

Schutz vor religiös motiviertem Fanatismus und Absolutismus zu bieten vermag. Von dieser Erfahrung haben die Kirchen auch tatsächlich schon verschiedentlich profitiert. Der unterschiedliche Stil der Debatten auf dem Ersten und Zweiten Vatikanischen Konzil ist nur ein Beleg dafür.

Umgekehrt erweist der Glaube seine Rationalität auch dadurch, daß aus der Mitte der eigenen Grunderfahrung heraus die *grundlegenden Schwächen* der liberalen Demokratieidee deutlicher und wirksamer ins gesellschaftliche und politische Bewußtsein gerückt werden. Gelesen und erfahren in der Perspektive einer Glaubensgemeinschaft in deren Bekenntnis nicht ein Herrscher, sondern ein Opfer, ein Gekreuzigter das zentrale Heilszeichen der Liebe Gottes darstellt, muß jede sich verabsolutierende und universalisierende neuzeitlich-bürgerliche Bedürfnisanthropologie mit ihrem Vernunftbegriff (Selbstdenken), ihrem Freiheitsbegriff (Selbstbehauptung, Selbstverwirklichung, Selbstbefriedigung), ihrem Gerechtigkeitsbegriff (Verteilungsgerechtigkeit), ihrem Intersubjektivitätsbegriff (Vertragstheorie) der Kritik anheimfallen, zumindest der gefährlichen Abstraktheit und der schlechten Universalität geziehen werden.

Denn in einer solchen religiösen und christlichen Perspektive, die den Blick zuerst auf das Leiden der Verlierer und nicht auf die Freuden der Sieger freigibt, erweist sich jede politische Struktur, die primär von der individuellen Selbstbehauptung und einem ausschließlich prozeduralen Ausgleich der Interessengegensätze ausgeht, als strukturell inhuman, da sie notwendig mit Verlusten und Opfern bei den jeweils anderen und jeweils Schwächeren rechnen muß. In der Tat machen die existierenden liberalen Demokratien nicht den Eindruck, daß sie das strukturelle Leiden der Nicht-Personen, der Nicht-Menschen, der Nicht-Starken zu beenden oder zu lindern vermöchten.

Freilich verdiente dann auch eine Demokratisierung der Kirche theologisch nur dann in vollem Sinn diesen Namen, wenn sie die im gottesdienstlichen Handeln gefeierte und im Glaube an den Gekreuzigten bekannte Auferweckungskraft Gottes, die zuerst den Toten, den Sündern, den Opfern und Armen zugewandt ist, neu zur Geltung brächte und nicht bei einer oberflächlichen Rezeption bürgerlicher Errungenschaften stehen bliebe. Diese sind keineswegs gering zu achten, aber allein greifen sie zu kurz. *Siegfried Wiedenhofer*

Kein geschlossenes System

Wo steht die Christliche Gesellschaftsethik heute?

Die Theologie steckt heute in allen ihren Disziplinen in einer Übergangsphase voller Unsicherheiten. Das gilt auch für die Christliche Gesellschaftslehre mit ihrem spezifischen Auftrag. Heutige Schwerpunkte und Entwicklungslinien in diesem noch relativ jungen und nicht einheitlich benannten theologischen Fach skizziert im folgenden Beitrag Gerhard Kruip, habilitierter Sozialethiker und derzeit Leiter der Katholischen Akademie für Jugendfragen in Altenberg.

Der Konsultationsprozeß zur Erarbeitung des gemeinsamen Wortes der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland (1993–1997) hat auf der einen Seite eindrücklich deutlich gemacht, daß die Kirchen nach wie vor einen Beitrag zur Entwicklung unseres Gemeinwesens zu leisten haben, ein solcher Beitrag von ihnen auch erwartet wird, ihnen also politisches Gewicht zukommt. Auf der anderen Seite wurden durch den Konsultationsprozeß viele Fragen aufgeworfen: Mit welcher Autorität und mit welcher Kompetenz beteiligen sich die Kirchen an der Politik? Wem in den Kirchen kommt dabei welche Verantwortung und Rolle zu? In welchem Verhältnis zueinander stehen Glaubensaussagen, moralische Forderungen, Situationsanalysen und konkrete Vorschläge für einzelne Problembereiche? Können sich die Kirchen darauf beschränken, wie es im Gemeinsamen Wort heißt, Politik möglich zu machen, anstatt selbst Politik zu machen, oder verschleiern sie gerade dadurch ihren faktischen politischen Einfluß?

Die Beschäftigung mit diesen Fragen *politischer Diakonie* als einer Leistung christlicher Religion in funktional ausdifferenzierten Gesellschaften gehört in die dafür zuständige Reflexionswissenschaft, die Christliche Gesellschaftsethik als einer Teildisziplin der Theologie. Ist Christliche Gesellschaftsethik aber dafür gerüstet? Daß die für Hochschulen und Bildung zuständige Kommission VIII der Deutschen Bischofskonferenz im Frühjahr 1996 den inzwischen revidierten Beschluß faßte, angesichts der notwendigen Sparmaßnahmen an Theologischen Fakultäten könne man die christliche Gesellschaftslehre „von den Moraltheologen mitbetreuen lassen“, deutet nicht gerade darauf hin, daß man den Fachvertretern allzu viel zutraute bzw. dem Fach größere Bedeutung beimaß.

Mittlerweile aber hat die Kommission VI der Deutschen Bischofskonferenz, zuständig für gesellschaftliche und soziale Fragen, für Oktober 1998 zu einer wissenschaftlichen Studientagung „Kann Kirche Politik möglich machen? Die christ-

liche Sozialethik nach dem gemeinsamen Wort der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland“ eingeladen. Das angekündigte Thema und die plurale Zusammensetzung der Referenten und Moderatoren lassen die Erwartung erkennen, daß Sozialethiker doch zum notwendigen „follow-up“ des Konsultationsprozesses beitragen können und sollen.

Eng verknüpft mit dem Sozialkatholizismus

Für die Zukunft der katholischen Kirche in der modernen Gesellschaft bleibt das Fach der katholischen Gesellschaftsethik unverzichtbar, seine Bedeutung wird eher noch zunehmen. Denn, so der Trierer Sozialethiker *W. Ockenfels*: „Die Gesellschaft kann sich von der Kirche, diese aber nicht von jener verabschieden“ (In: *Die Neue Ordnung* 50 [1996], 323). Die Christliche Gesellschaftsethik, die an den Theologischen Fakultäten unter sehr verschiedenen Lehrstuhlbezeichnungen auftritt (Christliche Sozialwissenschaft/en, Sozialethik, Gesellschaftslehre etc.) ist eine sehr junge theologische Disziplin. Sie entstand im 19. Jahrhundert angesichts der „Sozialen Frage“, für deren ethische Reflexion die Moraltheologie nicht mehr ausreichte. Denn es konnte nicht mehr allein um das Handeln des einzelnen als moralisches Subjekt gehen, sondern die Ordnung der Gesellschaft insgesamt galt als bedroht.

Von Anfang an entwickelte sie sich im engen Bezug zum Sozialkatholizismus und zur kirchlichen Sozialverkündigung (mit der Enzyklika „*Rerum Novarum*“ als dem ersten großen Text der modernen päpstlichen Sozialverkündigung 1891) sowie im Rückgriff auf die neuscholastische Tradition. So entstand vor allem in Deutschland ein bis nach dem Zweiten Weltkrieg fruchtbarer und die Gesellschaft prägender Ansatz, die klassische „Katholische Soziallehre“, die jedoch auch schon damals weder einfach mit der kirchlichen Sozialverkündigung noch mit dem Gesamt theologisch-sozialethischer Reflexion zusammenfiel. Dazu sei nur erinnert an die einem christlichen Sozialismus nahestehenden „Außenseiter“ *Th. Steinbüchel* (1888–1949) und *E. Michel* (1889–1864) oder den früheren Mainzer Sozialethiker und „Sozialtheologen“ *L. Berg*.

Als Standardwerk des klassischen Ansatzes gilt die „Christliche Gesellschaftslehre“ von Kardinal *J. Höffner*, von 1951 bis 1962 selbst Professor für Christliche Sozialwissenschaften in Münster. Im vergangenen Jahr hat diese der Bonner Sozialethiker *L. Roos* nochmals neu herausgegeben. Sie entfaltet in sozialmetaphysisch-naturrechtlicher Weise „Wesen und Ordnung der menschlichen Gesellschaft“, aus der sie zugleich die Prinzipien politischer Gestaltung entnimmt.

In seiner berühmt gewordenen und heute nahezu allgemein akzeptierten wissenssoziologischen These hat der Bielefelder Soziologe *F. X. Kaufmann* die neuscholastisch-naturrechtlich argumentierende, klassische „Katholische Soziallehre“ als eine der „Sozialform“ des deutschen Sozialkatho-

lizismus zugehörige „Wissensform“ bezeichnet. Ihre Funktion bestand darin, das katholische Milieu durch Abgrenzung und Profilierung der Kirche gegenüber der Gesellschaft zu stabilisieren, gleichzeitig aber den Sozialkatholizismus in dieser modernen Gesellschaft politisch handlungsfähig zu machen, ohne die Katholiken dabei aber aus der Vormundschaft des kirchlichen Lehramtes zu entlassen.

Mit der Erosion des katholischen Milieus nach dem Zweiten Weltkrieg, vor allem ab dem Ende der 60er Jahre, mußte dieser von seiner Genese geprägte und damit, trotz seines universellen und überzeitlichen Anspruchs, historisch relative, klassische Ansatz zwangsläufig seine *soziale Plausibilitätsstruktur* verlieren. Das neuscholastische Naturrechtsdenken wurde massiv kritisiert und geriet sogar unter Ideologieverdacht (*E. W. Böckenförde*, *J. Ratzinger*, *M.-D. Chenu*). Es findet heute nur noch dort Resonanz, wo Residuen des traditionellen sozial- bzw. verbandskatholischen Milieus überlebt haben.

Neuscholastisches Naturrechtsdenken unter Ideologieverdacht

Die Vertreter des neuscholastischen Naturrechtsdenkens unternahmen große Anstrengungen, um es trotzdem der neuen Situation anzupassen: Etwa indem sie das Naturrecht in ein „Kulturrecht“ (*L. Roos*) transformierten, um anthropologisch grundlegende, aber in unterschiedlichen kulturellen Ausformungen vorliegende normative Einsichten zu bezeichnen. Die Christen aber, die sich in den neuen sozialen Bewegungen, der Frauen-, Ökologie-, Dritte-Welt- und Friedensbewegung engagierten, beriefen sich praktisch gar nicht mehr auf die klassische Soziallehre, sondern verstanden zunehmend ihr politisches Engagement im Horizont der von der *Politischen Theologie* und der *Theologie der Befreiung* bereitgestellten Kategorien.

Gleichzeitig mit der Erosion des katholischen Milieus und im Kontext der Aufbruchstimmung des Zweiten Vatikanischen Konzils kam es deshalb innerhalb der Gesellschaftsethik zu einer Pluralisierung und „Verflüssigung“ von Standpunkten und seit etwa zehn Jahren auch zu einer intensivierte Theoriediskussion zu Grundlagen und Selbstverständnis des Faches. Schon 1965 bezeichnete der Nachfolger *O. von Nell-Breunings* in St. Georgen, *H. J. Wallraff*, die katholische Soziallehre als ein „Gefüge von offenen Sätzen“. *W. Dreier* (Würzburg) entwickelte in den 70er Jahren sein sozialethisches Konzept als eine von den „Zeichen der Zeit“ ausgehende interdisziplinäre wissenschaftliche Reflexion.

H. Büchele (Innsbruck), der die klassische Soziallehre wegen ihrer faktischen Unwirksamkeit scharf kritisierte, legte 1987 einen Neuansatz einer „komponierenden“ Ethik vor, in der er den Dreischritt „Sehen – Urteilen – Handeln“ mit der Forderung nach dem Aufbau christlicher „Kontrastgesellschaften“ verband. *F. Hengsbach* (St. Georgen, Frankfurt) entwarf eine „Ethik sozialer Bewegungen“. Durch sie sollten

die Problemanzeigen der als gesellschaftliche Seismographen verstandenen sozialen Bewegungen und ihre gesellschaftsethischen Forderungen reflektiert und daraufhin überprüft werden, ob sie einem allgemeinen Interesse entsprechen (vgl. zu den verschiedenen Neuansätzen *F. Hengsbach, B. Emunds, M. Möhring-Hesse*: *Jenseits Katholischer Soziallehre. Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik*, Düsseldorf 1993).

Als besonders anregend erwies sich lange Zeit der Dialog bzw. der Streit mit der Theologie der Befreiung, auch wenn sie ebenso wie die Politische Theologie von einigen Vertretern des Faches massiv und keineswegs immer fair bekämpft wurde. Die Auseinandersetzungen machten ein Theoriedefizit hinsichtlich der Grundlagen christlicher Gesellschaftsethik offensichtlich und forderten zu neuen Methoden und Aufgabenstellungen heraus, die sich die Christliche Gesellschaftslehre teilweise von Vertretern anderer theologischer Disziplinen ins Stammbuch schreiben lassen mußte (vgl. *P. Hünermann*: *Kirche-Praxis-Institution. Zur Methode und den Aufgaben der christlichen Gesellschaftslehre*, in: Ders., *J. C. Scannone* (Hg.): *Lateinamerika und die Katholische Soziallehre* Teil 1, Mainz 1995, 87–142). Gegenüber einem *statischen Ordnungsdenken*, das die spezifisch sozial-ethische Aufgabe der Gestaltung von Strukturen und Institutionen verfehlte, war es lange vor der Rezeption institutionen- und strukturenethischer Ansätze die Theologie der Befreiung, die nachdrücklich – freilich geprägt durch eine eher marxistisch orientierte Gesellschaftsanalyse und gespeist von demokratisch-sozialistischen Utopien – eine Veränderung von Strukturen einklagte. Sie schuf das Bewußtsein dafür, daß es so etwas wie „Strukturen der Sünde“ geben könne.

Fortschreitende Pluralisierung der Ansätze und Methoden

Heute ist dieses Wissen um die „Strukturen der Sünde“ mit den nötigen Differenzierungen sozialetisch-theologisches Allgemeinut, das sich im Wirtschafts- und Sozialwort der Kirchen wie in den jüngsten Dokumenten der päpstlichen Sozialverkündigung, besonders in der Enzyklika „*Sollicitudo Rei Socialis*“ Johannes Pauls II. von 1987 niederschlägt. Das gleiche gilt für die „vorrangige Option für die Armen“ und das Verständnis des politischen Handelns von Christen als einer Praxis, die aus der Mitte ihres Glaubens heraus verstanden werden muß. Denn nur mit und durch diese Praxis kann die befreiende Botschaft vom menschenfreundlichen Gott glaubwürdig verkündet werden (vgl. *G. Kruijff*: *Die Rezeption der Theologie der Befreiung in der Christlichen Sozialethik in Deutschland*, in: *R. Fornet-Betancourt* [Hg.]: *Befreiungstheologie: Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft*. Bd. 3: *Die Rezeption im deutschsprachigen Raum*, Mainz 1997, 41–66).

Die erreichte Pluralisierung und „Verflüssigung“ Christli-

cher Gesellschaftsethik wird inzwischen auch von der kirchenamtlichen Lehre voll und ganz akzeptiert: Die Kongregation für die Glaubenslehre, angestoßen von ihrer Beschäftigung mit der Befreiungstheologie, formulierte 1986 in ihrer Instruktion „Die christliche Freiheit und die Befreiung“ (Nr. 72): „Die soziale Unterweisung der Kirche ist entstanden aus der Begegnung der Botschaft des Evangeliums und ihrer Forderungen [...] mit den Problemen, die sich aus dem Leben der Gesellschaft ergeben. Indem man sich der Schätze der Weisheit und der Humanwissenschaften bediente, bildete sich so etwas wie eine Lehre, die den ethischen Aspekt jenes Lebens betrifft [...]. Da diese Unterweisung wesentlich auf das Handeln ausgerichtet ist, entwickelt sie sich entsprechend den wechselnden Umständen der Geschichte. Darum enthält sie neben fortwährend geltenden Prinzipien auch veränderliche Beurteilungen.“ Die offizielle „Lehre“ selbst propagiert also längst nicht mehr einen Alleinvertretungsanspruch der klassischen „Katholischen Soziallehre“, wie er von manchen Anhängern gegenüber neuen Ansätzen immer noch erhoben wird.

Zur Pluralisierung der Ansätze und Methoden gesellt sich eine wachsende und kaum mehr zu überblickende *Vielfalt von Themen*, zu deren Bearbeitung auch andere Bezugswissenschaften als nur die Volkswirtschaftslehre relevant geworden sind. Die viel gepriesene Zwei-Fächer-Kompetenz – Theologie/Wirtschaftswissenschaft – vieler Vertreter des Faches hat ja auch nicht alle Engführungen verhindern können. Weiterhin werden historische Fragen aufgegriffen, Dokumente des Lehramtes bzw. Konsultationsprozesse analysiert oder die Praxis kirchlicher Verbände und der Hilfswerke untersucht. Die klassischen Themen um den Konflikt von Kapital und Arbeit und die doppelte Frontstellung zu Kapitalismus (Liberalismus) und Kommunismus (Sozialismus) stehen allerdings nicht mehr im Vordergrund.

Umwelt- und entwicklungs-ethische Fragestellungen, Technikethik, Friedensethik sowie feministische Ansätze sind inzwischen anders als noch in den 70er Jahren in ihrer Bedeutung anerkannte Themen einer „angewandten Sozialethik“, die auch der Grundlagendiskussion neue Anstöße geben konnten. Neuere Arbeiten befassen sich mit Fragen der Medienethik, der Verkehrsethik, der Ethik der Aufarbeitung von Vergangenheit, der Unternehmensethik, der Migrationsethik, der Konsumethik bis hin zu einer Ethik vernetzter Computersysteme. Zunehmend und unter teilweise innovativen Perspektiven werden auch wieder die sozialen Probleme unseres Landes bearbeitet: Arbeitslosigkeit, Reform des Sozialstaats (v. a. Fragen der Alters- und Grundsicherung), Familienpolitik, Vermögensverteilung. Allerdings müßten die hinter diesen Problemen stehenden ökonomischen und sozialen Entwicklungen, vorrangig das Phänomen der Globalisierung, von der Gesellschaftsethik stärker aufgegriffen und kontinuierlicher bearbeitet werden.

Der Blick in neuere wissenschaftliche Einführungen (*K. W. Dahm*; *F. Furger*; *A. Lienkamp*: *Einführung in die Sozialethik*, Münster 1996 / *A. Anzenbacher*: *Christliche Sozial-*

ethik, Paderborn u. a. 1997 / W. Kerber: Sozialethik, Stuttgart u. a. 1998) oder bilanzierende Sammelbände (*Th. Hausmanninger* [Hg.]: Christliche Sozialethik zwischen Moderne und Postmoderne, Paderborn u. a. 1993 / M. Heimbach-Steins; A. Lienkamp; J. Wiemeyer [Hg.]: Brennpunkt Sozialethik, Freiburg/Brsg. 1995 / H.-J. Höhn [Hg.]: Christliche Sozialethik interdisziplinär, Paderborn u. a. 1997) zeigt: Offenbar in der Folge des durch den Zusammenbruch des real existierenden Sozialismus ausgelösten Verlustes an Utopien haben einerseits die Theologie der Befreiung und die neuen sozialen Bewegungen ihr Anregungspotential weitgehend verloren. Dies hatte jedoch andererseits nicht einfach eine Renaissance der traditionellen, klassischen Gestalt von Soziallehre zur Folge. Die Frage nach einer den Bedingungen einer radikalisierten Moderne entsprechenden christlichen Gesellschaftsethik muß in neuer Schärfe und Konsequenz gestellt werden.

Ort der Moral sind vor allem die Regeln, nicht allein die Spielzüge

Kann eine sozialethische Reflexion angesichts der Eigenlogiken funktional ausdifferenzierter gesellschaftlicher Subsysteme, der allgemeinen Tendenz der Pluralisierung und Individualisierung und im philosophischen Kontext „nachmetaphysischen Denkens“ überhaupt noch etwas ausrichten? Oder kommt ihr nur noch die Aufgabe zu, vor unzulässigem Moralisieren zu warnen (vgl. N. Luhmann: Paradigm lost. Über die ethische Reflexion der Moral, Frankfurt 1990)? Kann sie den notwendigen, für die zivilgesellschaftlichen Diskurse moderner Gesellschaften anschlussfähigen ethischen Beitrag leisten, ein christlich-theologisches Profil zeigen, ohne sich damit gleich wieder ins Abseits zu stellen?

Zur Klärung der ersten dieser beiden Fragen war die Diskussion um den *institutionenökonomischen Ansatz*, wie er vom Ingolstädter Wirtschaftsethiker K. Homann und seinen Schülern vertreten wird, besonders fruchtbar. Kaum mehr bestritten wird inzwischen dessen These, daß der Ort der Moral in modernen Gesellschaften in erster Linie in den „Spielregeln“, nicht allein in den „Spielzügen“ der einzelnen Akteure zu suchen ist. Um moralisch erwünschte Ergebnisse zu erzielen, darf beispielsweise in der Wirtschaft nicht allein an das tugendhafte Verhalten einzelner appelliert werden. Vielmehr müssen die Spielregeln (die ökonomischen Anreize) so gestaltet werden, daß moralisches Verhalten belohnt wird, bzw. das erwünschte Ergebnis auch dann noch erreicht wird, wenn sich die einzelnen entsprechend der Hypothese des „homo oeconomicus“ eigennutzenorientiert verhalten.

Umstritten bei diesem Ansatz bleibt allerdings, ob sich die für die Gestaltung der Spielregeln maßgebenden moralischen Maximen aus den positiven Ergebnissen eigennutzenorientierter Kooperation „ökonomisch“ begründen lassen, oder ob darüber hinaus, wie dies wohl die meisten Sozial-

ethiker behaupten würden, der „moral point of view“ in Anspruch genommen werden muß, weil Moral nicht vollständig „in terms of economics“ verrechnet werden kann (vgl. u. a. M. Schramm: Spielregeln gestalten sich nicht von selbst, in: D. Aufderheide; M. Dabrowski [Hg.]: Wirtschaftsethik und Moralökonomik, Berlin 1997, 147–176). Beispielsweise wird die moralisch gebotene Solidarität der Reichen gegenüber den armen Ländern nicht in jedem Fall im „wohlverstandenen Eigeninteresse“ der Reichen liegen, weshalb eine rein „ökonomische“ Begründung nicht ausreicht, um eine Maxime zu rechtfertigen, die unseren moralischen Intuitionen entspricht.

Für die Rekonstruktion des „moralischen Standpunkts“ oder der „Goldenen Regel“ (im Sprichwort: „Was Du nicht willst, daß man Dir tu’...“) scheinen mir, neben der einflußreichen und auch in der Christlichen Gesellschaftsethik vielfach rezipierten „Theorie der Gerechtigkeit“ John Rawls’, die *diskursethischen Ansätze*, wie sie von J. Habermas und K.-O. Apel vorgelegt wurden, am aussichtsreichsten. Auf der diesjährigen Sozialethiker-Tagung der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle (KSZ) vom 7. bis 8. Mai in Mönchengladbach über „Christliche Soziallehre heute – Probleme, Aufgaben und Perspektiven“ stellte H.-J. Höhn (Köln) unter dem Titel „Zwischen Naturrecht und Diskursethik“ seine Überlegungen zur Begründungsproblematik christlicher Sozialethik vor. Daß ein diskursethischer Ansatz dort zur Sprache kommen konnte und sehr ernsthaft diskutiert wurde, ist allein schon bemerkenswert, verstand sich die KSZ in Mönchengladbach doch bislang eher als Sachwalterin der klassischen „Katholischen Soziallehre“ und weniger als offenes Forum für kontroverse, aber verständigungsorientierte Debatten um neue Ansätze.

Bleibend aktuelles Anliegen des Naturrechtsdenkens war es, für alle Menschen gültige, aber auch von allen Menschen einsehbare, vernunftbegründete Normen als „natürliche“ Voraussetzungen menschlichen Daseins und Handelns zu formulieren, die dem positiven Recht und dem gelebten Ethos vorausliegen und somit dessen Kritik erlauben. Die Diskursethik kann unter der Bedingung nachmetaphysischen Denkens dieses Anliegen aufgreifen. Sie behauptet, daß normativen Aussagen durch einen in verständigungsorientierter Kommunikation erzielten Konsens „Objektivität“ (wahrheitsanaloge Geltung) zugeschrieben werden kann.

Dabei schließen die unhintergehbaren Voraussetzungen verständigungsorientierten Handelns, nämlich „Herrschaftsfreiheit“ und „Universalität“ des Diskurses, zugleich aus, daß solche Konsense mit (faulen) Kompromissen oder bloßen Mehrheitsentscheidungen verwechselt werden. Auf dieser Basis lassen sich wie im Naturrecht, nur unter schwächeren, nämlich nicht-metaphysischen Voraussetzungen, das Prinzip der *Personwürde* sowie das Prinzip der *Solidarität* entfalten und die Menschenrechte begründen. Die Diskursethik ist gleichzeitig vereinbar mit der pluralistischen Struktur moderner Gesellschaften, da sie Dissense in der Sache durch einen grundlegenden Konsens im Verfahren bearbeitbar

macht, wobei zwischen gemeinsam zu beantwortenden „Fragen der Gerechtigkeit“ und den partikularer Gestaltung überlassenen „Fragen des Guten Lebens“ unterschieden werden kann.

Wenn sich christliche Gesellschaftsethik an diesem Verfahren der Begründung von Normen im öffentlichen Diskurs beteiligt, tut sie dies aus christlicher Motivation und ausgerüstet mit dem Schatz ethischer Traditionen des Christentums (Vgl. B. Emunds, F. Hengsbach und M. Möhring-Hesse: Ethische Reflexion politischer Glaubenspraxis. Ein Diskussionsbeitrag, in: diess. [Hg.]: *Jenseits Katholischer Soziallehre*, Düsseldorf 1993, 215–291). Sie ist deshalb auch angewiesen auf einen *innerkirchlichen Dialog*: In diesem muß begründet werden, daß der Glaube zu einer sozialen und politischen Praxis herausfordert, und in umgekehrter Richtung, daß konkret gelebte soziale und politische Praxis Glaubenspraxis sein und so verstanden werden kann.

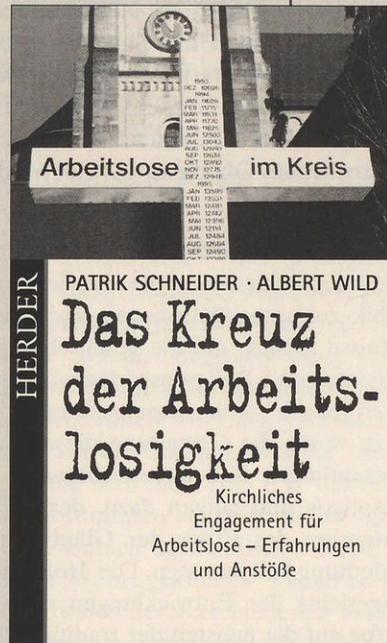
Dieser Dialog muß freilich zugleich auch ein öffentlicher sein, weil auch dort die je partikularen Selbstverständnisse der Beteiligten für die anderen transparent werden müssen. Christliche Gesellschaftsethik macht dadurch die auch in der Moderne noch unverzichtbaren Potentiale von Religion für die zivilgesellschaftliche Kommunikation fruchtbar und wirkt der Privatisierung der Religion entgegen.

Mit den „theologischen“ Aussagen im eigentlichen Sinn werden jedoch keine normativen Geltungsansprüche erhoben. Es ist inzwischen unter Moraltheologen wie Sozialethikern weitgehend Konsens, daß sich biblische oder dogmatisch-theologische Aussagen nicht ohne weitere Zwischenschritte als ethische Normen formulieren lassen. Dazu bedarf es zusätzlich einer *interdisziplinären Zusammenarbeit* mit den Sozialwissenschaften, damit die notwendigen Erkenntnisse bereitgestellt werden können, die als Voraussetzungen und Nebenbedingungen in theologische und moralische Aussagen Eingang finden müssen. Leider besteht für diese Zusammenarbeit seitens der anzufragenden Sozialwissenschaftler nicht mehr im gleichen Maße wie früher die Bereitschaft – was die wachsende Marginalisierung von Kirche in Gesellschaft und damit einhergehend der Theologie (und der Sozialethik) im Konzert der Wissenschaften anzeigt.

Isoliert innerhalb der theologischen Disziplinen

Christliche Gesellschaftsethik kann auf keine dieser „Diskurszusammenhänge“ verzichten: Auf den innerkirchlichen nicht, sie würde sonst aufhören, zur Theologie zu gehören. Auf den öffentlichen nicht, sie würde sonst aufhören, eine Ethik zu sein, die moralische Urteile begründet, welche von allen Menschen guten Willens eingesehen werden können. Auf den sozialwissenschaftlichen nicht, sie würde sonst aufhören, Sozialwissenschaft zu sein und könnte deshalb weder ihren besonderen (von der Moraltheologie verschiedenen) Beitrag zur Theologie, noch ihren notwendigen Beitrag zu einer Ethik sozialer Strukturen und Institutionen leisten.

Kirchliches Engagement für Arbeitslose



NEU
 192 Seiten,
 Paperback, DM 29,80
 öS 218,- /SFr 28.-
 ISBN 3-451-26551-6

Arbeitslosigkeit ist nicht nur das vorrangige Problem der Gesellschaft, sondern bedeutet für alle Betroffenen und ihre Familien persönliches Leid.

„Das vorliegende Buch handelt in erster Linie von den Möglichkeiten zu Initiativen mit Arbeitslosen und für mehr Beschäftigung. Es ist ein Buch, das bei allem Realitätssinn Mut macht und zu konkretem Handeln inspiriert und anstiftet. Denn es spricht nicht nur von großen Programmen, sondern auch von vielen einzelnen Initiativen. Es zeigt auf vielfache Weise, wie aus einem kleinen, aber konkreten Anfang Änderungen bewirkt werden können.“

Walter Kasper, Bischof von Rottenburg-Stuttgart

Unsere Bücher erhalten Sie in jeder Buchhandlung, oder direkt beim
 Freiburger BuchVersand
 Habsburgerstraße 116
 79104 Freiburg
 Tel. 0761 / 2717-328
 Fax 0761 / 2717-360

HERDER

Der angesprochene innerkirchliche Dialog muß auch ein *interdisziplinärer innerhalb der Theologie* sein. Tatsächlich leidet die Christliche Gesellschaftsethik innertheologisch immer noch unter einer gewissen Isolation. Zum Teil hat sie sich dies auch selbst zuzuschreiben. Um ihr eigenes theologisches Profil zu klären, müßte sie stärker von einer *Fundamentaltheologie* unterstützt werden, die eine dringend notwendige Hermeneutik der Moderne leistet und eine wirkliche Inkulturation christlichen Glaubens in die Moderne vorbereitet.

Pastoraltheologie und *Religionspädagogik* greifen inzwischen häufiger (direkt oder indirekt) auf die auch in Christlicher Gesellschaftsethik zusammengetragenen sozialwissenschaftlichen Erkenntnisse zurück, um die gesellschaftlichen Bedingungen von Pastoral und Religionspädagogik zu verstehen. Sie reflektieren jedoch – von „sozialpastoralen“ Ansätzen abgesehen – zu wenig die Gestaltung dieser Bedingungen als eines wesentlichen und unverzichtbaren Teils christlicher Glaubenspraxis und neigen dazu, der sozialen und politischen Dimension des Ethos der Gläubigen nur eine nachrangige Bedeutung beizumessen. Die *Moraltheologie* befindet sich angesichts der Entwicklungen moderner Gesellschaften in bezug auf die meisten der traditionell von ihr behandelten Fragen vor der Notwendigkeit, immer mehr auch die strukturellen und institutionellen Bedingungen dieser Probleme und die sozialen bzw. politischen Voraussetzungen möglicher individualethischer Lösungen in Betracht zu ziehen, wofür die Christliche Gesellschaftsethik entsprechende Ressourcen zur Verfügung stellen könnte.

Da auch die Sozialethik die individualethische Dimension von politischer Glaubenspraxis zu berücksichtigen hat, sind

beide Disziplinen füreinander unverzichtbar. Nur gemeinsam bilden sie die christliche Ethik, aber nur in ihrem je eigenen Profil können sie christliche Ethik unter den Bedingungen moderner Gesellschaft sein. Der Konsultationsprozeß hat schließlich auch Fragen aufgeworfen, die *ekkesiologisch* bearbeitet werden müssen. Darüber hinaus müßten sich die deutschen innertheologischen und inner-sozialethischen Diskussionen in weit stärkerem Maße als bisher internationalisieren. Auch nach dem Ende des Konflikts um die Theologie der Befreiung dürfen die Anregungen außereuropäischer Ansätze nicht vernachlässigt werden.

Die derzeit äußerst dynamisch verlaufenden Modernisierungsprozesse lassen sich nicht mehr umkehren. Die Kosten einer solchen Regression für die Freiheit der Einzelnen und die kulturelle, ökonomische und technische Basis des Überlebens einer ständig wachsenden Zahl von Menschen wären katastrophal. Aber Modernisierung läßt sich gestalten, sie ist kein naturwüchsiger Prozeß. Hier hat Christliche Gesellschaftsethik ihre Aufgabe, die für Glaube und Kirche in der Moderne in Zukunft an Bedeutung noch gewinnen wird.

Christliche Gesellschaftsethik aber kann diese Herausforderung nur annehmen, wenn sie sich selbst dynamisch entwickelt, wenn sie pluraler wird, wenn sie ihre Anschlußfähigkeit an die öffentlichen Diskurse ihres Umfeldes steigert, gleichzeitig aber dabei die Verbindung mit ihrer eigenen Geschichte und ihrer kirchlich-christlichen Identität nicht abreißen läßt. Keine leichte Aufgabe. Aber, so sieht sie jedenfalls die Glaubenskongregation: „Sie bildet kein geschlossenes System, sondern bleibt stets offen für neue Fragen, die sich ständig stellen; sie erfordert den Beitrag jeglicher Begabungen, Erfahrungen und Kompetenzen“ (Die christliche Freiheit und die Befreiung Nr. 72). *Gerhard Kruij*

Überraschend selbstbewußt

Die asiatischen Bischöfe auf ihrer Synode

Obwohl auch die Sonderversammlung der Bischofssynode für Asien (19. April bis 14. Mai) nach dem üblichen Schema ablief, brachte sie doch einige Überraschungen. Die asiatischen Bischöfe gaben sich in ihrer Kritik an kurialen Vorgaben und in ihrem Eintreten für die Belange der eigenen Ortskirchen selbstbewußt und offen. Dabei bewährte sich die jahrzehntelange Zusammenarbeit im Rat der Asiatischen Bischofskonferenzen (FABC) gerade beim Thema Religionsdialog.

Im Vorfeld der Asiensynode war oft kritisch davon die Rede, die Phase der Vorbereitung angesichts der geographischen Vielfalt und der Verschiedenheit der kirchlichen Gegebenheiten in den asiatischen Ländern sei sehr kurz bemessen gewesen. Für hinreichende Information und Beteiligung der asiatischen Ortskirchen sei viel zu wenig Zeit geblieben. Angesprochen auf diese kritischen Fragen, gab Kardinal *Jan Schotte* als verantwortlicher Sekretär für die Bischofssyn-

oden zu bedenken, daß es für den Papst bei der Asiensynode um die Frage gegangen sei, sich für die größere Effizienz der Synode oder für den Kairos der zeitlichen Nähe zum Jubiläumjahr 2000 zu entscheiden. „Der Papst hat sich für den Kairos entschieden“, so Kardinal Schotte.

Daß die Synode in Rom stattfand, war von den asiatischen Bischöfen mit relativ wenig Einspruch akzeptiert worden. Die Begründung für den Tagungsort Rom, auf diese Weise