

Sozialethik als Ethik der Gerechtigkeit sozialer Strukturen und Institutionen

Gerhard Kruij

1. Einleitung

Peter Schallenberg hat in diesem Band einen sehr lesenswerten und interessanten, für einen Sozialethiker wie mich, der letztlich in der Tradition der Höffner-Schule und in kritischer Auseinandersetzung mit ihr akademisch groß geworden ist¹, jedoch auch irritierenden und provozierenden Beitrag vorgelegt. Das klassische Naturrechtsdenken der Sozialethik hat sich als wichtigsten Bezugspunkt der theologischen Tradition bekanntlich immer eher auf Thomas von Aquin gestützt. Das merkt man selbst denjenigen noch an, die dieses Naturrechtsdenken heute kritisieren und durch moderne Konzepte universalistischer Moraltheorien zu beerben versuchen, um so die bekannten Nachteile des Naturrechtsdenkens zu vermeiden. Einer frühen Schrift von Joseph Ratzinger nach steht dieses nämlich in der Gefahr, Normen zu proklamieren, die „nur scheinbar naturrechtlich oder theologisch sind, in Wirklichkeit aus einer als ‚natürlich‘ empfundenen geschichtlichen Sozialstruktur kommen, die so unter der Hand als normativ erklärt wird.“² Eine solche Soziallehre hat sich dem „Faktum der Geschichtlichkeit weitgehend entzogen und in abstrakten Formeln eine überzeitliche Sozialdogmatik zu formulieren versucht,

¹ Mein akademischer Lehrer, Wilhelm Dreier (1928–1993), war und blieb Höffner-Schüler, auch wenn er die von dieser Schule lange Zeit aufrecht erhaltene „Einheitslinie“ früh durchbrach. Vgl. *Kruij, Gerhard*, Gesellschaftsethik im interdisziplinären Dialog. Wilhelm Dreiers Beitrag zur Erneuerung der Gesellschaftsethik nach dem Konzil, in: *Bernhard Emunds / Friedhelm Hengsbach / Matthias Möhring-Hesse* (Hrsg.), *Jenseits Katholischer Soziallehre: Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik*, Düsseldorf 1993, 91–105.

² *Ratzinger, Joseph*, Naturrecht, Evangelium und Ideologie in der katholischen Soziallehre. Katholische Erwägungen zum Thema, in: *Klaus von Bismarck / Walter Dirks* (Hrsg.), *Christlicher Glaube und Ideologie*, Stuttgart, Mainz 1964, 24–30.

die es so nicht geben kann.“³ Trotz dieser Kritik am Naturrechtsdenken versuchen freilich die meisten heutigen Vertreter/innen der Sozialethik,⁴ Argumentationsmodelle und Moraltheorien (beispielsweise der Diskursethik) zu verwenden, die gleichwohl einige Vorteile des Naturrechtsdenkens aufzuweisen haben, wie etwa den Anspruch, vernünftig und auch für Nichtgläubige nachvollziehbar argumentierend eine universell gültige Ethik zu formulieren.

Peter Schallenberg beendet seinen Text mit der starken These: „Es ist der Gottesgedanke, der das Unsinnspotential nicht ertragen will und daher als Sozialethik sich entfalten muß!“ Sympathisch daran ist mir der darin zum Ausdruck kommende enge Zusammenhang des Gottesgedankens mit dem Protest gegen soziale Misstände und Ungerechtigkeiten. In der Tat lässt sich der Glaube an einen menschenfreundlichen Gott nicht vereinbaren mit der Akzeptanz von Menschenrechtsverletzungen und unhaltbaren Zuständen, von denen wir zu Recht sagen, dass sie „zum Himmel schreien“. Ein Gott, der das Heil aller Menschen will, kann glaubwürdig nur verkündet werden, wenn seine Anhänger auch selbst für die Menschen eintreten, die Not leiden oder ungerecht behandelt werden. Aber trotzdem erscheint mir die Annahme problematisch zu sein, dass die Sozialethik im Grunde nichts anderes sei als die Entfaltung des Gottesgedankens. Heißt das, dass es eine direkte Verbindung gibt zwischen theologischen Einsichten und sozialetischen Gerechtigkeitsforderungen, ja dass letztere sich womöglich aus ersteren ableiten ließen? Hat dies dann nicht logischerweise zur Folge, dass diejenigen, die den Gottesgedanken nicht denken (können), auch keine Sozialethik entwickeln (können) und dementsprechend auch nicht (oder nur letztlich unbewusst) eine Praxis der Gerechtigkeit realisieren (können) – und letztlich auch nicht als (kritische) Dialogpartner in Frage kommen? Damit würden die traditionellen Ansprüche des Naturrechtsdenkens, auch ohne Glaubensvoraussetzungen und deshalb

³ Ebd., 29.

⁴ Einen m. E. immer noch relativ aktuellen Überblick über die derzeit vertretenen Positionen geben die Beiträge in *Gabriel, Karl u. a.* (Hrsg.), Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 43(2002). Thema: Gesellschaft begreifen – Gesellschaft gestalten, Münster 2002. Vgl. auch *Kruij, Gerhard*, Fortschritte im Selbstverständigungsprozess. Ansätze, Methode und Themen der Sozialethik, in: Herder Korrespondenz Spezial (2008) 45–48.

auch für Nicht-Gläubige verständlich – und im Übrigen auch nur deshalb verbindlich – zu sein, aufgegeben. Außerdem stellt sich die Frage, ob eine moderne Sozialethik, die sich weitgehend als Strukturen- und Institutionenethik begreift, wirklich als Entfaltung des Gottesgedankens möglich ist.

2. Sozialethik von Augustinus her?

Schallenberg nimmt in seinem Beitrag immer wieder auf den traditionellen Gegenpol von Thomas, nämlich auf Augustinus Bezug.⁵ Dessen in „De civitate Dei“ entfaltete Geschichtsphilosophie sieht er als „legitime Vorläuferin einer sich erst langsam entwickelnden Sozialethik“ (Schallenberg, Abschnitt 5). Keiner wird die nicht nur theologische-, sondern auch philosophie- und literaturgeschichtliche Bedeutung des Augustinus schmälern wollen. Sicherlich hat Augustinus für die Weiterentwicklung des theologischen Nachdenkens über das Verhältnis von Kirche und Staat bzw. Kirche und Welt eine große Rolle gespielt und darf in keiner Theologiegeschichte fehlen. Trotzdem lässt sich an einigen Ausführungen Schallenbergs gut verdeutlichen, warum viele Sozialethiker/innen heute der Theologie des Augustinus eher skeptisch gegenüberstehen und sie für die Sozialethik für wenig geeignet halten.⁶ Problematisch erscheint – jedenfalls aus heutiger Perspektive – sein geschichtstheologischer Dualismus, seine pessimistische Anthropologie, sein fehlender Blick auf die ethischen Dimensionen gesellschaftlicher Institutionen und Strukturen und damit zusammenhängend seine Konzentration auf ein individuelles Gottesverhältnis.

⁵ Die Gegenüberstellung von Thomas und Augustinus war in der Sozialethik lange Zeit fast schon ein allgemeiner Topos bei klarer Bevorzugung des Thomas, eindrücklich ausgeführt beispielsweise in *Chenu, Marie-Dominique, Die Arbeit und der göttliche Kosmos. Versuch einer Theologie der Arbeit*, Mainz 1956.

⁶ Mangels zugegebenermaßen nicht ausreichender Kenntnisse der augustianischen Theologie kann ich dies nicht an Augustinus selbst zeigen. Neben den bekannten theologischen Lexika war für mich aber beispielsweise der Eintrag zu Augustinus in der *Stanford Encyclopedia of Philosophy* hilfreich: *Mendelson, Michael*, „Saint Augustine“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2010 Edition), hrsg. v. *Edward N. Zalta*, im Internet unter <http://plato.stanford.edu/archives/win2010/entries/augustine> (zuletzt abgerufen am 30.06.2012).

Letzteres wird meinem Eindruck nach bereits dadurch deutlich, dass sich die Zugehörigkeit zu den beiden *civitates*, dem Erden- und dem Gottesstaat, offenbar (Abschnitt 5) an individuellen Haltungen von Menschen entscheidet, nämlich daran, ob sie das *frui* (das „Geben und Empfangen selbstloser Liebe“) oder das *uti* (das „rein egoistische Nützlichkeitsdenken“) wählen. Der Vorrang dieser Haltungen vor sozialstrukturellen Bedingungen wird von Schallenberg an mehreren Stellen zum Ausdruck gebracht: „Zeit und Geschichte heilen und verderben nicht aus sich, besitzen also moralische oder unmoralische Qualität nicht aus sich, sondern nur aus der moralischen oder unmoralischen Haltung des Menschen, der in Zeit und Geschichte lebt und sie mit moralischen oder unmoralischen Qualitäten ausfüllt.“ Dementsprechend betont Schallenberg (Abschnitt 7) die „augustinische Rangfolge des Innen vor dem Außen“, ergänzt hier aber immerhin auch eine offenbar notwendige Gegenbewegung: „Erst eine innere Bekehrung verwandelt die äußeren Umstände, – aber zugleich stützen und ermöglichen äußere gerechte Zustände eine innere Bekehrung des Menschen zum Guten, der ohne äußere Gerechtigkeit der inneren Lieblosigkeit zum Opfer fiel“. Später (Abschnitt 8) scheint Schallenberg diese hier angedeutete Dialektik wieder zurückzuziehen, wenn er schreibt: „Stets geht der Weg – und das ist das bleibende Erbe des Augustinus – vom Innen der Gnade Gottes im Individuum zum Außen der Gnade Gottes in sozialen und politischen Strukturen [...]“. Sowohl der Dualismus der augustinischen Geschichtstheologie als auch seine einseitig individualistische Vorstellung vom Menschen kommt in dem – oft und auch von Schallenberg zitierten – Satz des Augustinus zum Ausdruck: „Demnach wurden die beiden Staaten durch zweierlei Liebe begründet, der irdische durch Selbstliebe, die sich bis zur Gottesverachtung steigert, der himmlische durch Gottesliebe, die sich bis zur Selbstverachtung erhebt“ (De civitate Dei XIV 28, zitiert nach Abschnitt 2). Auch wenn dieser Satz von Augustinus stammt, erschließt sich mir (daraus) nicht, wie man Selbstliebe, die ja im christlichen Gebot der Nächstenliebe mit letzterer gleichgestellt wird, so abwerten und gleichzeitig Selbstverachtung so zur Tugend erheben kann. Zudem kommen hier eigenartigerweise die Mitmenschen und die Nächstenliebe gar nicht vor. Alles entscheidet sich offenbar im individuellen Gottesverhältnis und in der Frage der Entscheidung für die Selbst- oder die Gottesliebe. Wenn zudem der Kern der augustinischen Geschichtstheologie in der Idee „eines Fort-

schritts der Seele“ (Abschnitt 5) liegt, kommen gesellschaftliche Institutionen allenfalls nachrangig in den Blick. Auch bei der Lektüre des Textes von Schallenberg hat man den Eindruck, dass er zwar die Gerechtigkeitsfrage und eine Institutionen- und Strukturenethik für wichtig hält, sie aber seinem augustinisch geprägten Konzept doch nur als sekundäres Anhängsel aufpfropfen kann. Daraus erklärt sich auch die im Anschluss an ein Zitat von Klaus Demmer formulierte (skeptische?) Frage: „Lässt sich eine Psychologie der Gnade in sozial-ethischen Strukturen zum Ausdruck bringen und konkretisieren?“ (Abschnitt 8). Ich verstehe diese Skepsis, denn auch mir erscheint das schwierig. Das liegt aber am hier verwendeten theologischen Ansatz. Er erschwert zumindest eine Sozialethik als Strukturen- und Institutionenethik, die aber dringend notwendig ist. Denn hinter sie können wir gerade nach den Lernprozessen im 19. Jahrhundert nicht mehr zurück, wie ich unten unter 3. kurz zu zeigen versuche.

Mit dem Verweis auf die „innere Lieblosigkeit“ (Abschnitt 7) scheint Schallenberg die pessimistische Anthropologie von Augustinus zu übernehmen, die auch in dessen Erbsündenlehre zum Ausdruck kommt, deren Interpretation jedoch heute unter Theologen hoch umstritten ist. Schon Karl Rahner hat darauf hingewiesen, dass sowohl die darin verwendeten Begriffe der Sünde wie der des Erbes nur in einem analogen Sinn verwendet werden könnten. Auch die Taufe kann nicht mehr als alleinige Möglichkeit gesehen werden, der „Erbsünde“ zu entrinnen.⁷ Ohne dass ich dies hier näher ausführen könnte, schwächt die Erbsündenlehre des Augustinus die Annahme der Willensfreiheit des Menschen, das Vertrauen in die praktische Vernunft und damit auch in die moralische Autonomie des Menschen. Da der Erdenstaat nur als „ein durch die Ursünde von Adam und Eva notwendig gewordenes Übel“ (Abschnitt 5) erscheint, werden die Bemühungen zu seiner besseren Gestaltung tendenziell abgewertet. Da außerdem Augustinus die Weitergabe der Erbsünde an den Geschlechtsakt gebunden hat, hat er zu einer für die spätere Geschichte der Kirche katastrophalen Abwertung und Verteufelung des Sexuellen und sexueller Lust beigetragen.⁸ Wenn

⁷ Siehe z. B. *Rahner, Karl*, Art. „Erbsünde“, in: *Karl Rahner* (Hrsg.), *Herders theologisches Taschenlexikon*, Freiburg i. Br., Basel, Wien 1972, 155–164.

⁸ Siehe hierzu etwa *Münk, Hans J.*, *Sexualpessimismus im Kontext der Erbsündenlehre*. Gedanken im Anschluss an die Ehelehre des Hl. Augustinus, in: *Konrad*

dem einzelnen Menschen und seiner Natur so wenig zugestanden und zugetraut wird, muss dies letztlich, wie ja auch bei Augustinus selbst, zu einem überzogenen Vertrauen in die kirchliche Autorität führen – bis hin zu der Vorstellung, kirchliche und staatliche Autoritäten dürften versuchen, Menschen zu bestimmten religiösen Überzeugungen zu zwingen (natürlich nur zu ihrem Besten). Nicht von ungefähr ist Augustinus wohl der erste christliche Theologe, der das *Compelle intrare* aus Lk 14,23 zur Rechtfertigung der Gewalt gegen „Ketzer“ verwendet und damit eine verhängnisvolle Nachgeschichte ausgelöst hat.⁹ Immerhin warnt Schallenberg in Abschnitt 6 auch selbst davor, „die sichtbare hierarchische Kirche mit der sakramentalen Kirche der augustiniischen *civitas Dei* vorschnell zu identifizieren.“

Ein weiterer Nachteil eines sozialetischen Ansatzes von augustiniischer Theologie her liegt in einer gewissen integralistischen Tendenz. Wenn „Politik und Sozialordnung [...] als Ordnung der Gerechtigkeit in Ermöglichung und Vorbereitung einer zukünftigen vollendeten Ordnung der Liebe“ fungieren (Abschnitt 6), sind sozialetische Aussagen im Grunde nur vor diesem umfassenden, theologisch bestimmten Horizont einer „Ordnung der Liebe“ her zu entfalten. Im Grunde wird damit aber dem „Guten Leben“ nach christlicher Vorstellung ein Vorrang vor der „Gerechtigkeit“ im Sinne der von allen Menschen akzeptablen normativen Prinzipien gegeben – mit allen problematischen Tendenzen eines solchen Vorrangs des Guten über das Gerechte für heutige pluralistische und religiös wie weltanschaulich heterogene Gesellschaften.¹⁰

Hilpert (Hrsg.), Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik. (Quaestiones disputatae 241), Freiburg i. Br. 2011, 72–84.

⁹ Vgl. hierzu die entsprechenden Passagen in Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs, Frankfurt a. M. 2003.

¹⁰ Vgl. hierzu genauer Kruij, Gerhard, Moral und Religion im interkulturellen Dialog, in: Christian Thies (Hrsg.), Der Wert der Menschenwürde, Paderborn 2009, 223–239.

3. Sozialethik als Ethik der Gerechtigkeit sozialer Strukturen und Institutionen

Wohl erst im „langen“ 19. Jahrhundert – das von der Französischen Revolution bis zum Ersten Weltkrieg reicht, mit der Erfahrung unglaublicher gesellschaftlicher Umbrüche, die teilweise von revolutionären Bewegungen erzwungen wurden und teilweise auf ebenfalls revolutionäre technische Fortschritte und eine bis dahin kaum gekannte Dynamik der Wirtschaftsentwicklung zurückgingen, die dann auch die „Soziale Frage“ zur Folge hatten – kamen die Menschen zu der Erkenntnis, dass die Verhältnisse, in denen sie leben, nicht Ergebnis naturwüchsiger Entwicklungen sind, sondern von ihnen selbst hervorgebracht und deshalb auch verändert werden können. Die aufkommende Soziologie machte zugleich zunehmend klar, dass es diese Verhältnisse sind, die das Handeln der Menschen entscheidend prägen und bestimmen. In der „Dialektik von Sein und Bewusstsein“¹¹ sind Menschen in gewisser Weise die Produkte der Gesellschaft, in der sie leben, obwohl sie diese Gesellschaft zugleich selbst hervorbringen. Rosa Luxemburg brachte dies in der Leipziger Volkszeitung am 14. März 1913 auf die schöne Formulierung: „Die Menschen machen ihre Geschichte selbst, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken.“¹² Insofern diese Erkenntnis für eine moderne Sozialethik zentral ist, kann man mit Nell-Breuning sagen: „Wir alle stehen auf den Schultern von Karl Marx.“¹³

Besonders wichtig dabei und deshalb eigens hervorzuheben ist die Einsicht, dass unter bestimmten ungerechten Strukturen der gute Wille der Menschen, und sei er noch so stark, möglicherweise nicht ausreicht, die Probleme zu beseitigen – ja möglicherweise, wenn die Einsicht in die Wirkungsweise der Strukturen fehlt, die Probleme sogar noch verschärfen kann. Und umgekehrt können verhängnisvolle Strukturen und Verhältnisse entstehen und sich stabilisieren, ohne dass man dafür einzelne Handelnde verantwortlich machen und mo-

¹¹ Siehe klassisch dazu *Berger, Peter / Luckmann, Thomas*, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt a. M. ⁵1977.

¹² *Luxemburg, Rosa*, Gesammelte Werke Bd. 3, Juli 1911 bis Juli 1914, Berlin 1973, 181f.

¹³ *Nell-Breuning, Oswald von*, Wir alle stehen auf den Schultern von Karl Marx, in: Stimmen der Zeit 194 (1976) 616–622.

ralisch anklagen könnte. Sie entstehen und erhalten sich sozusagen „hinter dem Rücken“ der Menschen. Normen und Institutionen werden deshalb zu einem eigenständigen Thema der Sozialethik:

„Es gibt nicht nur gutes und schlechtes Handeln im Hinblick auf gegebene Normen, gut oder schlecht können auch die dieses Handeln regelnden Normen und Institutionen selbst sein. Damit aber sieht sich der Mensch nicht nur in Gehorsamsverantwortung vor Normen gerufen, sondern ebenso auch in Gestaltungsverantwortung für sie. Erst darin wird die besondere sozial-ethische Aufgabenstellung endgültig ansichtig. Sozialethik ist Ethik der gesellschaftlich übergreifenden Normen, Institutionen und sozialen Systeme, sie ist ‚Sozialstrukturethik‘ (A. Rich).“¹⁴

Diesen Einsichten entspricht ein bemerkenswerter Lernprozess des Sozialkatholizismus des 19. Jahrhunderts in Deutschland, der u. a. auch an der Entwicklung des Denkens von Bischof Wilhelm Emmanuel von Ketteler aufgewiesen werden kann. Erwartete Ketteler zu Beginn seines Wirkens die Lösung der Sozialen Frage noch durch eine Bekehrung der Menschen zu Gott, eine Vertiefung des Glaubens und freiwillige Liebestätigkeit, so wurde ihm allmählich immer klarer, dass die Überwindung der Armut nicht möglich sein würde ohne ein Eingreifen des Staates, ohne Sozialgesetze und ohne Selbstorganisation der Arbeiter in Gewerkschaften, damit sie selbst ihre Rechte vertreten könnten. Selbstverständlich hat Ketteler immer daran festgehalten, dass es auch einer geistlichen und moralischen Erneuerung der Einzelnen bedarf. Aber ohne eine Veränderung von Institutionen und strukturelle Reformen lässt sich die Situation der Menschen eben nicht nachhaltig und effektiv zum Besseren wenden. Um solche Reformen durchzusetzen, müssen sich diejenigen, die dafür eintreten, organisieren und auch selbst Institutionen und Strukturen ausbilden.¹⁵ Für Ketteler gehörte es eindeutig zum Hirtenauftrag, sich auch

¹⁴ Korff, *Wilhelm*, Was ist Sozialethik?, in: Münchener Theologische Zeitschrift 38 (1987) 327–338, hier: 328.

¹⁵ Klassisch hierzu mit entsprechenden Nachweisen zu den einschlägigen Texten Kettelers: *Iserloh, Erwin*, Die soziale Aktivität der Katholiken im Übergang von caritativer Fürsorge zu Sozialreform. Dargestellt an den Schriften Wilhelm Emmanuel Kettelers, Mainz 1975. Ich verwende hier einzelne Passagen aus *Kruij, Gerhard*, Vorreiter und Vorbild. Zur bleibenden Bedeutung von Bischof Wilhelm Emmanuel von Ketteler, in: Herder Korrespondenz 65 (2011) 564–567.

um diese strukturellen Fragen zu kümmern. Auch in der päpstlichen Sozialverkündigung wurde deshalb später von einem notwendigen Zueinander von „Zuständereform“ und „Sittenbesserung“ gesprochen (QA 77). Diese Erkenntnis war zentral für die Entstehung einer modernen kirchlichen Soziallehre und theologischen Sozialethik, die nicht in der Moraltheologie aufgeht. Letztere war nämlich nicht mehr in der Lage, Antworten auf diese ganz neuen Fragen nach gesellschaftlichen Strukturen und Institutionen zu geben. Um der Realisierung ihres Auftrags willen dürfen Kirche und Theologie heute weder in ihrer Verkündigung noch in ihrer pastoralen und diakonischen Praxis hinter diese Einsichten zurückfallen.

Gegen jede Skepsis gegenüber der Relevanz von Strukturen betont deshalb auch Reinhard Kardinal Marx in seinem beeindruckenden Buch über Ketteler die für die Katholische Soziallehre wesentliche Dialektik von Sozialreform und Gesinnungsreform: „[...] [M]an muss auch Strukturen und Institutionen schaffen, die den ethischen Grundoptionen der Bibel entsprechen.“ Das Gleichnis vom Barmherzigen Samariter fordere dazu auf, „auch politisch dafür zu sorgen, dass die Wege von Jerusalem nach Jericho sicherer werden. Die tätige Nächstenliebe zielt auf strukturelle Fragen der Gerechtigkeit, die unter je neuen Bedingungen neu zu reflektieren und zu verändern sind.“¹⁶ So kann sein Buch zu Recht den Titel „Christ sein heißt politisch sein“ tragen. Deshalb nennt Marx ein System, „das ihn [den Menschen] nicht zu seinen Möglichkeiten führt, sondern ihn seiner Würde beraubt, in Freiheit das Gute zu tun“, wie „in der Theologie der Befreiung eine *Struktur der Sünde*“.¹⁷

¹⁶ Alle Zitate aus *Marx, Reinhard*, Christ sein heißt politisch sein. Wilhelm Emmanuel von Ketteler für heute gelesen, Freiburg i. Br. 2011, 12.

¹⁷ *Marx, Reinhard*, Das Kapital. Ein Plädoyer für den Menschen, München 2008, 293 (Hervorhebung im Original). Sozialethik als Systemethik und Strukturenethik werden besonders stark gemacht beispielsweise von *Schramm, Michael*, Systemtheorie und Sozialethik. Methodologische Überlegungen zum Ruf nach Verantwortung, in: *Karl-Wilhelm Merks* (Hrsg.), Verantwortung – Ende oder Wandlungen einer Vorstellung?: Orte und Funktionen der Ethik in unserer Gesellschaft (29. Internationaler Fachkongress für Moraltheologie und Sozialethik, September 1999, Tilburg), Münster 2001, 105–132. Sowie *Hausmanninger, Thomas*, Sozialethik als Strukturenethik, in: *Hans-Joachim Höhn* (Hrsg.), Christliche Sozialethik interdisziplinär, Paderborn u. a. 1997, 59–88.

4. Welche Theologie braucht die Sozialethik?

Es geht in diesem Band um die Frage des Verhältnisses von Theologie und Sozialethik. Meinem Eindruck nach lässt sich dieses Verhältnis nicht bestimmen, ohne zu fragen, *welche Theologie* man denn hierfür als geeignet betrachtet. Für mich wäre die augustinische Theologie nicht die erste Wahl, wie ich zu begründen versucht habe. Ich sollte aber wenigstens noch kurze Hinweise darauf geben, welche theologischen Ansätze ich denn für aussichtsreich halte, um das Theologische in der Sozialethik angemessen zum Ausdruck zu bringen. M. E. braucht es dazu Theologien, die auf der Höhe der Zeit sind. Das bedeutet, dass sie mindestens die Aufklärung rezipiert haben müssen, dass sie ein Verständnis der Moderne und der Spätmoderne entwickelt haben müssen, dass sie in dem Sinn „nachmetaphysisch“ argumentieren müssen, dass sie auf einen direkten und unmittelbaren, letztlich naiven Zugriff auf „Wahrheit“ an sich verzichten (den selbstverständlich die Kirche in ihren besten Traditionen auch nicht behauptet hat), und dass sie, innerkirchlich betrachtet, auf der Grundlage des Zweiten Vatikanischen Konzils stehen müssen, das traditionelle Dichotomien von Natur und Gnade, von Natur und Übernatur, von Diesseits und Jenseits, von Heil innerhalb und außerhalb der Kirche, von Kirche und Welt grundsätzlich überwunden hat, ohne die in diesen Begriffen zum Ausdruck gebrachten, produktiven Spannungen zu vergessen.

Vielpersprechende Überlegungen dazu lieferte m. E. vor kurzem Christoph Hübenthal in seiner „Grundlegung der christlichen Sozialethik“¹⁸. Ohne nicht auch andere Ansätze wertzuschätzen und für zielführend zu halten¹⁹, will ich den Ansatz von Hübenthal we-

¹⁸ *Hübenthal, Christoph*, Grundlegung der christlichen Sozialethik. Versuch eines freiheitsanalytisch-handlungsreflexiven Ansatzes (Forum Sozialethik 3), Münster 2006.

¹⁹ Vgl. beispielsweise *Heimbach-Steins, Marianne*, Christliche Sozialethik für die Welt von heute (Kirche und Gesellschaft 380), Mönchengladbach 2011. Sowie *Laux, Bernhard*, Exzentrische Sozialethik. Zur Präsenz und Wirksamkeit christlichen Glaubens in der modernen Gesellschaft (Forum Religion & Sozialkultur. Abteilung A Bd. 13), Münster u. a. 2007, sowie die verschiedenen Ansätze in *Bohmeyer, Axel / Frühbauer, Johannes J.* (Hrsg.), Profile. Christliche Sozialethik zwischen Theologie und Philosophie, Münster 2005. Auch wenn es sich nicht um einen sozialetischen, sondern einen fundamentaltheologischen Entwurf han-

nigstens exemplarisch kurz vorstellen. Er setzt bei der Freiheitserfahrung und dem Freiheitswillen des Menschen an, die er im neuzeitlichen Denken als den Punkt identifiziert, an dem ein Unbedingtes in den Blick kommt, das freilich zunächst offen bleibt und deshalb dazu drängt, die Sinnfrage zu stellen. Diese *muss* allerdings nicht offen bleiben, wenn sich jemand auf den Glauben an einen Gott einlässt, der diese Freiheit des Menschen will. Er zeigt damit,

„dass die Moral des autonomen Freiheitsvollzugs auf letztgültigen Sinn verweist, auf die Idee einer Welt also, in der die gegenseitige, freie und unbedingte, sämtliche Dimensionen des Daseins umfassende Anerkennung aller Vernunftwesen stattfindet und in der die beglückende Anerkennung durch die absolute Freiheit Gottes den unüberbietbaren Höchstfall dieses universalen Geschehens bildet.“²⁰

Leben und Handeln Jesu, vor allem der Glaube an seine Bestätigung durch Gott in der Auferweckung, können durch den Glauben diesen letztgültigen Sinn geben. In trinitarischer Spekulation lässt sich deshalb sagen, dass sich Gottes Liebe

„in Jesus als Aufforderung zum authentischen Freiheitsvollzug [äußert], wobei die Aufforderung nicht nur auf Autonomie im moralischen Sinne zielt, sondern auch einen Freiheitsvollzug ermöglichen will, der sich von der endgültigen und unwiderruflichen Verheißung letztgültigen Sinns her versteht. Jesu Aufforderung ruft also dazu auf, dem kategorischen Imperativ im Eingedenken des kategorischen Indikativs Folge zu leisten und beide handelnd zum Ausdruck zu bringen.“²¹

Während die Frage nach dem, was moralisch richtig ist, – nach dieser göttlichen Ermächtigung zur moralischen Autonomie – über den kategorischen Imperativ, also über Vernunftgründe zu entscheiden ist, bedeutet der Glaube für die moralische Praxis die Gewissheit, „dass letztgültiger Sinn bereits unwiderruflich zugesagt ist und von

delt, der freilich für eine aktuelle Sozialethik sehr gut brauchbar ist, hat mich sehr beeindruckt Höhn, *Hans-Joachim*, *Gott – Offenbarung – Heilswege*. Fundamentalthologie, Würzburg 2011.

²⁰ *Hübenthal*, *Grundlegung der christlichen Sozialethik* (s. Anm. 18), 204.

²¹ *Ebd.*, 204.

Gott einst – weil alle Menschen aus freiem Willen einzustimmen bereit sind – auch vollendet werden wird.²²

Die Rolle der Theologie in ihrem Verhältnis zur Sozialethik lässt sich dann dadurch bestimmen, dass sie zunächst die These begründet,

„dass die christliche Sozialethik dort, wo es um die Erarbeitung materiaethischer Aussagen geht, weitgehend als philosophische Ethik zu betreiben sei. Wenn nämlich das Jesusgeschehen tatsächlich [...] im Glauben als unwiderrufliche Zusage letztgültigen Sinns angenommen wird, wenn sich weiterhin die Bedeutung letztgültigen Sinns unter Voraussetzung eines unbedingten Freiheitsvollzugs erschließt, und wenn dieser unbedingte Freiheitsvollzug schließlich als sittliche Autonomie begriffen werden muss, in der der Geltungsgrund unbedingten moralischen Sollens allein zu suchen ist, dann lässt sich das Jesusgeschehen ebenso wie die mit dieser symbolischen Vermittlung befasste Glaubenspraxis neben der indikativischen Sinnzusage auch als Aufforderung zur sittlichen Autonomie verstehen. Sittliche Autonomie meint aber Bejahung anderer Freiheit und die Affirmation der Vernunft, so dass am Ende alle moralischen Sollenserfordernisse im Medium der Vernunft – das heißt: philosophisch – zu explizieren sind.“²³

In diesem Kontext lässt sich die Aufgabe christlicher Sozialethik dann so bestimmen,

„dass sie Handlungen, die aus der Binnenperspektive des Subjekts geeignet erscheinen, die Anerkennung anderer Freiheit symbolisch zum Ausdruck zu bringen, weil sie den verschiedenen Formen des kategorischen Imperativs entsprechen, zunächst als gerechterweise einzufordernde Handlungen auszuweisen, um dann in weiteren Schritten danach zu fragen, wie solches Handeln durch gerechte Institutionen erstens sichergestellt – d. h. unter Umständen erzwungen, zugleich aber auch vor zerstörerischem oder beeinträchtigendem Gegenhandeln geschützt – zweitens stimuliert und gefördert und drittens zielführend so or-

²² Ebd., 205.

²³ Ebd., 374.

ganisiert werden kann, dass die beabsichtigte Anerkennung aller Freiheit tatsächlich in größtmöglichem Umfang zum Ausdruck kommt.²⁴

5. Abschließende Thesen zum Verhältnis von Theologie und Sozialethik

Ich hoffe, dass nach den vorangegangenen Ausführungen verständlich wird, warum ich innerhalb der sozialetischen Arbeit, der es vorrangig um die ethische Bewertung und dementsprechende Neugestaltung gesellschaftlicher Strukturen und Institutionen gehen muss, die sozialwissenschaftliche Expertise, die ethische Bewertung und die theologische Reflexion auf eine Glaubenspraxis, die der Gerechtigkeit verpflichtet ist, zwar nicht zu trennen, aber sehr wohl zu unterscheiden versuche.²⁵

Um die Frage beantworten zu können, welche auf die Gestaltung gesellschaftlicher Verhältnisse bezogene Praxis von Christen/innen und der Kirche insgesamt als ihrem Glauben gemäß und als Ausdruck ihres Glaubens gelebt werden kann und soll, ist zunächst theologisch zu rechtfertigen, dass der Glaube an den Gott Jesu Christi auf eine Praxis des Einsatzes für Gerechtigkeit verpflichtet, ja ohne diese Praxis seine Glaubwürdigkeit verliert. Es ist zweitens theologisch zu zeigen, dass auch in moralischen Dingen der Mensch auf die Vernunft vertrauen darf. Was er durch seine Vernunft als richtig erkennt, kann er theologisch auch als Gottes Moralgesetz verstehen. Umgekehrt kann aber niemand ein göttliches Moralgesetz als gültig behaupten, ohne dass dieses vernunftgemäß auf Richtigkeit überprüft worden wäre. Dazu braucht die Sozialethik eine Theologie, die auf der Höhe der Zeit ist, die die gottgewollte Autonomie des Menschen bekräftigt, die Vernunft des Menschen hochschätzt und bereit ist zum Dialog mit – wie es traditionell heißt – „allen

²⁴ Ebd.; 208f.

²⁵ Diese meine Position ist stark geprägt von *Emunds, Bernhard / Hengsbach, Friedhelm / Möhring-Hesse, Matthias*, Ethische Reflexion politischer Glaubenspraxis. Ein Diskussionsbeitrag, in: *Dies.* (Hrsg.), *Jenseits Katholischer Soziallehre: Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik*, Düsseldorf 1993, 215–291. Vgl. auch *Kruip, Gerhard*, Sozialethik als Verfahrensethik, in: *Hans-Joachim Höhn* (Hrsg.), *Christliche Sozialethik interdisziplinär*, Paderborn u. a. 1997, 41–58.

Menschen guten Willens“. Die Frage nach der moralischen Richtigkeit einer Praxis kann nämlich gar nicht allein auf der Grundlage von Offenbarungswahrheiten, Glaubenseinsichten oder Autoritätsentscheidungen beantwortet werden, sondern verlangt neben den notwendigen sozialwissenschaftlichen Sachklärungen einen, mit allgemein-menschlichen Vernunftgründen zu führenden Diskurs, in dem die Frage der Universalisierbarkeit von Handlungsnormen das Kriterium für die Richtigkeit dieser Normen darstellt. So betrachtet, ist es nicht erst das strategische Interesse, in einer pluralistischen Gesellschaft für die Schaffung gerechterer Verhältnisse auch nicht-christliche Verbündete zu gewinnen, das Christen zum Rekurs auf allgemein-menschliche Vernunftargumente verpflichtet. Sie brauchen die Vernunft auch schon, um als Christen das Richtige zu entdecken. Der Verweis auf Offenbarungsschriften ist hierfür kein Gegenargument, denn diese bedürfen zu ihrer (ethischen) Interpretation selbst vernünftiger Moralkriterien. Dies gilt letztlich auch für die Interpretation und Rezeption von autoritativen Aussagen des kirchlichen Lehramtes, das in der Geschichte in vielerlei Hinsicht (beispielsweise in Fragen der Religionsfreiheit²⁶) durchaus unterschiedliche Positionen eingenommen hat, darunter auch solche, die heute als mit christlichen Grundüberzeugungen für unvereinbar gehalten werden.²⁷

Allerdings kann und muss christliche Sozialethik auf den reichen Schatz christlicher Ethostraditionen aus Vergangenheit und Gegenwart zurückgreifen. In ihnen liegen sowohl ein eminent kritisches wie auch kreativ-konstruktives Potenzial für (die) heutige Weltgestaltung. Sie sind theologisch für die Gegenwart fruchtbar zu machen. Dabei kann für die Genese moralischer Einsichten häufig ein christlicher Einfluss aufgewiesen werden, wobei auch umgekehrt ethische Einsichten in diesen Ethostraditionen häufig auf außerchristliche Ein-

²⁶ Vgl. Kruij, Gerhard, Katholische Kirche und Religionsfreiheit, in: Hubert Rottleuthner / Matthias Mahlmann (Hrsg.), Ein neuer Kampf der Religionen? Staat, Recht und religiöse Toleranz, Berlin 2006, 101–125.

²⁷ Insofern ist es schon mindestens einseitig, wenn Paul Josef Cordes behauptet, der „Konsens der Vernunft und des guten Willens ist immer dunkel und behindert durch die Erbsünde“ und deshalb fast schon offenbarungspositivistisch in den Weisungen des Lehramtes das „Licht für die Sicherheit“ verortet, das der Sozialethik ihre Vernünftigkeit garantiere. Siehe Cordes, Paul J., Vernunft und Glaube in der Katholischen Soziallehre (Kirche und Gesellschaft 374), Köln 2010, 10.

flüsse zurückgehen. Entsprechend der notwendigen Unterscheidung von Genese und Geltung ist es aber durchaus möglich, dass moralische Einsichten selbst dann heute ohne christlichen Hintergrund verständlich sind und als gültig angesehen werden können, wenn in ihrer historischen Entwicklung das Christentum eine wichtige Rolle gespielt hat – und eben auch umgekehrt sehen wir heute viele moralische Einsichten als unverzichtbar christlich an, die auf außerchristliche oder zumindest kirchenkritische Einflüsse zurückgehen.

Schließlich muss man sich durch die Spiritualität des je eigenen Lebens für moralisch richtige Praxis motivieren lassen. Diese moralisch richtige Praxis muss dann wiederum auch als *Glaubenspraxis* verstanden werden, wofür theologisch die Hoffnungspotenziale des christlichen Glaubens angesichts des Leidens und des Scheiterns aktiviert werden und adäquate Begriffe zur Verfügung gestellt werden müssen.

Wichtig scheint mir in diesem Zusammenhang die Einsicht, dass unterschiedliche Geltungsansprüche zu unterscheiden sind: Einer, der sich auf die beobachtbare Welt der Tatsachen bezieht (Wahrheit), einer, der sich auf die Gültigkeit von Normen bezieht (Richtigkeit), einer, der sich auf die Kongruenz zwischen Äußerungen eines Individuums und dessen (nur ihm zugänglicher) Innenwelt bezieht (Wahrhaftigkeit) und schließlich einer, der sich in symbolischen bzw. religiösen Aussagen auf den Sinn des Ganzen aller dieser Welten bezieht (Sinnhaftigkeit).²⁸ Sozialethische Aussagen haben es mit Richtigkeit zu tun und können aus keinem der anderen Geltungsansprüche abgeleitet werden. Weil die christliche Sozialethik aber ein Reflexionsprozess im christlichen und kirchlichen Kontext ist, hat sie auch als eine auf Institutionen und Strukturen bezogene vernünftige Moraltheorie die beschriebenen theologischen Aspekte, Dimensionen und Aufgaben wahrzunehmen. Unsere Kontroversen, die wir gerade heute auch wirklich offen miteinander austragen müssen, könnten von der Unterscheidung der Geltungsansprüche profitieren, weil dadurch Missverständnisse vermieden werden können und eine klare Identifikation des eigentlichen Konfliktpunktes meist auch Wege zu seiner konstruktiven Bearbeitung eröffnet.

²⁸ Zur Unterscheidung dieser Geltungsansprüche vgl. *Kruip, Gerhard*, Kirche und Gesellschaft im Prozeß ethisch-historischer Selbstverständigung. Die mexikanische Kontroverse um die ‚Entdeckung‘ Amerikas, Münster 1996, 292–304.