

„Katholische Soziallehre“ heute

Zwischen lehramtlicher Tradition und neuen Herausforderungen

Auch wenn das Lehramt innerkirchlich an Autorität verloren hat, gelten kirchliche Amtsträger in gesellschaftspolitischen Fragen immer noch als moralische Instanz. Und vielfach schöpfen sie dabei aus der Tradition Katholischer Soziallehre. Aber mit welcher Kompetenz beteiligen sie sich an der Politik? Welchen Subjekten in den Kirchen kommt welche Rolle zu? In welchem Verhältnis zueinander stehen Glaubensaussagen, moralische Forderungen, Situationsanalysen und konkrete Einzelvorschläge?

Die „Katholische Soziallehre“ entstand im 19. Jahrhundert angesichts der „Sozialen Frage“, für die die Moraltheologie nicht mehr ausreichte, weil es nicht allein um das Handeln des Einzelnen ging, sondern um die Ordnung der Gesellschaft insgesamt. So entstand vor allem in Deutschland ein bis nach dem Zweiten Weltkrieg fruchtbarer Ansatz, die klassische „Katholische Soziallehre“. Sie entfaltete in sozialmetaphysisch-naturrechtlicher Weise „Wesen und Ordnung der menschlichen Gesellschaft“, aus der sie zugleich die Prinzipien politischer Gestaltung zu entnehmen versuchte.

Es ist klar, dass das heute so nicht mehr funktionieren kann. Franz Xaver Kaufmann hat die klassische „Katholische Soziallehre“ als eine der „Sozialform“ des deutschen Sozialkatholizismus zugehörige „Wissensform“ erkannt, deren Funktion darin bestand, das „katholische Milieu“ gegenüber der Gesellschaft zu stabilisieren, gleichzeitig aber den Sozialkatholizismus in dieser modernen Gesellschaft politisch handlungsfähig zu machen. Mit der Erosion des katholischen Milieus musste dieser klassische Ansatz zwangsläufig seine soziale Plausibilitätsstruktur verlieren. Die Christen beispielsweise, die sich in den 1970er und 1980er Jahren in neuen sozialen Bewegungen engagierten, beriefen sich praktisch gar nicht mehr auf die klassische „Katholische Soziallehre“, sondern verstanden ihr politisches Engagement im Horizont der Politischen Theologie und der Theologie der Befreiung.

Gleichzeitig mit der Erosion des katholischen Milieus und im Kontext der Aufbruchstimmung des Zweiten Vatikanischen Konzils kam es deshalb zu einer stärkeren Differenzierung zwischen kirchlicher Sozialverkündigung und der christlichen Gesellschaftsethik als theologischem Fach sowie zu einer Pluralisierung von Standpunkten und einer intensivierten Theoriediskussion.

Als besonders anregend erwies sich lange Zeit der Dialog bzw. der Streit mit der Theologie der Befreiung. Gegenüber einem statischen Ordnungsdenken, das die spezifisch sozialetische Aufgabe der Gestaltung von Strukturen und Institutionen verfehlte, war es die Theologie der Befreiung, die nachdrücklich eine Veränderung von Strukturen einklagte. Heute sind Einsichten zu „Strukturen der Sünde“ ebenso wie die vorrangige Option für die Armen und ein Verständnis des politischen Handelns von Christen als Glaubenspraxis innerkirchlich breit akzeptiert.

Zur Pluralisierung der Ansätze und Methoden gesellte sich eine wachsende Vielfalt von Themen. Umwelt- und entwicklungsethische Fragestellungen, Technikethik, Friedensethik sowie feministische Ansätze sind inzwischen anders als noch in den 1970er Jahren in ihrer Bedeutung anerkannte Themen christlicher Gesellschaftsethik. Neuere Arbeiten befassen sich mit Fragen der Medienethik, der Verkehrsethik, der Ethik der Erinnerung, der interkulturellen Ethik, der Unternehmensethik, der Migrationsethik, der Ethik der Bildungspolitik, der Ethik der Gentechnik, der Konsumethik bis hin zu einer Ethik vernetzter Computersysteme. Zunehmend werden auch wieder soziale Probleme unseres Landes bearbeitet: Arbeitslosigkeit, Reform des Sozialstaats (v.a. Alterssicherung und Grundsicherung), Familienpolitik, Vermögensverteilung, Gesundheitssystem, wobei auch die hinter diesen Problemen stehenden ökonomischen und sozialen Entwicklungen (Globalisierung!) aufgegriffen werden.

Die beiden wichtigsten Fragen der Aktualität christlicher Gesellschaftsethik scheinen mir die beiden folgenden zu sein: Kann eine sozialetische Reflexion angesichts der Eigenlogiken funktional ausdifferenzierter Subsysteme, der Pluralisierung und Individualisierung überhaupt noch etwas

Foto: Privat

Von Dr. Gerhard Kruij

ausrichten? Und wie kann sie angesichts der Notwendigkeit, einen für die zivilgesellschaftlichen Diskurse moderner Gesellschaften anschlussfähigen Beitrag zu leisten, noch ein christlich-theologisches Profil zeigen, ohne sich damit gleich wieder ins Abseits zu stellen?

Für die Klärung der ersten dieser Fragen war der institutionenökonomische Ansatz besonders fruchtbar. Kaum mehr bestritten wird die These, dass der Ort der Moral in modernen Gesellschaften in erster Linie in den „Spielregeln“, nicht allein in den „Spielzügen“ der einzelnen Akteure zu suchen ist. Um moralisch erwünschte Ergebnisse zu erzielen, darf beispielsweise in der Wirtschaft nicht allein an das tugendhafte Verhalten Einzelner appelliert werden. Vielmehr müssen die Spielregeln (die ökonomischen Anreize) so gestaltet werden, dass moralisches Verhalten belohnt wird. Umstritten ist allerdings, ob sich die für die Gestaltung der Spielregeln maßgebenden moralischen Maximen aus den positiven Ergebnissen eigenutzenorientierter Kooperation begründen lassen, oder ob darüber hinaus der „moral point of view“ in Anspruch genommen werden muss. Dafür scheinen mir diskursethische Ansätze, wie sie von Jürgen Habermas und Karl-Otto Apel vorgelegt wurden, am aussichtsreichsten. Sie behaupten, dass normativen Aussagen durch einen in

verständigungsorientierter Kommunikation erzielten Konsens „Objektivität“ zugeschrieben werden kann. Dabei schließen die unhintergehbaren Voraussetzungen verständigungsorientierten Handelns (Herrschaftsfreiheit und Universalität des Diskurses) zugleich aus, dass solche Konsense mit (faulen) Kompromissen oder bloßen Mehrheitsentscheidungen verwechselt werden.

schers Traditionen. Sie ist deshalb angewiesen auf einen innerkirchlichen Dialog, in dem begründet wird, dass der Glaube zu einer politischen Praxis herausfordert, und in umgekehrter Richtung, dass konkret gelebte politische Praxis Glaubenspraxis sein kann. Christliche Gesellschaftsethik macht dadurch die auch in der Moderne noch unverzichtbaren Potenziale

naturwüchsiger Prozess. Hier hat Christliche Gesellschaftsethik ihre Aufgabe, die für Glaube und Kirche in der Moderne an Bedeutung noch gewinnen wird. Christliche Gesellschaftsethik kann diese Herausforderung nur annehmen, wenn sie sich selbst dynamisch entwickelt, wenn sie pluraler wird, wenn sie ihre Anschlussfähigkeit an die öffentlichen Diskurse ihres Um-

Cartoon: Mester

Auf dieser Basis lassen sich wie im klassischen Naturrecht das Prinzip der Personwürde, das Prinzip der Solidarität und die Menschenrechte begründen. Die Diskursethik ist gleichzeitig kompatibel zur pluralistischen Struktur moderner Gesellschaften, da sie Dissense in der Sache durch einen grundlegenden Konsens im Verfahren bearbeitbar macht. Dabei muss zwischen gemeinsam zu beantwortenden „Fragen der Gerechtigkeit“ und den partikularer Gestaltung überlassenen „Fragen des Guten Lebens“ unterschieden werden – wobei dem Zusammenhang beider in jüngster Zeit nicht zuletzt vor dem Hintergrund der Komunitarismus-Debatte wieder größere Aufmerksamkeit gewidmet wird.

Wenn sich christliche Gesellschaftsethik an diesem Verfahren der Begründung von Normen im öffentlichen Diskurs beteiligt, tut sie dies aus christlicher Motivation und ausgerüstet mit ihrem Schatz ethi-

von Religion fruchtbar und wirkt der Privatisierung der Religion entgegen.

Mit der Bereitschaft zu einem breiten Dialog stellt sich inzwischen auch die katholische Kirche konsequent auf den Boden einer demokratischen Gesellschaft. Die Kirche versucht nicht mehr, den Anspruch einer Monopolistin für Fragen der Moral und der Religion zu erheben. Sie wendet sich nicht mehr in erster Linie an die Eliten oder die Spitzen von Politik und Wirtschaft, sondern setzt auf die Kraft des Engagements von Bürgern/innen und auf die Vernunft demokratischer Willensbildungsprozesse. Sie ruft ihre Gläubigen dazu auf, sich ohne Berührungsängste und mit eigener Kompetenz in diese Willensbildungsprozesse einzuschalten.

Die derzeit beschleunigten Modernisierungsprozesse lassen sich nicht mehr zurückdrehen. Aber Modernisierung lässt sich *gestalten*, sie ist kein

feldes steigert, gleichzeitig aber dabei die Verbindung mit ihrer eigenen Geschichte und ihrer kirchlich-christlichen Identität nicht abreißen lässt. Dies wird ihr nur gelingen, wenn sich möglichst viele Christen, insbesondere die kirchlichen Laienorganisationen, an den gesellschaftsethischen Reflektionsprozessen beteiligen. ♦

Dr. Gerhard Kruijff war von 1995 bis 2000 Direktor der Katholischen Akademie für Jugendfragen in Odenthal-Altenberg, hatte sozialetische und religionspädagogische Lehraufträge an mehreren Fachhochschulen und Universitäten Deutschlands und ist Mitglied der Studiengruppe Entwicklungsprobleme der Industriegesellschaft (STEIG), der Arbeitsgemeinschaft Deutscher Lateinamerikaforscher (ADLAF), des Ausschusses „Wirtschaftswissenschaften und Ethik“ im Verein für Sozialpolitik und der Sachverständigenkommission X Weltkirche der Deutschen Bischofskonferenz. Seit 1. Juni 2000 ist er Leitender Direktor des Forschungsinstituts für Philosophie in Hannover.