

BERNHARD LAUX

Christliche Sozialethik – ohne *Freiheit*?

Ein Essay

Der Beitrag geht von der Beobachtung aus, dass *Freiheit* in der Christlichen Sozialethik zwar vielfach thematisiert, aber doch nicht so in ihre normative Grundlagenreflexion eingestellt ist, wie es angesichts der sozialtheoretischen Reflexion in anderen Disziplinen und dem freiheitlichen Selbstverständnis unserer und vieler anderer Gesellschaften zu erwarten wäre. Es wird dafür plädiert, *Freiheit* neben *Gerechtigkeit* als normatives Grundprinzip der Sozialethik zu verstehen. – Prof. Dr. Bernhard Laux lehrte bis zu seinem Eintritt in den Ruhestand (2021) Theologische Sozialethik an der Fakultät für Katholische Theologie der Universität Regensburg. Veröffentlichungen (Auswahl): Kritik liberaler Freiheit. Eine freiheitstheoretische Konzeption sozialer Gerechtigkeit, in: Paul Kirchhof, Religion und Glaube als Grundlage einer freien Gesellschaft, Freiburg/Br. 2023, 252–261; Im Spannungsfeld von Geltungsansprüchen. Die integrative Rolle der Gesellschaftstheorie in der Theologischen Sozialethik, in: JCSW 63 (2022), 233–258.

1. Beobachtungen

Eine erste Beobachtung liegt lange zurück. Im gemeinsamen Sozialwort der Kirchen „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“¹ erschien es irritierend und unverständlich, dass *Freiheit* unter den dort dargelegten grundlegenden ethischen Perspektiven nicht auffindbar war. Das verwunderte besonders, weil das Sozialwort sich kritisch mit neoliberalen Tendenzen befasste. Liberalismuskritik ohne ein eigenes Freiheitsfundament setzt sich jedoch leicht dem Vorwurf der Freiheitsfeindlichkeit aus, weil die Kritik nicht als freiheitsbegründet und freiheitsbezogen ausgewiesen werden kann. Der Ausfall der *Freiheit* in der Grundlagenreflexion ist darüber hinaus gerade für die katholische Kirche angesichts der massiven Zurückweisung gesellschaftlicher und innerkirchlicher Freiheitsrechte in ihrer Lehrtradition fatal und gibt Anlass zur Frage, ob es nach wie vor nicht aufgearbeitete Vorbehalte gibt.

Dieses Vermisserlebnis kehrte angesichts des neuen Lehr- und Studienbuchs „Christliche Sozialethik. Grundlagen – Kontexte – Themen“² wieder.

¹ Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland/ Deutsche Bischofskonferenz, Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland (Gemeinsame Texte Nr. 9), Hannover/Bonn 1997.

² Marianne Heimbach-Steins/ Michelle Becka/ Johannes J. Frühbauer/ Gerhard Kruij (Hg.), Christliche Sozialethik. Grundlagen, Kontexte, Themen. Ein Lehr- und Studienbuch, Regensburg 2022.

Auch in diesem Gemeinschaftswerk wird *Freiheit* nicht zu den normativen Grundorientierungen der Sozialethik gerechnet. Dabei ist es keinesfalls freiheitsvergessen. Freiheit wird vielfältig thematisiert; erstaunlicherweise zeigt ein Suchdurchlauf ein häufigeres Vorkommen von *Freiheit* und seiner Komposita als von *Gerechtigkeit*.

Diese beiden Beobachtungen legen den Schluss nahe, dass Freiheit in diesen Texten zwar als ein zentrales Thema sozialetischer Reflexion verstanden, aber nicht zu den Grundlagen der Disziplin gerechnet wird.

Dagegen wird nachfolgend vertreten, dass *Freiheit* als normatives Prinzip neben *Gerechtigkeit* in die Grundlagen der Christlichen Sozialethik aufgenommen werden muss. In einem schlaglichtartigen Blick auf einige theologische und philosophische Positionen soll diese Behauptung Plausibilität gewinnen. Dabei wird dann aber auch sichtbar, dass in die fundierende Stelle nur eine Konzeption der Freiheit einrücken kann, die bestimmten Bedingungen genügt und hier versuchsweise mit dem Label *soziale Freiheit* versehen wird. Sie erhält eine genauere Bestimmung von der Gerechtigkeit her und richtet diese wiederum auf Freiheit aus.

2. Begründungen

Oswald v. Nell-Breuning hat seinen Grundriss katholischer Soziallehre unter den Titel „Gerechtigkeit und Freiheit“³ gestellt. Auch wenn in seinen Ausführungen die Perspektive der Gerechtigkeit stärker präsent ist, wird Freiheit ebenfalls als normatives Fundament der Sozialethik ausgezeichnet.

Auch im Lehrbuch von Reinhard Marx und Helge Wulsdorf „Christliche Sozialethik. Konturen – Prinzipien – Handlungsfelder“⁴ wird die Bedeutung der Freiheit hervorgehoben. In Anlehnung an Thomas Pröpper (s.u.) formulieren die Autoren, dass bei gesellschaftlichen Prozessen „deren oberstes Ziel das *unbedingte Seinsollen jeglicher Freiheit* ist“⁵. Allerdings schlägt sich diese Feststellung nicht in ihrem Prinzipienteil nieder, in dem nur Gerechtigkeit als unbedingter Grundsatz ausgewiesen wird. Die Sozialprinzipien – einschließlich der *Nachhaltigkeit*, die in die klassische Trias explizit aufgenommen ist – werden nachgeordnet als begrenztere, konkretisierende Prinzipien verstanden.⁶

³ Oswald von Nell-Breuning, *Gerechtigkeit und Freiheit. Grundzüge katholischer Soziallehre* (Soziale Brennpunkte 8), Wien 1980.

⁴ Reinhard Marx/Helge Wulsdorf, *Christliche Sozialethik. Konturen – Prinzipien – Handlungsfelder* (AMATECA 21), Paderborn 2002.

⁵ Marx/Wulsdorf, *Christliche Sozialethik*, 88 (Hervorhebung im Original).

⁶ Vgl. Marx/Wulsdorf, *Christliche Sozialethik*, 148-195.

Christoph Hübenthals freiheitsanalytisch-handlungsreflexiver Ansatz einer Grundlegung der christlichen Sozialethik ist ebenfalls in eine retrospektive Spurensuche einzubeziehen.⁷

Die der Sozialethik nahe *Theologie der Befreiung* trägt Freiheit bereits in ihrem Namen, jedoch spezifisch in ihrer Prozessdimension: Gesellschaftliche Freiheit als – jedenfalls für viele – noch unwirkliche und ausstehende und deshalb zu erkämpfende Freiheit. Dies nötigt sozialetisch zur Analyse von Unfreiheit in Form von Abhängigkeit, von Repression, von Entwürdigung und von Ausbeutung sowie zu deren Kritik, die die Form verändernder Praxis annimmt. Doch auch die Sozialethik operiert in ihrer Gesellschaftskritik, lernend von der Theologie der Befreiung, vielfach mit ähnlichen Begrifflichkeiten, die nicht nur ein Gerechtigkeitsdefizit, sondern auch ein Freiheitsdefizit anzeigen.

Thomas Pröpper gründet seine Fundamentaldogmatik auf die transzendente Analytik der Freiheit, die er gelegentlich auch auf die Sozialethik bezieht.⁸ Die nicht beweisbare, in der alltäglichen Praxis aber unterstellte Freiheit wird als unbedingte Bedingung gedacht, „ohne die sich spezifisch humane Vollzüge wie Moralität, Kommunikation, Recht usw. nicht als möglich begreifen lassen“⁹. Ihren Inhalt findet Freiheit als mögliche und seinsollende in anderer Freiheit, in der Freiheit der Anderen. Darin zeigt sich das oberste moralische Gebot: „*Freiheit soll andere Freiheit unbedingt anerkennen*“.¹⁰ Freiheit betritt in diesem Schritt den sozialen Raum. Für die gesellschaftlichen Ordnungen ergibt sich der Grundsatz: „*Freiheit trägt Verantwortung für eine Welt, durch deren Verhältnisse die Bestimmung aller Menschen zur Freiheit gefördert wird und ihre Anerkennung eine gemeinsame Darstellung findet*“.¹¹

Immanuel Kant formuliert in seiner Rechtslehre in *Metaphysik der Sitten*: „Das angeborene Recht ist nur ein einziges. Freiheit [...] ist dieses einzige, ursprüngliche, jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehende Recht.“¹² Kant bezieht sich in diesem Kontext eindeutig auf äußere Freiheit im gesellschaftlichen, insbesondere rechtlichen Kontext, die allerdings auf der inneren Freiheit des Menschen aufruht. Dieser ist in seiner Autonomie erstens zur Selbstgesetzgebung genötigt, zweitens zu ihrer vernunftgemäßen Bestimmung aufgerufen und drittens zur Bindung an die aus praktischer Vernunft gewonnene Einsicht verpflichtet. Als vernünftig kann sich diese Selbst

⁷ Vgl. Christoph Hübenthal, Grundlegung der christlichen Sozialethik. Versuch eines freiheitsanalytisch-handlungsreflexiven Ansatzes (Forum Sozialethik 2), Münster 2006.

⁸ Vgl. Thomas Pröpper, Autonomie und Solidarität. Begründungsprobleme sozialetischer Verpflichtungen, in: JCSW 36 (1995), 11-26.

⁹ Pröpper, Autonomie und Solidarität, 14.

¹⁰ Pröpper, Autonomie und Solidarität, 16 (Hervorhebung im Original).

¹¹ Pröpper, Autonomie und Solidarität, 18 (Hervorhebung im Original).

¹² Immanuel Kant, Die Metaphysik der Sitten, in: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (Hg.), Kant's gesammelte Schriften, Bd. 6, Berlin 1968, 203-493, hier 237.

gesetzgebung nur ausweisen, wenn sie die „angeborene Gleichheit“¹³ als Grundlage nimmt. Das angeborene Recht *Freiheit* in seiner äußeren Seite ist entsprechend ebenfalls an die vernunftgemäße Ausgestaltung gebunden: Freiheit, „sofern sie mit jedes Anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann“¹⁴ – so der Text in der Auslassung im vorherigen Zitat – ist nämlich das jedem Menschen zustehende Recht.

Jürgen Habermas stellt den gesamten zweiten Band seines monumentalen Alterswerks zu Glauben und Wissen „Auch eine Geschichte der Philosophie“ unter den Titel „Vernünftige Freiheit“¹⁵. Systematisch schließt er in seiner Diskursethik an Kant und seine Konzeption vernünftiger Freiheit an, stellt aber den „Gebrauch der praktischen Vernunft vom intelligiblen Ich auf eine intersubjektiv ausgeübte Selbstgesetzgebung in praktischen Diskursen“¹⁶ um.

Die universalpragmatisch erschlossenen Voraussetzungen der Argumentation und ihre Darstellung in Form normativ gehaltvoller Diskursregeln zeigen Freiheitselemente auf: Nicht-Exklusion, Freiheit zur Einbringung von Problematisierungen, Behauptungen und Interessen in den Diskurs sowie vor allem Freiheit von Zwang. Man wird sorgfältig zwischen den pragmatischen Voraussetzungen einer Argumentationssituation, die in den Diskursregeln ausformuliert wird, und den unter den Beschränkungen der Alltagspraxis und gesellschaftlicher Verhältnisse stattfindenden realen praktischen Diskursen unterscheiden müssen. Zugleich müssen die Formen ihrer Institutionalisierung im sozialen Raum „die von den Argumentationsteilnehmern immer schon vorausgesetzten idealisierten Bedingungen wenigstens in hinreichender Annäherung“¹⁷ erfüllen. Insofern dringen Diskursregeln und die in ihnen auch enthaltenen Freiheitsvoraussetzungen in jene Bereiche – und seien es Enklaven – der gesellschaftlichen Beziehungen vor, in denen praktische, aber analog auch theoretische Diskurse stattfinden.¹⁸ Sie gelten somit auch für die diskursiven politischen Öffentlichkeiten, für die negative Freiheitsrechte (wie Meinungs- und Medienfreiheit) und positive Freiheitsrechte (wie politische Teilhaberechte) konstitutive Bedeutung haben.

Nicht nur die innere Freiheit der Personen, sondern auch die äußere Freiheit gesellschaftlicher Kommunikations- und Teilhaberechte sind deshalb Voraussetzungen der moralischen Selbstgesetzgebung in Intersubjektivität. Zugleich ist Freiheit dann auch ein zentrales Thema, das in praktischen Diskursen verhandelt wird.

¹³ Kant, *Metaphysik der Sitten*, 237.

¹⁴ Kant, *Metaphysik der Sitten*, 237.

¹⁵ Jürgen Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie. Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*, Bd. 2, Berlin 2019.

¹⁶ Habermas, *Vernünftige Freiheit*, 762.

¹⁷ Jürgen Habermas, *Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm*, in: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt 1983, 53-125, hier 102.

¹⁸ Vgl. Habermas, *Diskursethik*, 99-102.

John Rawls bestimmt in seiner „Theorie der Gerechtigkeit“¹⁹ zwei Gerechtigkeitsgrundsätze. Der erste und fundamentale Gerechtigkeitsgrundsatz bezieht sich auf Freiheiten und verlangt – in Analogie zu Kant – gleiche und umfassende Grundfreiheiten für alle: „Jedermann hat gleiches Recht auf das umfangreichste System gleicher Grundfreiheiten, das für alle möglich ist.“²⁰ Der zweite bezieht sich auf die Verteilung sozial-positioneller und wirtschaftlicher Güter. Bedeutsam ist, dass die beiden Gerechtigkeitsgrundsätze in lexikalischer Ordnung stehen; „demgemäß können die Grundfreiheiten nur um der Freiheit willen eingeschränkt werden“²¹. Gerechtigkeit als „erste Tugend sozialer Institutionen“²² erscheint bei Rawls also prioritär als – *gleiche* – Freiheit.

Auch Amartya Sen's „Idee der Gerechtigkeit“²³ ist, wie sein Capability-Ansatz insgesamt, freiheitsbezogen, aber noch deutlicher auf die positive Freiheit, also die sozial und politisch erst geschaffenen Freiheitsmöglichkeiten, bezogen. „Der Schwerpunkt liegt hier auf der tatsächlichen Freiheit der Person, dies oder jenes zu tun – Dinge, die ihr wichtig sind. [...] Das Konzept des Befähigungsansatzes ist also mit dem Chancenaspekt der Freiheit verbunden.“²⁴ Wenn im Deutschen sein Ansatz auch als Verwirklichungschancen-Ansatz bezeichnet wird, trifft das diesen wichtigen Aspekt sehr gut. Die Verwirklichungschancen hängen zum einen von individuellen Ressourcen ab, die materieller (z.B. Einkommen) oder nicht-materieller Art (z.B. Gesundheit oder Bildung) sein können. Zum anderen beruhen sie auf gesellschaftlichen Bedingungen in verschiedenen Sozialbereichen, wie beispielsweise politischen Mitwirkungsrechten, Arbeitsmöglichkeiten oder sozialen Sicherungssystemen. Teilweise wirken die gesellschaftlichen Verhältnisse (z.B. im Bildungs- und Gesundheitswesen) auch auf die individuellen Ressourcen zurück. Gerechtigkeit bezieht sich auf die Verteilung der Verwirklichungschancen, der Freiheitsmöglichkeiten. Die Klärung, ob diese Verteilung gerecht ist, bedarf des öffentlichen Vernunftgebrauchs in politischen Öffentlichkeiten und im demokratischen Prozess.²⁵

Diese Schlaglichter auf nur einige wichtige Positionen zeigen den fundamentalen Stellenwert der Freiheit, der in der sozialetischen Grundlagenreflexion zu berücksichtigen ist. Die sichtbar gewordene Verzahnung mit Gerechtigkeit hat zugleich Konsequenzen für eine angemessene Konzeption der Freiheit.

¹⁹ John Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt am Main 1979.

²⁰ Rawls, Theorie der Gerechtigkeit, 336.

²¹ Rawls, Theorie der Gerechtigkeit, 336.

²² Rawls, Theorie der Gerechtigkeit, 19.

²³ Amartya Sen, Die Idee der Gerechtigkeit, München 2012.

²⁴ Sen, Idee der Gerechtigkeit, 259.

²⁵ Sen, Idee der Gerechtigkeit, 352.

3. Soziale Freiheit²⁶

Freiheit kann nicht von einem bereits zum Freiheitsgebrauch fähigen Individuum ausgehen, das dann in Beziehung zu anderen Menschen tritt. Unter dieser Perspektive erscheinen die Anderen nämlich leicht als Grenze der schon im Besitz der Person befindlichen Freiheit oder gar als deren potenzielle Bedrohung.

Klassisch kann man das an Kants Rechtstheorie verdeutlichen. Es geht um ein System von Freiheiten, in dem „die Freiheit eines jeden auf die Bedingungen ihrer Zusammenstimmung mit der Freiheit von jedermann“²⁷ eingeschränkt ist. Es geht also zurecht um ein System größtmöglicher und universalisierbarer – also die Perspektive aller Anderen mit- einbeziehender – Freiheitsräume und Freiheitsrechte. Freiheit des Einzelnen setzt voraus, dass es allen Anderen *verboten* ist, ihn in seiner Handlungsfreiheit zu beeinträchtigen. Entsprechend gilt, dass die „bürgerliche Verfassung ein Verhältnis *freier* Menschen ist, die [...] doch unter Zwangsgesetzen stehen“²⁸. Wir sind also in der paradoxen Situation, dass die Sicherung der Freiheit die Einschränkung der Freiheit verlangt.

Diese Überlegungen sind begründet und gerechtigkeitstheoretisch legitimiert. Aber sie bleiben in den Grenzen negativer Freiheit gefangen, greifen dadurch zu kurz und fangen in der Reflexion zu spät an. Jedoch scheint sogar unter dieser Perspektive negativer Freiheit etwas auf, was nun vertieft werden soll: Dass wir in unseren Freiheitsmöglichkeiten voneinander abhängen.

Menschen sind nicht freiheitsfähig, sie werden es in Beziehungen mit Anderen.

Es gibt nicht erst den Menschen, der dann in Beziehung tritt. Vielmehr ist es umgekehrt: Es gibt Beziehungen, in die der Mensch tritt, wenn er zur Welt kommt. Am Anfang steht nicht der zum Freiheitsgebrauch fähige Mensch, sondern der von Fürsorge vollkommen abhängige neugeborene Mensch. Und bei aller Entwicklung im Lebenslauf bleibt diese Verwiesenheit auf Andere und die Abhängigkeit von ihnen verändert bestehen. Das Modell der Verfügung über subjektive Freiheitsrechte und deren Verteidigung gegen Andere blendet aus, dass die personale Entwicklung von Sozial- und Freiheitsfähigkeit die Anderen existenzermöglichend braucht. Es reicht bei weitem nicht hin, dass sie Freiheitsräume nicht beschränken oder bedrohen.

²⁶ Dieser Abschnitt stützt sich, teils wörtlich, auf Bernhard Laux, Kritik liberaler Freiheit. Eine freiheitstheoretische Konzeption sozialer Gerechtigkeit, in: Paul Kirchhof, Religion und Glaube als Grundlage einer freien Gesellschaft, Freiburg/Br. 2023, 252-261, hier 252-255.

²⁷ Immanuel Kant, Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, in: Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (Hg.), Kants's gesammelte Schriften, Bd. 8, Berlin 1969, 273-313; 289.

²⁸ Kant, Gemeinspruch, 290.

Menschen haben keine Freiheit, sie schaffen sie miteinander und füreinander.

Nicht nur die personale Freiheitsfähigkeit, sondern auch die sozialen Freiheitsmöglichkeiten verdanken sich sozialen Beziehungen und Verhältnissen, die von Anderen vor uns geschaffen wurden, in die wir treten und im weiteren Verlauf dann auch in Verbindung mit Anderen fortsetzen und verändern. Materielle Artefakte, kulturelle Bestände sowie soziale Ordnungen und Institutionen führen Freiheitsmöglichkeiten mit sich, die niemand für sich allein schaffen kann, sondern die nur gemeinschaftlich erzeugt werden können. Menschen sind deshalb füreinander nicht zuerst Grenze ihrer Freiheit, sondern Bedingung der Möglichkeit von Freiheit. Zu diesem Prozess der gemeinschaftlichen Ermöglichung und Schaffung von Freiheit gehört auch der Staat, der, wenn er als eine Institution der Freiheit verstanden werden soll, Freiheit nicht nur negativ sichern darf. Die zentrale Vorgabe für den deutschen Staat in Art. 20 der Verfassung bestimmt ihn nicht nur als föderal und demokratisch, sondern auch als sozial. In der Sozialstaatsvorgabe drückt sich aus, dass die in den vorhergehenden Artikeln gewährleisteten Grund- und Freiheitsrechte der sozialen Ermöglichung bedürfen und das politische Gemeinwesen eine Verantwortung dafür übernehmen muss.

Der Gebrauch der Freiheit hängt also entscheidend davon ab, dass es soziale Verhältnisse und gesellschaftliche Institutionen gibt, die die erforderlichen Freiräume und Ressourcen zur Entwicklung und zum Gebrauch der individuellen Freiheit bieten; und dass Menschen solidarisch miteinander die Freiheitsmöglichkeiten füreinander schaffen. Damit rückt nochmals Gerechtigkeit ins Blickfeld, denn gesichert werden sollen reale Freiheiten für alle.

4. Soziale Freiheit und Gerechtigkeit

Der wechselseitige Zusammenhang von Freiheit und Gerechtigkeit zeigt sich zum einen in den Grundlagen der Moral und zum anderen in gesellschaftlichen Verhältnissen, auf die sich sozialetische Kritik und Gestaltungsimpulse richten.

Als Grundlage aller Moral ist Freiheitsfähigkeit der Person im Sinne von Willens- und von Handlungsfreiheit vorauszusetzen. Die Bestimmung und Rechtfertigung moralischer Praxis wiederum bezieht sich auf einen – wie auch immer formulierten – Universalisierungsgrundsatz, der *alle* jeweils Betroffenen *gleichermaßen* bei der Rechtfertigung von moralischen Regeln einbezieht (oder zumindest berücksichtigt, wenn sie, etwa als noch nicht Geborene, nicht teilnahmefähig sind). In diesem „alle“ und „gleichermaßen“ drückt sich schon jene Anerkennung als Gleiche aus, die neben der Anerkennung als Freie zu den Ausgangsbedingungen der Moral gehört und dazu führt, dass die unter diesen Voraussetzungen legitimierten Normen und Gesetze den Anspruch der Gerechtigkeit erheben dürfen.

Gerechtigkeit bezieht sich zugleich zentral auf die wirkliche Freiheit in gesellschaftlichen Verhältnissen, wie die Positionen von Rawls und Sen besonders verdeutlichen können. Sie ist also ausgerichtet auf gerechte Freiheit und auf eine freiheitsfördernde Gerechtigkeit, die zugleich als soziale Gerechtigkeit bestimmt werden muss. Die Verbindung von Gerechtigkeit und Freiheit verlangt nämlich gesellschaftliche Bedingungen, die für alle *reale* Freiheitsmöglichkeiten bieten. Die Bindung der Freiheit an praktische Vernunft, die alle gleichermaßen berücksichtigt, „transferiert Willkürfreiheit in vernünftige Freiheit“²⁹.

Das Gut *Freiheit*, seine Ausgestaltung, Regelung und Sicherung wird in praktischen Diskursen unter der Perspektive der Gerechtigkeit verhandelt – aber nicht als ein Gut neben anderen, denn gesellschaftliche Freiheit ist schon Bedingung der Möglichkeit von Gerechtigkeitsdiskursen, ganz besonders in politischen Öffentlichkeiten. Gerechtigkeit und Freiheit sind auf das engste aufeinander verwiesen.

Der Freiheitsbezug der Gerechtigkeit muss allerdings in konkreten Debatten nicht immer bis zum Ende ausgezogen werden. Man kann Tausch-, Verteilungs-, Bedarfs-, Leistungs- und Teilhabegerechtigkeit in den verschiedenen sozialen Bereichen auch gerechtigkeitsintern diskutieren, und der Freiheitsbezug ist manchmal – etwa in den materiellen Tauschprozessen – weniger offensichtlich. Aber letztlich wendet sich Gerechtigkeit gegen Unfreiheit, gegen beschränkte und ungleiche Lebensmöglichkeiten und zielt auf die Sicherung oder Gewinnung wirklicher und vernünftiger Freiheit. Sen diskutiert diesen Gesichtspunkt in Auseinandersetzung mit Rawls' Konzept der Grundgüter, die Sen als „Allzweckmittel“ bezeichnet. Es wäre, so der Hinweis von Sen, aber auch möglich, „Freiheit unmittelbar einzuschätzen, ohne die Mittel aufzuzählen, mit deren Hilfe man sie erreichen kann“³⁰.

Freiheit und Gerechtigkeit schließen weitere normative Grundorientierungen der Sozialethik nicht aus. Die Würde des Menschen bleibt ein fundamentaler Ausgangspunkt: In der wechselseitigen Anerkennung als Freie und Gleiche und in der Bestimmung von Gerechtigkeit und Freiheit als Grundanforderungen an gesellschaftliche Verhältnisse drücken sich elementare Aspekte gesellschaftlicher Verhältnisse aus, die der Würde des Menschen entsprechen. Auch die Sozialprinzipien bleiben als Begründungen und Konkretisierungen mittlerer Reichweite bedeutsam.

Bei aller Emphase im Reden von Freiheit und Gerechtigkeit darf schließlich nicht übersehen werden, dass diese in der Sozialethik besonders in ihrem Mangel, als Ungerechtigkeit und Unfreiheit, kritisch zu thematisieren sind, und die Kämpfe um Freiheit und Gerechtigkeit ins Blickfeld rücken. Gegen

²⁹ Habermas, Vernünftige Freiheit (s. Anm. 15), 759.

³⁰ Sen, Idee der Gerechtigkeit (s. Anm. 23), 261.

ungerechte Unfreiheit, gegen diese vorfindliche Unvernunft gilt es, die Realisierung vernünftiger Freiheit zu befördern.

5. Resümee

Im Gang der Argumentation wurde deutlich, dass Gerechtigkeit und Freiheit in ihrer Verwiesenheit und in ihrer wechselseitigen Interpretation die grundlegenden normativen Anforderungen an die Gestaltung gesellschaftlicher Verhältnisse darstellen. Wenn akzeptiert ist, dass Freiheit zu den zentralen normativen Bestimmungsgründen sozialetisch legitimierungsfähiger gesellschaftlicher Verhältnisse zählt, und wenn das Konzept realer Freiheit für alle entsprechend entfaltet wird, ist es möglich, erstens schiefe Entgegensetzungen von Gerechtigkeit und Freiheit als fatale Fehlkonzeptionen zu erweisen und zweitens enggeführte liberale Freiheitskonzeptionen und wirtschaftliche Liberalisierungsprozesse gerade hinsichtlich ihres Mangels an Freiheitlichkeit und Freiheitssicherung zu kritisieren. Anlässe dafür gibt es genügend. Rückblickend kann man auf die Debatten um Schutzmaßnahmen in der Corona-Pandemie, aktuell und vorausschauend auf die Maßnahmen zur Begrenzung der Erderwärmung verweisen³¹ Staatliche Regeln zum Gesundheitsschutz bzw. zur Begrenzung der Erderwärmung wurden und werden in einem einflussreichen Denkmuster, das individuelle Willkürfreiheit als Maßstab ansetzt, als freiheitswidrig gebrandmarkt, wiewohl diese Regeln die Freiheit aller als Ziel haben.

Ob sie im Konkreten solcher Freiheit dienen und ihre Freiheitsbilanz gerecht ist, darüber darf und muss dann mit Argumenten unter freien und gerechten Bedingungen auch gestritten werden. Das gebührt diesem normativen Grundprinzip.

³¹ Vgl. Michelle Becka/Johannes Ulrich, Herausgeforderte Freiheit. Konturen eines Begriffs von Freiheit mit anderen (Kirche und Gesellschaft 495), Mönchengladbach 2022.