemokratie vertraten die Position, nur ein revolutionärer Umsturz der Eigentums- und Produktionsverhältnisse könne verhindern, dass ein kleiner Kreis von Kapitalisten auf Kosten der Masse der Arbeiter immer reicher werde. Die sozialistische Kapitalismusanalyse akzeptierend, aber ihr revolutionäres Programm ablehnend, plädierten hingegen insbesondere in Deutschland Ökonomen der sogenannten Historischen Schule – man nannte sie bald „Kathedersozialisten“ – wie Lucio Brentano, Gustav Schmoller oder Adolf Wagner statt für revolutionären Umsturz für eine „ethische Nationalökonomie“ und verlangten eine Art systemimmanente, vom Staat selbst veranstalteten Sozialismus, den sie „Sozialpolitik“, einige auch „Staatssozialismus“ nannten. Konkret setzten sie sich für die Verbesserung der Situation der Arbeiterschaft durch staatliche Korrektur der Ergebnisse des kapitalistischen Wirtschaftsprozesses, staatliche Sozialversicherungen, Umverteilung von Einkommen durch fiskalische und arbeitsrechtliche Maßnahmen ein –

<sup>15</sup> Hans-Ulrich Wehler, Deutsche Gesellschaftsgeschichte, Dritter Band: Von der „Deutschen Doppel-

revolution“ bis zum Beginn des Ersten Weltkrieges 1849–1914, München 1995, 286.

Forderungen, die in ihrem Inhalt und ihrer Argumentation vorwegnehmen, was in heutigen Wohlfahrtsstaaten sozialpolitische Normalität ist.<sup>16</sup> Diese Anwälte einer dezidierten Sozialpolitik befürworteten aber auch eine nationalistische Wirtschaftspolitik, die deutsche Flottenpolitik, vor allem aber Schutzzölle und Kartelle zur Absicherung der sozialen Errungenschaften.<sup>17</sup> Einer von ihnen, Gustav Schmoller, nannte die großen, auch von der Rechtsprechung geförderten Industriekartelle den Stolz Deutschlands.<sup>18</sup> Die Kartellbildung im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts und danach war das Werk gezielter, wirtschafts- und sozialpolitisch begründeter staatlicher Interventionen. Wirtschaftspolitik wurde als Machtpolitik verstanden, ein Ansinnen, dem sich auch ein jüngerer Vertreter der Historischen Schule wie Max Weber nicht zu entziehen vermochte<sup>19</sup> und das Mitursache des Ersten Weltkriegs war. Ebenso lief es übrigens in den USA vor dem Ersten Weltkrieg, der Ära des sogenannten „Progressivismus“: Wirtschaftliche Konzentration wurde als Fortschritt gefeiert und staatlich gefördert. Dass sie Folge des freien Marktes und von Laissez-faire war, ist eine sich hartnäckig haltende Geschichtslegende.<sup>20</sup>

---

<sup>16</sup> Vgl. insbesondere die Rede von Adolf Wagner „Über die soziale Frage“ von 1871, in: Politische Reden II 1869-1914, hg. von Peter Wende unter Mitarbeit von Inge Schlotzhauer (Bibliothek der Geschichte und Politik, hg. von Reinhard Koselleck, Band 25), Frankfurt a. Main 1990, 47-102; s. auch die kürzere Rede von Gustav Schmoller „Über die soziale Frage“ von 1872, ebd. 137-145.

<sup>17</sup> Vgl. Wilhelm Deist, Flottenpolitik und Flottenpropaganda. Das Nachrichtenbureau des Reichsmarineamtes 1897-1914, Stuttgart 1976, 102 ff.; 109; 113.

<sup>18</sup> Vgl. Martin Rhonheimer, Vom Subsidiaritätsprinzip zum Sozialstaat. Kontinuitäten und Brüche in der katholischen Soziallehre, in: Historisches Jahrbuch der Görres Gesellschaft, 138 (2018), 33.

<sup>19</sup> Vgl. Max Weber, Stellungnahme zur Flottenumfrage der Allgemeinen Zeitung (München) in: Max Weber, Gesammelte politische Schriften, hg. von

Die katholische Kirche und damalige Vertreter ihrer Soziallehre wehrten sich vehement gegen diesen wachsenden Einfluss des Staates und der Politik. Bereits in den 1860er Jahren hatte der Mainzer Bischof von Ketteler zwar Schutzgesetze zugunsten der Industriearbeiter gefordert, jedoch „durch Mehrheiten dekretierte Staatshilfe“ für die Arbeiter durch Besteuerung der Reichen, also Umverteilung, für einen Angriff auf den Geist der Freiheit und das Eigentum aufs Schärfste verurteilt.<sup>21</sup> „Die staatliche Zwangsgerechtigkeit geht nur bis auf eine gewisse Grenze, die zum Schutze Aller und zur Ordnung nothwendig ist. Von da an beginnt das Gebiet der Freiheit, auch der Freiheit des Eigenthums“.<sup>22</sup> Andernfalls gelange man zu einem „Steuer- und Zwangssystem, an dem sämtliche Staaten fast zu Grunde gehen und bei denen freie Selbstbestimmung und Gesinnung gänzlich in den Hintergrund treten“.<sup>23</sup> Im Jahre 1891 bezog schließlich auch Papst Leo XIII. in der Enzyklika „Rerum Novarum“ in diesem Sinne Stellung: Abgesehen von der Forderung nach einem Familienlohn – eine Idee, auf deren ökonomische Problematik und Undurchführbarkeit hier nicht eingegan-

Johannes Winckelmann, 5. Aufl. Tübingen 1988, 30-32.

<sup>20</sup> Mehr dazu in: Martin Rhonheimer, Wohlstand für alle durch Marktwirtschaft – Illusion oder Wirklichkeit? in: Helmut Kukacka - Alexander Rauer (Hrsg.), Wohlstand für alle durch Marktwirtschaft. Illusion oder Wirklichkeit?, Wien 2017 (= Gesellschaft & Politik, Dr. Karl Kummer Institut Verein für Sozial- und Wirtschaftspolitik, 53. Jg. Heft 1, 2017), 9-38; bes. 16 f.

<sup>21</sup> Vgl. Wilhelm Emmanuel Freiherr von Ketteler, Die Arbeiterfrage und das Christenthum, in: Ketteler, Sämtliche Werke und Briefe (hg. v. Erwin Iserloh), Abteilung I, Band 1, Mainz 1977, 377 ff.; 416. Zu Ketteler: Rhonheimer, Vom Subsidiaritätsprinzip zum Sozialstaat, a.a.O. 10-19.

<sup>22</sup> Wilhelm Emmanuel Freiherr von Ketteler, Die Arbeiterfrage und das Christenthum, a.a.O. 416.

<sup>23</sup> Ebd., 417.

gen werden kann<sup>24</sup> –, verlangte der Papst, der Staat müsse sich der schutzlosen Industriearbeiter annehmen, ansonsten seien sie machtlos den Fabrikherren ausgeliefert. So forderte Leo XIII. Fabrikgesetze zum Schutz des Lebens und der physischen Integrität der Fabrikarbeiter. Das Argument lautete: Wenn der Staat nicht allen seinen Bürgern diesen Schutz gewährt, sondern hochgefährdete Industriearbeiter auf Gedeih und Verderben ihren Arbeitgebern ausliefert, verstößt er gegen die distributive Gerechtigkeit. Die Einführung von Schutzgesetzen zugunsten der Arbeiter hingegen bedeute, „allen Klassen von Untertanen denselben Schutz angedeihen“ lassen.<sup>25</sup>

Der Rechtsbegriff „distributive Gerechtigkeit“ bezieht sich hier auf die Verteilung des öffentlichen, durch die staatliche Zwangsgewalt herzustellenden Gutes „Sicherheit“, und das heißt: auf die Sicherung eines grundlegenden Individualrechts – für die katholische Soziallehre eines Naturrechts –, nämlich des Rechts auf Leben und physische Integrität, das, so verlangt es die distributive Gerechtigkeit, vom Staat unterschiedslos bei Angehörigen aller sozialen Schichten zu schützen ist. Gleichzeitig jedoch verurteilt Leo XIII. – ganz wie Bischof von Ketteler – jeglichen Versuch, die soziale Frage dadurch zu lösen, dass Privateigentum angetastet oder umverteilt wird. Vielmehr nennt Leo XIII. die Besserstellung der Besitzlosen auf Kosten der Vermögenden „Raub“ und eine „unselige Gleichmacherei“. Solchen Bestrebungen setzte er die vorrangige Pflicht des Staates entgegen, das Privateigentum zu schützen.<sup>26</sup> Nur auf dieser Grundlage, so Papst Leo, könnten auch die Besitzlosen mit der Zeit

sich besserstellen und zu Vermögen gelangen.<sup>27</sup>

Damit hatte sich die katholische Soziallehre deutlich gegen das kathedero- oder staatssozialistische Verständnis von Sozialpolitik und sozialer Gerechtigkeit als umverteilender „Verteilungsgerechtigkeit“ gestellt, einer Vorstellung von Gerechtigkeit als einer bestimmten Verteilung von Einkommen, Vermögen und Chancen, für die der Staat zu sorgen hätte, um gegen die Kräfte des freien Markts und des Kapitalismus, die angeblich nur die Reichen begünstigen, einen Ausgleich im Sinne einer Einebnung der Einkommens- und Vermögensdisparitäten zu schaffen. Im Unterschied dazu findet sich als erstes und grundlegendes Sozialprinzip der katholischen Soziallehre das Privateigentum und die Pflicht des Staates, dieses – primär gar nicht aus ökonomischen, sondern aus moralischen Gründen – vor Versuchen der Enteignung zugunsten der Ärmere zu schützen. Was sie hingegen im Namen der distributiven Gerechtigkeit – und das heißt: im Namen der Rechtsgleichheit – forderte, waren Schutzgesetze für Arbeiter und generell Gesetze für bessere Arbeitsbedingungen. Die moralische Position der Kirche war in diesem Falle auch ökonomisch für die Arbeiterschaft vorteilhaft, obwohl die Kirchenvertreter keineswegs ökonomisch argumentierten und es auch keine Anzeichen dafür gibt, dass sie sich dieser Zusammenhänge bewusst waren.

Die Position der Liberalen des 19. Jahrhunderts hatte allen anderen, vor allem derjenigen der Kathedersozialisten, eines voraus: Sie berücksichtigten den ökonomischen Zusammenhang zwischen Produktivitätssteigerung

<sup>24</sup> Vgl. Rhonheimer, Wohlstand für alle durch Marktwirtschaft, a.a.O., 23 f.

<sup>25</sup> Leo XIII., Enzyklika „Rerum novarum“ (1891), Nr. 27, zitiert nach: Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente, mit einer Einführung von Oswald von Nell-Breuning SJ. Hg. vom

Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung (KAB) Deutschlands, 6. Auflage Kevelaer 1985; vgl. Rhonheimer, Vom Subsidiaritätsprinzip zum Sozialstaat a.a.O., 19-21.

<sup>26</sup> Leo XIII., Enzyklika „Rerum novarum“, ebd. Nr. 30.

<sup>27</sup> Ebd. Nr. 35.

und Erhöhung des Lebensstandards, der in der Tat der entscheidende Faktor war, der das Leben auch der untersten Schichten beständig verbessern und die Lösung der sozialen Frage ermöglichen sollte. Im Unterschied zu den Kathedersozialisten betrachteten die als „Manchesterleute“ verteufelten Liberalen die Arbeiter zudem immer auch als Konsumenten und verstanden deshalb die Schädlichkeit der von den Sozialpolitikern befürworteten Schutzzölle und anderer vermeintlich sozialer Interventionen in den freien Markt. Gleichzeitig waren selbst deutsche Liberale wie John Prince-Smith, Eugen Richter oder Heinrich Oppenheim (der erste Kritiker der „Kathedersozialisten“ und Schöpfer dieses Namens) nicht dagegen, dass der Staat für besonders gravierende Missstände wie unbegrenzte Kinderarbeit oder, im Sinne der englischen Fabrikgesetze, fehlende Sicherheitsstandards in Fabriken Abhilfe schaffe.<sup>28</sup>

#### 4. Von der Verteilungsgerechtigkeit zur sozialen Gerechtigkeit

Nicht wenige Vertreter des damaligen politischen Katholizismus, insbesondere Reichstagsabgeordnete der katholischen Zentrums- partei, ließen sich von den sozialpolitischen Ideen der Kathedersozialisten beeinflussen, so etwa der Priester und Zentrumsabgeordnete Franz Hitze. Der führende Zentrums- politiker Georg von Hertling – Philosophieprofessor, Bayerischer Ministerpräsident, Reichstags- abgeordneter, Vorsitzender der Zentrums- partei, Mitbegründer und erster Präsident der Görres- Gesellschaft und schließlich zweitletzter Reichskanzler des Kaiserreiches – bezeichnete

Hitze als einen jener gutmütigen Idealisten, die „sich, ohne es zu merken, in den Staatssozialismus haben hineinführen lassen“<sup>29</sup>.

Im Unterschied zu Hitze und den Sozialpolitikern vertrat Hertling, der immerhin für die Einführung einer Sozialversicherung für ansonsten schutzlose Arbeiter gekämpft hatte, in seinem Buch „Naturrecht und Socialpolitik“ von 1893 dezidiert die Meinung, die soziale Frage würde nicht durch Sozialpolitik, sondern durch den wirtschaftlich-technologischen Fortschritt gelöst. Der Staat solle deshalb, statt die Bürger sozialpolitisch zu bevormunden, die unternehmerische Freiheit und Initiative fördern.<sup>30</sup> Die an „Rerum Novarum“ orientierte katholische Sozialethik, wie sie Hertling vertrat, war nicht sozialpolitisch, sondern wirtschaftspolitisch orientiert. Sie plädierte nicht für einen Staat, dem aufgetragen war, eine „gerechte Gesellschaft“ im Sinne staatssozialistisch verstandener Verteilungsgerechtigkeit zu schaffen, sondern hielt kompromisslos am grundlegenden Erfordernis des Eigentumsschutzes als Voraussetzung für den wirtschaftlichen und sozialen Fortschritt fest: „Nur eine völlig gesicherte Eigentumsordnung ermöglicht die gedeihliche Entwicklung menschlicher Wirtschaft, wie aller höheren Cultur.“<sup>31</sup> Nur wenige begriffen damals allerdings wie Georg von Hertling die ökonomischen Zusammenhänge. Man erkannte in der Regel nicht, dass gerade die Sicherung von Eigentumsrechten und die dadurch ermöglichte Kapitalakkumulation und stetig voranschreitende technologische Innovation die soziale Frage lösen würden. Solche ökonomischen Gesichtspunkte sind in der kirchlichen Soziallehre nie wirklich rezipiert worden. Sie

<sup>28</sup> Vgl. dazu Ralph Raico, Die Partei der Freiheit. Studien zur Geschichte des deutschen Liberalismus, Stuttgart 1999.

<sup>29</sup> Georg von Hertling, Erinnerungen aus meinem Leben, 2. Band, hg. von Karl Graf von Hertling, Kempen und München 1920, 182 f.

<sup>30</sup> Georg von Hertling, Naturrecht und Socialpolitik, Köln 1893, 80; 23 f. Siehe dazu Rhonheimer, Vom Subsidiaritätsprinzip zum Sozialstaat a.a.O., 21-29.

<sup>31</sup> Georg von Hertling, Naturrecht und Socialpolitik, a.a.O., 42.

sind ihr im tiefsten fremd geblieben. Mit wenigen Ausnahmen – wie etwa Joseph Höffner und seine Schule – vertrat sie einen ökonomisch oft unaufgeklärten Moralismus.

Auch der seit der Wende zum 20. Jahrhundert die katholische Soziallehre mit seiner Konzeption des „Solidarismus“ und der berufsständischen Ordnung nachhaltig prägende Jesuit Heinrich Pesch, der in späteren Jahren noch bei Adolf Wagner, einem Vertreter der der „ethischen Nationalökonomie“ der Historischen Schule, Volkswirtschaftslehre studiert hatte, blieb Hertlings Sichtweise fremd. Auch hat er, trotz seiner wirtschaftswissenschaftlichen Kenntnisse, nie die wohlstandsschaffende Logik des freien Marktes und einer kapitalistischen Gesellschaft zu verstehen vermocht. Umso mehr ist deshalb hervorzuheben, dass Pesch in der Frage der distributiven Gerechtigkeit noch ein treuer Zeuge der Tradition ist.

Denn mit aller Schärfe kritisierte Pesch den Kathedersozialisten und Befürworter sozialstaatlich organisierter Umverteilung Gustav Schmoller, weil er „distributive Gerechtigkeit“ als Verteilungsgerechtigkeit nicht nur hinsichtlich der „gemeinsamen Güter des staatlichen Lebens“, sondern auch der Vermögen und Einkommen Privater, also der allgemeinen Güterverteilung verstand.<sup>32</sup> So schrieb Pesch 1898 hellsichtig: „Wer die distributive Gerechtigkeit zum Princip der Gütherverteilung machen wollte, könnte sich der absurden Consequenz einer vollständigen Verdrängung der Volkswirtschaft durch die Staatswirtschaft nicht entziehen“.<sup>33</sup> Pesch ist diesem Standpunkt in seinem späteren fünfbandigen

„Lehrbuch der Nationalökonomie“ bis zu seiner letzten Auflage 1925 treu geblieben. Auch dort lehnt er die Vorstellung von distributiver Gerechtigkeit seines Lehrers Adolf Wagner als fiskalpolitische Umverteilung „der privaten Einzeleinkommen und -vermögen“ zur Verminderung der Ungleichheit kategorisch ab.<sup>34</sup> Damit befand sich Peschs Solidarismus zumindest in dieser Hinsicht noch ganz auf der Linie von Leo XIII.

Verhängnisvoll für die katholische Soziallehre sollte aber werden, dass Pesch in diese den Begriff der „sozialen Gerechtigkeit“ als Gegenbegriff zu den Ordnungsprinzipien Markt und Wettbewerb einführte. Mit sozialer Gerechtigkeit als wirtschaftliches Ordnungsprinzip war zunächst das Prinzip einer staatlich veranstalteten berufsständischen Ordnung der Gesellschaft gemeint. So finden wir dann die „soziale Gerechtigkeit“ als wirtschaftspolitisches Ordnungsprinzip in der wesentlich von den Pesch-Schülern Oswald von Nell-Breuning und Gustav Gundlach konzipierten Enzyklika „Quadragesimo anno“ Pius' XI. von 1931. Die „soziale Gerechtigkeit“ als staatlich moderiertes Zusammenwirken der Berufsstände erscheint hier als regulatives Prinzip, das an die Stelle des freien Marktes und des Wettbewerbs tritt, denen die Enzyklika irrtümlicherweise die Schuld an der großen Wirtschaftskrise, an der Bildung von Monopolen, Kartellen und eines schädlichen Finanzkapitalismus zuschob. Dass dies eine Fehlbeurteilung war, hatte trotz seiner anfänglichen Sympathie für die Enzyklika Wilhelm Röpke schon früh erkannt.<sup>35</sup> Von nun an bekam jedenfalls der Begriff der sozialen Gerechtigkeit in der katholi-

<sup>32</sup> Heinrich Pesch, *Liberalismus, Socialismus und christliche Gesellschaftsordnung*, I. Der christliche Staatsbegriff, 2. Aufl. Freiburg i. Br. 1898, 192; s. auch 160 ff.

<sup>33</sup> Ebd., 192.

<sup>34</sup> Vgl. Heinrich Pesch, *Lehrbuch der Nationalökonomie*, Bd. II, 4. und 5. Aufl., Freiburg i. Br. 1925,

274 f.; auch ebd., Bd. III, 2. bis 4. neu bearbeitete Aufl., Freiburg i. Br. 1926, 759 f.

<sup>35</sup> Vgl. dazu Tim Petersen, Wilhelm Röpke und die Katholische Soziallehre, *HWWI Research Paper*, No. 5-5 (2008), (online abrufbar), 18.

schen Soziallehre die Funktion eines Korrektivs, ja eines Gegenbegriffs zum Wirken und zu den Ergebnissen des freien Marktes und des Wettbewerbs.

Ludwig Erhards wettbewerbsorientiertes Konzept einer sozialen Marktwirtschaft befand sich deshalb in konträrem Gegensatz zu den Ideen von „Quadragesimo anno“, denn es beruhte auf dem Ordnungsprinzip eines freien, wettbewerblichen Marktes, dessen Ergebnisse, sofern er eben wirklich wettbewerblich ist, keiner Korrektur bedürfen; denn gemäß Erhard nimmt in einer wettbewerblichen Marktgesellschaft im Ergebnis ein jeder genau den Platz ein, der ihm aufgrund seiner Leistung zusteht. Gegen den Erhard nahestehenden Ökonomen Wilhelm Röpke, der „Quadragesimo anno“ zunächst im Sinne des von ihm vertretenen „Neo-Liberalismus“ interpretiert und ihr Verständnis im Sinne der berufsständischen Ordnung als Fehldeutung zurückgewiesen hatte, wie auch gegen den Ordoliberalen Joseph Bless, der gar von „Textmanipulation“ bei der deutschen Übersetzung sprach<sup>36</sup>, entgegnete Anton Rauscher noch im Jahre 1960 – an sich zu Recht, aber nicht weniger bedauerlich –, diese Ansicht beruhe auf mangelnder Kenntnis der Enzyklika und der dazugehörigen Literatur.<sup>37</sup> Damit offenbarte er sich als Antipode der damaligen „sozialen Marktwirtschaft“, deren Grundidee eben gerade „Wohlstand für alle durch Wettbewerb“ war.<sup>38</sup>

<sup>36</sup> Ebd., 19. Der Vorwurf der „Textmanipulation“ bezieht sich allerdings nicht auf die deutsche Übersetzung, sondern auf Rauschers Umgang mit dem Text, insbesondere seine „Ableitung, dass die berufsständische Ordnung der Natur gemäß sei“; s. Joseph Bless, Subsidiaritätsprinzip und berufsständische Ordnung in „Quadragesimo Anno“, Zu Anton Rauschers Buch mit dem gleichen Titel, in: Ordo, Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft, 11 (1959), 365-373; 371.

Das verbreitete Narrativ, die katholische Soziallehre habe für Erhards Konzept der sozialen Marktwirtschaft oder für den Ordoliberalismus der Freiburger Schule Pate gestanden und diese wesentlich beeinflusst, ist eine nachträgliche Konstruktion und historisch falsch. Das Gegenteil ist richtig. Richtig ist auch, dass die katholische Soziallehre seit dem Scheitern des berufsständischen Solidarismus von „Quadragesimo anno“ ordnungspolitisch orientierungslos dastand. Um nur von Deutschland zu sprechen, orientierte sich Nell-Breuning schließlich gewerkschaftlich und unterhielt enge Kontakte zur SPD; auf der anderen Seite bildete sich ein unternehmerorientierter Flügel um Joseph Höffner und seine Schüler. Der Begriff der sozialen Gerechtigkeit – wie auch derjenige der sozialen Marktwirtschaft, den sich nun auch die katholische Sozialethik aneignete – geriet jedoch zunehmend in das Kielwasser eines sozialdemokratisch geprägten Begriffs der sozialen Gerechtigkeit als „Verteilungsgerechtigkeit“ und formte sich schließlich – beginnend mit der Enzyklika „Mater et magistra“ von Johannes XXIII. – in Richtung einer sozialstaatlichen und sozialpolitischen Orientierung um.<sup>39</sup>

Vom Privateigentum und seinem Schutz ist heute in der katholischen Soziallehre nur noch am Rande die Rede. Als eines der grundlegenden Sozialprinzipien wird es im „Kompendium der katholischen Soziallehre“ (2004) nicht aufgeführt, sondern immer nur in einer dem Prinzip der allgemeinen Bestimmung der Güter wie auch dem Gemeinwohlprinzip un-

<sup>37</sup> Petersen, Wilhelm Röpke und die Katholische Soziallehre, a.a.O., 17-19.

<sup>38</sup> Vgl. Martin Rhonheimer, Wohlstand für alle durch Marktwirtschaft, a.a.O.; ders., Ludwig Erhards Konzept der sozialen Marktwirtschaft und seine wettbewerbstheoretischen Grundlagen, in: Journal for Markets and Ethics/Zeitschrift für Marktwirtschaft und Ethik 5 (2) 2017, 83-106.

<sup>39</sup> Vgl. Rhonheimer, Vom Subsidiaritätsprinzip zum Sozialstaat, a.a.O., 52 ff.

tergeordneten Funktion erwähnt. In Wirklichkeit – so hatte es Leo XIII. in „Rerum novarum“ betont – dient jedoch gerade das Privateigentum dazu, dass die Güter dieser Welt allen zugutekommen können, das heißt es steht zu diesem Prinzip in einem Mittel-Ziel-Verhältnis, wird also durch das Prinzip der allgemeinen Bestimmung der Güter in keiner Weise relativiert oder eingeschränkt. Zweitens ist gerade der Schutz des Privateigentums vorrangiger Bestandteil des Gemeinwohls und damit eine Grundforderung der Gerechtigkeit. Auch das Gemeinwohl kann deshalb nicht gegen das Privateigentum ausgespielt werden. Das Prinzip der „Sozialpflichtigkeit des Eigentums“ und damit dessen Relativierung stammt aus dem sozialdemokratisch geprägten Teil der Weimarer Verfassung, nicht aus der katholischen Soziallehre, und findet sich dann leicht abgeändert auch im Deutschen Grundgesetz.<sup>40</sup>

Dass, wie es in beiden Verfassungstexten heißt, das Eigentum der Allgemeinheit dienen *solle*, kann man richtig so verstehen, Eigentum solle nicht in *gemeinwohlwidriger* Weise genutzt werden. Falsch ist bei der Formulierung jedoch die Unterstellung, Privateigentum sei nicht schon als solches und von Natur aus dem Gemeinwohl dienlich, es müsse also erst noch – etwa durch entsprechend hohe Besteuerung, Umverteilung oder die freie Verfügungswalt einschränkende Regulierung – in den Dienst des Gemeinwohls gestellt werden. Dass Privateigentum und sein jeweiliger Gebrauch gemäß den Absichten des Eigentümers schon als solches dem Gemeinwohl dienlich ist, gilt in einer kapitalistisch-marktwirtschaftlichen Gesellschaft gerade hinsichtlich der Produktionsmittel, die, in privater Hand stehend und mit entsprechender Haftung verbunden, durch die Koppelung von Risiko und Haftung

das Gemeinwohl mehren. Das ist hier anders als in vorindustriellen Zeiten, in denen die richtige Verwendung des Privateigentums im Hinblick auf das Gemeinwohl praktisch ausschließlich Konsumgüter betraf, die einige wenige im Überfluss und die vielen anderen gar nicht oder in sehr geringem Ausmaß besaßen. Deshalb standen Almosen und sonstiges karitatives Tun im Vordergrund der gemeinwohlbezogenen Verwendung von Privateigentum. Die katholische Soziallehre des späteren 19. Jahrhunderts hatte sich im Allgemeinen von dieser Beschränktheit gelöst und war sich des Unterschieds der Logik des Almosens und der allen dienlichen enormen Produktivkraft des auf dem Investieren privaten Reichtums gründenden Industriekapitalismus durchaus bewusst. Wie wir gesehen haben, verteidigte sie deshalb, trotz ihres Einsatzes für den Schutz der Schwächsten, auch das Privateigentum und die damit verbundene Freiheit und Verantwortlichkeit gegenüber der Anmaßung des Staates, durch umverteilungsmotivierte Besteuerung privaten Eigentums zum Agenten flächendeckender Almosenverteilung zu werden.

Der Bruch mit der früheren Tradition der katholischen Soziallehre, für die nicht die sozialen Aufgaben des Staates, sondern der Schutz der individuellen Freiheit vor dem Staat vorrangig war, ist heute weitgehend aus dem Bewusstsein geschwunden. Das ist auch der Grund, weshalb eine Frage wie „Wie viel Staat braucht eine gerechte Gesellschaft?“ heute wie selbstverständlich – und ganz in der Tradition der kathedersozialistischen Sozialpolitik des 19. Jahrhunderts – als Frage nach einer die Ergebnisse des freien Marktes und des angeblich nur den Reichen nützenden Kapitalismus korrigierenden „Verteilungsgerechtigkeit“ ge-

verpflichtet. Sein Gebrauch soll zugleich dem Wohle der Allgemeinheit dienen.“

---

<sup>40</sup> Weimarer Verfassung Art. 153 Abs. 3 WRV: „Eigentum verpflichtet. Sein Gebrauch soll zugleich Dienst sein für das Gemeine Beste.“ Im Deutschen Grundgesetz heißt es in Art. 14 Abs. 2: „Eigentum

stellt wird. Das Privateigentum wird dabei nicht mehr als Lösung gesehen. Hingegen wird der freie Markt bzw. der marktwirtschaftlich-kapitalistische, auf dem freien Unternehmertum gründende Wirtschaftsprozess als ungerecht empfunden, weil er Ungleichheit erzeugt. Im Namen der sozialen Gerechtigkeit werden daher Forderungen nach staatlichen Korrekturen und „sozialem Ausgleich“ laut. Nur wenn wir verstehen, warum eine solche Ansicht und die darauf gründenden Forderungen in die falsche Richtung zielen, können wie die Frage, wieviel Staat es für eine gerechte Gesellschaft braucht, richtig beantworten.

## 5. Was heißt „gerecht“ – und ist der Markt gerecht oder ungerecht?

Zur Beantwortung der Eingangsfrage ist deshalb ein Neustart angebracht. Zuerst ist zu fragen: Was verstehen wir in diesem Zusammenhang überhaupt unter „gerecht“? Es kann dabei nicht um eine umfassende Klärung dessen gehen, was die Tugend der Gerechtigkeit beinhaltet<sup>41</sup>, sondern nur um die Bedeutung des Wortes „gerecht“ im Zusammenhang der vorliegenden Frage, welche die Aufgabe des Staates für die Schaffung einer gerechten Gesellschaft ist bzw. wie viel Staat es dafür braucht – wobei vorausgesetzt werden darf, dass es nicht nur vom Staat abhängt, ob in einer Gesellschaft Gerechtigkeit herrscht.

Zunächst: Aufgrund des bisher Gesagten kann „gerecht“ nicht im Sinne einer „gerechten Verteilung“ definiert werden. Wir müssen uns vielmehr von der Vorstellung lösen, es gebe irgendeine Verteilung der Güter oder Ressourcen auf dieser Welt, die man allein aufgrund

eines bestimmten Verteilungsmusters als „gerecht“ oder „ungerecht“ bezeichnen könnte. Wir können uns natürlich Vorstellungen bilden von einer idealen, bestmöglichen oder aus irgendeinem Grund wünschenswerten Verteilung von Ressourcen, Gütern, Vermögen, Einkommen und Chancen. Aber das Wünschenswerte bleibt immer subjektiv, vor allem aber hat das Wünschenswerte als solches nichts mit Gerechtigkeit zu tun. Umgekehrt ist das, was tragisch, unerwünscht, verabscheuenswürdig, suboptimal oder ungleich ist, deswegen noch lange nicht ungerecht. Zudem wird es in einer Gesellschaft, in der es eine große Zahl von Sozialhilfeempfängern gibt, in der Armut und Arbeitslosigkeit hoch und dauerhaft sind, vermutlich mit der Gerechtigkeit nicht sehr gut bestellt sein. Die Frage ist nur, warum.

Wie Friedrich August von Hayek – meines Erachtens richtig – schrieb, ist die Frage, ob Ergebnisse des Marktes gerecht oder ungerecht sind, eine unsinnige Frage. Märkte sind keine Handlungssubjekte, sondern ein Geflecht der Kooperation einer Unzahl von Handlungssubjekten, die ihre jeweils eigenen Ziele, nicht aber ein bestimmtes Gesamtergebnis des Marktprozesses verfolgen. Ungerecht kann aber nur sein, was Folge einer einem Individuum oder einem Kollektiv von Individuen zurechenbaren ungerechten Handlung ist.<sup>42</sup> So sind beispielsweise die Todesfolgen eines Erdbebens – keine zielgerichtete Handlung, sondern ein Naturereignis – nicht ungerecht, sondern tragisch, es sei denn, sie beruhen auf schuldhaften Versäumnissen der zuständigen Behörden oder auf betrügerischen Machenschaften jener, die die zusammengestürzten

<sup>41</sup> Vgl. dazu in tugendethischer Perspektive: Martin Rhonheimer, *Die Perspektive der Moral. Philosophische Grundlagen der Tugendethik*, Berlin 2001, 204-213; 247 ff.

<sup>42</sup> Friedrich A. von Hayek, *Recht, Gesetz und Freiheit. Eine Neufassung der liberalen Grundsätze der*

*Gerechtigkeit und der politischen Ökonomie*, hg. von Viktor Vanberg, übers. von Monika Streissler, Tübingen 2003 (Gesammelte Schriften in deutscher Sprache Band B4), Teil 2: *Das Trugbild der sozialen Gerechtigkeit*, 181 (engl. Original: *The Mirage of Social Justice*, London 1976).

Häuser nicht den notwendigen Erfordernissen gemäß gebaut haben.

Ebenso sind ungleiche Verteilungen von Ressourcen, Gütern und Chancen aufgrund ungerichteter gesetzlicher Diskriminierungen oder anderer absichtlicher Ungerechtigkeiten selbst wiederum ungerecht zu nennen, nicht aber Verteilungsmuster, die Folge von an sich gerechten Transaktionen und Prozessen sind, denen selbst kein intentionales Steuerungsprinzip zugrunde liegt und die deshalb auch kein bestimmtes Verteilungsmuster intendieren können. „In einer freien Gesellschaft, in der die Position von Einzelpersonen und Gruppen nicht das Ergebnis von irgend jemandes Plan ist (...), lassen sich Unterschiede in der Entlohnung einfach nicht sinnvoll als gerecht oder ungerecht bezeichnen.“<sup>43</sup> In einer ansonsten freien Gesellschaft, in der es aufgrund ungerichteter Diskriminierung beispielsweise keine Schwarzen oder Juden in bestimmten Berufs- und Einkommensklassen gibt, liegt das nicht am freien Markt, sondern an den Gesetzen, die auf diese Weise diskriminierten Personen den Zugang zu diesen Berufen bzw. Einkommensklassen verbieten.

Gesetzliche Ungerechtigkeiten wie Diskriminierungen können also zu ungerechten Ergebnissen von Marktprozessen führen, weil diese dann gleichsam zu deren Transmissionsriemen werden. Zu lösen ist das Problem nicht durch Regulierungen des Marktes, sondern durch Korrektur der gesetzlichen Regeln, auf deren Grundlage sich Marktprozesse vollziehen.<sup>44</sup> Gerecht oder ungerecht sind also die Regeln, nicht die Ergebnisse von Marktprozessen. In freien Gesellschaften kann sich deshalb die Kategorie der Gerechtigkeit nicht auf ein Muster der Verteilung, sondern einzig und al-

lein auf Regeln beziehen, die bestimmte Verteilungsmuster hervorbringen. „Der Ort der sozialen Gerechtigkeit liegt nicht in politisch erzwungenen Verteilungsergebnissen, sondern in der institutionellen Rahmenordnung von Markt und Gesellschaft.“<sup>45</sup> Sind die Regeln gerecht, so kann auch das Ergebnis des freien Marktes niemals *ungerecht* genannt werden – auch wenn er zu sozialer Ungleichheit führt und manche im Ergebnis schlecht oder viel schlechter als zuvor gestellt sind. Auch Ungleichheiten, die sich aus der Verschiedenheit der Ausgangspositionen, des Talents oder aus Glück ergeben, können nicht als ungerecht bezeichnet werden, denn niemand hat ein einfordersbares Recht auf eine bestimmte Ausgangsposition, auf Talent oder auf Glück.

## 6. Armut ist der natürliche Zustand des Menschen – doch wie entsteht Wohlstand?

Dass es für Verteilungsmuster selbst unabhängig von der Gerechtigkeit der Regeln, durch die sie hervorgebracht wurden, keine generellen Gerechtigkeitskriterien geben kann, hat noch einen weiteren Grund: Armut ist der natürliche Zustand des Menschen. Wir kommen in sie nackt, bedürftig, ohne Mittel, Kenntnisse, nicht einmal unseren Verstand können wir gebrauchen, geschweige denn unsere Freiheit. „Der berühmte Satz von Rousseau, ‚der Mensch ist frei geboren und doch ist er in Ketten‘, mag zwar gut klingen, aber in Wirklichkeit ist der Mensch nicht frei geboren. Der Mensch kommt als hilfloser Säugling zur Welt. Ohne den Schutz seiner Eltern, ohne den Schutz, den die Gemeinschaft seinen Eltern zu-

<sup>43</sup> Hayek, Recht, Gesetz und Freiheit, a.a.O., 221.

<sup>44</sup> Martin Rhonheimer, The True Meaning of ‚Social Justice‘. A Catholic View of Hayek, in: Economic Affairs 35: 1 (2015), 35-51.

<sup>45</sup> Wolfgang Kersting, Wie gerecht ist der Markt? Ethische Perspektiven der sozialen Marktwirtschaft, Hamburg 2012, 212.

teil werden lässt, könnte er nicht überleben.“<sup>46</sup> Menschen sind bei ihrer Geburt total abhängig von ihren Erzeugern, die ihnen in der Form einer Familie den Ort zur Verfügung stellen, wo sie zunächst einmal überleben und sich als Menschen zur Selbständigkeit entwickeln können. Von Natur aus haben sie weder Besitz noch Eigentum, sie sind höchstens erbberechtigt, aber auch dies nicht von Natur aus, sondern aufgrund der Leistung oder des Glücks ihrer Vorfahren, das dann zu ihrem eigenen Glück, nicht selten aber auch zum Unglück wird.

Deshalb heißt es in der Enzyklika „Rerum novarum“ zu Recht, kein Mensch habe von Natur aus einen Besitzanspruch auf einen irgendwie *bestimmten* Anteil an den Gütern dieser Welt.<sup>47</sup> Noch weniger hat er Anspruch auf Güter, die andere durch ihre Arbeit geschaffen haben oder die ihnen durch Glück und günstige Umstände zugefallen sind, sondern allein auf jene, die rechtmäßige Frucht seiner eigenen Arbeit (oder ihm durch Erbschaft zugefallen) sind.<sup>48</sup> Menschen haben zwar Bedürfnisse, es gibt aber keinen moralischen Grund, diese als Rechtsansprüche gegenüber dem rechtmäßigen Eigentum anderer geltend machen zu können.<sup>49</sup>

---

<sup>46</sup> Ludwig von Mises, Vom Wert der besseren Ideen. Sechs Vorlesungen über Wirtschaft und Politik, München 2012, 43.

<sup>47</sup> Leo XIII., Enzyklika „Rerum novarum“, a.a.O., Nr. 7: „Denn Gott hat die Erde nicht in dem Sinne der Gesamtheit überlassen, als sollten alle ohne Unterschied Herren über dieselbe sein, sondern insofern, *als er selbst keinem Menschen einen besonderen Teil derselben zum Besitze angewiesen*, vielmehr dem Fleiße der Menschen und den von den Völkern zu treffenden Einrichtungen die Ordnung der Eigentumsverhältnisse unter ihnen anheimgegeben hat. Übrigens wie immer unter die einzelnen verteilt, hört der Erdboden nicht auf, der Gesamtheit zu dienen, denn es gibt keinen Menschen, der nicht von dessen Ertragnis lebt.“

<sup>48</sup> Ebd.: „Wer ohne Besitz ist, bei dem muss die Arbeit dafür eintreten, und man kann sagen, die Be-

Dem steht nicht entgegen, dass Eigentümer, nicht aus Gerechtigkeitsgründen, sondern wegen zwischenmenschlicher Solidarität oder Nächstenliebe moralisch verpflichtet sein können, im Rahmen ihrer Möglichkeiten solchen Bedürfnissen zu entsprechen. So hatte schon Bischof von Ketteler argumentiert<sup>50</sup>, und so sagt es auch „Rerum novarum“<sup>51</sup>. Das wiederum hat jedoch nichts mit Ansprüchen der Gerechtigkeit oder einem Recht zu tun und ist deshalb nicht genuine Aufgabe des Staates; denn diesem steht zu, das Recht durchzusetzen, nicht aber Nächstenliebe zu organisieren oder seine Bürger gar zu Werken der Solidarität und Nächstenliebe zu zwingen, um Ansprüchen anderer Genüge zu tun und ihre Bedürfnisse zu decken. Wenn wir heutigen Bürger entwickelter Sozialstaaten staatlich organisierte Zwangssolidarität für selbstverständlich erachten, dann weil wir schon seit langem eine bedenkliche Untertanenmentalität verinnerlicht haben, aufgrund derer wir die Erfüllung unserer Ansprüche auf ein gutes Leben vom Staat erwarten – und es als ungerecht empfinden, wenn diese Ansprüche nicht erfüllt werden.

Der einzige *natürliche* Anspruch, den jeder Mensch gegenüber jedem seiner Mitmenschen besitzt, ist jener auf Existenz und physische In-

schaffung aller Lebensbedürfnisse geschehe durch Arbeit, entweder durch die Bearbeitung des eigenen Bodens oder durch Arbeit in irgendeinem andern Erwerbszweig ... Also entspricht es durchaus der Gerechtigkeit, dass dieser Teil sein eigen sei und sein Recht darauf unverletzlich bleibe.“

<sup>49</sup> Dazu Martin Rhonheimer, The Democratic Constitutional State and the Common Good, in: Martin Rhonheimer, The Common Good of Constitutional Democracy. Essays in Political Philosophy and Catholic Social Teaching, Washington D.C., 2013, 72-141; bes. 109 ff.

<sup>50</sup> Wilhelm Emmanuel Freiherr von Ketteler, Die Arbeiterfrage und das Christenthum, a.a.O., 415.

<sup>51</sup> Leo XIII., Enzyklika „Rerum novarum“, a.a.O., Nr. 19.

tegrität, denn das betrifft unmittelbar sein Überleben als Angehöriger der menschlichen Gesellschaft und ist somit ein Erfordernis der Gerechtigkeit als die – gerechtigkeits-theoretisch fundamentale – Anerkennung des anderen als eines hinsichtlich seines Menschseins „mir Gleichem“. <sup>52</sup> Die katholische Tradition hat es deshalb immer als eine Pflicht der Gerechtigkeit, und nicht nur der Nächstenliebe und Solidarität, betrachtet, Menschen, die sich nicht selbst helfen können, das zum Überleben Notwendige zur Verfügung zu stellen. Damit lässt sich die steuerfinanzierte Einrichtung eines minimalen sozialen Sicherungsnetzes im Sinne des Subsidiaritätsprinzips vorzüglich auf möglichst lokaler Ebene begründen. Auch das hat Bischof von Ketteler hervorgehoben und klar von einer darüber hinausgehenden und seiner Ansicht nach illegitimen, weil eigentums- und freiheitsgefährdenden „Subvention des Arbeiterstandes“ zum Zwecke seiner wirtschaftlichen und damit auch sozialen Förderung unterschieden. <sup>53</sup>

Im Sinne des Gemeinwohls ist auch eine gesetzlich geregelte Absicherung vor unvorhersehbaren Risiken und Schicksalsschlägen, die jedermann treffen können, zu rechtfertigen. Solchen sozialen Netzen kommt dann der Charakter von Solidargemeinschaften und Versicherungen zu. Sie bedürfen der gesetzlichen Regelung, implizieren aber an sich noch keine Umverteilung. Beruhen solche Sicherheitsnetze zudem auf demokratischen Entscheidungsprozessen, sind sie gerechtigkeits-theoretisch nicht grundsätzlich anfechtbar, werden es allerdings in dem Moment, in dem sie private Strukturen der Sozialhilfe, sei es auf karitativer oder unternehmerisch-gewinnorientierter Basis, zu verhindern suchen und be-

stehende verdrängen, oder wenn sie zu einem Mechanismus verkommen, in dem sich permanent eine Mehrheit auf Kosten einer Minderheit, der Reichsten, besserstellt. Zumindest verstieße dies eklatant gegen das Subsidiaritätsprinzip, das in seinem Kern ein Freiheits- und damit auch ein Gerechtigkeitsprinzip ist. <sup>54</sup> Demokratien werden leicht zum Vehikel des Neides der weniger gut Gestellten gegenüber den Bessergestellten, denen die Schuld an der Ungleichheit angelastet wird und die man dann im Namen der sozialen Gerechtigkeit entsprechend zur Kasse bittet, was dem steuerfinanzierten Staat und seinen Bürokratien immer mehr Macht verleiht. Um Wählerstimmen besorgte Politiker bemühen sich, dafür mit geeigneten Versprechungen die notwendigen Mehrheiten zu finden.

Ungerechtigkeit besteht nicht in der ungleichen Verteilung der Güter dieser Erde, sondern liegt dort vor, wo Menschen durch politische und rechtliche Strukturen, Korruption und Gesetzlosigkeit andere Personen, ja ganze Gesellschaften *darán hindern, sich aus der natürlichen Armut zu befreien* – durch ihre Arbeit, die Sicherung von deren Früchten, aber auch durch gerechte und freie vertragliche Transaktionen oder Erbschaften. Die entscheidende Frage ist also nicht, „wie Armut entsteht“, denn Armut „entsteht“ gar nicht, sondern sie ist – biblisch gesprochen: nach der Vertreibung aus dem Paradies – gleichsam von Natur aus Teil der *Conditio Humana*; in theologischer Perspektive ist sie also das Merkmal der gefallenen Menschheit. Die entscheidende Frage ist deshalb, wie *Reichtum und Wohlstand* entstehen.

Um unter den Bedingungen einer modernen industriellen und postindustriellen und zu-

<sup>52</sup> Vgl. Martin Rhonheimer, *Die Perspektive der Moral*, a.a.O., 247 ff.

<sup>53</sup> Wilhelm Emmanuel Freiherr von Ketteler, *Die Arbeiterfrage und das Christentum*, a.a.O., 414 f.

<sup>54</sup> Im Gegensatz zu seiner Umdeutung durch Oswald von Nell-Breuning in ein reines Kompetenzverteilungsprinzip; zur Kritik vgl. Rhonheimer, *Vom Subsidiaritätsprinzip zum Sozialstaat*, a.a.O., 60-64.

dem ökonomisch globalisierten Welt die Regeln für eine gerechte Gesellschaft zu finden und dabei die Rolle des Staates zu bestimmen, müssen wir deshalb fragen, welche die *Ursachen von Reichtum und Wohlstand* sind, die dem Menschen ein Leben in Würde ermöglichen. Diese Frage entspricht auch dem christlichen Menschenbild: dem Bild des Menschen als eines freien, selbstverantwortlichen, intelligenten und schöpferischen Wesens, und nicht als eines solchen, der seine Würde dadurch erhält und dadurch zur Erfüllung gelangt, dass er sich – gleichsam in Perpetuierung seines Säuglings- und Kindheitszustandes – in Abhängigkeit von der Gesellschaft oder gar des Staates als bloßer Empfänger von Leistungen begibt, die seine Armut nicht überwinden helfen, sondern nur kaschieren und letztlich perpetuieren.

Auf die Frage nach den Ursachen von Reichtum und Wohlstand, die dem Menschen ein Leben in Würde ermöglichen, und den ihnen entgegenstehenden Hindernissen bietet die Geschichte eine eindeutige Antwort: Ursache von Reichtum und Wohlstand einer Gesellschaft ist die – allerdings erst seit der industriellen Revolution möglich gewordene – Kombination von freiem Unternehmertum, Kapitalismus, Marktwirtschaft, grenzübergreifendem Handel, Kapitalakkumulation, technologischer Innovation, gründend auf dem staatlichen Schutz von Eigentumsrechten und, wie schon Adam Smith forderte, der Herstellung jener öffentlichen Dienstleistungen und Infrastrukturen, die von ihrem Wesen her hoheitlicher Natur sind oder die der freie Markt nicht liefert oder nicht zu liefern vermag. Ein Staat, der diesen Prozess ermöglicht und dafür jene notwendigen Rahmenbedingungen schafft, die er allein garantieren kann, dient genau in diesem Maße dem Gemeinwohl und ist gerecht; ein Staat, der es verhindert, weil er die Menschen in Armut oder Abhängigkeit hält, ist ungerecht. Der im höchsten Maße ungerechte

Staat ist deshalb der sozialistische Staat. Er verhindert, dass Menschen zu selbst erarbeitetem Wohlstand gelangen, und hält sie in andauernder Abhängigkeit von einer staatlichen und privilegierten Führungsschicht, die auf Kosten der Allgemeinheit lebt.

Meiner Ansicht ist es wichtig, diese letzte Aussage, der sozialistische sei der im höchsten Maße ungerechte Staat, in seiner ganzen Bedeutung zu verstehen. Wir sind nämlich gewohnt, dem Sozialismus doch immerhin zuzugestehen, dass es ihm um (soziale) Gerechtigkeit geht und er es eigentlich gut meint. Freilich ist es durchaus möglich – ja vielleicht meistens der Fall –, dass *Sozialisten* gute Absichten haben, und zwar aus Unwissenheit über grundlegende ökonomische Zusammenhänge und auch wegen eines falschen, zumeist utopischen Menschenbildes. Das ändert aber nichts daran, dass der *Sozialismus* die Inkarnation der Ungerechtigkeit ist. Überall, wo man versuchte, ihn zu verwirklichen, hat er zu Massenarmut, politischem Terror und schließlich zum Zusammenbruch der Versorgung der Bevölkerung geführt.

Es ist an sich eine allgemein geteilte Intuition, dass eine Gesellschaft, in der alle Chancen auf ein selbstbestimmtes Leben besitzen und einen höheren Lebensstandard genießen, auch dann besser als eine Gesellschaft mit niedrigem allgemeinen Wohlstandsniveau ist, wenn die soziale Ungleichheit größer ist. Ja, das Maß der Ungleichheit sollte eigentlich überhaupt keine Rolle spielen, sofern die Ungleichheit nicht selbst einer Ungerechtigkeit entspringt – also ungerechten Regeln, die diese Verteilung begünstigen – und sofern sie nicht das Festhalten von Gruppen von Menschen in einer Armut impliziert, aus der sie sich nicht aus eigenen Kräften befreien können. Wenn das stimmt, ist der Maßstab für eine gerechte Gesellschaft nicht die soziale Gleichheit, die Gleichheit an materiellen Gütern, Chancen, Bildung usw., sondern allein jene Gleichheit,

die sicherstellt, dass für alle die gleichen Regeln gelten, und zwar unabhängig von Rasse, Geschlecht, Religion, sozialer Herkunft usw. Wir nennen das Rechtsgleichheit oder Gleichheit vor dem Gesetz.

## 7. Rechtsgleichheit, materielle Gleichheit, Chancengleichheit und die Gemeinwohlpflichtigkeit des Privateigentums

Gegen diese im klassischen Sinne liberal verstandene „Gleichheit vor dem Gesetz“ erhebt sich jedoch in der Regel sofort der Einwand, sie nütze dem Reichen mehr als dem Armen. Liberale Rechtsgleichheit sei eine Farce, echte Rechtsgleichheit müsse erst durch die Anhebung und Gleichheit der materiellen Lebensbedingungen *geschaffen* werden, erst dann sei eine gleichwertige Ausübung gesetzlicher Rechte möglich. Berühmt ist das Diktum von Anatole France aus seinem Roman „Le lys rouge“ (1894), das gesetzliche Verbot, zu betteln, unter Brücken zu schlafen oder Brot zu stehlen, habe für einen Reichen und einen Obdachlosen eine völlig andere Bedeutung, obwohl sie beide vor dem Gesetz gleich sind. Das Diktum ist suggestiv, geht aber am Problem vorbei, weil es nicht nur insinuiert, dass die Schaffung materiellen Wohlstands Voraussetzung für Rechtsgleichheit und Rechtsstaatlichkeit ist, sondern dass diese materiellen Voraussetzungen von Rechtsgleichheit sofort und unter Umgehung des Rechts erzeugt werden können. In Wirklichkeit verhält es sich jedoch umgekehrt: Ohne die Gleichheit vor dem Gesetz im liberal-rechtsstaatlichen Sinn ist wirtschaftliche Entwicklung und Anhebung des Lebensstandards für alle nicht möglich.

Das – in seiner Konsequenz paternalistische – Argument, Gleichheit vor dem Gesetz müsse erst durch soziale, wohlstandsfördernde Maßnahmen hergestellt werden, beruht zudem auf einem inneren Widerspruch. Falls es sich

wirklich um ein *Gerechtigkeitsargument* handelt, würde es nämlich bedeuten, dass wir für eine gerechte Gesellschaft im Sinne der „Gleichheit vor dem Gesetz“ zunächst die absolute Gleichheit der Lebensbedingungen und Chancen herstellen müssten. Sonst bestünde keine Rechtsgleichheit. Eine auch nur geringe Abweichung wäre ungerecht.

Daraus folgt jedoch, dass das Argument, will man auf totale Gleichheit verzichten, moralisch widersprüchlich wird, und eine Herstellung der Gleichheit der Lebensbedingungen – auch unter dem letztlich auf dasselbe hinauslaufende Etikett „Chancengerechtigkeit“ – willkürlich erscheinen und damit notwendigerweise die Rechtsgleichheit verletzen muss. Will man das vermeiden, wird das Prinzip zu einem Fass ohne Boden. Folge ist eine sozialpolitische Interventionsspirale und damit eine zunehmende Ausweitung der Zahl jener, die ein Leben in Abhängigkeit vom Staat und seinen Bürokratien führen werden. Das bedeutet Freiheitsverlust mit allen dazugehörigen Fehlansreizen und psychologisch negativen Auswirkungen. Im Übrigen hat gerade die Forderung nach Chancengerechtigkeit im Bildungswesen in vielen Ländern zu einem Übermaß an Universitätsabsolventen, einer Vermasung der Universitäten mit entsprechendem Qualitätsverlust, einem Akademikerproletariat mit überqualifizierten und frustrierten Beschäftigten in nichtakademischen Berufen, andererseits aber auch zu einem Mangel an aus der Berufsbildung hervorgegangenen Fachkräften geführt – alles gemeinwohlschädigende Auswirkungen einer gut gemeinten Sozialpolitik im Namen von Gerechtigkeit und Chancengleichheit, eine gewaltige Verschwendung und Fehlallokation humaner und materieller Ressourcen. Man beachtet nicht, dass in einer modernen kapitalistischen Industriegesellschaft, in der immer mehr alle Schichten einen hohen Lebensstandard genießen, mit der Zeit – es braucht dazu in der Regel zwei bis

drei Generationen – alle jenen Platz in der Gesellschaft einnehmen, der ihren Fähigkeiten und ihren Neigungen entspricht – auch ohne Sozialpolitik.

Auch wenn man dafür plädiert, die staatliche Herstellung einer immer größeren Chancengleichheit durch sozialpolitische Eingriffe umverteilender Art zumindest approximativ zu verwirklichen, muss man massive Verstöße gegen das Prinzip der Rechtsgleichheit in Kauf nehmen. Denn eine solche Chancengleichheit lässt sich nur unter Verletzung von Eigentumsrechten jener herstellen, deren Ressourcen zugunsten Benachteiligter umverteilt werden. Zudem werden dadurch, will man wirklich die für ein solches Ansinnen nötige tiefgreifende Veränderung der Gesellschaftsstruktur erzielen, die Grundlagen jener Kräfte, die Wohlstand und stets steigenden Lebensstandard für die breiten Massen bewirken, unterminiert. Auch hier gälte dann: mehr Gleichheit, aber auch weniger Wohlstand für alle. Abstrakte Gerechtigkeitsforderungen kommen also mit den ökonomischen Realbedingungen für mehr Wohlstand und bessere Lebensbedingungen aller Gesellschaftsschichten in Konflikt und schneiden sich damit sozusagen ins eigene Fleisch. Denn mehr Wohlstand für alle bedeutet auch für alle mehr Chancen.

Gegen das Argument der Rechtsverletzung durch Umverteilung erhebt sich der Einwand, das Privateigentum sei kein absolutes Recht, es könne, ja müsse oft zugunsten des Gemeinwohls eingeschränkt werden. Das ist zwar nicht zu bestreiten, aber die Umverteilung zugunsten bestimmter gesellschaftlicher Gruppen ist an sich keine Maßnahme zugunsten des Gemeinwohls, sondern zugunsten des Wohls *bestimmter* Gruppen und *konkreter* Individuen. Die Bedienung von partikularen Interessen kann mit der Gemeinwohlpflichtigkeit des Privateigentums gerade nicht begründet werden. Begründet werden kann auf diese Weise etwa eine Enteignung zur Ermögli-

chung von Infrastrukturprojekten (Autobahnen, Eisenbahnlinien, Meliorationen, Staudämme) – allerdings immer nur gegen entsprechende Entschädigung. Für die höhere Besteuerung zwecks Umverteilung erhält man aber naturgemäß keine Entschädigung – Papst Leo XIII. sprach deshalb von „Raub“. Mit einer christlichen Vorstellung von Gerechtigkeit hat soziale Gerechtigkeit als Umverteilung nichts zu tun.

Zudem steht eine solche „soziale Gerechtigkeit“ im Widerspruch zu den ökonomischen Voraussetzungen des Gemeinwohls. Für die Schaffung und Sicherung von Wohlstand für die breiten Massen sind nicht steuerfinanzierte Sicherungssysteme oder gar Transferleistungen im großen Stil entscheidend, die ganze Bevölkerungsschichten von Transferinkommensleistungen und damit vom Staat, letztlich aber von den Reichen, die diese Einkommen tatsächlich erwirtschaften, abhängig machen. Breit abgestützter, massenhafter Wohlstand entsteht vielmehr durch das Investieren von Reichtum zur Schaffung von Innovation, neuen Arbeitsplätzen, der Auszahlung von Löhnen und vor allem: der Steigerung der Produktivität, was dem ganzen Prozess die wohlstandsschaffende Dynamik verleiht, seine Ursache und seine immer weiterschreitende Folge ist.

Gewiss: Nach christlicher Auffassung hat Gott die Güter dieser Welt zum Nutzen aller Menschen erschaffen. Gerade deshalb, so lehrte Leo XIII., ist das Privateigentum so wichtig, weil es diesem Prinzip auf effizienteste Weise Genüge tut. Die von Menschen *erarbeiteten* Güter sind gerade nicht die von Gott geschaffenen und allen zur Verfügung gestellten Güter. Niemand hat das Recht, in der Natur vorkommende Rohstoffe wie sein Eigentum zu monopolisieren, indem er andere am Zugang zu ihnen hindert. Wer sie aber durch ihre Entdeckung und Weiterverarbeitung sowie durch technologischen Erfindergeist produktiv aus-

beutet, hat Anspruch auf ihr Eigentum und auf die Früchte seiner Arbeit, zu der auch das auf sich genommene Risiko und der zu Tage gelegte Innovationsgeist gehören. Deshalb sei es gerade das Privateigentum, so argumentierte Leo XIII., das die zum Nutzen aller reichende Verwendung der Güter dieser Erde sicherstelle.<sup>55</sup> Damit kehrt sich aber das traditionelle Prinzip der allgemeinen Bestimmung der Güter gegen seine sozialistische Interpretation. Es erweist sich, dass gerade die kapitalistische Marktwirtschaft, gründend auf Privateigentum an den Produktionsmitteln und Kapitalakkumulation, am besten diesem Prinzip Genüge tut und deshalb auch die Sicherung von Eigentumsrechten im Dienste des Gemeinwohls steht und als grundlegendes Erfordernis der Gerechtigkeit zu betrachten ist.

## 8. Der Staat ist für Rahmenbedingungen und gerechte Regeln zuständig

Damit kommen wir zum entscheidenden Punkt: Eine gerechte Gesellschaft ist eine Gesellschaft, in der der Staat dafür sorgt, dass die gesetzlichen Regeln diesen Prozess der Schaffung von Wohlstand ermöglichen und fördern. Der Staat muss also für diesen Prozess der Wohlstandserzeugung günstige Rahmenbedingungen und sinnvolle Regeln schaffen. Er hat das Recht, auch das Strafrecht, um sie durchzusetzen. Er muss Rechtssicherheit garantieren auf der Ebene des Eigentums – man denke an die wichtige Funktion des Grundbuchs – aber auch im Bereich der Tauschgerechtigkeit, und er hat, soweit wie nötig, für innere und äußere Sicherheit zu sorgen.

Es ist also die vornehmliche Aufgabe des Staates, Ungerechtigkeiten zu verhindern bzw. zu ahnden, sei es durch das Strafrecht, sei es durch die zivilrechtliche Ordnung, insbeson-

dere die Ermöglichung der Durchsetzung von Verträgen. Dass es auch andere öffentliche Aufgaben gibt, die dem Staat zustehen, soll damit keineswegs geleugnet werden. Wir sollten uns aber davor hüten, das „Öffentliche“ einfach mit dem „Staatlichen“ gleichzusetzen. Bürgersinn und bürgerliche Verantwortung überschreiten ja gerade den Bereich des nur Privaten und beziehen sich auf das, was von übergeordnetem, gemeinsamem und in diesem Sinne öffentlichem Interesse ist. Wenn auch ein funktionierendes Bildungswesen ein öffentliches (oder kollektives, gemeinsames) Gut ist und der Staat die Herstellung dieses Gutes fördern soll, heißt das noch nicht, dass er es auch unbedingt selbst bereitzustellen hat. Im 19. Jahrhundert hatten sowohl Deutschland wie Frankreich staatliche Schulen, Universitäten und Akademien, dennoch übernahm England die wirtschaftliche und technologische Führung, obwohl es dort weder staatliche Schulen noch staatliche Universitäten gab.<sup>56</sup> Das wiederum heißt nicht, dass es solche nicht geben darf. Wohl aber heißt es, dass es sie nur dann geben sollte, wenn das Gut „Bildung“ nicht anders, unter Umständen auf nicht-staatliche Weise besser und auch ökonomisch effizienter bereitgestellt werden kann.

Ökonomen haben sich daran gewöhnt, im Zusammenhang mit solchen öffentlichen Gütern „Marktversagen“ zu diagnostizieren. Die Vermutung, öffentliche oder kollektive Güter könnten unter Umständen von Privatpersonen bzw. vom Markt bereitgestellt werden, ja der Markt könne dies vielleicht sogar besser, wird schnell als „Marktfundamentalismus“ verschrien. Nun meinte, wie oben bereits kurz erwähnt, bereits der „Marktfundamentalist“ Adam Smith, falls ein öffentliches Gut nicht vom Markt geliefert werden könne, weil es sich um „Anstalten und Einrichtungen“

<sup>55</sup> Leo XIII., Enzyklika „Rerum novarum“, a.a.O., Nr. 7 (s. Zitate oben).

<sup>56</sup> Vgl. Terence Kealey, *The Economic Laws of Scientific Research*, Houndsville and London 1996.

handle, die „ein einzelner oder eine kleine Gruppe aus eigenem Interesse nicht betreiben kann, weil der Gewinn ihre Kosten niemals decken könnte“, müsse der Staat zu deren Gründung und Unterhalt einspringen.<sup>57</sup> Allerdings: Auch wenn Märkte keineswegs immer perfekt funktionieren und, gemessen an einem Idealmodell, „versagen“, kann es auch sein, dass gerade der Staat Märkte – das heißt: unternehmerisches Handeln – daran *hindert*, jene Güter bereitzustellen, die eben bereits der Staat zur Verfügung stellt, was er allerdings mit Hilfe von Steuergeldern tut, ohne auf persönlicher Haftung beruhende wirtschaftliche Erfolgskontrolle und deshalb oft ineffizient. Man nennt diesen Effekt Crowding-out, Verdrängungseffekt: Unnütze oder übertriebene Staatstätigkeit verdrängt den Anreiz zu marktwirtschaftlichen Lösungen, die deshalb auch gar nie rentabel sein können, und zementiert dabei kostenmäßig oft intransparente und wenig ressourceneffiziente staatliche Angebote, was sich darin zeigt, dass in modernen Sozialstaaten die Steuerbelastung und die Staatsquote gerade in sozial sensiblen Bereichen wie Bildung, Gesundheit und Sozialhilfe ständig ansteigt. Doch ist ökonomisch klar, dass prinzipiell *jede* Steuer die Wirtschaftsleistung einer Volkswirtschaft zunächst einmal schwächt, also Kosten verursacht. Diese lohnen sich nur, wenn sie eben zu höherer Produktivität bzw. zu den dafür notwendigen Leistungen führen, die ansonsten nicht erbracht würden. Nur dann bewirken sie, mindestens theoretisch, auf längere Sicht einen allgemeinen Wohlfahrtsgewinn.

---

<sup>57</sup> Adam Smith, *Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen*, übers. und hg. von Horst Claus Recktenwald, München 1978, Viertes Buch, Kap. 9, 582.

<sup>58</sup> Vgl. meine eigene Kritik an diesem Denkmodell, mit vielen Literaturverweisen: Ludwig Erhards Konzept der sozialen Marktwirtschaft und seine wettbewerbstheoretischen Grundlagen, a.a.O.

Das Konzept des Marktversagens, das auf dem ökonomischen Standardmodell der „vollständigen Konkurrenz“ beruht, ist ebenso wie dieses Standardmodell immer wieder in Frage gestellt worden.<sup>58</sup> Dieses Modell ist ein statisches Modell, das den dynamischen Zeitverlauf des Wirtschaftsprozesses sowie die Kreativität des unternehmerischen Handelns ausblendet und deshalb – etwa in der Frage der Beurteilung von Monopolen und von Marktmacht – leicht zu falschen Schlüssen führt.<sup>59</sup> In einem aktuellen und repräsentativen Lehrbuch wird angesichts solcher in jüngster Zeit vermehrt vorgebrachter Kritik der Begriff des Marktversagens zwar nicht abgelehnt, aber als „notwendig vage“ eingestuft.<sup>60</sup>

Der Begriff des Marktversagens ist aber auch methodisch fragwürdig: Er vergleicht nämlich die Unvollkommenheit realer Märkte mit der Vollkommenheit des – gänzlich irrealen – Idealmodells der „vollständigen Konkurrenz“, schließt bei Abweichen vom Idealmodell auf ein Versagen der marktwirtschaftlichen Realität und folgert daraus wiederum, dieses Versagen könne durch staatliche Eingriffe im Interesse der Konsumenten und der Gesamtgesellschaft so korrigiert werden, dass man dem Idealmodell möglichst nahe kommt, die Unvollkommenheit der Realität also überwunden wird. Dieser auf den britischen Ökonomen A. C. Pigou zurückgehende wohlfahrtsökonomische Ansatz, dem auch der Ordoliberalismus der von Walter Eucken begründeten Freiburger Schule verpflichtet ist, vergleicht also eine Realität mit einem theoretischen Ideal, versäumt jedoch, die Realität des (unvollkommenen) Marktes mit der Realität eines durch

<sup>59</sup> Vgl. Dominick T. Armentano, *Antitrust and Monopoly: Anatomy of a Policy Failure*, 2. Aufl. Oakland, Cal., 1990.

<sup>60</sup> Michael Fritsch, *Marktversagen und Wirtschaftspolitik. Mikroökonomische Grundlagen staatlichen Handelns*, 10. Aufl. München 2018, 61.

staatliche Interventionen und bürokratische Regulierungen korrigierten Marktes zu vergleichen.<sup>61</sup> Erst im Vergleich von „Realität 1“ mit „Realität 2“, und nicht im Vergleich von „Realität 1“ mit dem Idealmodell, kann man erkennen, dass es neben „Marktversagen“ auch reales „Staatsversagen“ geben kann, „Realität 2“ also unter Umständen nicht besser, sondern sogar schlechter als „Realität 1“ ist. Staatsversagen ist nämlich ungleich schlimmer als Marktversagen, weil es zentralisiertes Versagen ist, also die Gesamtgesellschaft und eine gesamte Volkswirtschaft betrifft und zudem dem Staat eine Machtfülle verleiht, die neue Probleme und Ineffizienzen schafft.<sup>62</sup> Marktversagen hingegen ist dezentral und kann gerade durch die Logik des Marktes und des unternehmerischen Handelns immer wieder korrigiert werden.<sup>63</sup>

Damit wird nicht in Abrede gestellt, dass es in bestimmten Fällen gesetzlicher Anreize bedarf, damit der Markt beispielsweise ökologisch negative Folgen wirtschaftlichen Handelns internalisiert oder andere öffentliche bzw. kollektive Güter zu produzieren vermag. Zudem gibt es Bereiche, wo Märkte gar nicht existieren, weil keine Eigentumsrechte definiert und geschützt sind. Hier hätte der Staat die Aufgabe, solche Eigentumsrechte, wenn sie sich nicht von selbst herausbilden, zuzuteilen oder aber – wie im Falle von Allmendegütern – durch gesetzliche Anreize ökonomisch effiziente sinnvolle Selbstverwaltungsstrukturen zu fördern. Wie die Wirtschaftsnobelpreisträgerin Elinor Ostrom gezeigt hat, gibt

es für Allmendegüter Lösungen jenseits von Staat und Privatisierung. In Bereichen, wo es keinen Markt gibt und auch nur schwer geben kann, weil ihr Wesen der Zuteilung von Eigentumsrechten widerspricht oder diese erschwert – man denke an Meeresgewässer mit Hochseefischerei, Luft oder Klima –, sind auch staatliche Lösungen keine gute Alternative, weil sie neue Machtgebilde schaffen, die eine Gefahr für die Freiheit sind und letztlich von politischen Interessen bestimmt werden. Wie Ostrom argumentiert, sollte sich der Staat deshalb hüten, das Entstehen von Selbstverwaltungsstrukturen durch Überregulierung zu behindern; vielmehr sollte er durch gesetzliche Anreize und Rahmenbedingungen solche Lösungen fördern.<sup>64</sup>

Auch in diesem Zusammenhang scheint es aber unsachgemäß, von „Marktversagen“ zu sprechen. Wo es keine Märkte gibt oder geben kann, kann es auch kein Marktversagen geben. Märkte – im Sinne einer kapitalistischen, unternehmerorientierten Marktwirtschaft – sind nur unter der Voraussetzung definierter Eigentumsrechte möglich. Der Raum für marktwirtschaftliche Lösungen, die auch die Wahlfreiheit der Bürger und ihrer Selbstverantwortlichkeit stützen – das ursprüngliche Anliegen einer sozialen Marktwirtschaft gemäß dem Verständnis von Ludwig Erhard –, scheint allerdings viel größer zu sein, als gemeinhin angenommen wird<sup>65</sup>. Sie eröffnen sich wie gesagt überall dort, wo es möglich ist, Eigentumsrechte zu definieren und zu schützen.<sup>66</sup> Erst dann existiert der für Märkte konstitutive

<sup>61</sup> Vgl. Martin Rhonheimer, Ludwig Erhards Konzept der sozialen Marktwirtschaft und seine wettbewerbstheoretischen Grundlagen, a.a.O., 89 ff.

<sup>62</sup> Vgl. Gordon Tullock, Arthur Seldon and Gordon L. Brady, *Government Failure. A Primer in Public Choice*, Washington D.C. 2002.

<sup>63</sup> Zur Debatte vgl. die verschiedene „market failure“-Theoretiker wie Joseph E. Stiglitz und George A. Akerlofhinterfragenden Beiträge in: Tyler

Cowen and Eric Crampton, *Market Failure or Success. The New Debate*, Cheltenham 2002.

<sup>64</sup> Vgl. Elinor Ostrom, *Governing the Commons. The Evolution of Institutions for Collective Action*, Cambridge 1990.

<sup>65</sup> Mark Pennington, *Robust Political Economy. Classical Liberalism and the Future of Public Policy*, Cheltenham 2011.

<sup>66</sup> Im Widerspruch zu Elinor Ostrom existiert auch die Ansicht, das Problem der Überfischung der

Zusammenhang von Eigentum, Risiko und Haftung. Güter und Dienstleistungen erhalten dann einen Preis und können gehandelt werden, es herrscht Transparenz und es entstehen Wettbewerb und Kooperation. Das gilt auch für Allmendegüter, gerade auch in ökologischer Hinsicht: „Ressourcen in unreguliertem Gemeineigentum können zwischen den interessierten Nutzern nicht gegen Zahlung eines Entgelts übertragen werden, weil eben keine Person das Recht besitzt, andere von der Nutzung der Ressourcen auszuschließen. Daher gibt es keine Märkte und Marktpreise für die friedliche Regelung der Konkurrenz zwischen produktiver und konsumtiver Verwendung der Umweltqualitäten“. <sup>67</sup> Falls durch die Zuteilung von Eigentumsrechten und entsprechenden Verantwortlichkeiten und Haftungen oder auf rein vertraglicher Basis Märkte oder marktähnliche kollektive Selbstverwaltungsstrukturen eingerichtet werden können, ist das prinzipiell besser als eine staatliche Lösung. <sup>68</sup>

Staatliche Lösungen sind immer monopolistische Lösungen, die den Wettbewerb ausschalten, Zwang beinhalten und politisch bedienten Interessen und Klüngelei Tür und Tor öffnen; zudem verdrängen sie das Entstehen von oft effizienteren, billigeren und freiheitskonformerer nichtstaatlichen Lösungen. <sup>69</sup> Gerade eine sich „sozial“ nennende Marktwirtschaft sollte in aller erster Linie jene Monopolmacht fürchten, die der Staat selbst ist. So sehen das Ökonomen, die auch die Logik öffentlicher

Entscheidungen mit einbeziehen: „Jedes *Monopol* reizt zu *Macht-Missbrauch*. Dasselbe gilt für das Monopol des Staates. Der Staat mag sich Wissen für Problemlösungen anmaßen und in ökonomische Prozesse intervenierend und regulierend eingreifen. Die Wirtschaftssubjekte haben oft keine Möglichkeiten, sich gegen den Staat zu wehren, da die Politik legal immer im Recht ist. So hat der Staat in einer Gesellschaft das Monopol der Gesetzgebung, der Verwaltung und der Machtausübung. In der philosophischen Literatur wird unterstellt, dass der Staat zum Schutze der Bürger interveniert und das Gemeinwohl seiner Bürger fordert. Die *Neue Politische Ökonomik* sieht die *staatlichen Entscheidungsträger* aber aus dem Blickwinkel der *Nutzenmaximierung*. Dabei kommen die Interessen der Mehrheit der Bürger nicht immer zum Zug.“ <sup>70</sup>

Die Welt ist notwendigerweise unvollkommen – und das gilt auch für den Staat und die Politik, auch wenn obrigkeitsstaatliches Denken das oft nicht sehen will. Es nimmt an, dass während private wirtschaftliche Akteure eigennützig und im eigenen Interesse handeln, der Staat, Politiker, Beamte und sonstige Staatsangestellte das nicht tun, sondern für das Gemeinwohl tätig sind. Die genannte „Neue Politische Ökonomik“ oder Public-Choice-Schule hat klarer herausgearbeitet, dass auch Vertreter des Staates und insbesondere Politiker aus Eigeninteresse handeln und in diesem Sinne Nutzenmaximierer sind; sie haften jedoch nicht wie Marktteilnehmer bzw.

---

Meere sei solchen Lösungen in der Tat zugänglich. Vgl. Richard Wellings (Hg.), *Sea Change. How Markets and Property Rights Could Transform the Fishing Industry*, London 2017.

<sup>67</sup> Karl Farmer, *Beiträge zur wirtschaftstheoretischen Fundierung ökologischer und sozialer Ordnungspolitik*, Wien 2005, 24.

<sup>68</sup> Zur Geschichte und den oft überraschenden Möglichkeiten von „private governance“ durch nicht-staatliche Bildung der Institutionen von Selbstverwaltung, vgl. Edward Peter Stringham,

*Private Governance. Creating Order in Economic and Social Life*, Oxford 2015.

<sup>69</sup> Ebd., 195 ff.

<sup>70</sup> Werner Lachmann, *Ethik des Wettbewerbs aus nationaler und globaler Perspektive*, in: Karl Farmer, Reinhard Haupt, Werner Lachmann (Hg.), *Individuelle Freiheit oder staatliche Lenkung? Markt und Staat im Lichte christlicher Wirtschaftsethik*, Münster-Hamburg-London, 2000, 137-154; 145 (Hervorhebungen im Original).

private Unternehmer persönlich für die Folgen ihrer Entscheidungen. Politische Fehlentscheidungen enden nicht im Bankrott, sondern in der Verschwendung von Steuergeldern, die in der Regel unsichtbar bleibt, aber aufs Schwerste das Gemeinwohl schädigt. So wie es keine vollkommene Gerechtigkeit gibt, gibt es nicht nur keine vollkommenen Märkte, sondern noch viel weniger vollkommene Staaten und Politiker. Gibt man Staat und Politik für die Schaffung von Gerechtigkeit – und die Korrektur von „Marktversagen“ – zu viel Raum, wird in der Regel weniger Gerechtigkeit geschaffen, aber mehr Interessenpolitik betrieben, und es entsteht, was man in den USA Crony Capitalism nennt: die Verbandsbildung von Big Government und Big Business. Die aufgrund von „Marktversagen“ entstandenen Wohlfahrtsverluste können aufgrund der staatlichen Korrektur dieses „Versagens“ ungleich größer sein. Unternehmen, vor allem mächtige und finanzstarke, versuchen, den intervenierenden Staat, wenn immer möglich, für sich einzuspannen, was immer auf Kosten des Wettbewerbs und damit des Wohlstands geht. Der Marktversagen-korrigierende Staat schafft deshalb keineswegs die beste aller möglichen Welten, sondern einfach nur eine andere Art unvollkommener Welt, oft eine viel schlechtere, als die eines freien und unvollkommenen Marktes, dessen Unvollkommenheiten und Ungleichgewichte den entscheidenden Vorteil haben, dass sie Anreiz für unternehmerisches und innovatives Handeln bieten und genau jene belohnen, die Probleme lösen und den Wünschen und Präferenzen der Konsumenten entsprechen.

Heutige Verfechter der „Sozialen Marktwirtschaft“ blenden die Gefahr von Staatsversagen in der Regel weitgehend aus; sie wollen vor allem den Markt und seine Ergebnisse korrigieren. Hinter dem Problem des Staatsversagens

verbirgt sich aber auch ein Demokratieproblem, dem ebenfalls zu wenig Beachtung geschenkt wird: Staatliches Handeln ist politisches Handeln, und in diesem Kontext erhält die Berufung auf Marktversagen zur Rechtfertigung staatlicher Interventionen besondere politische Brisanz. Sie ist manipulierbar und führt schließlich zur sukzessiven Ausweitung der Staatstätigkeit wie auch – im Namen der Gerechtigkeit – der Ansprüche der Bürger an den Staat. Folge sind entsprechende Verteilungskämpfe, die Politiker nutzen, um ihre Wählerklientel zu bewerben, immer mehr Gesetze, Regulierungen, höhere Steuern und Staatsausgaben und eine schließlich exorbitante Staatverschuldung.<sup>71</sup>

## 9. Wie viel Staat brauchen wir? Nicht mehr als absolut nötig!

Die Frage „wie viel Staat wir brauchen“, sollte immer in dem Sinne beantwortet werden: nur so viel wie absolut nötig, und nicht mehr. Denn „Staat“ heißt immer auch „Macht“ und Zwangsausübung – und Verschwendung. Der Staat hält das Monopol legitimer Gewaltausübung, das zwar eine zivilisatorische Errungenschaft ist, immer aber auch eine Gefahr für die individuelle Freiheit und für jene Menschen und menschlichen Gemeinschaften darstellt, die ihr Leben selbstbestimmt und eigenverantwortlich führen wollen. Die Freiheit wiederum ist Quelle von Würde, Kreativität und schließlich Wohlstand. Das, und nicht der Staat als Versorger und Wohltäter, entspricht dem christlichen Menschenbild. Die Idee, der Staat sei grundsätzlich ein Wohltäter und nicht sein Natur nach auch ein gefährlicher, zu Machtmissbrauch tendierender Leviathan, hat im Laufe der Geschichte – ganz besonders in Deutschland, aber nicht nur dort – viel Unheil

<sup>71</sup> Siehe dazu: Charles B. Blankart, Öffentliche Finanzen in der Demokratie. Eine Einführung in die

Finanzwissenschaft, 8. Aufl. 2011, 57 ff. (kürzer: 9. Aufl. 2018, 47 ff.).

angerichtet. Denn man vergisst dabei, dass sich die Staatsgewalt immer in der Hand konkreter Menschen befindet und dass Macht korrumpt – und zwar ausnahmslos alle, die sie innehaben. Die Mechanismen der Machtkontrolle sind deshalb entscheidend, am wichtigsten aber ist es, dem Staat so wenig Macht wie möglich zu geben. In ökonomischer Hinsicht sollte er lediglich eine Hebammenfunktion ausüben, den Marktteilnehmern und dem unternehmerischen Handeln durch gesetzliche Anreize und Rahmenbedingungen auf die Sprünge helfen, aber nicht tun, was die Gesellschaft, private wirtschaftliche Akteure und Unternehmer selber tun können, auch wenn sie es immer auf unvollkommene Weise tun werden und es dabei stets auch Gewinner und Verlierer geben wird. Christlich handelt nicht, wer verspricht, eine vollkommene Welt zu schaffen, sondern wer sich im Rahmen seiner Möglichkeiten für jene einsetzt, die Opfer der Unvollkommenheiten dieser Welt und der eigenen Schwachheit werden, es allein nicht schaffen und auf die Hilfe ihrer Mitmenschen angewiesen sind.

Vergessen wir nicht, dass die größten Ungechtigkeiten und Gräueltaten der Geschichte vom Staat und durch die Politik – oft in Allianz mit davon profitierenden Großunternehmen – angerichtet wurden, und nicht durch die in Freiheit agierenden Kräfte der Gesellschaft oder des Marktes. Wie erwähnt, wurde auch die wohlstandsschaffende kapitalistische Marktwirtschaft durch politisch motivierte staatliche Interventionen und Kartellbildungen verzerrt und zum Instrument einer Machtpolitik, die eine der entscheidenden Ursachen der großen Katastrophe des Ersten Weltkrieges war, ohne den auch die nachfolgenden Katastrophen des 20. Jahrhunderts nicht möglich geworden wären. Das gleiche gilt für die großen Finanz- und Wirtschaftskrisen der Vergangenheit, auch der letzten: Sie sind sämtlich auf, oft gut gemeinte, ja scheinbar äußerst so-

ziale Interventionen der Politik zurückzuführen.

Wir erleben heute einen Staat, der im Namen der sozialen Gerechtigkeit sich eine Machtfülle angeeignet hat, angesichts derer sich die Begründer der sozialen Marktwirtschaft im Grab umdrehen würden. Dabei kommen die eigentlich schöpferischen, innovativen und wohlstandsschaffenden Kräfte der Gesellschaft zunehmend unter die Räder: die Unternehmer und Investoren, die große Risiken eingehen, um uns die Technologien der Zukunft zu ermöglichen. Bürokraten und Politiker verteilen sich immer neue Pfründen, die man durch zunehmende Staatstätigkeit und ansteigende Staatsquoten erzeugt. Auch dafür gibt es historische Vorbilder – heute geschieht es im Namen des Gemeinwohls und der sozialen Gerechtigkeit und ist deshalb weniger leicht in seiner Schädlichkeit erkennbar. Man wird an die Zukunftsvision eines neuen Despotismus erinnert, wie ihn Tocqueville in seinem Werk „Über die Demokratie in Amerika“ bereits 1840 beschrieben hat, wo der Staat als „eine gewaltige, bevormundende Macht“ beschrieben wird, die sich über „eine Menge einander ähnlicher und gleichgestellter Menschen“ erhebt und „allein dafür sorgt, ihre Genüsse zu sichern und ihr Schicksal zu überwachen. Sie ist unumschränkt, ins einzelne gehend, regelmäßig, vorsorglich und mild.“ Sie versucht die Menschen „unwiderruflich im Zustand der Kindheit festzuhalten: es ist ihr recht, dass die Bürger sich vergnügen, vorausgesetzt, dass sie nichts anderes im Sinne haben, als sich zu belustigen. Sie arbeitet gerne für deren Wohl; sie will aber dessen alleiniger Betreuer und einziger Richter sein; sie sorgt für ihre Sicherheit, ermisst und sichert ihren Bedarf, erleichtert ihr Vergnügungen, führt ihre wichtigsten Geschäfte, lenkt ihre Industrie, ordnet ihre Erbschaften, teilt ihren Nachlass...“. Und weiter:

„Auf diese Weise macht sie den Gebrauch des freien Willens mit jedem Tag wertloser und

seltener; sie beschränkt die Betätigung des Willens auf einen kleinen Raum, und schließlich entzieht sie jedem Bürger sogar die Verfügung über sich selbst. Die Gleichheit hat die Menschen auf dies alles vorbereitet: sie macht sie geneigt, es zu ertragen und oft sogar als Wohltat anzusehen. Nachdem der Souverän auf diese Weise den einen nach dem andern in seine mächtigen Hände genommen und nach seinem Gutdünken zurechtgeknetet hat, breitet er seine Arme über die Gesellschaft als Ganzes aus; er bedeckt ihre Oberfläche mit einem Netz verwickelter, äußerst genauer und einheitlicher kleiner Vorschriften, die die ursprünglichsten Geister und kräftigsten Seelen nicht zu durchbrechen vermögen, um sich über die Menge hinauszuschwingen; er bricht ihren Willen nicht, aber er weicht ihn auf und beugt und lenkt ihn; er zwingt selten zu einem Tun, aber er wendet sich fortwährend dagegen, dass man etwas tue; er zerstört nicht, er hindert, dass etwas entstehe; er tyrannisiert nicht, er hemmt, er drückt nieder, er zermürbt, er löscht aus, er stumpft ab, und schließlich bringt er jedes Volk soweit herunter, dass es nur noch eine Herde ängstlicher und arbeitsamer Tiere bildet, deren Hirte die Regierung ist.“<sup>72</sup>

Wir nennen „diese Art von geregelter, milder und friedlicher Knechtschaft“<sup>73</sup> heute Sozial- oder Wohlfahrtsstaat. Sie hat den Staat zu einem übergreifenden Leviathan gemacht, der danach trachtet – durchaus mit Zustimmung

---

<sup>72</sup> Alexis de Tocqueville, *Über die Demokratie in Amerika* (Hg. Jacob P. Mayer), Beide Teile in einem Band, München 1976, Zweiter Teil von 1840, 814 f.

<sup>73</sup> Ebd., 815.

<sup>74</sup> Vgl. dazu Niall Ferguson. *Der Niedergang des Westens. Wie Institutionen verfallen und Ökonomien sterben*, Berlin 2014, 49-56.

<sup>75</sup> Zum Demographieproblem: Wie ein Gutachten des wissenschaftlichen Beirats des Bundesministeriums für Wirtschaft und Arbeit (BMWA) zum Thema „Alterung und Familienpolitik“ aus dem Jahre 2005 festhält, „verringert die Umlagerente

der Regierten, aber finanziert durch gewaltige Schuldenberge –, immer mehr Lebensbereiche zu regeln und zu kontrollieren. Nach Kriegen, auch nach dem Zweiten Weltkrieg, waren Länder immer hoch verschuldet gewesen. Es waren Schulden infolge von Kriegsausgaben. Diese Verschuldung konnte rasch durch sofort darauffolgende Wachstumsphasen abgebaut werden. Heute sind die westlichen Industrienationen höher verschuldet als nach dem Zweiten Weltkrieg, aber diese Schulden lassen sich nicht einfach abbauen, denn sie sind struktureller Natur.<sup>74</sup> Sie beruhen nicht wie in der Vergangenheit auf vorübergehenden Kriegsausgaben, sondern vor allem auf den im System des Wohlfahrtsstaates verankerten, teils schuldenfinanzierten Sozialleistungen und umlagefinanzierten Leistungsversprechen und behindern jenes wirtschaftliche und demographische Wachstum, das zu ihrer nachhaltigen Finanzierung nötig wäre.<sup>75</sup> Hier tut sich ein gewaltiges Gerechtigkeitsproblem auf, nämlich das der Generationengerechtigkeit: „Kern des Problems ist, dass Staatsschulden es der gegenwärtigen Generation von Wählern erlauben, auf Kosten derjenigen zu leben, die zum Wählen noch zu jung oder noch gar nicht geboren sind.“<sup>76</sup> Es sind tragischerweise gerade Forderungen im Namen der sozialen Gerechtigkeit, die eine gewaltige Gerechtigkeitslücke im Hinblick auf jene eröffnen, die nach uns kommen werden. Das zeigt erneut, wie wichtig es ist, bei der Frage nach einer gerechten Gesellschaft den Blick nicht

zugleich die Anreize, selbst Kinder zur Welt zu bringen und aufzuziehen. Nach der Rechtskonstruktion unseres Rentensystems erwirbt man einen Rentenanspruch schon dann, wenn man auf dem Wege der Beitragszahlung die Generation seiner Eltern finanziert. Dass man selbst Kinder hat, ist nicht wichtig. Ohne Kinder kollabiert jedoch das Umlagesystem“ (BMWA Dokumentation, Nr. 548, Berlin 2005, 41).

<sup>76</sup> Niall Ferguson. *Der Niedergang des Westens*, a.a.O. 52.

einseitig darauf fixiert zu haben, was der Staat zu leisten hat.

Denn mit der Antwort auf die Frage, wie viel *Staat* es für eine gerechte Gesellschaft braucht, ist die Frage, worin eine gerechte und solidarische Gesellschaft besteht, noch lange nicht abschließend beantwortet. Hier müsste man von viel mehr sprechen, von Menschen, die sich für ihre Mitmenschen und für die Ärmsten engagieren, von der Zivilgesellschaft, der Familie, den Kirchen – alles keine genuinen Aufgaben bzw. Institutionen des Staates, jedoch Aufgaben, deren Wahrnehmung in Freiheit und Vielfalt der Staat im Sinne der Subsidiarität fördern sollte, nicht indem er sie subventioniert und damit von sich abhängig macht, sondern indem er dafür Anreize schafft und die gesetzlichen Rahmenbedingungen garantiert. In diesem Sinne ist es gerade nicht Aufgabe des Staates, eine gerechte Gesellschaft zu

schaffen. Abgesehen von der Setzung der Rahmenbedingungen für den heute sich auf globaler Ebene abspielenden kapitalistisch-marktwirtschaftlichen Prozess und anderen grundlegenden staatlich-hoheitlichen Aufgaben, besteht die wichtigste Herausforderung für Staat und Politik darin, eine gerechte Gesellschaft nicht durch wohlstandszerstörende Eingriffe zu *verhindern* – also nicht so sehr eine „gerechte Gesellschaft“ zu schaffen, sondern Ungerechtigkeiten zu vermeiden. Eine solche Gesellschaft, die frei und solidarisch ist und nicht durch falsche Gerechtigkeitsvorstellungen die wohlstandsschaffende Dynamik der kapitalistischen Marktwirtschaft behindert, wäre eine Aufgabe – auch eine christliche Aufgabe – für die Zukunft, vor allem, wenn wir an die Generationen denken, die nach uns kommen werden. ■

---

*Der vorliegende Text ist die ausgearbeitete Fassung eines Vortrags, den der Verfasser an den 6. Internationalen Gocher Gesprächen „Markt versus Moral?“ vom 12./13. Januar 2019, organisiert von der Arnold Janssen Solidaritätsstiftung im Collegium Augustinianum Gaesdonck, Goch, gehalten hat. Er wird in einem Tagungsband zusammen mit den anderen Tagungsbeiträgen publiziert werden.*



## Über den Autor

Martin Rhonheimer ist Professor für Ethik und politische Philosophie an der Philosophischen Fakultät der Päpstlichen Universität Santa Croce in Rom. Er ist Mitbegründer und Präsident des Austrian Institute of Economics and Social Philosophy und lebt in Wien. Er veröffentlichte zahlreiche Bücher in verschiedenen Sprachen, darunter:

Christentum und säkularer Staat. Geschichte - Gegenwart - Zukunft (Mit einem Vorwort von Ernst-Wolfgang Böckenförde), Herder, Freiburg i. Br. 2012, ISBN 978-3451306037, 480 S., € 29,-

Homo sapiens: die Krone der Schöpfung. Herausforderungen der Evolutionstheorie und die Antwort der Philosophie. Springer VS, 2016, 288 Seiten, ISBN 978-3-658-12074-0, EUR 49,99

The Common Good of Constitutional Democracy: Essays in Political Philosophy and on Catholic Social Doctrine, Catholic University of America Press, Washington D.C., 2013, ISBN 978-0813220093, 535 S., € 45,37.

Die Perspektive der Moral. Philosophische Grundlagen der Tugendethik, Akademie Verlag, Berlin 2001, ISBN 978-3050036298, 398 S., € 49,95.

[Persönliche Homepage von Martin Rhonheimer](#)

## Zitierweise:

Martin Rhonheimer, Wie viel Staat braucht eine gerechte Gesellschaft? Austrian Institute Paper Nr. 24 (2019)

## Originalversion (online) und Download des Working Paper:

<http://austrian-institute.org/wie-viel-staat-braucht-eine-gerechte-gesellschaft>

© Martin Rhonheimer 2019

© Austrian Institute of Economics and Social Philosophy, Wien, 2019