

MARIANNE HEIMBACH-STEINS

Sozialethik als kontextuelle theologische Ethik – Eine programmatische Skizze

Zu den Gemeinsamkeiten der verschiedenen Ansätze, die gegenwärtig in der christlichen Sozialethik anzutreffen sind, gehört, dass die Disziplin als *Ethik* aufgefasst und entwickelt wird. Dies ist insofern einer Erwähnung wert, als sich darin gegenüber dem früher dominanten Verständnis einer katholischen *Soziallehre* ein bedeutsamer Wandel vollzogen hat: von einer Sozialontologie oder Gesellschaftslehre, die den richtigen Aufbau und die Ordnung des Gemeinwesens zu wissen beanspruchen und von dort her deduktiv das politische und ökonomische Zeitgeschehen beurteilen konnte, hin zu einer ethischen Reflexion gesellschaftlicher Prozesse, Institutionen und Strukturen. Solche Ethik weiß nicht von vorneherein um die richtige Struktur der Gesellschaft, sondern lässt sich fragend und begleitend auf die vorfindlichen Umstände ein, sucht sie zu verstehen, untersucht Implikationen, Chancen und Hindernisse für gelingendes Zusammenleben von Menschen. Aus dem ihr eigenen Blickwinkel entwirft sie normative Orientierungen und bringt sie in einen vielstimmigen gesellschaftlichen Diskurs über Ziele und Wege der Entwicklung gerechter(er) gesellschaftlicher Strukturen argumentativ ein. *Sozialethik* stellt also die Frage nach der gesellschaftlichen Verfasstheit menschlicher Existenz und menschlicher Beziehungen unter dem Aspekt ihrer sittlichen Qualität. Sie unterscheidet sich damit von anderen wissenschaftlichen Zugängen zur Wirklichkeit des Sozialen, mit denen sie sich gleichwohl über den gemeinsamen Gegenstand verständigen muss.

Diese ersten Umschreibungen von Sozialethik setze ich voraus, wenn ich in den folgenden Thesen einige Spezifika meines Verständnisses von Sozialethik skizziere und zur Diskussion stelle. Die Umschreibung als »kontextuelle theologische Sozialethik« benennt dabei Desiderate, an deren Einlösung ich seit langem arbeite. Sie beansprucht nicht, meinen Ansatz umfassend zu definieren. Ich verstehe mich auch nicht als Architektin eines sozialetischen Systems, sondern als Gesprächspartnerin gesellschaftlicher und kirchlicher Akteure in der Auseinandersetzung mit Fragen und Problemen, die sich einer sozialetisch sensiblen Wahrnehmung aufdrängen. Sie rufen nach Antworten, die noch nicht gegeben

wurden bzw. auf neue Weise gegeben werden müssen; sie provozieren aber ebenso neue Fragen, die zuerst gestellt werden müssen, ehe Antworten gefunden werden können. Die folgenden Überlegungen sind alles andere als eine Gesamtdarstellung des eigenen Ansatzes. Ich beleuchte bestimmte Elemente, die meiner sozialetischen Arbeit Profil geben; was gesagt wird, ist nicht nur positionell; es bleibt notgedrungen selektiv und in vieler Hinsicht thetisch.

1. THESEN ZUR VORAUSGESETZTEN KONZEPTION CHRISTLICHER SOZIALETHIK

These 1: Sozialethik muss nicht nur die Frage der Gerechtigkeit, sondern auch die des guten Lebens stellen. Beide Perspektiven gehören zusammen.

Zu den Kennzeichen moderner Ethikansätze gehört es, dass sie den Anspruch, »einen bestimmten Inhalt des ›Gemeinwohls‹ normativ auszuzeichnen«, als Ziel der ethischen Vernunft weitgehend verabschiedet haben. Angesichts der unhintergehbaren Pluralität sittlicher Überzeugungen in modernen Gesellschaften wird der Rückzug auf die Ebene der Strukturen und Verfahren zur gewaltfreien Konfliktaustragung angetreten.² Viele Ansätze christlicher Sozialethik schließen sich diesem *mainstream* philosophischer Ethik an und vollziehen dessen Grundoptionen und Selbstbegrenzungen mit: Sozialethik fragt nach Kriterien gesellschaftlicher Gerechtigkeit; der Zuständigkeitsbereich wird von der genannten Ausgangsvoraussetzung her auf die Ebene der Verfahren und Strukturen begrenzt. Die Frage nach inhaltlichen Konkretionen des Gemeinwohls wird als nicht diskursfähig, weil partikular und damit nicht verallgemeinerbar ausgeklammert. Gerechtigkeit und gutes Leben werden strikt getrennt; letzteres wird aus dem Gegenstandsbereich christlicher Sozialethik ausgeblendet.

Diese Einschränkung steht in Widerspruch zu unseren moralischen Intuitionen. Die Abstraktion von den pluralen und partikularen Lebenswelten realer Menschen, die zur Rettung des Universalismus für notwendig gehalten wird, hat einen hohen Preis: Probleme, die aus intersubjektiven Beziehungen erwachsen und in gesellschaftlichen Handlungszusammenhängen Anlass und Gegenstand moralischer Herausfor-

¹ Hans-Joachim Höhn, Christliche Sozialethik im Spannungsfeld der Modernisierungsprozesse, in: *ders. (Hrsg.), Christliche Sozialethik interdisziplinär*, Paderborn 1997, 13–39, 23.

² Vgl. ebd.

derung sind, werden aus den Gerechtigkeitsdiskursen ausgeblendet. Dies kommt deutlich zu Bewusstsein, wenn Diskurse der universalistischen Ethik aus der Perspektive derer befragt werden, die herkömmlicherweise nicht oder nur ausnahmsweise zu den ›Erfindern‹ und Beteiligten solcher Art des Nachdenkens gehören: sie sind typischerweise nicht *männlich*, nicht *weiß*, nicht *besitzend*, nicht *erwerbstätig* und von der Definitionsmacht über das, was diskursfähig ist, ausgeschlossen.³

Modellcharakter für diesen formal-universalistischen Typus der Gerechtigkeitsreflexion hat die in nahezu allen gegenwärtigen Ansätzen zustimmend rezipierte Theorie der Gerechtigkeit von *John Rawls* mit seinem Gedankenexperiment des *veil of ignorance*, in dem alle Differenzen bzw. Partikularitäten, die reale Gerechtigkeitsprobleme evozieren, programmatisch ausgeblendet sind.⁴ Hinter dieser Modellvorstellung steht eine bestimmte Konzeption des sittlichen Subjekts und seiner Autonomie, wie sie in der philosophischen Ethik kantischer Prägung vorherrscht und in der theologischen Ethik, nachdem diese einmal den Rubikon des Autonomiedenkens überschritten hatte, einige Wirkkraft entfalten konnte. Das Subjekt erscheint – idealtypisch gesprochen – als körper- und bindungsloses, erwachsenes männliches Individuum, dessen Autonomie durch Bindungslosigkeit qualifiziert ist.⁵ Solche Vorgaben, die seit *Hobbes* einen selten hinterfragten Subtext ethischer Reflexion bilden, formen das Fundament, auf dem eine auf Abgrenzung vom Anderen beruhende Struktur gesellschaftlicher Verhältnisse, wechselseitiger Ansprüche und diese absichernder rechtlicher Regelungen – mithin auch eine bestimmte Vorstellung von Gerechtigkeit – entworfen und reflektiert wird. Ausgeklammert bleibt, was als nicht regelungsbedürftig (weil ›privat‹) erscheint oder das Modell in anderer Weise irritieren könnte: Subjekte, die dem gezeichneten Bild nicht entsprechen, lebensweltliche Erfahrungen, die als nicht generalisierbar wahrgenommen werden. Die Trennung von Gerechtigkeit (universal) und gutem Leben (partikular) ist die unvermeidliche Konsequenz dieses Denkens; sie korrespondiert mit der Trennung von öffentlicher und privater Sphäre

³ Vgl. *Seyla Benhabib*, *Selbst im Kontext. Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne*, Frankfurt a.M. 1995, 200f.; *Marianne Heimbach-Steins*, *Der Ort der Geschlechterdifferenz in der Ethik*, in: *Vittorio Hösle u. a. (Hrsg.)*, *Jahrbuch des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover 11 (2000)* 95–119.

⁴ Vgl. *John Rawls*, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M. 1975.

⁵ Vgl. *Benhabib*, *Der verallgemeinerte und der konkrete Andere*, in: *Elisabeth List/Herlinde Pauer-Studer (Hrsg.)*, *Denkverhältnisse. Feminismus und Kritik*, Frankfurt a.M. 1989, 454–487. Für eine zusammenhängende Darstellung des Ansatzes vgl. *Heimbach-Steins*, *Geschlechterdifferenz* (Anm. 3).

ebenso wie mit den bekannten Geschlechterdualismen, die erst allmählich in kritischen Ansätzen sozialetischer Forschung im theologischen Horizont beleuchtet werden.⁶

Vor diesem Hintergrund bin ich einer Konzeption von christlicher Sozialethik auf der Spur, die den Universalitätsanspruch mit den Anforderungen realer Partikularität versöhnt. Hierfür scheint mir *Seyla Benhabib*s Konzept des verallgemeinerten und des konkreten Anderen bzw. des interaktiven Universalismus weiterführende Impulse zu geben. Indem sie den konkreten Anderen in ein *kritisches* Zuordnungsverhältnis zum verallgemeinerten Anderen bringt, entwirft sie einen interaktiven Universalismus, der »die Würde des verallgemeinerten Anderen durch eine Anerkennung der moralischen Identität des konkreten Anderen gewährleistet«⁷. Anstelle von Gedankenexperimenten im *Rawlsschen* Sinne schlägt *Benhabib* ein Modell kommunikativer Bedürfnisinterpretation vor. Universalisierbare Kriterien der Gerechtigkeit sollen gerade nicht durch Abstraktion von allen relevanten Partikularitäten gefunden werden, sondern durch die Ermöglichung realer Dialoge zwischen konkreten, d. h. differenten Subjekten. Grundlage ihres Vorschlags ist ein Verständnis sittlicher Rationalität, das nicht den Verzicht auf Wissen über relevante Differenzen verlangt, sondern gerade von diesem Wissen und den einschlägigen Erfahrungskompetenzen Gebrauch macht.⁸ Indem sie die Möglichkeit des Dialogs voraussetzt, ist deutlich, dass die Differenzen nicht im Sinne ›radikaler Andersheit‹ aufgefasst werden, sondern sehr wohl ein gemeinsames ›Substrat‹ menschlicher Erfahrung angenommen wird; das bei *Martha Nussbaum* zitierte Bild von der Welt als »Netzwerk von Berührungspunkten« scheint mir diesbezüglich trefend.⁹ Die Integration von Fragen der Gerechtigkeit und Fragen des guten Lebens ist in diesem Ansatz programmatisch.

Eine christliche Sozialethik, die dieser Spur folgt, wird daher auch nach den Vorstellungen und Erwartungen an ein gutes Leben fragen, die Menschen in unterschiedlichen Situationen und Bedingungsfeldern entwickeln, und dies nicht nur als ›Vorfeldarbeit‹ zu den normativen Diskursen verstehen. Die gesellschaftlichen Situationen und Lebenszusammenhänge sind selbst Gegenstand einer kritischen Analyse, unter der Rücksicht, wie sie die Lebensperspektive der Menschen, ihre Hand-

⁶ Vgl. *Regina Ammicht-Quinn*, Quién es el sujeto de la ética? La ética teológica bajo las exigencias de la perspectiva de género, in: *Erasmus* 3 (2001) 19–39.

⁷ *Benhabib*, *Andere* (Anm. 5).

⁸ Vgl. ebd., 478.

⁹ Vgl. *Martha Nussbaum*, Gerechtigkeit oder Das gute Leben, Frankfurt a.M. 1999, 184 (unter Bezugnahme auf *Kwame A. Appiah*).

lungsmöglichkeiten, ihre Wertprioritäten und Zielsetzungen beeinflussen und umgekehrt von diesen beeinflusst werden. Die pluralen und unter Umständen einander widerstrebenden Erwartungen wirken auf die gesellschaftlichen Prozesse der Suche nach Gerechtigkeit bzw. der Verständigung über Gerechtigkeitsstandards ein. Sie werden zum Ansatzpunkt realer Verständigungsprozesse. Sozialethik kann einen genuinen Beitrag zu einem normativen, gesellschaftliche Entwicklungen begleitenden und vorausschauend konzeptionellen Diskurs über Kriterien gesellschaftlicher Gerechtigkeit m. E. dann leisten, wenn sie in der ange deuteten Weise *realistisch* die Lebensbedingungen, Erfahrungen, Interessen und Ziele konkreter Menschen(gruppen) aufgreift und die Stimmen der ›konkreten Anderen‹ als kritisches Moment in die normativen Diskurse einspielt.

Eine christliche Sozialethik, die sich diesem Anspruch stellt, unternimmt notwendigerweise eine Gratwanderung zwischen Subjekt und Struktur, die nur unter Einbezug der Ebene intersubjektiver Kommunikation ohne Abstürze zu bewältigen sein wird; zugleich arbeitet sie sich einmal mehr an der Frage ab, wie das sittliche Subjekt als ein immer schon in gesellschaftliche Strukturen eingebundenes so zu verstehen ist, dass es sich nicht in eine lebensferne Abstraktion verflüchtigt. Für die Untersuchung gesellschaftlicher Fragestellungen, die mit (Un-)Gerechtigkeit und der Verteilung von bzw. dem Zugang zu Chancen zu tun haben, ist beides von großer Bedeutung. Zu vermeiden ist nicht nur die Individualisierung bzw. Privatisierung struktureller Ungerechtigkeiten, sondern auch eine die Subjekte entmündigende Anonymisierung gesellschaftlich-politischer Vorgänge bis hin zum völligen Verschwinden bestimmter Subjekte aus dem sozialetischen Blickfeld.

These 2: Eine Sozialethik, welche die Fragen von Gerechtigkeit und gutem Leben zusammenführt, kann nur als kontextuelle Sozialethik betrieben werden.

Die Forderung nach Integration der Perspektiven von Gerechtigkeit und gutem Leben führt zu der Frage, wie eine christliche Sozialethik dem Postulat der *Kontextualität* genügen kann. Sozialetische Forschung geschieht immer in gesellschaftlich-kulturellen sowie institutionellen Zusammenhängen. Eine kontextuelle Sozialethik reflektiert deshalb die gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen sie agiert und die auf die Art und Weise einwirken, wie sie sich wissenschaftlich artikuliert. Sie vergewissert sich der gesellschaftlichen Orte und der Reflexionsbedingungen, von denen die eingenommene wissenschaftliche Perspektive mitbestimmt ist, und studiert die gesellschaftlichen Gegeben-

heiten, in denen Probleme der Gerechtigkeit und des guten Lebens auftreten und gelöst werden sollen. Die Frage, ob die Konzeption von Gerechtigkeitskriterien nicht schon immer von bestimmten Intuitionen ihrer Urheber über das gute Leben infiltriert sind, sollte nicht vorschnell als illegitim abgetan werden. Das Stichwort Kontextualität trägt also mehrere Aufgaben an sozialetische Arbeit heran: zum einen in Bezug auf die Selbstreflexivität der Disziplin, zum anderen in Bezug auf die Entdeckungszusammenhänge inhaltlicher Herausforderungen und die hermeneutisch-methodische Annäherung an die zu bearbeitenden Problemzusammenhänge.¹⁰

Kontextualität verlangt zunächst die Selbstreflexion der Wissenschaft treibenden Subjekte. Deren individuelle und kollektive Geschichte/Geschichtserfahrung, Geschlechtszugehörigkeit, ethnische Zugehörigkeit und sozialer/ökonomischer Status, Ausbildung und Spezialisierung, politische Überzeugung/Neigung etc. gehen in das wissenschaftliche Tun als ein keineswegs voraussetzungsloses und wertfreies Geschäft ein. Wer sich als Wissenschaftler oder Wissenschaftlerin der eigenen Wahrnehmungsbedingungen und -grenzen nicht vergewissert, läuft Gefahr, bedingte Urteile und Auffassungen zu verabsolutieren und damit die Schwelle von Wissenschaft zu Ideologie zu überschreiten, Partikulares unter der Hand als Universales zu behaupten.

Ferner sind die gesellschaftlichen Orte zu reflektieren, an denen Wissenschaft stattfindet. Für die meisten Wissenschaftssubjekte in unseren Breiten ist die Institution Universität/Hochschule der primäre und zentrale institutionelle Kontext ihrer Profession. Er trägt dazu bei, bestimmte Typen von Wissenschaft hervorzubringen, die nicht als schlechthin alternativlos angesehen werden können. Auch die Gesellschaften, deren Strukturen und Probleme Gegenstand sozialetischer Untersuchung sind, müssen zugleich als Kontext wahrgenommen werden: Die Einbettung in bestimmte politische und ökonomische Zusammenhänge, in ein Gefüge von gesellschaftlich anerkannten Werten, kulturellen Selbstverständlichkeiten und Verständigungsmustern bildet ein

¹⁰ Zu dem von mir favorisierten hermeneutisch-methodischen Ansatz habe ich mich an verschiedenen Stellen geäußert und auch zu der gelegentlichen Kritik Stellung genommen, die sich insbesondere auf die Rezeption des Dreischritts *Sehen – Urteilen – Handeln* bezieht; vgl. dazu meine Beiträge: Erfahrung: Konversion und Begegnung. Ansatzpunkte einer theologischen Profilierung christlicher Sozialetik, in: *Heimbach-Steins u. a. (Hrsg.), Brennpunkt Sozialetik. Aufgaben – Theorien – Methoden*, Freiburg i. Br. 1995, 103–120; Einmischung und Anwaltschaft. Für eine diakonische und prophetische Kirche, Ostfildern 2001, 67–83. Außerdem die ausführliche Entfaltung durch *Johannes Müller/Johannes Banawiratma*, Kontextuelle Sozialtheologie. Ein indonesisches Modell, Freiburg 1995.

komplexes Bedingungsfeld, das eine kontextbewusste und selbstreflexive Ethik mitbedenken muss, um Reichweite und Grenzen der Wahrnehmung, der Analyse sowie der Vermittlungsfähigkeit des eigenen wissenschaftlichen Anspruchs bestimmen zu können. Dies ist zugleich eine wichtige Voraussetzung für einen gelingenden kontextübergreifenden Austausch auf wissenschaftlicher wie auf gesellschaftlich-politischer Ebene. Die Debatten um Globalisierungsprozesse und weltweite Verteilungsprobleme ebenso wie die Bemühungen um interkulturelle Verständigung über menschenrechtliche Standards haben dazu beigetragen, diesen Aspekt der Kontextualität im ›kollektiven‹ Bewusstsein der christlichen Sozialethik zu verankern.

Hingegen werden die differierenden Erfahrungszusammenhänge und Perspektiven von Frauen und Männern innerhalb ein und derselben Gesellschaft wie in internationalen und globalen Handlungsfeldern noch kaum als Kontextfaktoren berücksichtigt. Um diesen ›blinden Fleck‹ auszuleuchten, kann eine kontextuelle Sozialethik das Instrumentarium der *gender*-Forschung¹¹ und Impulse feministischer Vernunftkritik rezipieren: Denn Kontextualität der Ethik beginnt mit der reflexiv einzuholenden Bindung sittlicher Vernunft an einen männlichen oder weiblichen Körper. Diese ›Materialität‹ als bloße ›Verpackung‹ des ansonsten geschlechtsneutralen Vernunftwesens Mensch zu marginalisieren, wäre eine Art Doketismus in der Ethik. Sozialethische Achtung ist im Rahmen der sozialen und geschichtlichen Bedingtheit der sittlichen Vernunft auch darauf zu richten, dass alle sittliche Erfahrung im Rahmen von Gesellschaften gewonnen und gedeutet wird, in denen bestimmte geschichtlich gewachsene, in Macht- und Ohnmachtstrukturen verfestigte, sittlich nicht neutrale Geschlechterverhältnisse herrschen. Dies ist als unhintergehbare Bedingung ethischer Reflexion und Argumentation ernst zu nehmen. Der Erkenntnisort, von dem her ein Problem er-

¹¹ Die ursprünglich grammatikalische Kategorie *gender*, wie sie heute in feministischer Forschung etabliert ist, umschreibt im Unterschied zu *sex* als dem biologischen Geschlecht die kulturelle Interpretation des geschlechtlichen Körpers, durch die dem Individuum über eine Geschlechtsidentität und eine Geschlechterrolle ein bestimmter Ort in einer gesellschaftlichen Ordnung zugewiesen wird. *Gender* fungiert dementsprechend als Wahrnehmungsinstrument und als Kategorie zur Analyse von gesellschaftlichen Geschlechterverhältnissen, die sich in vielfältigen kulturellen Ausdrucksformen (z.B. Sprache, Symbolsysteme) und in gesellschaftlichen Ordnungen (z.B. im Recht) verfestigen und sowohl mit Hierarchisierungen als auch mit Machtasymmetrien verbinden. Die *gender*-Kategorie trägt ausdrücklich keinen totalisierenden Anspruch in sich; sie besteht neben und in Verbindung mit anderen Kategorien, die spezifische Differenzen benennen (Rasse, Klasse), vgl. auch *Regina Ammicht Quinn*, Art. Genderforschung, in: LThK, 3. Aufl., Bd.11, 88 f.

fasst und bearbeitet wird, ist nicht beliebig wählbar. Die Falle der Abstraktion, die allzu schnelle ›Universalisierungen‹ hervorbringt, kann unter Berücksichtigung solcher Einsichten umgangen werden. Kontextualität ethischer Reflexion im angedeuteten Sinne müsste zu einem Wahrheitskriterium einer Ethik werden, die am Universalanspruch festhalten und zugleich der Partikularität von Erfahrungen, die u. a. mit der Geschlechterdifferenz zu tun hat, Rechnung tragen will. Eine Sozialethik, die ›Autonomie in Beziehung‹ zu denken vermag, die Universalismus kontextuell zu konzipieren in der Lage ist und von daher den universalistischen Anspruch theologischer Ethik mit der Anerkennung einer Vielfalt von Lebensformen und -entwürfen versöhnen kann, ist aber noch weitgehend ein Projekt der Zukunft.¹²

These 3: Eine christliche Sozialethik gewinnt ihre orientierende Perspektive aus ihrer Verankerung im Sinnhorizont des christlichen Glaubens, d. h. im Rekurs auf die Heilige Schrift und die Kirche als Interpretationsgemeinschaft. Sie hat sich auch in diesem Kontext als kritische Stimme mit einer spezifischen Deutungskompetenz zu artikulieren.

Eine christliche Sozialethik muss die Kontextfrage in einer weiteren Hinsicht stellen, nämlich in Bezug auf den ekklesialen Zusammenhang, dem sie als Theologie nach katholischem Verständnis in bestimmter Weise zugeordnet und verpflichtet ist.¹³ »Das Spezifikum christlicher Sozialethik lässt sich nur im Rekurs auf die Heilige Schrift bestimmen. Aus ihr gewinnt der christliche Glaube jene maßgeblichen Gewissheiten, die für die gesamte christliche Praxis (...) entscheidend sind und darum der individualetischen wie der sozialetischen Reflexion eine bestimmte Richtung vorgeben.«¹⁴ Innerhalb der theologischen Reflexion gebührt der Bibel als Heiliger Schrift der jüdischen und der christlichen Glaubensgemeinschaft ein besonderer Stellenwert; sie ist – mit einer Formulierung des Zweiten Vatikanischen Konzils – die »Seele der Theologie«¹⁵. Christliche Theologie, mithin auch die christliche Sozialethik,

¹² Eine ausführliche Bestandsaufnahme zur Wahrnehmung des Geschlechterverhältnisses in der Sozialethik habe ich im Rahmen eines interdisziplinären Projektes der AKSB zur geschlechtergerechten politischen Bildung vorgelegt: Sichtbehinderung. Das Geschlechterverhältnis in der Wahrnehmung christlicher Sozialethik, in: Ulrike Gentner (Hrsg.), Geschlechtergerechte Visionen. Politik in Bildungs- und Jugendarbeit, Frankfurt a. M. 2001, 257–392.

¹³ Vgl. auch Konrad Hülpert, Das Subjekt sozialetischer Urteilsbildung: Reflexion der sozialen Wirklichkeit im Kontext des christlichen Glaubens, in: Höhn (Hrsg.), Christliche Sozialethik (Anm. 1), 105–142.

¹⁴ Arno Anzenbacher, Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien, Paderborn 1997, 19.

¹⁵ DV 24; OT 16.

gewinnt ihre Identität zu allererst aus der je neuen Relecture der Heiligen Schrift im Spiegel der jeweiligen Zeiterfahrung (Deutung der ›Zeichen der Zeit‹) und deren wissenschaftlich verantworteter Erschließung und Interpretation. Der Rekurs auf die Heilige Schrift ist deshalb auch für die theologisch-ethische Urteilsbildung konstitutiv.¹⁶ Ein hermeneutisch verantworteter und methodisch reflektierter sozialetischer Rekurs auf die Bibel wird diese als vielstimmiges Ganzes wahrzunehmen versuchen. In ihrer Qualität als Heilige Schrift der jüdischen und christlichen Glaubensgemeinschaft, als geschichtlich mit diesen Gemeinschaften gewachsener *Kanon*, erschließen sich die *Volk Gottes-Perspektive*, die *Befreiungsperspektive* und die *Mehrstimmigkeit* der Rede von Gott, Welt und Mensch als theologisch bedeutsame Vorgaben. Unter diesen Rücksichten biblischer Welt- und Geschichtsdeutung lassen sich Motive bzw. Optionen entschlüsseln, die eine gegenwärtige theologische Sozialethik orientieren können. Bisher ist dies vor allem für die ›*Option für die Armen*‹ wissenschaftlich ausgearbeitet.¹⁷

Eine theologisch qualifizierte Rezeption der Heiligen Schrift in der Sozialethik muss von deren Charakter als Urkunde des christlichen Glaubens und als konstitutives Dokument der Glaubensgemeinschaft ausgehen. Damit wird die Bibel zugleich als zentraler Referenztext des ekklesialen Zusammenhangs gewürdigt, nämlich als gemeinsamer Bezugspunkt unterschiedlicher sozialetisch bedeutsamer Praxis- und Reflexionsstränge (Wissenschaft – Pastoral – Lehramt), ohne der Gefahr eines hermeneutisch unterbelichteten Biblizismus oder einer bloßen Ausbeutung biblischer Texte zur Illustration bzw. Dekoration systematischer Gedanken zu erliegen. Der ekklesiale Zusammenhang ist für eine theologische Sozialethik darüber hinaus eigens zu reflektieren, weil er ihren wissenschaftlichen Anspruch mit weiteren sozialetisch bedeutsamen Suchbewegungen und Ansprüchen vernetzt und die christliche Sozialethik als theologische Wissenschaft in ein in bestimmter Hinsicht konstitutives Verhältnis zur Institution Kirche als geschichtlich konkreter und gesellschaftlich verfasster Erscheinungsform der Glaubensgemeinschaft setzt.¹⁸ In diesem Zusammenhang, der sowohl in seiner empirischen Gestalt kritisch zu beleuchten als auch in seiner theologischen Re-

¹⁶ Vgl. dazu ausführlicher: *Marianne Heimbach-Steins/Georg Steins*, Ornament, Fundament, Argument oder was sonst? Zur Rolle der Bibel als Kanon in theologischer Ethik und in gemeinsamen katholisch-evangelischen Texten, in: ZEE 45 (2001) 95–108.

¹⁷ Eine intensivere und breitere bibelhermeneutische Fundierung der christlichen Sozialethik steht jedenfalls in der deutschsprachigen Wissenschaftslandschaft weitgehend aus.

¹⁸ Vgl. *Heimbach-Steins*, Einmischung (Anm. 10), 18–61.

levanz zu würdigen ist, muss der Ort der Sozialethik als theologischer Wissenschaft bestimmt werden.¹⁹ Im *Kontext des sozialen Lehrens der Kirche* verstehe ich christliche Sozialethik als eine von drei Säulen oder Trägern des sozialen Lehrens der Kirche neben der *Stimme der Basis* und der *lehramtlichen Sozialverkündigung*, denen jeweils eine eigene und nicht untereinander austausch- oder ersetzbare Kompetenz zukommt. Dieses Modell hat den Vorzug, christliche Sozialethik unbeschadet ihres wissenschaftlichen Charakters mit anderen Artikulationen sozialer Erfahrung und Verantwortung im ekklesialen Kontext in Beziehung zu setzen.²⁰ Sie kann damit ihre eigene Rolle als kritisch-konstruktives Moment des Selbstvollzugs von Kirche thematisieren. Zugleich macht sie Kirche unter dem Aspekt ihrer Sozialgestalt und der aus ihrem Selbstverständnis erwachsenden gesellschaftlichen Verantwortung selbst zum Gegenstand sozialetischer Reflexion.

2. GENDER-PERSPEKTIVE UND GERECHTIGKEIT.

EXEMPLARISCHE ÜBERLEGUNGEN ZUM POSTULAT DER KONTEXTUALISIERUNG

Im ersten Teil der Skizze wurden verschiedene Aspekte vorgestellt, nach denen das Profil einer kontextuellen theologischen Sozialethik m. E. zu modellieren ist. Zur Konkretisierung werde ich im Folgenden einen Gesichtspunkt herausgreifen, den als Desiderat sozialetischer Perspektivverweiterung geltend zu machen mir unter weltgesellschaftlich-politischem Gesichtspunkt besonders dringlich erscheint: die Aufschlüsselung des Zusammenhangs von Gerechtigkeit und gutem Leben mit Hilfe der *gender*-Perspektive, deren Bedeutung für eine kritische Rückfrage an das Konzept der sittlichen Vernunft im Kommentar zur zweiten These angedeutet wurde. Das Feld, das damit eröffnet wird, ist allerdings zu weit, um es hier in seiner ganzen Ausdehnung zu vermessen. Exemplarisch werde ich deshalb die Problematik der weltweit höchst ungleichen Zugänge von Frauen und Männern zu Bildung als Schlüssel zu gesellschaftlicher Teilhabe beleuchten.

¹⁹ Selbstverständlich bestimmt sich die Identität christlicher Sozialethik als theologischer Wissenschaft nicht exklusiv von ihrem ekklesialen Zusammenhang her. Eine eigene Reflexion muss der Einbindung in den Kanon theologischer Wissenschaften einerseits und dem spezifischen Wissenschaftsverständnis der Theologie andererseits gelten. Dies kann aber nicht hier geleistet werden.

²⁰ Vgl. auch *Hilpert* (Anm. 13); *Hermann-Josef Große Kracht*, *Kirche in ziviler Gesellschaft. Studien zur Konfliktgeschichte von katholischer Kirche und demokratischer Öffentlichkeit*, Paderborn-München 1997; *Judith Wolf*, *Kirche im Dialog*, Münster 2001.

Dass das Thema eine Gerechtigkeitsfrage ersten Ranges markiert, wird schon anhand weniger Daten erkennbar: Fast eine Milliarde Menschen auf der Welt, d. i. ca. $\frac{1}{6}$ der Weltbevölkerung, sind heute Analphabeten. Deren Chancen, an den wohlstandssteigernden Wirkungen der Globalisierung zu partizipieren, sind durch den Ausschluss von elementaren Bildungsgütern und Kommunikationschancen von vornherein drastisch minimiert; sie sind »bestenfalls drittklassige Bürger des globalen Dorfes«²¹. Zwei Drittel dieser »Bürger« sind Frauen. Trotz beachtlicher Fortschritte, die in den vergangenen Jahrzehnten bezüglich der Bildungszugänge von Mädchen und Frauen in der Entwicklungswelt erreicht wurden, steigt die Zahl analphabetischer Frauen; denn die Fortschritte in der Bildungspolitik halten nicht überall mit dem Bevölkerungswachstum Schritt.²² Diese Angaben sind nur *ein* Element in einem Gefüge geschlechtsspezifischer Ungleichheiten hinsichtlich der Bildungszugänge, die neben Ernährung und Gesundheit einen zentraler Faktor der Erweiterung menschlicher Fähigkeiten darstellen, und der Chancen, diese Fähigkeiten im Sinne ökonomischer und politischer Partizipation auch einsetzen zu können.²³

Erst seit etwa 1970 stehen überhaupt Daten zur Verfügung, die es ermöglichen, geschlechterspezifische Analysen der Partizipation an Bildung und Entwicklung zu erstellen. Vor allem unter dem Einfluss der Weltfrauenkonferenzen, also der weltweit sich artikulierenden und organisierenden Frauenbewegung, wurden allmählich *gender*-orientierte Analyseinstrumente entwickelt, wie sie seit 1995 in den UNDP-Berichten Anwendung finden: der *Gender Development Index* (GDI), der den *Human Development Index* (HDI) ergänzt, indem er die gleichen Parameter (Lebenserwartung, Bildung und Wissen, Lebensstandard) wie dieser, jedoch unter Berücksichtigung der Ungleichheiten zwischen Frauen und Männern misst; sowie das *Gender Empowerment Measure*

²¹ Die vielen Gesichter der Globalisierung – Perspektiven einer menschengerechten Weltordnung. Eine Studie der Sachverständigenkommission »Weltwirtschaft und Sozialethik« und der kirchlichen Werke ADVENIAT, Caritas international, MISEREOR, missio Aachen, missio München und RENOVABIS, hg. von der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1999, 22.

²² Vgl. *Deutsche Gesellschaft für die Vereinten Nationen* (Hrsg.), Bericht über die menschliche Entwicklung 1995. Veröffentlicht für das Entwicklungsprogramm der Vereinten Nationen (UNDP), Bonn 1995, bes. 33–78; UNESCO, World Education Report 2000 (The Right to education), Paris 2000, 36–38.

²³ Der von *Amartya Sen* entwickelte Fähigkeiten-Ansatz hat wesentlich dazu beigetragen, differenzierte Entwicklungsindizes zu erarbeiten, mit denen in den UNDP-Berichten seit einigen Jahren auch *gender-issues* analysiert werden; vgl. dazu u. a. *Amartya Sen*, *Development as freedom*, Oxford 1999; *Martha Nussbaum/Jonathan Glover* (Hrsg.), *Women, Culture and development. A Study of Human Capabilities*, Oxford 1995.

(GEM), das die realen Möglichkeiten zum Einsatz der Fähigkeiten misst, die Menschen zur Wahrnehmung von Lebenschancen verhelfen. Aus den GDI-Analysen können mehrere Folgerungen gezogen werden: (1) Keine Gesellschaft kann sich rühmen, die völlige Gleichstellung von Frauen und Männern erreicht zu haben; (2) die Gleichstellung der Geschlechter ist nicht abhängig vom Einkommensniveau einer Gesellschaft; (3) in den letzten 25 Jahren wurden deutliche Fortschritte der Gleichstellung erzielt, aber Entwarnung wäre unangebracht.²⁴ Dies bestätigen im Hinblick auf die Problematik der Bildung auch die Analysen und Dokumente, die im Auftrag der UNESCO anlässlich des Forum Grundbildung im April 2000 in Dakar erarbeitet wurden. Die Überwindung der Geschlechterdisparitäten im Bereich der Grundbildung wird als eines der zentralen Ziele des neuen Weltaktionsplanes proklamiert.²⁵

Diese Analyseinstrumente können helfen, Gegebenheiten und Zusammenhänge auszuleuchten, die jenseits der Forderung eines allgemeinen Rechtes auf Bildung, das seit dem Abkommen zur Beseitigung jeder Form von Diskriminierung der Frau (1979) in allen relevanten Dokumenten eingefordert wird, die realen Teilhabechancen von Frauen und Männern begünstigen oder beeinträchtigen. Erst solche Analysen haben dazu beigetragen, den engen Zusammenhang zwischen (Frauen-)Bildung, Armutsbekämpfung und Entwicklung sowie die Bandbreite der Auswirkungen von Umsetzung oder Vorenthaltung eines Bildungsrechtes als Schlüssel zu gesellschaftlicher Beteiligung und Verantwortung realistisch einzuschätzen und Politikstrategien entsprechend zu entwerfen. Die Bildungsbeteiligung von Frauen und Mädchen fungiert nicht nur als Schlüssel für die individuelle gesellschaftliche Platzierung; vielmehr sind damit auch folgenreiche Weichenstellungen bezüglich der Gesundheitssituation von Frauen und Kindern, der Familienplanung sowie der Lebens- und Entwicklungschancen der Kinder verbunden.

Was bedeutet in diesem Zusammenhang die Einführung der *gender*-Perspektive? Sie beschränkt sich nicht darauf, die asymmetrischen Bildungschancen von Mädchen und Frauen festzustellen. Vielmehr lenkt sie die Aufmerksamkeit auf die in einer Gesellschaft herrschenden *Geschlechterbeziehungen*, die solche Zustände hervorbringen bzw. verfestigen. Entsprechend wird ein grundlegender Wandel erst in dem Maße Platz greifen, wie bildungspolitische Anstrengungen diesen Ursachen-

²⁴ Vgl. UNDP-Bericht 1995 (Anm. 22), 84 f.

²⁵ Vgl. The Dakar Framework for Action, No. 7 (V) (www2.unesco.org/wef/en-conf/dakframeng.shtm; abgerufen am 06.08.2001).

komplex berücksichtigen, aufbrechen und Bildungsangebote dementsprechend kontextadäquat und lebensnah konzipieren.

Die Ermöglichung bzw. Verbesserung von Bildungszugängen für Mädchen und Frauen stellt in vielen gesellschaftlichen Zusammenhängen herkömmliche Modelle der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung in Frage; sofern sie kontextspezifisch ausgerichtet sind, werden Frauen befähigt, die ihnen zugewiesenen Rollen, Abhängigkeitsverhältnisse vom Mann, geschlechterspezifische Machtarrangements usw. kritisch zu befragen und – in u. U. zunächst sehr bescheidenen Ausmaßen – Veränderungsprozesse einzuleiten, die ihre Handlungs- und Entscheidungsspielräume und damit häufig auch die Lebens- und Entfaltungsmöglichkeiten der von ihnen abhängigen Kinder erweitern. Die Implementierung von *gender-issues* in Bildungsanalysen und -strategien führt daher keineswegs nur zu Veränderungen für Frauen, sondern wirkt sich auf die Beziehungsgefüge und die Entwicklungschancen einer Gesellschaft insgesamt aus.

Aus den im gegebenen Rahmen leider nur rudimentären und thetischen Darlegungen lassen sich einige Schlussfolgerungen ziehen:

- (1) *Gender*-bewusste Bildungsförderung ist ein Schlüssel zu einer Entwicklung, die der Universalität und Unteilbarkeit der Menschenrechte auch in geschlechterspezifischer Hinsicht Rechnung trägt. Spätestens seit der Weltmensenrechtskonferenz von Wien (1993) und der Vierten Weltfrauenkonferenz in Peking (1995) kann von allgemeinen Menschenrechten nur dann gesprochen werden, wenn die Menschenrechte der Frauen und Mädchen explizit eingeschlossen werden.²⁶ Dieser Zusammenhang ist auf andere menschenrechtliche Anliegen übertragbar; seine Umsetzung und Implementierung bildet ein zentrales Desiderat einer internationalen politischen Ethik, die sich der Idee der Partizipationsgerechtigkeit verpflichtet weiß.
- (2) Damit verbunden ist ein zweiter Gedanke: In nahezu allen Gesellschaften dieser Welt werden die menschlichen Fähigkeiten des weiblichen Teils der Menschheit zwar vielfältig ausgebeutet; paradoxerweise bleiben aber Ressourcen, die aus den spezifischen Erfahrungskontexten und den Kompetenzen von Frauen resultieren, vielfach ungenutzt für die Förderung des Gemeinwohls, weil auf Grund herrschender Geschlechterverhältnisse, geschlechtsspezifischer Arbeitsteilung und geschlechtsspezifischer Ausschlussphänomene

²⁶ Vgl. *Marianne Heimbach-Steins/Claudia Lücking-Michel*, Frauen – Menschen – Rechte. Universalität und Partikularität von Frauenrechten am Beispiel des Rechtes auf Entwicklung, in: JCSW 39 (1998) 161–188.

Frauen Beteiligungschancen systematisch vorenthalten werden. Das gilt für den skizzierten Zusammenhang einer ganzheitlichen Entwicklung, die aller Erfahrung nach durch eine Befähigung und Beteiligung von Frauen entschieden gefördert wird; das gilt aber auch für Fragen politischer und ökonomischer Partizipation in entwickelten Ländern, für die Förderung einer nachhaltigen Wirtschaftsweise usw.

- (3) Bei alledem geht es nicht darum, die Frauen als die eigentlich besseren Menschen zu proklamieren, wie es manche differenzfeministischen Ansätze nahe legen, und wie es eine gerade in theologischen Traditionskontexten hinlänglich bekannte Rhetorik, die die Apotheose der Frauen als Retterinnen der Menschheit mit der Zementierung patriarchaler Machtverhältnisse und geschlechtsspezifischer Arbeitsteilung verbindet, bis zum Überdruß praktiziert hat. Das Postulat, die *gender*-Perspektive in sozialetischen Analysen und Orientierungen ernst zu nehmen, zielt darauf, den Lebenszusammenhängen von Frauen und Männern gleichermaßen gerecht zu werden und für alle Menschen die Verwirklichungschancen auf ein gutes Leben sichern zu helfen. Dazu ist es aber unerlässlich, die unterschiedlichen Kontextbedingungen, unter denen Frauen und Männer bis heute in allen Gesellschaften leben, zunächst einmal wahrzunehmen und sie als relevante Größen in der Gesellschaftsanalyse auszuweisen. Die Pluralität von Erfahrungshorizonten, von Lebenszusammenhängen und die darin sich erschließenden oder verschließenden Chancen sind eben *auch* geschlechtsspezifisch bedingt. Die bis in die jüngste Zeit hinein für ›normal‹ befundene Privatisierung weiblicher Lebenszusammenhänge in unserer Gesellschaft hat auch der Wissenschaft den Blick dafür weithin verstellt. Theologische Traditionen haben ihren nicht geringen Anteil an dieser ›Sichtbehinderung‹. Aufgabe einer kontextuellen theologischen Sozialethik muss es daher auch sein, neben der sorgfältigen Rezeption kritischer Instrumente der Gesellschaftsanalyse in theologischer Interdisziplinarität auch theologische Ansätze zur Ausfaltung einer geschlechtergerechten Ethik zu entwickeln, z. B. aus einer Relecture biblischer gegründeter Theologoumena (z. B. ›Geschöpflichkeit‹, ›Gottesbildlichkeit‹, ›Gotteskindschaft‹, ›Befreiung‹, ›Menschwerdung/Inkarnation‹).
- (4) Die *gender*-Kategorie ist ein Instrument zur Veränderung der Wahrnehmung und bietet damit eine Voraussetzung, den Zusammenhang zwischen Fragen der Gerechtigkeit und Fragen des guten Lebens

neu zu sehen. Dieses neue Sehen zieht weit reichende Revisionsprojekte im Hinblick auf die Konzeption der sittlichen Vernunft wie der Zuordnung von Universalismus und Partikularismus in der Ethik nach sich. Diese Projekte wollen keine ›reinen‹ Theorieprojekte sein. Sie erwachsen aus konkreten sozialetischen Fragen im Horizont der weltweiten Gerechtigkeitsherausforderung. Die *gender*-Perspektive bietet nicht aus sich heraus Lösungen auf der Ebene ethischer Normierung, aber sie ist eine Sonde, um Problemherde genau untersuchen zu können. Insofern wäre eine normative Konsequenz doch ernsthaft zu erwägen: Eine im angesprochenen Sinne menschenrechtliche, auf die Verwirklichung globaler Gerechtigkeit verpflichtete Sozialethik sollte die *gender*-Kategorie in ihr Arbeitsinstrument integrieren. Nicht dieses Postulat, sondern seine Ignorierung wäre dann in Zukunft rechtfertigungspflichtig.

3. HORIZONTE UND HERAUSFORDERUNGEN SOZIALETHISCHER KOMMUNIKATION

Aus den exemplarischen Überlegungen des zweiten Teils in Verbindung mit dem grundsätzlichen Postulat der Kontextualisierung einer christlichen Sozialethik in gesellschaftlicher wie in kirchlicher Hinsicht lassen sich einige Antwortelemente auf die Frage nach Akteuren sozialetischer Verantwortung bzw. nach Adressaten und Gesprächspartnerinnen sozialetischer Reflexion entwickeln. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit skizziere ich einige Thesen zu Akteuren und Gesprächspartnern einer kontextuellen theologischen Sozialethik:

Zivilgesellschaftliche Akteure/Nichtregierungsorganisationen: Relativ deutlich zeichnet sich in den letzten Jahren ab, dass insbesondere einhergehend mit den offenkundigen weltgesellschaftlichen Veränderungen, die unter dem diffusen Stichwort Globalisierung zusammengefasst und diskutiert werden, sich neben nationalstaatlichen Akteuren eine Pluralität von höchst unterschiedlichen, zum Teil ethisch hoch sensiblen, politisch wachen, ambitionierten und handlungsfähigen Akteuren konstituiert hat, die als Gesprächspartnerinnen oder Adressaten sozial-ethischer Orientierung in den Blick genommen werden sollten.²⁷ Sie agieren sowohl ›unterhalb‹ der staatlichen Ebene im gesellschaftlichen

²⁷ Vgl. Hartmut Köß, Nichtregierungsorganisationen im Wandel politischer Steuerungsprozesse – Zur Begründung einer Forschungsfrage, in: JCSW 42 (2001) 195–227.

Spektrum als auch ›oberhalb‹ dieser Ebene in internationalen Zusammenhängen, z. B. auf oder am Rande von Weltkonferenzen oder in weltumspannenden Kampagnen (z. B. Erlassjahrkampagne). Dieser Typus von Akteuren erfährt zu Recht derzeit verstärkt sozioethische Aufmerksamkeit. Er umfasst eine Vielzahl wichtiger Träger eines Ethos grenzüberschreitender Solidarität und intra- wie intergenerationeller Gerechtigkeit und repräsentiert ein partizipatives Politikverständnis (unbeschadet der noch nicht zureichend geklärten Fragen demokratischer Legitimation). Gerade in Organisationen, die einerseits in ihren Herkunftsgesellschaften ökologische, menschenrechtliche, sozialpolitische, friedenspolitische Anliegen verfolgen, zum Teil mit Partnerorganisationen in anderen Weltregionen bzw. Gesellschaften vernetzt oder in Dachorganisationen zusammengeschlossen sind, können das Bewusstsein der Kontextualität, der Pluralität und gleichwohl der Verbundenheit in gemeinsamen Anliegen befördern und verbreiten. Ohne solche Netzwerke zu idealisieren, ist festzuhalten, dass sie wichtige Lernfelder einer ethischen Globalisierung sind, insofern in ihnen die Probleme Gesichter bekommen, Differenzen ausgetragen werden und gemeinsame Sprach- und Verständigungsmuster entwickelt werden müssen.

*Kirche in ziviler Gesellschaft*²⁸: Aus dem dargelegten Verständnis von Sozialethik folgt, dass Kirche als gesellschaftliche Institution selbst eine sozioethisch bedeutsame Akteurin und zugleich Adressatin sozioethischer Impulse von Seiten der Wissenschaft sein muss.²⁹ Die tief greifenden Wandlungen der Rolle der Kirchen in der modernen Gesellschaft sind vielfach besprochen und vielleicht noch häufiger beklagt worden. Ob die christlichen Kirchen sich im Sinne ihres in der Botschaft der Heiligen Schrift gegründeten Auftrags in die Gesellschaft und ihre Problemstellungen einmischen können, hängt aber nicht davon ab, ob sie ein Sinnstiftungs- oder *Moralmonopol* beanspruchen oder sich auch nur auf eine unangefochtene Mehrheitsposition stützen können. Sie können m. E. auch in Zukunft eine wichtige Rolle als Quellen ethischer Orientierung in der Gesellschaft spielen, sofern sie das Potenzial an Deutungs- und Orientierungswissen, das der christliche Glaube in sich birgt, selbst ernst nehmen und in einer Sprache kommunizieren, die dem Bewusstsein moderner Frauen und Männer in unserer Gesellschaft zugänglich ist – sei es im Modus der Anerkennung oder der Provokation.

²⁸ Vgl. die gleichnamige Studie von *Große Kracht* (Anm. 20).

²⁹ Vgl. *Heimbach-Steins*, Einmischung (Anm. 10).

Eine wichtige Rolle spielen hier Akteure, die den Kirchen ideell wie institutionell eng verbunden sind, gleichwohl aber in der Öffentlichkeit zunächst über die Sachanliegen wahrgenommen werden können, die sie (als NRO) vertreten, z.B. die Hilfswerke, die katholischen Verbände und ihre Dachorganisationen.³⁰ Sie haben die Chance, sich vor allem über bestimmte Felder des politisch-diakonischen Engagements zu profilieren und darüber identifiziert zu werden, seien es Entwicklungs- und Friedenspolitik, Migrations-, Flüchtlings- und Asylfragen, Familienpolitik, Frauen- und Geschlechterfragen u. a. m. Über die ihre öffentlich wahrnehmbare Identität mitprägenden Sachgebiete können sich die kirchlichen bzw. kirchennahen Organisationen mit anderen gesellschaftlichen Akteuren vernetzen, die ähnliche Anliegen vertreten. Die Vielzahl solcher Akteure als Exponenten eines aus dem Sinnhorizont des Glaubens erwachsenden und orientierten gesellschaftlichen Engagements sind sehr wichtige Partner einer Sozialethik, der es um reale Veränderungen im Bewusstsein von Menschen und in konkreten Feldern der Gesellschaftsgestaltung und der Politik zu tun ist. Im kirchlichen Spektrum können zumal die Verbände eigenständige Träger einer partizipativen Weiterentwicklung des sozialen Lehrens der Kirche sein. Unter den gegenwärtigen Bedingungen eines neuerlichen Auflebens zentralistischer und klerikalistischer Bestrebungen ist es m. E. eine Aufgabe der Sozialethik, diese ›basisnahen‹ Organisationen und ihre Prozesse der Gesellschafts- und Politikgestaltung als Orte einer partizipatorischen Kultur in der Kirche und zugleich als Lobbyisten drängender Gerechtigkeitsanliegen in der pluralen Öffentlichkeit zu begleiten und zu unterstützen.

Ein eigenes Gewicht kommt daneben der Institution Kirche zu, die vor allem über ihre amtlichen Repräsentanten in der Öffentlichkeit wahrgenommen wird und nach wie vor mit Gehör rechnen kann, wenn sie sich in gesellschaftlich belangvollen Fragen mit profilierten Positionen zu Wort meldet. Gleichwohl scheinen mir bezüglich der Einlösung des Anspruchs auf dieser Ebene kirchlichen Selbstvollzugs gegenwärtig Zweifel angebracht. Die Chancen, Gesellschaft zu begreifen und zu gestalten, werden in der katholischen Kirche in Deutschland (von anderen will ich hier nicht reden) allzu oft in fruchtlosen und frustrierenden Selbstverständigungs- bzw. Disziplinierungsprozessen verspielt; man ist weitgehend mit sich selbst, mit Reorganisations- und Disziplinierungsvorgän-

³⁰ Vgl. dazu die Beiträge zu unterschiedlichen Akteuren im kirchlichen Spektrum in: *Joachim Wiemeyer u. a. (Hrsg.), Der Öffentlichkeitsauftrag der Kirche. Begründungen – Wege – Grenzen*, Münster 1999.

gen u. ä. beschäftigt. Die Kräfte gehen zu einem erheblichen Teil in solche Prozesse. Die derzeit stattfindende aufwändige Reorganisation des eigenen Apparates im räumlichen Abseits vom politischen Geschehen – am *ehemaligen* Regierungssitz – ist dafür nur ein Beispiel von allerdings hoher symbolischer Aussagekraft. Christliche Sozialethik sollte gerade angesichts solcher Krisenphänomene die Institution Kirche verstärkt als Reflexionsgegenstand und als Adressatin sozialetischer Reflexion, nicht nur als ›Lieferantin‹ auszulegender Texte wahrnehmen.

Staatliche Politik: Ob das viel beschworene Ende des nationalstaatlichen Zeitalters wirklich gekommen ist, scheint mir durchaus fragwürdig. Ich möchte diese Frage hier nicht debattieren, aber entschieden dagegen plädieren, mit der Rezeption dieser These, die erst durch die jüngste weltpolitische Krise in eine gewisse Konjunkturflaute zu geraten scheint, die staatlichen Akteure der Politik und ihr ›Vorfeld‹ in den Parteien allzu schnell als Adressaten und Gesprächspartner sozialetischer Reflexion zu verabschieden. Gerade die aktuellen Fragen der Sicherheitspolitik, die Entwicklungen im Bereich von Integrationspolitik, Migration und Asyl zeigen exemplarisch sehr deutlich die Ambivalenz jener Prozesse, die der These vom Ende des nationalstaatlichen Zeitalters Auftrieb gegeben haben. Auch wenn politisch bedeutsame Prozesse nicht mehr exklusiv, vielleicht in vielen Fällen auch nicht mehr prioritär auf nationalstaatlicher Ebene zu steuern und zu entscheiden sind, so wäre es m. E. fatal, die staatlichen Verantwortungsträger aus dem sozialetischen Blickfeld zu entlassen. Ihnen kommt nach wie vor ein hohes Maß an Verantwortung und an Steuerungskompetenz zu, das für den sozialen Frieden in einer jeden Gesellschaft wie für die gewaltfreie Koexistenz im übernationalen Maßstab von unverzichtbarer Bedeutung ist. Auch zweischneidige, weil sehr leicht taktisch instrumentalisierbare Anforderungen ethischen Sachverstands (Beispiel: Nationaler Ethikrat) dürfen bei aller berechtigten Skepsis nicht als ›Feigenblatt‹ abgetan werden, ehe nicht die Frage sorgfältig geprüft ist, inwiefern sie Möglichkeiten zur Implementierung sozialetischer Orientierungen bieten, die nicht unge- nutzt bleiben dürfen.

Sozialetische Selbstreflexion: Eine letzte Bemerkung richtet sich ›nach innen‹, an die Selbstreflexion der christlichen Sozialethik. Wenn sie sich wirksam und zielführend der Aufgabe stellen will, Gesellschaft zu begreifen und zu gestalten, dann muss der Zusammenhang von Theorie und Praxis, die Rückbindung der Theorie an die Praxis, maßstäblich für die sozialetische Arbeit sein. Es muss immer wieder gefragt werden, wofür die Theoriedebatten gut sind, welche Theorien hilfreich sein kön-

nen im Blick auf die Zielsetzung, ein Mehr an Gerechtigkeit und an Verwirklichungschancen für ein gutes Leben aller Menschen zu befördern. Um Missverständnissen vorzubeugen: Dies ist kein Plädoyer gegen eine sorgfältige theoretische Fundierung sozialetischer Analysen! Aber es gilt zu vermeiden, dass sich wissenschaftsinterne Debatten von der Lebenswirklichkeit der Menschen, von den drängenden Problemen unserer Gesellschaft und der Weltgemeinschaft abkoppeln und die Wissenschaft treibenden Subjekte im Elfenbeinturm unter sich bleiben. Es ist auch die Gefahr des Narzissmus einer Wissenschaft, die sich in Theorie-Debatten gefällt, der ich mit dem Postulat des Kontextbewusstseins und der theologischen Identitätsklärung christlicher Sozialethik zu begegnen versuche.

Marianne Heimbach-Steins, Prof. Dr., ist Professorin für Christliche Soziallehre und Allgemeine Religionssoziologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Otto-Friedrich-Universität Bamberg.