

Diskursethik erwartet, wird von diesem Buch enttäuscht sein. D. bietet dazu ein Kontrastprogramm. Aber vielleicht ist ein solches auch nötig, damit der Kontext einer Handlungstheorie wieder um wesentliche Dimensionen (das Handlungssubjekt und seine ihm geschenkte Wahrheit) geweitet wird.

J. SCHUSTER S. J.

FURGER, FRANZ, *Christliche Sozialethik. Grundlagen und Zielsetzung* (Kohlhammer Studienbücher Theologie 20). Stuttgart–Berlin–Köln: Kohlhammer 1991. 205 S.

Verf. hat mit der „Einführung in die Grundlagen der christlichen Sozialethik“ (181) zugleich einen beachtlichen Versuch unternommen, für die von ihm vertretene Fachdisziplin ein wissenschaftstheoretisches Programm vorzulegen, das sich so skizzieren läßt: Christliche Sozialethik ist Moraltheologie der gesellschaftlichen Belange, ein theologisches Fach, das vorrangig die gesellschaftlichen Strukturen reflektiert (I). Sie hat ihre Wurzeln im kirchlichen und theologischen Denken der Kirchengeschichte, vor allem im 19. Jahrhundert (II). In ihr koexistieren ganz unterschiedliche christliche sozialethische Theieströme (III). Sie steht im gesellschaftlichen Umfeld konkurrierender sozialethischer Theoriebildung (IV). Sie ist eine normative Reflexion mit theologischem Anspruch und philosophischer Begründung (V/VI). Die allgemeine normative Reflexion richtet sich auf die gesellschaftlichen Institutionen (VII). Die konkrete normative Reflexion richtet sich auf exemplarische Problemfelder (VIII).

Die Einleitung (I) begründet die christliche Sozialethik mit dem wesentlichen Gemeinschaftsbezug des Menschen; nach antikem Verständnis ist der Einzelmensch kein Mensch im Vollsinne, und im Zeugnis der Bibel kommt der Mensch in erster Linie als Glied des Gottesvolkes vor. Einer solchen Sozialethik wird dann die Gestaltung gesellschaftlicher Strukturen zugewiesen. Diese Standortangabe macht bereits doppelt neugierig: erstens, wie derart ganzheitliche Bezugswelten, nämlich die antike Philosophie und das biblische Menschenbild, zum Kernbestand einer modernen Sozialethik werden können, die die menschliche Person ins Zentrum rückt, und zweitens, wie der Sozialethik im Unterschied zur Individualethik ein gesondertes Materialobjekt zugewiesen wird, anstatt Individual- und Sozialethik bloß formal dadurch abzugrenzen, daß menschliches Handeln unter der jeweils anderen Rücksicht, nämlich Element einer Regelbindung oder freie Entscheidung zu sein, reflektiert wird. – Als geschichtliche Wurzeln der christlichen Sozialethik (II) reklamiert Verf. ansatzweise die apostolische Mahnpredigt, die Kirchen- und Gesellschaftskritik der Bettelorden im Mittelalter, das Aufleben caritativer Institutionen und die Reflexionen über den Tyrannenmord sowie ausdrücklich Reflexionen über den Gesellschaftsvertrag, das Völkerrecht und ein naturrechtlich begründetes Menschenrecht in der beginnenden Neuzeit. – Bemerkenswert ist an diesem Kapitel, wie Verf. sozialethische Aufbruchslinien gegen den Hauptstrom der Kirchengeschichte nachzeichnet, und wie die neuzeitliche Sozialethik bedauerlicherweise außerhalb des Bereichs der Großkirchen entwickelt worden ist. Der Länderüberblick des 19. Jahrhunderts belegt, wie überraschend vielfältig die sozialethischen Ansätze in Deutschland, Italien, Frankreich und Belgien gewesen sind. – Von christlicher Sozialethik redet Verf. erfreulicherweise im Plural. Er meint damit die christlichen sozialethischen Theorien (III) der katholischen Soziallehre, den religiösen Sozialismus und die Befreiungstheologie. – Mich hat in diesem Kapitel das länderübergreifende, europäische Panorama sozialethischer Reflexionen, z. B. vor und nach der Veröffentlichung von „Rerum novarum“, beeindruckt. Sehr kompetent werden das ausgeprägte Profil, aber auch die sozialethische Engführung von „Quadragesimo anno“ geschildert. Die Trendwende durch „Mater et Magistra“ ist methodisch und personell (Gundlach, Lebert) kenntnisreich dokumentiert. Weiterhin ist der ökumenische Blick über den Tellerrand auf die religiösen Sozialisten hervorzuheben. Und schließlich ist der Dialog- und Kooperationswille mit den Impulsen der Theologie der Befreiung zu begrüßen.

Die vorgestellte christliche Sozialethik steht bereits in einem gesellschaftlichen Umfeld (IV) und „nie einer ethisch noch unbestimmten, von ihren christlichen Werten und Zielvorstellungen erst zu prägenden Gesellschaft gegenüber“ (86). Diese Gesellschaft hat ja schon ein Ethos, dessen Grundbestand nicht strittig ist. Doch in der Definition,

Verbindlichkeit und Begründung konkurriert die christliche Soziallehre mit anderen Ethos-Strömungen. Verf. respektiert den pragmatischen Charakter, verkennt jedoch nicht die Grenzen utilitaristischer Ethikentwürfe. Als Beispiel vertragstheoretischer Ansätze wird die Theorie der Gerechtigkeit von John Rawls skizziert. Weiterhin werden die Vernunftethik Kants und die materiale Wertethik Schelers als deren Korrektiv sowie die ethischen Elemente im Marxismus angeführt. – Mit dem Ausmalen der sozialetischen Anstrengungen nicht nur der Ökumene sondern auch der Gesellschaft wird der erste Schritt eines umfassenden sozialetischen Dialogs getan; Verf. belegt eine beachtliche dialogische Kompetenz. Ob die Dialogbereitschaft jedoch zu einem erfolgreichen Lernprozeß durch andere Ethos-Entwürfe führt, müssen die folgenden Kapitel erweisen. An dem sozialetischen Panorama ist zu bemängeln, daß Verf. sich nicht mit systemtheoretischen und evolutionären Ansätzen auseinandersetzt, die aktuellen Varianten des Utilitarismus etwa von Peter Singer und Dieter Birnbacher nicht berücksichtigt und insbesondere die kommunikationstheoretische Ethik nicht aufgreift, zumal er die Vorbehalte einer individualistischen Engführung der Kantschen Ethik sowie die Notwendigkeit ihrer intersubjektiven Erweiterung registriert. – Das eigene Konzept des Verf. (V) gründet auf dem philosophisch-theologischen Argument des menschlichen Gemeinschaftsbezugs. Der Mensch als „zoon politikon“ bei Aristoteles und als „Mängelwesen“ bei Arnold Gehlen finden in der biblischen Sicht der Sippe und des Volkes ihre Bestätigung, „in und durch welche der einzelne erst seine ganze Identität findet und ‚jemand ist‘“ (100). Verf. bestimmt dann die christliche Sozialethik als eine „Moraltheologie der gesellschaftlichen Belange“ (114): diese ist zwar theologisch orientiert, argumentiert aber philosophisch, weil eine eigenständige und direkte Einsicht in die wesentlichen Strukturgesetze der Gesellschaft und eine vernunftgemäße Entscheidungsfindung im Licht des Glaubens weder überflüssig noch unmöglich, sondern dringend gefordert und durch eine kirchliche Paränese mit moralischen Appellen nicht zu ersetzen ist. Schließlich nennt Verf. die drei Bausteine seines dynamisch-naturrechtlichen Konzepts, das er in der Kombination einer Menschenrechtsoption mit einem befreiungstheologischen Ansatz als eine kritische Instanz gegen die gesellschaftliche und rechtliche Positivität auszeichnet: die Einsicht in die soziale Wesensnatur des Menschen als Ebenbild Gottes und das diese Natur verwirklichende Gemeinwesen; die vernunftgesteuerte Einsicht in jene Parameter der menschlichen Gesellschaft, deren Mißachtung das Überleben der Gesellschaft gefährden und die Kommunikationsgemeinschaft zerstören würde; sie werden inhaltlich mit der Cicero-Trias: Verehrung eines höchsten Wesens, Achtung vor den Eltern, Anspruch eines jeden auf das Seine, erweitert um das Umweltschutzgebot, gleichgesetzt. – Der Versuch, die geschichtlichen und gesellschaftlichen Wurzeln aufzuzeigen, aus denen das eigene Konzept einer christlichen Sozialethik gespeist ist, wirkt plausibel. Die Dringlichkeit und Notwendigkeit einer normativ-ethischen Argumentation sowohl aus dem dialogischen Charakter der christlichen Sozialethik als auch aus dem Heilsbezug des ethischen Argumentierens selbst ist einsichtig. Auch die Verhältnisbestimmung von theologischer und ethischer Dimension der christlichen Sozialethik zeigt ein hohes Reflexionsniveau. Ich halte es indessen für gewagt, Aristoteles, Gehlen und die Bibel zu einer sogenannten christlichen Anthropologie zu verknüpfen. Zum anderen läßt das Zueinander von Theologie und Ethik einige Fragen offen: Worin unterscheidet sich eine ethische Argumentation innerhalb eines konkreten Ethos nach innen von der ethisch-normativen Argumentation nach außen im Dialog konkurrierender Ethos-Konzepte? Wie ist insbesondere die theologische Hermeneutik begrifflich präzise zu fassen: als „Licht“ (113), „Motiv“, „Motivation“ (119, 127), „Verantwortung“ (120), „Anspruch“ (127), „Begründung“ (105)? Schließlich ist größte Vorsicht geboten, die Cicero-Trias in Kombination mit Menschenrechten, wenn sie keine Leerformeln bleiben sollen, der Kategorie des sogenannten primären Naturrechts, das schlechthin und unbedingt gilt, zuzuordnen. Sobald ihre Bestandteile in eine Mindestkonkretion überführt werden, können sie weder „menschheitsweite Einsichtigkeit“ (126) beanspruchen noch aus der reinen Überlebenskonsequenz überprüft werden. Daß der Cicero-Trias das Umweltschutzgebot hinzugefügt werden muß, zeigt die Reparaturanfälligkeit des naturrechtlichen Konzepts, das dem syllogistischen Argumentationstyp christlicher Sozialethik wohl nähersteht als einem befreiungstheologischen.

Das dynamisch-naturrechtliche Grundkonzept legt Verf. in mehrere „Soziale Prinzipien, Leitsätze und Normen“ (V) aus. (Ich habe den Eindruck, daß der erste Satz dieses Kapitels nicht an den Anfang, sondern ans Ende gehört.) Grundlage aller anderen Prinzipien und Normen ist die Gerechtigkeit. Ulpian's Definition („Jedem das Seine“), die als subjektive Haltung und als objektiver Zustand sowie als je neue Zielvorgabe gedeutet wird, findet in der biblischen Sicht der Gerechtigkeit Gottes und im Gerechwerden des Menschen durch Gott seine Ergänzung. In der christlichen Tradition wird ein dreifaches Beziehungsgeflecht entwickelt: zwischenmenschliche Gegenseitigkeit, das Verhältnis des einzelnen gegenüber der Gemeinschaft und das der Gemeinschaft gegenüber dem einzelnen. Aus vertragstheoretischer Perspektive wird der grundlegend gleiche Freiheitsanspruch für jeden formuliert. Und die befreiungstheologisch inspirierte Sozialethik spitzt das Gerechtigkeitspostulat dann aus der Sichtweise der Benachteiligten zu. Als vier „Leitprinzipien der Sozialethik“ (134) werden das Person- und Gemeinwohlprinzip sowie das Subsidiaritäts- und Solidaritätsprinzip erläutert. Unter den Begriff der normativen Grundsätze sind die Menschenrechte als negative Freiheitsrechte, als soziale Grundrechte und als politische Beteiligungsrechte gefaßt. – Dieses Kapitel zeichnet sich durch einen unbändigen, wenn gleich erfolglosen Integrationswillen aus. Er scheidet zunächst schon an der sprachlichen Ungenauigkeit, insofern die Begriffe: „Prinzip“, „Leitsatz“, „normativer Grundsatz“, „Leitprinzip“ austauschbar werden. Dann lassen sich der antike, von der Polis eingerahmte Gerechtigkeitsbegriff, das „Gerechtigkeitsdreieck“ bei Thomas, der eine allgemeine (legale) von zwei partikularen, der distributiven und kommutativen Gerechtigkeitsform abgrenzt, die Gerechtigkeitsgrundsätze von John Rawls, die biblische Sicht der Gerechtigkeit, das Völker- und Menschenrecht der spanischen Scholastiker, die drei ideologisch völlig abweichend begründeten Menschenrechtskonzepte und die soziale Gerechtigkeit der kirchlichen Sozialverkündigung nicht in eine konsistente Sozialethik hineinzwängen. Das gleiche gilt für den biblischen Personbegriff, die Personwürde im Sinne Kants und den Träger abweichend konzipierter Menschenrechte. Außerdem verwendet Verf. den Begriff des „personalen Gemeinwohls“ (153) im Sinn des Thomismus als ethischen Wert einer dauernden und wirksamen Verbundenheit von Menschen, um ein gemeinsames Ziel zu erreichen („Gemeingut“) (180), also abweichend von der kirchlichen Sozialverkündigung, die mit einem bloß organisatorischen Wert rechnet, nämlich der richtigen Verfaßtheit eines Sozialgebildes im Hinblick auf die Verwirklichung des Gemeingutes; damit treibt er die Verhältnisbestimmung von Personwürde und Gemeinwohl entweder in eine schwebende Unbestimmtheit oder unerträgliche Schiefelage. Denn im thomistisch-aristotelischen Sinn verläuft die Zuordnung von Gemeinwohl und Einzelwohl nach dem Muster von Ganzem und Teil, im neuzeitlichen Sinn werden Personwürde und Gemeinwohl nach dem Muster von individuellen Abwehrrechten und staatlichem Apparat zugeordnet. Und schließlich ist die Verhältnisbestimmung von Subsidiaritäts- und Solidaritätsprinzip (zum Teil auf Grund der vom Verf. gewählten Reihenfolge) fehlerhaft. – Die Ausführungen über die „menschengerechte Gestaltung heutiger Gesellschaft“ (VII) machen die Forderung nach demokratischem Staatsaufbau, Machtkontrolle, Gewaltenteilung und Dezentralisierung plausibel, überdehnen jedoch im Unterschied zur Charakteristik der Industrie-, Global- und Konsumgesellschaft (88–93) den Rang staatlicher Einrichtungen (vgl. weiterführende Literatur 179) und überhaupt der Institutionen, während die freien gesellschaftlichen Kräfte nachrangig gewichtet werden. Außerdem stößt die nationalstaatliche Engführung auf, die brisante Anfragen an die Parteien-, Verbände- und Verwaltungsdemokratie, die internationalen Organisationen und transnationalen Konzerne weitgehend ausblendet. – Als Anwendungsfelder eines sozialetischen Dialogs (VII) werden Friedenssicherung, internationale Beziehungen, Rechtssicherheit, Bildung, soziale Sicherheit, Wirtschaftsordnung, Umweltverantwortung und Technologie genannt. Die brisanten Themen sind angesprochen, die Aussagen bleiben verständlicherweise summarisch.

Einige sinnentstellende Druckfehler habe ich S. 35 („Gemeinwohlbestimmung“), S. 38 („die“ Eigenständigkeit), S. 62 („nie“ von sich aus) S. 127 („Sätze“; übrigens lautet die wiederholt zitierte Wallraff-Formulierung: „Gefüge von offenen Sätzen“) ge-

funden. Wünschenswert wäre ein Abkürzungsverzeichnis; NZZ kann ich noch raten, ZEE aber schon nicht mehr. Der zweite Satz des Vorworts schreckt vermutlich die Leser ab, das Buch in der Hand zu behalten. Ich ermuntere trotzdem zum Weiterlesen.

F. HENGSBACH S. J.

KATHOLISCHE GESELLSCHAFTSLEHRE IM ÜBERBLICK. 100 Jahre Sozialverkündigung der Kirche. Herausgegeben von *Walter Kerber, Heimo Ertl, Michael Hainz*. Frankfurt 1991. 268 S.

Das Buch ist die Übertragung und Neubearbeitung einer US-amerikanischen Vorlage, die 1988 unter dem Titel: „Katholische Soziallehre. Unser am besten gehütetes Geheimnis“ von Peter J. Henriot, Edward P. DeBerri und Michael J. Schultheis veröffentlicht wurde. Es „dient einem ganz praktischen Zweck: Es will allen Interessierten helfen, die katholische Gesellschaftslehre kennenzulernen und aus dieser Kenntnis heraus zu handeln.“ (7) Als „Einführung in die wichtigsten Inhalte der kirchlichen Gesellschaftslehre“ (13) gliedert es sich in zwei Teile. Teil I (19–38) erläutert den historischen Hintergrund, zunächst die Entwicklungslinien der sozialen Botschaft von Papst Leo XIII. bis Papst Johannes Paul II., dann die durch das 2. Vatikanische Konzil und in dessen Folge ausgelösten Änderungen der Einstellung und der Methode und schließlich in 12 Kernthesen die Hauptanliegen der römischen Sozialverkündigung. Teil II bietet eine Auswahl kirchlich-sozialer Stellungnahmen im Überblick. Abschnitt A (41–153) enthält zwölf Dokumente gesamtkirchlicher Sozialverkündigung der Päpste, der Römischen Bischofssynode und der Kongregation für die Glaubenslehre. Im Abschnitt B (154–216) finden sich fünf teilkirchliche Dokumente: die Texte der Generalversammlungen der lateinamerikanischen Bischöfe in Medellín und Puebla, die zwei US-amerikanischen Hirtenbriefe über die Herausforderung des Friedens und die wirtschaftliche Gerechtigkeit sowie den Österreichischen Sozialhirtenbrief. Abschnitt C (217–240) hat zwei Dokumente aus dem Konziliaren Prozeß aufgenommen: die Erklärung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der BRD von Stuttgart und das Schlußdokument der Europäischen Ökumenischen Versammlung in Basel. Der Anhang enthält eine Art Gebrauchsanweisung des Buches. Hinweise auf weitere Dokumente der kirchlichen Soziallehre, ein ausgewähltes Literaturverzeichnis und ein ausführliches Register.

Das didaktisch gut aufbereitete Arbeitsbuch vermittelt einen ersten Überblick über die inhaltlichen Bausteine dessen, was in der kirchlichen und gesellschaftlichen Öffentlichkeit allgemein für das Lehrgebäude der katholischen bzw. kirchlichen Soziallehre gehalten wird. Diejenigen, die keinerlei Vorwissen haben, werden neugierig in der jeweils knappen, raffenden Zusammenfassung, die mit Originaltexten versetzt ist, herumschnuppern und sich vordergründig informieren können. Diejenigen, die sich in der kirchlichen Sozialverkündigung ein wenig auskennen, werden interessiert und kritisch prüfen, ob und wie es den Herausgebern gelungen ist, durch den Dschungel päpstlicher Äußerungen eine systematische Bresche zu schlagen oder das Feuerwerk gesamtkirchlicher Appelle auf einen normativen Begriff zu bringen. – Ein besonderes Verdienst können die Herausgeber für sich verbuchen, daß sie die kirchliche Soziallehre nicht auf die päpstlichen oder römischen Stellungnahmen reduziert, sondern eine Textauswahl der regionalkirchlichen Dokumente von Medellín und Puebla, der US-amerikanischen Hirtenbriefe zum Frieden und zur Wirtschaft und des österreichischen Sozialhirtenbriefs sowie die deutschen und europäischen Erklärungen des konziliaren Prozesses zugänglich gemacht haben. – Der Band gewährt sogar trotz der unvermeidlichen Knappheit der Darstellung stellenweise einen erhellenden Einblick in die charakteristische Eigenart, mit der eine amtskirchliche Erklärung sich einer Frage nähert, und in die Vorgehensweise, mit der sie ein bestimmtes Thema behandelt. Beispielsweise sind mir aufgefallen die Texte über das Eigentumsrecht bei Pius XI. (50), das Mitbestimmungspostulat bei Johannes XXIII. (60), die Ächtung des Krieges mit Massenvernichtungswaffen und des Wettrüstens durch das Vatikanische Konzil (90), das unerschütterlich behauptete, wenngleich fragwürdige Methodenbewußtsein der traditionellen Soziallehre (133), die gewagte, wenngleich widerlegte Unterentwicklungshypothese der zwei