

BEITRÄGE

I METHODEN UND ARGUMENTE

FRANZ FURGER

Christliche Sozialwissenschaft – eine normative Gesellschaftstheorie in ordnungsethischen und dynamisch evolutiven Ansätzen*

I. KONZEPTIONELLE VIELFALT – EINE HISTORISCHE VORBEMERKUNG

Christliche Sozialwissenschaften haben sich weder in den rund 100 Jahren ihrer ausdrücklichen noch in ihrer früheren, eher inklusiven Entwicklung je als bloß feststellende Untersuchung der bestehenden gesellschaftlichen Zustände begriffen. Als christliche verstanden sie sich vielmehr stets als von der wertbestimmten Welt-Anschauung des Evangeliums geprägte und damit wesentlich ethische. Dennoch haben diese normativen Sozialtheorien aus christlichem Geist, d. h. als gesellschaftsbezogene theologische Reflexion über die Relevanz der Heilsbotschaft Jesu Christi für die Gestaltung des Gemeinwesens im Sinn der darin verkündigten, im Hier und Jetzt der Geschichte je schon angebrochenen, in seiner Fülle aber noch ausstehenden Heilsordnung Gottes für die von ihm so gewollte Schöpfung und den nach seinem Abbild geschaffenen Menschen, methodologisch wie inhaltlich im Verlauf der christlichen Geistesgeschichte verschiedene Schwerpunkte gekannt. Jedenfalls bilden sie kein überzeitlich einheitliches und festes Lehrgebäude. Vielmehr vertraten sie schon dort, wo sie nicht ausdrücklich und systematisch als eigene Teildisziplin der Theologie verstanden wurden, sehr verschiedene Grundkonzepte.

* Der Text gibt die Antrittsvorlesung des Vf. an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster vom 25. Juni 1987 wieder. Er wurde, um die darin vorgeschlagene eigene Positionierung nicht zu verändern, in seiner ursprünglichen Form belassen. Für weitere Angaben sei verwiesen auf: F. Furger, Theologischer Ansatz in philosophischer Begründung – das Beispiel der Katholischen Soziallehre, *Civitas* (Schweiz) 39 (1984) 351–355, sowie die Beiträge von W. Korff und O. Höffe in diesem Jahrbuch (24/1983).

Idealtypische Überlegungen wie die des Augustinus († 430) zur »Civitas Dei« oder in der »Utopia« des Thomas Morus († 1535) stehen neben zeitbedingten, praktisch-realistischen Ansätzen wie sie die mittelalterliche Zwei-Schwerter-Theorie zur Regelung der Machtverhältnisse zwischen Kirche und Staat aufzeigen wollte oder wie es mit dem Mut der Verzweiflung ein Machiavelli († 1527) zur Überwindung zerstörerischer Anarchie in seinem »Principe« vorschlägt. Ob, wie der Renaissance-Historiker Jacob Burckhardt († 1897) meinte, dank der skrupellosen Politik eines Cesare Borgia († 1507), dem Urbild eines »Principe«, damals tatsächlich der Kirchenstaat in seiner Existenz gerettet wurde, kann hier dahingestellt bleiben. Bedeutsam scheint aber, daß selbst eine solche Theorie, deren Christlichkeit man heute wohl bestenfalls am äußersten Rand noch zu diskutieren bereit wäre, sich selber keinesfalls als glaubensfeindlich verstand. Viel eher müßte man von einem in diesem sündigen Tal der Tränen eben noch möglichen Versuch zu einem brauchbaren System von Machtorganisation reden.

Natürlich ließe sich das Spektrum solcher Beispiele leicht erweitern, wobei der nach eigener Überzeugung dem reinen Evangelium verpflichtete Täuferstaat zu Münster von 1534/35 in seinen aus ursprünglich idealer Gesinnung entspringenden Grausamkeiten nur ein weiteres extremes Beispiel darstellen würde. Was hier interessiert, ist aber nicht diese teilweise erschreckende Vielfalt von oft sehr wenig praxisrelevanten Ideen und Ansätzen. Wichtig scheint vielmehr die aus solchen Beispielen erhellende Einsicht, daß offenbar die Motivation zur gesellschaftlichen Gestaltung aus dem Glauben an Christus und sein Evangelium als solche ebensowenig eine kohärente Sozialtheorie gewährleistet wie der ehrliche Wille, dadurch der Unbill der Zeit zu steuern, um so das Wohl aller Menschen, der besonders Benachteiligten unter ihnen zuerst, zu fördern. Im Gegenteil scheinen voreilige sog. fundamentalistische Schlüsse aus dem Evangelium auf die je aktuelle gesellschaftliche Situation wenn nicht zu grausamen Radikalisierungen, so doch zu praktischer Irrelevanz zu tendieren.

Damit wird nun gerade dort, wo sich die theologische Auseinandersetzung mit der Gestaltung des Gemeinwesens systematisch-kritisch als Sozialwissenschaft zu bezeichnen beginnt, ein methodologisch kritisches Bedenken der eigenen Ansätze, Vorgehensweisen und Ziele unerläßlich; dies gilt um so mehr, wenn man bedenkt, daß auch die Gesellschaftstheorie, die sich ausdrücklich als *die* kirchlich-katholische Soziallehre bezeichnet, im Denkansatz und Vorgehen wie auch epochal und kulturell deutliche Nuancierungen erkennen läßt. Trotz des einigenden Bandes des

kirchlichen Lehramtes hat die mittlerweile fast hundertjährige Entfaltung unter der steten Anregung päpstlicher Lehrschreiben also nicht zu einer vollen Einheit in ihrer Systematik geführt. Dabei geht es nicht bloß darum, daß, wie oben gezeigt, ein deutscher Jesuit wie Gustav Gundlach († 1963) als der einschlägige Berater Papst Pius' XII. andere Schwerpunkte setzte als der nur um 5 Jahre jüngere, frühere französische Marineoffizier und Dominikaner Louis-Joseph Lebreton (1897–1966), den Paul VI. mit der Erarbeitung des Entwurfs zur Enzyklika »Populorum Progressio« von 1967 beauftragt hatte. Vielmehr geht es um jene verschiedenen Ansätze und Einstiege in die Problematik, die zwar als solche durchaus ihre situative Berechtigung haben, die aber dennoch, gerade um der wissenschaftlichen Klarheit willen, sauber auseinanderzuhalten sind. Dabei scheinen m. E. folgende Ansätze und Einstiege derzeit von besonderer Bedeutung:

II. DER THEORETISCHE ANSATZ IN LEHRSYSTEMEN

Einmal kann man die lehramtlichen Aussagen der Kirche zur Gesellschaftsgestaltung, wie sie vorab ihren Niederschlag in den päpstlichen Sozialenzykliken seit »Rerum Novarum« von Leo XIII. aus dem Jahre 1891 gefunden haben, trotz ihrer inneren Entwicklungen und teilweise erheblichen Nuancierungen als ein systematisches Ganzes im Sinn einer zumindest in ihren Zielsetzungen (etwa dem Person- und Gemeinwohlprinzip) wie in ihren Verwirklichungsmaximen (so dem Solidaritäts- bzw. Subsidiaritätsprinzip) einheitlichen Lehrtheorie verstehen. Aufgabe der weiterführenden Soziallehre wäre es dann, die verbindlichen Leitsätze dieser Theorie auf die bestehenden sozialen Zustände im konkreten Gemeinwesen kritisch anzuwenden, um entsprechend im Vergleich zur Lehre vorliegende Mängel zu benennen und allenfalls Verbesserungsvorschläge vorzubringen. Über die der Kirche verbundenen politischen Kräfte (Verbände, Parteien u.ä.) wären diese dann in die politische Willensbildung einzubringen.

Dieses Vorgehen hat ohne Zweifel große Vorteile: Einmal sichert es bestmöglich eine klare Einheit in den politischen Stellungnahmen der Christen und ihrer örtlichen Kirchen in der politischen Meinungsbildung, eine Einheit, die zudem auch durch die gesamtkirchliche Autorität gestützt wird. Daß dadurch Stoßkraft und Wirkung des christlichen Einflusses besonders gut gewährleistet sind, bedarf keiner weiteren Erläuterung. Allerdings ergibt sich dabei auch, zumindest sobald die

ethischen Aussagen die Ebene der allgemeinen humanethischen Prinzipien verlassen und zu konkreten Anwendungsfeldern vorstoßen, eine gewisse Streuung in der Treffsicherheit. Während solche Denkweisen, die der Geistigkeit der Verfasser der Dokumententwürfe besonders nahestehen, sich sehr direkt angesprochen fühlen, werden andere sich weniger verstanden vorkommen. So war etwa die Betroffenheit französischer Kreise durch die Ansprachen Pius' XII. offensichtlich deutlich geringer als unter deutschen Katholiken, während die von französischer Denkweise geprägte Enzyklika »Mater et Magistra« Johannes' XXIII. von 1961 beim deutschen Soziallehrer Gustav Gundlach – wenigstens zunächst – geradezu Bestürzung auslöste.

Der gegenüber der katholischen Soziallehre gelegentlich zu hörende Einwand, sie stelle zwar in sich ein bemerkenswert geschlossenes System dar, betreffe aber die eigentlich anvisierten Adressaten in ihrem konkreten Entscheidungsverhalten wenig, dürfte seine Ursache – neben der ohne Zweifel stets gegen ethische Ansprüche spürbaren und immer irgendwie interessebedingten Reserve – auch in einer eher deduktiven, gelegentlich an kasuistische Methoden erinnernden Argumentationsform haben. Ferner kann in diesem systematischen Denkmodell die seit »Rerum Novarum« in der katholischen Soziallehre in manchem leicht festzustellende Entwicklung (weltweite Universalisierung, Erweiterung des Blickwinkels über die klassische soziale Frage der Industriearbeiterschaft hinaus auf Probleme wie Landwirtschaft, menschenrechtsbezogene Argumentationsform usw.) nicht eigentlich plausibel gemacht werden, weil die diese Dynamik bedingenden Zeitbedürfnisse (die als geistgewirkte epochale ethische Appelle, oder – im Sinn Johannes' XXIII. und des Zweiten Vatikanums – als sog. »Zeichen der Zeit« verstanden werden) nicht eben gut in ein solches schlußfolgerndes Denken zu passen scheinen. Es liegt somit auf der Hand, daß dieses Vorgehen der inneren Dynamik der Soziallehre, wie sie in den letzten fast 100 Jahren durch das kirchliche Lehramt vorgetragen wurde, nicht voll zu genügen vermag, so sehr auch die Verbundenheit mit dem Lehramt bekundet wird.

III. DER CHRISTLICH PRAGMATISCHE AUSGANGSPUNKT

Dieser Ansatz ist theoretisch wenig bewußt aufgearbeitet, wird aber in der Praxis vor allem von Kreisen, die der Kirche und ihrer Lehre nahestehen oder an ihr doch interessiert sind, in Politik und Wirtschaft häufig vertreten; er besteht darin, daß man im Licht von Prinzipien dieser

Lehre, die zumeist übrigens nicht in ihrer systematischen Ganzheit, sondern nur in einzelnen, einem jeweils besonders naheliegenden Maximen rezipiert wird, die konkrete gesellschaftliche Entscheidungswirklichkeit zu verstehen und zu beurteilen versucht. Diese Wirklichkeit, die man vorab in dem ernst nimmt, was man als »Sachzwänge« bezeichnet, gilt dann als die durch gesellschaftsbezogenes Wirken menschlich-ethisch zu gestaltende Schöpfung.

Ein solcher Ansatz garantiert offensichtlich eine gute und einfache Verbundenheit der Soziallehre mit der jeweils gegebenen, konkreten sozialen Wirklichkeit. Er ist realitätsbezogen, konkret und praktisch. Gleichzeitig aber neigt er leicht zu einem christlich allerdings gemilderten Positivismus des Bestehenden, wobei die christliche Milderung dann vor allem in der caritativ fürsorglichen Betreuung von Härtefällen liegt, während im »courant normal« den »halt leider« unvermeidlichen Sachzwängen der Tribut zu zollen ist, damit Wirtschaft und Gemeinwesen überhaupt funktionieren können.

Wo die kirchliche Soziallehre, gegebenenfalls sogar ausdrücklich, eine andere Sicht vertritt, entwickelt man eine oft erstaunliche Fähigkeit, das Entsprechende zu überhören. So wurde etwa ein Vorschlag, die Sozialpflichtigkeit des Privateigentums künftig in der schweizerischen Bundesverfassung ausdrücklich zu verankern, gerade von C-Kreisen mit dem Hinweis auf die Garantie des Privateigentums, vorab in den Lehrschreiben der Päpste Pius XI. und XII. abgelehnt, während gleichzeitig Papst Johannes Paul II. ganz im Sinn des damaligen Verfassungsentwurfs und in einer klaren Weiterführung der ursprünglichen Absicht der katholischen Soziallehre von einer »sozialen Hypothek« sprach, die auf jedem Privateigentum lastet. Wie ich mehrfach in öffentlichen Diskussionen feststellen konnte, wurden diese Aussagen des Papstes, obwohl gerade auch in der parteinahen Presse hinreichend publiziert, schlicht übersehen oder in o. g. Sinn als bloße Verpflichtung zu einer christlichen Caritas verstanden. Daß damit vor diesem realistischen Ausgleich zu den Ansprüchen einer christlichen Sozialethik ein Unbehagen zurückbleibt, braucht darum kaum betont zu werden.

IV. DER BEFREIUNGSTHEOLOGISCHE EINSTIEG

Während die beiden bisher genannten Ansätze sich einer schon längeren Tradition und den Denkstrukturen des westlichen Abendlandes verpflichtet wissen, hat sich aus der konkreten Lebenssituation Lateinameri-

kas ein neuer Einstieg in eine christliche Sozialethik abzuzeichnen begonnen, der als sog. »Theologie der Befreiung« zwar keineswegs ohne Beziehungen zur alten Welt – fast alle führenden Befreiungstheologen sind Absolventen europäischer Hochschulen – entstand, aber doch einen eigenständigen und originellen Einstieg in die hier interessierende Problematik darstellt.

Dabei versteht sich dieser Ansatz grundsätzlich als eine Theologie »von unten«, aus der »Praxis der Armen«. D.h. sie will eine Reflexion aus dem von christlichem Glauben getragenen Lebensvollzug der durch politische oder wirtschaftliche Machtverhältnisse irgendwie Benachteiligten sein. Dabei ist das im Licht der Lektüre biblischer Texte in überschaubaren Gruppen, den sog. »Basisgemeinden«, entstehende Selbstverständnis als Bewußtwerden (= conscientización) von vordringlicher Bedeutung. Daß sich daraus Verhaltens- und Handlungskonsequenzen ergeben müssen, ist der Befreiungstheologie an sich zwar durchaus klar; nur scheinen diese (noch?) meist eher punktuellen, spontanen und zwischenmenschlich direkten Charakter zu haben. D.h. sie werden erst selten eigentlich strukturelle und also sozialetische Dimensionen erreichen. Außer der Ablehnung einer sog. kapitalistischen Wirtschaftsordnung und damit der Option für einen in seiner konkreten Umschreibung freilich ungemein vagen »Sozialismus« als gesellschaftliches Strukturprinzip ist bislang noch kaum eine sozialetische Theoriebildung auszumachen. Obwohl Versatzstücke aus dem Marxismus im Sinn einer Theorie zur Erklärung der gesellschaftlichen Unrechtszusammenhänge häufig und (oft genug in Ermangelung einer besseren und kohärenteren Theorie) auch emotional aufgeladen und damit entsprechend mißverständlich verwendet werden, fehlt eine eigentliche Handlungstheorie noch weitgehend. Was die Befreiungstheologie somit bis heute unter sozialetischen Gesichtspunkten erbracht hat, ist die sehr ernstzunehmende Herausforderung, gesellschaftsethische Probleme nicht bloß apriorisch von vorgegebenen Ideen und Theoremen her, sondern zumindest auch aus der Optik der von den bestehenden gesellschaftlichen Zuständen direkt Belasteten her zu denken – ein Leitbild, das übrigens einem Bischof Ketteler († 1877) wie den Mitgliedern der für die Erarbeitung der Enzyklika »Rerum Novarum« bedeutsamen »Union de Fribourg« keineswegs fremd war. Es ist ferner der beachtliche Versuch zu einer (wenn auch mit ungenügenden, [neo-] marxistischen Mitteln eingeleiteten) Erklärungstheorie für die gesellschaftlichen Zusammenhänge, die eigentlich nach der freilich kritischen Unterstützung seitens der theoretisch besser gerüsteten »abendländischen« Wirtschaftler ruft. Es ist schließlich das Verlangen, aus dem

ernstgenommenen Glauben und seiner Botschaft aktiv gesellschaftsrelevante und praktische Folgerungen zu ziehen. Daß diese dann angesichts der Mängel in der Theoriebildung leicht zu einem vor allem unter globalwirtschaftlichen Voraussetzungen fast naiven Fundamentalismus geraten, darf freilich bei aller Sympathie ebenfalls nicht übersehen werden.

Was somit hier vorliegt, ist ein Ansatz von hoher Problemsensibilität, der aber hinsichtlich der sozialetischen Theoriebildung doch noch nicht sehr weit gediehen ist und in seinen konkreten ethischen Forderungen nicht selten der direkten zwischenmenschlichen Aktion den Vorzug gibt gegenüber einem auf die politisch strukturorganisatorischen Zusammenhänge gerichteten Denken. Solche Defizite in der Theoriebildung sind auch unter Berücksichtigung der erheblichen Unterschiede bei den einzelnen Autoren und Schulen in Lateinamerika wie auch im Fernen Osten, vorab in Indien, festzustellen und werden bisweilen auch von Befreiungstheologen selbst – etwa von dem Brasilianer Antônio Moser¹ – benannt. Oft genug ist es eher die von den appellativen Ansprüchen des Evangeliums geprägte Intuition als die von der nicht weniger christlichen »hypomoné« geformte gründliche Analyse gesellschaftlicher Zustände und Zusammenhänge, welche die Aussageinhalte bestimmt und sie so auch der leichten Kritik aussetzt. Gerade hier darf eine christliche Sozialwissenschaft im allgemeinen und christliche Sozialethik im besonderen nicht einfach mit einsteigen. Sie hat vielmehr kritische Aufbauhilfe zu leisten.

V. ZUSAMMENSCHAU DER BISHERIGEN ERGEBNISSE

Während so der erste, eher deduktiven Argumentationsformen verpflichtete Ansatz im Extremfall in einen u. U. sogar ideologiefälligen, der genuinen Denkstruktur der päpstlichen Dokumente aber unangemessenen Dogmatismus abzuleiten droht, besteht für den zweiten die zumindest praktische Gefahr eines christlich verbrämten Pragmatismus, welcher der inneren Konsequenz einer vom Liebesgebot des Evangeliums geprägten Humanität ebenfalls nicht zu entsprechen vermag. Dagegen wahrt der befreiungstheologische Ansatz die dem Evangelium ursprüngliche Dynamik einer auf Gerechtigkeit ohne Unterdrückung gerichteten gesellschaftlichen Entwicklung. Denn dies ist offensichtlich der Sinn des

¹ Vgl. Conc. 20 (1984), 122.

Begriffs »Befreiung«, der sich der Theologie der Erlösung verdankt. Hier geht es wirklich um das im eschatologischen Vorbehalt auf Vollendung hin angelegte und damit schon angebrochene, aber im Noch-nicht der Jetzt-Zeit erst ansatzhaft weiter aufzubauende Gottesreich. Insofern dieser Ansatz sich aber sehr spontan und u.U. sogar emotional von biblischen Aussagen oder Ereignisberichten anmuten läßt und dann leicht kurz und damit fundamentalistisch auf sozialetische Maximen zu schließen tendiert, vermag auch der befreiungstheologische Ansatz einer sozialetisch wissenschaftlichen Theorie noch nicht zu genügen.

Nimmt man die bisherigen Erkenntnisse nun zusammen, so bedeutet dies, daß christliche Sozialetik von einem differenzierten Ansatz her denken bzw. jenen nun schon mehrfach angedeuteten dynamischen Zugang zu den sozialen Problemen, den sie implizit schon längst praktiziert, auch methodologisch reflektieren sollte. Dies skizzenhaft noch etwas zu umreißen, ist die Absicht des abschließenden Teils der hier vorzulegenden Überlegungen.

VI. CHRISTLICHE SOZIALETHIK ALS MORALTHEOLOGIE DER GESELLSCHAFTLICHEN BELANGE

Hier nicht weiter auszuführen ist die Tatsache, daß die Moraltheologie, wie sie nach den vorkonziliären, weitgehend kasuistischen Handbüchern gelehrt wurde, erhebliche Engführungen aufwies und dabei nicht nur die spirituelle Dimension der persönlichen Berufung des einzelnen zu kurz kam, sondern auch dessen gesellschaftliche, im antiken Sinn des Wortes »politische« Dimension. Abgedrängt in die Nebendisziplinen von spiritueller Theologie bzw. katholischer Soziallehre, blieben individualethische und sozialetische Gesichtspunkte wenig beachtet. Die Moraltheologie selbst wurde praktisch auf die Normierung im zwischenmenschlich-privaten Bereich beschränkt. Solange die gesellschaftlichen Verhältnisse einigermaßen stabil blieben und von relativ geringer Komplexität waren, mochte diese Engführung noch angehen. Sobald sich aber, wie dies mit der Industrialisierung der Fall war, das soziale Geflecht grundlegend zu verändern begann, mußten sich die Mängel dieser Einteilung zeigen. Die Entstehung der katholischen Soziallehre am Ende des letzten Jahrhunderts ist letztlich nichts anderes als die gesunde, wenn auch etwas verspätete Reaktion eines wachen Glaubens auf diese Mängel.

Gerade als spontane, aus verschiedenen Ansätzen wachsende und erst durch das Lehrschreiben Leos XIII. gebündelte Lehraussage findet sie nur langsam ihren festen Platz in einer gesamten ethischen Theorie.

Dennoch scheint es ein vordringliches Bedürfnis für die klassische »Katholische Soziallehre« zu sein, daß sie fest in eine umfassende moraltheologische Systematik eingebaut wird, und zwar als deren mit den gesellschaftlich strukturellen Belangen befaßter Teil. Dies bedeutet dann auch, daß sie methodologisch den Regeln der Vernunft, also der inneren Logik ethisch normativer Argumentation folgen muß, und zwar sowohl zur kritischen Sicherstellung der eigenen inneren Kohärenz, als auch vor allem um ihrer theologischen Verkündigungsfunktion in einer weitgehend säkularisierten pluralistischen Gesellschaft willen. Denn hier zählt nur die Aussage, die ihre eigene Wertgrundlage (den Menschen als soziales Wesen und als Geschöpf und Ebenbild Gottes) klar deklariert, in rational durchsichtiger Argumentation begründet und ihre möglichen Folgen kritisch bedenkt.

Dies bedeutet dann aber gleichzeitig, daß scheinbar von christlichen Hinweisen gedeckte, aber faktisch pragmatische Argumentationen ohne klaren Rückbezug auf die Wertgrundlage eines christlichen Humanismus ebenso wenig genügen wie eine fundamentalistisch direkte Übertragung evangelischer Impulse auf die konkrete soziale Wirklichkeit ohne entsprechende Überprüfung der möglichen globalen und langfristigen sozialen Folgen einer so vorgeschlagenen Maßnahme. Aber auch eine apriorische bzw. deontologisch feste Anwendung sekundär naturrechtlicher Forderungen auf konkrete soziale Verhältnisse kann trotz ihrer scheinbaren logischen Klarheit nicht befriedigen, weil sie den auf dieser Ebene zu berücksichtigenden, kulturellen wie geschichtlichen Unterschieden nicht ausreichend Rechnung zu tragen vermag.

Damit muß eine Soziallehre, die eine streng nach den Regeln der Vernunft vorgehende, also argumentative Sozialethik sein will, sich zunächst abheben von einer appellativen, soziale Belange betreffenden Paränese, die für die innerkirchliche Verkündigung durchaus angemessen ist. Während nämlich letztere die normative Forderung als anerkannt und gegeben voraussetzt, aber deren konkrete Befolgung einschärfen und fördern will, ist es gerade die Aufgabe einer sozialetischen Argumentation, diese Forderung aus ihren Grundlagen in einer christlichen Anthropologie zu begründen. Daß die beiden Sprachspiele von Ethik und Paränese in kirchenoffiziellen Dokumenten nicht immer sauber unterschieden sind, ist zwar im Blick auf den je konkreten Anlaß verständlich, darf aber eine theoretische christliche Sozialwissenschaft nicht davon dispensieren, sich auch sozialetisch streng an das ethische Argument zu halten. Dies heißt dann erstens, daß ihr vom Glauben an das in Christus schon angebrochene, in seiner Vollendung aber noch ausstehende Gottes-

reich die Sorge gerade auch um die gesellschaftlichen Strukturen aufgetragen ist und daß sie auch bereit ist, diese Motivation theologisch (etwa im Hinweis auf die Verpflichtung zur Pflege politischer Tugenden u.ä.) auszuweisen.

Es bedeutet zweitens, daß sie sich auf gewisse geschichts- und kulturunabhängige Prinzipien wie das Person- und Gemeinwohlprinzip bzw. das Subsidiaritäts- und Solidaritätsprinzip verpflichtet weiß, mit denen die Basisüberzeugung von der Geschöpflichkeit und Gottesebenenbildlichkeit des Menschen und seiner darin gründenden personalen Würde ethisch operationalisiert werden kann. Insofern die genannten Prinzipien aber aus der dem Menschen unveräußerlichen, doppelseitigen Wesensstruktur als stets gleichzeitig individueller und sozialer Persönlichkeit erhellen, deckt die Sozialethik sich in dieser fundamentalen Akzeptanz der Grundlagen auch mit jeder allgemein-humanen Ethik. Damit steht sie von Anfang an in der Möglichkeit zu einem menscheitsweiten Dialog, der sich zugleich als Kommunikationsbrücke für die christliche Verkündigung in eine säkulare gesellschaftliche Wirklichkeit erweist – eine Brücke, deren Bedeutung in den letzten Jahren verkündigungstheologisch offensichtlich zugenommen hat, und damit auch die epochal zunehmende theologische Bedeutung der christlichen Sozialethik signalisiert.

Drittens bedarf eine so verstandene Sozialethik einer möglichst genauen und umfassenden Kenntnis der sozialen Umstände, in denen diese Grundprinzipien zu verwirklichen sind. Dabei kann das Erfassen der heutigen komplexen gesellschaftlichen Wirklichkeiten, die zudem in einer raschen und dynamischen Entwicklung stehen, keinesfalls mehr allein auf spontaner Einsicht beruhen. Es ist vielmehr wesentlich auf den Erkenntnisbeitrag der Humanwissenschaften angewiesen und macht die Sozialethik notwendigerweise zu einem Teamwork. Dabei ist der Ethiker dann weniger der auch noch in einer anderen Wissenschaft – wie etwa in ökonomischen, ökologischen, biologischen usw. Disziplinen – ausgewiesene, doppelt oder mehrfach qualifizierte Fachmann, sondern der für die humanethischen Belange besonders sensibilisierte Dialogpartner, dem von seiner christlichen Motivation her zudem die »Armen«, d. h. jene, die in der Wahrnehmung ihrer eigenen personalen Würde irgendwie benachteiligt sind, besonders nahestehen haben. D. h., er hat sich »kritisierend und stimulierend« (A. Auer) in besonderer, phantasievoller, origineller und vor allem ausdauernder Weise für diese Benachteiligten einzusetzen. Gerade hier hat sich dann das christliche Moment dieser Soziallehre, vorab auch im Sinn einer Geduld nach dem neutestamentlichen Begriff der »hypomoné« bis hin zur Dimension der Kreuzesnachfolge (d. h. auch

noch unter der Ablehnung durch alle innerweltlichen Interessenspekulationen) zu bewähren.

Viertens schließlich muß eine so verstandene Sozialethik trotz allem Bemühen um stringente Argumentation und trotz allem glaubensmotivierten Einsatz hinsichtlich ihrer konkreten gesellschaftlichen Ordnungsvorstellungen grundsätzlich korrekturoffen bleiben und dies sogar aus einem doppelten Grund: Einmal, weil gerade der Christ realistischerweise darum weiß, daß in der konkreten Normfindung, besonders auch in den strukturellen gesellschaftlichen Belangen, stets auch eigene, von erbsündlich egoistischer Einseitigkeit nicht freie Interessen einfließen, und zweitens, weil die Beurteilung sozio-struktureller Maßnahmen notwendigerweise nicht nur deren zukunftsbezogene Konsequenz zu bedenken hat, sondern mit der gleichen Notwendigkeit auch auf nicht voll überprüfbareren Ermessensurteilen aufbauen muß, die an der fortschreitenden Wirklichkeit je neu zu überprüfen und allenfalls zu verbessern sind.

VII. SOZIALETHIK ALS EIGENER CHRISTLICHER THEORIEANSATZ

Fast könnte es nun scheinen, daß in all diesen Forderungen der theologische Ethiker allein angesprochen wäre. Dies aber wäre ein öffentlichliches Mißverständnis. Denn so sehr auch eine christliche Sozialethik von einzelnen prophetischen Gestalten wie Martin Luther King, Hélder Câmara, Mutter Teresa usw. Inspirationen erhält und von Argumenten ihrer bedeutenden Vordenker wie etwa Johannes Messner oder Oswald von Nell-Breuning zehrt, so wenig ist sie als solche – positiv wie negativ – (etwa bei den Kapitalisten, den Multis u. ä.) personalisiert festzumachen. Vielmehr ist der Gegenstand ihrer Reflexion gerade die vielfältige, strukturell-soziale Vernetzung, die gesellschaftsbestimmend, wenn auch nicht unveränderlich, vorliegt; sie entstand zumeist aus zahllosen kleinen, oft wenig bewußten und noch weniger in voller personaler Verantwortung gesetzten Einzelentscheidungen und -taten. Es ist somit der Gegenstand, der als solcher erst mit der modernen, weltweiten interdependenten Industriegesellschaft entstanden ist, so daß man ihm – nach einer Aussage Messners – erst seit etwa einem halben Jahrhundert eine eigene Theorie zuzusprechen begann.

Die Sozialethik darf daher diese gesellschaftlichen Strukturen weder als kybernetisch sich selbst regulierende noch als »wie von unsichtbarer Hand« (A. Smith † 1790) geleitete Determinanten verstehen; es ist vielmehr ihre Aufgabe, in den ohne Zweifel (und gerade bei den akzep-

tierten Zielsetzungen von Vorsorge, Sicherung, Entwicklung usw.) gegebenen Sachzwängen die Knotenpunkte zu entdecken, die der Eigenbestimmung durch den Menschen zugänglich sind, und dort die Momente einer christlich verstandenen Menschlichkeit adäquat einzubringen. Dies kann etwa über demokratische Konsensfindung, über die Beeinflussung und Überzeugung der öffentlichen Meinung, über Führungsentscheide u.ä. geschehen. Damit wird christliche Sozialethik in der pluralistisch interdependenten Gesellschaft unserer Tage weniger eine feststehende Lehre als christlich stimulierende Impulse im Sinn der Vermenschlichung der sozialen Verhältnisse vermitteln. Sich so im Sinn des Evangeliums als »vermenschlichender Sauerteig« zu verstehen, ist dann wohl ihr ethisch zu verantwortender Auftrag gemäß der christlichen Auffassung von dem auf seine Vollendung hin angelegten Gottesreich.