

GLOBALE SOLIDARITÄT: DIE VERSCHIEDENEN KULTUREN UND DIE EINE WELT. Hrsg. N. Brieskorn (im folgenden = GS). – HOMO OECONOMICUS: DER MENSCH DER ZUKUNFT. Hrsg. N. Brieskorn, J. Wallacher (im folgenden = HO). – ARBEIT IM UMBRUCH: SOZIALETHISCHE MASSSTÄBE FÜR DIE ARBEITSWELT VON MORGEN. Hrsg. N. Brieskorn, J. Wallacher (im folgenden = AU). Stuttgart: Kohlhammer. 1997, 1998, 1999. XII/159 S., X/181 S., IX/161 S.

Vor drei Jahren hat sich das Forschungs- und Studienprojekt der Rottendorf-Stiftung an der Hochschule für Philosophie in München einen neuen inhaltlichen Akzent gegeben. Die bisherige Forschungsarbeit hatte ihr Ziel darin gesehen, einen Beitrag zum Dialog zwischen den Kulturen zu leisten, wobei dem Dialog zwischen den Religionen ein besonderes Gewicht beigemessen wurde. Angesichts zweier großer globaler Herausforderungen am Übergang zum nächsten Jahrtausend – dem wachsenden Wohlstandsgefälle zwischen Nord und Süd und der weltweiten Bedrohung der natürlichen Lebensgrundlagen – beschloß das Projektkuratorium, die Arbeit auf die wissenschaftliche Reflexion von Fragen zu konzentrieren, die sich auf der Suche nach weltweiter und generationenübergreifender Solidarität stellen. – Jährlicher Höhepunkt der Projektarbeit sind im Frühsommer stattfindende zweitägige Symposien. Zwei Besonderheiten zeichnen diese Symposien aus: zum einen der bewußt interdisziplinäre Charakter und zum anderen der großzügige Zeitrahmen, der es den jeweils nur vier Vortragenden Wissenschaftlern ermöglicht, ohne Zeitdruck ihre Ideen zu entwickeln und mit Kollegen anderer Fachrichtungen vertiefend zu diskutieren. Die Symposien werden in Tagungsbänden dokumentiert, die neben den Vorträgen jeweils einen konzentrierten Rückblick der Herausgeber auf das Symposium und eine sorgfältig edierte Fassung des Mitschnitts der Diskussion enthalten. Mit dem neuen Fokus des Projekts fand auch die bisherige Reihe von Veröffentlichungen (Fragen einer neuen Weltkultur, 14 Bde., hrsg. v. W. Kerber, München 1985–1997) ihren Abschluß. Von der neuen Reihe „Globale Solidarität – Schritte zu einer neuen Weltkultur“ sind inzwischen drei Bände erschienen, welche die Symposien 1996–1998 dokumentieren.

Einen gelungenen ersten Einstieg in den neuen Themenkreis bildete das Symposium von 1996. Ganz im Sinne der Veranstalter gruppierte *Franz Nuscheler* in seinem einleitenden Vortrag (GS 1–23) die von ihm wahrgenommenen globalen Herausforderungen um die zwei zentralen Problemfelder des Nord-Süd-Konflikts und der Bedrohung des Ökosystems Erde. Fakten wie z. B. die nach wie vor extrem ungleiche Einkommensverteilung zwischen Nord und Süd zeigen, daß weiter von einem Nord-Süd-Konflikt gesprochen werden kann. N. geht es um den Aufweis von Zusammenhängen: Deshalb belegt er die Mitverantwortung der westlichen Industrieländer für die bedrohliche Umweltzerstörung in den Entwicklungsländern. Darüber hinaus macht er deutlich, daß Bekämpfung der Armut in den Entwicklungsländern wirtschaftliches Wachstum voraussetzt, das nur dann ohne ökologische Katastrophe möglich sein wird, wenn die Weltminderheit der reichen Industrieländer zu Einschränkungen in ihrem „oligarchischen Lebensstandard“ bereit sind. Eine Antwort auf die globalen Herausforderungen ist in den Augen N.s eine Weltordnungspolitik, die auf ein „Mehr an Multilateralismus“ setzt – sei es in der Form neuer supranationaler Institutionen, sei es in der Form von Netzwerken selbstverpflichtender Reglements – und auch eine stärkere Einbeziehung von nichtstaatlichen Akteuren verlangt. – N. geht in seinem Vortrag von der Grundhypothese aus, „daß der Bewältigung der globalen Herausforderungen nicht so sehr mangelndes Wissen oder ökonomisches Können, sondern der Mangel an politischem Willen und [...] ‚planetarischer Weltverantwortung‘ [...] im Wege stehen.“ (GS 2) Gerade diese These wurde in der Diskussion seines Beitrags in Frage gestellt. Gegenüber einer ganzen Reihe von Argumenten hielt N. seine These aufrecht, wobei es deutlich wurde, daß sie vor allem als Hinweis auf die Verantwortung derer gemeint war, die politisch Macht haben und die – auch bei realistischer Berücksichtigung der Funktionsweisen von Interessenpolitik – durchaus Spielräume haben, das bestehende Wissen um Lösungsmöglichkeiten globaler Probleme auch umzusetzen.

Bei einem Überblick über die bisherigen drei Symposien fällt eine überraschend eurozentrische Orientierung der Beiträge auf. Um so dankbarer wird man feststellen, daß

wenigstens im ersten Symposium *Stefan Krotz* in seinem Vortrag „Die eine Welt und die vielen Kulturen“ (GS 41–69) nichteuropäische Kulturen zur Sprache brachte. Ausgangspunkt seiner Überlegungen bildet die Überzeugung, daß „das eigentlich Menschliche, nämlich die Kultur, [...] immer nur im Plural, als Kulturen“ existiert (GS 45), die ihre Identität im Kontakt miteinander und in der Abgrenzung voneinander finden. Typisch für den Kulturkontakt Europas zu anderen Kulturen ist seit der Neuzeit eine asymmetrische Struktur, in der das Andere so als das Unterlegene wahrgenommen wird, daß es nicht zu einem Dialog *mit* dem Anderen, sondern nur noch zu einem Monolog *über* das Andere kommen kann. In lateinamerikanischen Ländern wie Mexiko geht die Negierung der ursprünglichen Kulturen so weit, daß das eigene Land ganz nach dem Modell der dominanten westlichen Kultur konstruiert wird. Für das Scheitern dieses Modells werden Defizienzen der Bevölkerung verantwortlich gemacht, statt „die Präsenz der *anderen* Zivilisation zur Kenntnis [zu] nehmen, der eigenen, der in diesem Teil der Welt seit Jahrtausenden entwickelten“ (GS 53). Als Alternative schlägt K. vor, den noch vorhandenen amerikanischen Kulturen Freiräume zu sichern, ihr eigenes Projekt einer kulturellen Moderne zu entwickeln. – K. versteht die verschiedenen Kulturen als ebensoviele Experimente auf der Suche nach einem guten Leben für möglichst viele Menschen. In dieser Perspektive sind alle Kulturen in einem ersten Schritt als gleichwertig anzusehen. Eine solche Sichtweise läßt sich aber nur dann aufrechterhalten, und wirklichen interkulturellen Dialog wird es nur dann geben, wenn die Träger nordatlantischer Kultur darauf verzichten, ihre eigene Wirklichkeitswahrnehmung und Wertordnung als die notwendige Voraussetzung eines jeden bedeutungsvollen Dialogs anzusehen. K. bezieht das vor allem auf die Reduktion von wertvollem Wissen auf wissenschaftliches Wissen und die Organisationsform des Nationalstaats. – Wie tief verwurzelt und vielgestaltig die Überzeugung von „unserer“ Überlegenheit ist, zeigte sich in der anschließenden Diskussion. Ob unter der Berufung auf den gemeinsamen Maßstab der Wahrheit und die Überlegenheit der christlichen Religion, ob unter der Berufung auf zivilisatorische Errungenschaften wie Gewaltmonopol und Rechtsstaatlichkeit, oder ob schließlich mit dem schlichten Hinweis auf die faktische Durchsetzungsmacht einer auch kulturellen Globalisierung: Die Bereitschaft unter den Diskussionsteilnehmern, das Anliegen K.s aufzugreifen, war gering.

*Karl-Heinz Nusser* (GS 90–104) ging es in einer Gegenüberstellung von Gerechtigkeitstheorien in der Tradition Rawls' und der politischen Philosophie Kants um einen Aufweis der Aktualität der letzteren. Das Argument gegen die ersteren ist einfach: Es sei innerhalb dieser Theorietradition plausibel, Rawls' Verteilungsgrundsätzen globale Gültigkeit zuzuschreiben. Diese materialen globalen Verteilungsforderungen ließen sich aber nur durch einen Weltstaat durchsetzen, der sich fast notwendig zu einer globalen Despotie entwickeln würde. Ohne einen Weltstaat scheiterte Rawls' Theorie an von ihr implizierten aber nicht einlösbaren Ansprüchen. Demgegenüber sieht N. gerade im Formalismus Kants, innerhalb dessen soziale Forderungen allenfalls sekundär als Voraussetzungen für Frieden ableitbar sind und auch das nur, insoweit sie sich innerstaatlich oder zwischenstaatlich prozedural ergeben, seine bleibende Aktualität. Während für Kant innerstaatlich Rechtsstaatlichkeit mit der erzwingbaren Unterwerfung unter die staatliche Ordnung einhergeht, ist das dem Frieden dienende Ziel einer föderalen Staatenordnung für Kant nur als freiwilliger Zusammenschluß denkbar. Dem Frieden oder der Einhaltung von Menschenrechten dienende militärische Aktionen sind deshalb auszuschließen. – N. hat in seinem Vortrag die Weise, in der Kant in seiner Rechtstheorie an die in seiner Zeit aktuelle Rechtslage anknüpft, als ein positives Element dieser Theorie hervorgehoben, da es sie jenseits moralischer Appelle mit der realen Rechtsentwicklung verknüpft. In der Diskussion kamen dann aber Zweifel auf, ob eine solchermaßen zeitgebundene Theorie angesichts neuer globaler Herausforderungen – hierbei wurden u. a. die neuen transnationalen Akteure und globale Umweltprobleme erwähnt – überhaupt noch einen sinnvollen Ansatzpunkt für die heutige Diskussion bilden könnte. Die Bedenken N.s gegenüber einem Weltstaat wurden dagegen weitestgehend geteilt und mit weiteren Argumenten untermauert.

*Peter Rottländer* begann seine Ausführungen (GS 117–142) damit, daß er aufwies, daß eine Begründung weltweiter Solidarität notwendig ethischen Charakter haben muß.

Dies verweist Solidarität aber keineswegs ins Land der Träume: Eine ganze Reihe empirischer Untersuchungen zeigt, daß das Potential praktizierter Solidarität in den westlichen Gesellschaften erheblich ist, wenn sich auch das Verständnis von Moral hin zu einer stärkeren Integration in den eigenen Lebensentwurf geändert hat. Moral wird Element von Selbstverwirklichung. Ausgehend von Walzers Konzepten einer dichten und einer dünnen Moral entwickelt R. die Idee eines analogen Universalismus. Die Begründung weltweiter Solidarität erfolgt jeweils innerhalb der eigenen moralischen Tradition, und Kultur gehört also in den Bereich einer dichten, maximalen Moral. Der universale Charakter der Forderung nach weltweiter Solidarität ergäbe sich dagegen aus der Vergleichbarkeit ähnlicher Konzepte und Begründungen in verschiedenen moralischen Kulturen auf der Ebene einer dünnen, minimalen Moral. Analoges Universalismus unterstellt, daß solche Vergleichbarkeiten vorhanden sind, und lädt dazu ein, sie – soweit sie nicht evident sind – in respektvollem Dialog zu entdecken. – In der Diskussion ging es fast nur um die von R. referierten empirischen Ergebnisse: Wie tragfähig ist die empirisch festgestellte Bereitschaft zu solidarischem Handeln angesichts der großen globalen Herausforderungen? Sind diese Untersuchungen verlässlich und sind sie für die ethische Begründung relevant? Was folgt aus ihnen für das politische Handeln? So sehr die Konzentration auf die optimistisch stimmende Botschaft der referierten Untersuchungen psychologisch verständlich ist, bleibt bedauerlich, daß die Ausführungen R.s zu einem analogen Universalismus nur am Rand aufgegriffen wurden. Spannend wäre es gewesen, einen Bezug zu dem von Krotz geforderten Recht indigener Kulturen zur Fortentwicklung ihrer eigenen Kulturen herzustellen. Dem Anspruch, einen Beitrag zu einer neuen Weltkultur zu leisten, wäre das Symposium dann noch näher gekommen.

Die Frage nach der Möglichkeit weltweiter Solidarität ist immer auch eine Frage nach dem Bild des Menschen: Kann dieser etwa überhaupt moralischen Ansprüchen genügen, oder sollte man nicht „realistischerweise“ davon ausgehen, daß menschliches Handeln allein dem (im besten Fall langfristigen und „wohlverstandenen“) Eigeninteresse dient? Dieser Frage stellte sich das zweite Symposium der neuen Reihe, indem es die Modellfigur der Ökonomie, den „homo oeconomicus“ einer kritischen Durchleuchtung unterzog.

Der homo oeconomicus entscheidet durchgängig rational. Reale menschliche Entscheidungen sind unausweichlich von Emotionen mitbestimmt. *Birger Priddat* (HO 1–31) zeigt, daß die ökonomische Theorie rationaler Entscheidungen, ohne sich um das Zusammenspiel affektiver und rational/abwägender Elemente im realen Entscheidungsverhalten zu kümmern, den Individuen Rationalität einfach zuschreibt. Emotionen haben in dieser Theorie nur noch insoweit Platz, als die Präferenzordnungen, auf deren Basis die Individuen ihre rationalen Entscheidungen treffen, als Ordnungen von Emotionen verstanden werden können. Die Zuschreibung von Rationalität ermöglicht es, die Individuen für ihre Entscheidungen zur Verantwortung zu ziehen, und *deshalb* gleichgewichtige Marktallokation normativ als ein Optimum zu beschreiben. Die Konstruktion wird jedoch brüchig, wenn die Erfahrung von Leid als Konsequenz „rationaler“ Entscheidungen unter Unsicherheit in den Blick kommt. Hier liegt für P. der systematische Ort von Moral: Sie sichert Personalität und Handlungsfähigkeit der Individuen angesichts der Erfahrung des Versagens und wird so zu einer der Vorbedingungen der Funktionsfähigkeit von Ökonomie.

*Friedhelm Hengsbach* (HO 47–76) wählte als Ausgangspunkt eine kurze Darstellung der Vorteile und Grenzen der Marktkonkurrenz und des methodischen Individualismus, der dem Modell des homo oeconomicus zugrunde liegt. In einem theoretischen Zwischenspiel entfaltet er dann Bedingungen und Möglichkeiten der Kooperation, deren Vorteile sich zum einen durchaus aus dem Eigeninteresse der Beteiligten ableiten lassen, die zum anderen aber nur von einem ethischen Gesichtspunkt aus auf Allgemeingültigkeit, Fairneß und Ausrichtung auf das allgemeine Interesse überprüfbar ist. Breiten Raum nahm in seinen Ausführungen dann die Skizze eines neuen Gesellschaftsvertrags ein, der Konkurrenz mit Kooperation verbindet: Ein neues Naturverhältnis würde einer Gesellschaft entsprechen, „die im ‚Frieden mit der Natur‘ zu leben beginnt“ und die Lebensansprüche zukünftiger Generationen berücksichtigt. Ein neues Geschlechterverhältnis würde die gesellschaftliche Arbeit nach dem Leitbild „Gleichstel-

lung und Autonomie“ neu ordnen. Ein neues Leistungsverhältnis würde die außerhalb des Marktes geleistete gesellschaftlich nützliche Arbeit neu gewichten und das Verhältnis zwischen Erwerbsarbeit und sozialer Sicherung lockern. Unter den Bedingungen der Globalisierung läßt sich ein solcher neuer Gesellschaftsvertrag nicht mehr im nationalen Alleingang verwirklichen. Eine realistische Einschätzung der Entwicklungen, die unter dem Stichwort Globalisierung zusammengefaßt werden, zeigt aber, daß sich mit der regionalen Integration – wie etwa im Rahmen der Europäischen Union – die politischen Handlungsspielräume erweitern, „um die transnationalen Konzerne und die internationalen Finanzmärkte zu bändigen“ (HO 71). – H. hatte im zweiten Teil seiner Ausführungen einen Weg beschrieben, der von Eigen- und Gruppeninteresse über die ethisch ambivalente Kooperation innerhalb partikulärer Lebenswelten zum eigentlich ethischen Gesichtspunkt der „Übernahme der Perspektive des generalisierten Anderen“ führt. Dieser Weg wurde in der anschließenden spannenden Diskussion einer kritischen Prüfung unterzogen. Wenn auch keine Einigung darüber erzielt werden konnte, ob es H. gelungen ist, einen Übergang von seinem individualistischen Ausgangspunkt eigeninteressierter ökonomischer Rationalität zum universalistischen Endpunkt verallgemeinerbarer Interessen herzustellen, so hat die Diskussion doch dazu geholfen, die möglichen Argumente zu präzisieren.

*Wolfgang Kersting* (HO 93–129) identifiziert drei Hauptströmungen der gegenwärtigen politischen Philosophie, in deren Zentrum jeweils auch ein Menschenbild steht: den libertären Liberalismus des homo oeconomicus, den egalitären Liberalismus des autonomen Individuums und den Kommunitarismus des sozial bestimmten und lebensweltlich eingebetteten Individuums. K. ergreift Partei für den egalitären Liberalismus in der Tradition Rawls'. Anders als der libertäre Liberalismus kann der egalitäre Liberalismus die berechtigten Hinweise des Kommunitarismus darauf, daß (auch) eine liberale Gesellschaft auf Bürgertugend und Gemeinsinn angewiesen ist, aufgreifen und sich zu eigen machen. Anders als sowohl der libertäre Liberalismus als auch der Kommunitarismus enthält der egalitäre Liberalismus in der Form seiner konstruktivistischen Gesellschaftsvertragstheorie die Instrumente einer philosophisch/moralischen Begründung von innerstaatlicher wie internationaler Gerechtigkeit und Solidarität. Versuche dagegen, Moral aus Eigennutz abzuleiten, müssen scheitern. Die anschließende Diskussion nutzte K. vor allem dazu, auf Fragen hin seine Position und seine Argumente in einzelnen Aspekten zu klären.

*Hans Georg Ulrich* (HO 147–164) möchte nicht von außen abstrakt über Ethik und Ökonomie sprechen. Ihm geht es darum, ein Ethos als eine inhaltlich bestimmte Lebensform zu Wort kommen zu lassen, die als gelebte und gelernte eine Antwort auf die Frage nach dem „guten Leben“, dem Auftrag, der Bestimmung des Menschen, und damit auf die Frage „Was ist der Mensch?“ bildet. Als christlicher Theologe entfaltet U. das biblische Ethos zum einen als „ein Ethos der Liebe, der Gerechtigkeit und der Barmherzigkeit“, zum andern als ein „Ethos der Geschöpflichkeit“. Diese beiden Aspekte stehen nicht einfach nebeneinander. Zur Geschöpflichkeit des Menschen gehört es nämlich, „daß er Gottes bestimmtes Handeln [...] erfährt: Gottes Gerechtigkeit, Treue und Fürsorge.“ (HO 159) Und weil der Mensch Gott so erfährt, kann er auch selbst Gerechtigkeit und Barmherzigkeit lernen. Diese Lernfähigkeit des Menschen, der sich als Geschöpf annimmt, ist für U. die eigentliche Anfrage an das Menschenbild des homo oeconomicus. Kann er ein Lernender sein, der auch den Bereich des Wirtschaftens offenhält für das, was – als gelebtes Ethos – menschliches Leben ausmacht, oder kann er alles das, was sich seiner Rationalität nicht unmittelbar fügt, bestenfalls als einer „andere Welt“, einem alternativen, dem ökonomischen System gegenüber völlig abgeschlossenen System zugehörig gelten lassen? – Die unverkennbar dem Kommunitarismus nahestehenden Ausführungen U.s bildeten einen markanten Kontrapunkt zu dem Vortrag Kerstings, der in pointierter Weise auch Kritik am Kommunitarismus angemeldet hatte. Es war deshalb nicht überraschend, daß ein großer Teil der Diskussion um eine Abgrenzung der beiden Positionen und ihrer Ausgangspunkte (autonomes Individuum oder gelebtes Ethos) kreiste.

Das Symposium 1998 war dem Thema der „Arbeit im Umbruch“ gewidmet. Zu Recht machten die Herausgeber auf die Bedeutung dieses Themas auf dem Weg zu einer

solidarischen Welt aufmerksam (AU IX f.): Millionen von Menschen arbeiten für minimale Löhne unter unmenschlichen Bedingungen, gleichzeitig ist Massenarbeitslosigkeit ein Problem von Industrieländern, Entwicklungsländern und Transformationsländern.

*Gerd Haeffner* ging es in seinen philosophisch-anthropologischen Ausführungen (AU 1–23) zunächst um die Entwicklung eines Begriffs von Arbeit. Vier Elemente kennzeichnen für ihn Arbeit: Es handelt sich um eine (1) „regelmäßig in sehr ähnlicher Weise vollzogene,“ (2) „oft mühevoll menschliche Tätigkeit“, die (3) „einen beträchtlichen Teil der aktivitätsfähigen Lebenszeit ausfüllt“ und die (4) „primär um eines ihr äußeren Zweckes willen getan werden muß.“ (AU 5) H. betont, daß es sowohl objektiv im Sinne eines Sollens wie subjektiv im Sinne eines Wollens ein menschliches Bedürfnis nach Arbeit gebe, die damit nicht *nur* um eines anderen willen ausgeübt werde. Gegenüber der These der – gar gattungsmäßigen – Selbstverwirklichung des Menschen durch Arbeit äußert H. dagegen kritische Anfragen. Im Blick auf aktuelle Fragen sieht H. im oft als krisenhaft erfahrenen Umbau der Arbeitswelt auch Chancen: Vielleicht hilft er uns, andere Formen menschlicher Tätigkeit wie etwa der Muße neu zu entdecken. Und vielleicht hilft er uns, Arbeiten neu schätzen zu lernen, die nicht über den Markt bewertet werden.

*Karl Georg Zinn* (AU 37–70) situiert die gegenwärtigen Umbrüche im Bereich des Arbeitsmarkts im Rahmen der langfristigen Entwicklungen, die mit der industriellen Revolution begonnen haben. Der Strukturwandel von einer Wirtschaft, in der der Sektor der Urproduktion (besonders Landwirtschaft) dominierte, über eine Industriegesellschaft hin zu einer Dienstleistungsgesellschaft wird vom Zusammenspiel produktivitätswirksamen technischen Fortschritts und von Änderungen im Konsum- und Sparverhalten bei steigendem Einkommen verursacht. Die unter Berücksichtigung dieser Faktoren ableitbaren langfristigen Prognosen, insbesondere das Entstehen der Massenarbeitslosigkeit aufgrund des Fehlens einer die Nachfrageausfälle kompensierenden Politik und die fortschreitende Tertiärisierung haben sich empirisch gut bestätigt. Der Trend zur Dienstleistungsgesellschaft wird sich fortsetzen, doch stehen unsere Gesellschaften vor der Wahl, ob sie sich in Richtung einer „tertiären Krise“, geprägt von einer Masse vorindustrieller Billigdienstleistungen oder in Richtung einer „tertiären Zivilisation“, geprägt von einer Ausweitung sozialer, medizinischer und kultureller Dienstleistungen bei gleichzeitiger Verkürzung der Arbeitszeit entwickeln werden.

*Dietmar Mieth* stellt in das Zentrum seiner Überlegungen (AU 85–105) die Frage nach dem Sinn menschlicher Tätigkeit, wobei er die – im konkreten Tätigsein in der Regel vermischten – Dimensionen Arbeit, Spiel und Wirken unterscheidet. Wirken ist gegenüber der auf die Besorgung der Existenzmittel gerichteten Arbeit gekennzeichnet von Zeit-, Sach- und personaler Souveränität. Theologisch gesprochen ist der Mensch Abbild des Schöpfers Gott in seinem *Wirken* und nicht in seiner *Arbeit*, die vielmehr Ausdruck seiner Kontingenz ist. Das Ende der Arbeitsgesellschaft bietet die Chance zum Übergang in eine Tätigkeitsgesellschaft, einer Gesellschaft, in der tätiges Wirken *außerhalb* der Arbeit neue Wertschätzung erfährt und gleichzeitig Elemente des Wirkens *in* der Arbeit größeres Gewicht gewinnen. Ausgehend von Prinzipien der katholischen Soziallehre – wobei insbesondere der „Vorrang der Arbeit“ und das von M. bejahte „Recht auf Arbeit“ aufgrund der Differenzierung zwischen Arbeit und Wirken an interpretativer Schärfe gewinnen – schließt M. mit einer Reihe von konkreten Vorschlägen, deren Umsetzung aus der gegenwärtigen Krise herausführen könnten.

Für *Bernd Guggenberger* (AU 123–143) läßt sich der gegenwärtige Wandel auf eine Formel bringen, die er von Hannah Arendt übernimmt: „Der Arbeitsgesellschaft geht die Arbeit aus.“ Einer Gesellschaft also, die – geschichtlich einmalig – ganz um Arbeit herum gebaut ist, und in der auch das einzelne Mitglied Einkommen und Identität der Arbeit verdanke, gehe ihre Identität verloren, da Fortschritte der Arbeitsproduktivität „mit wachsender Beschleunigung“ (AU 131) Arbeit knapp werden ließen. Wichtigste Aufgabe sei es daher, Menschen, die ohne Arbeit wenig mit sich anzufangen wissen, auf die uns bevorstehende Freizeit- und Mußegesellschaft vorzubereiten, um so die Chance eines „neuen Athens“ zu nützen, in dem „Maschinen Sklaven“ es uns endlich ermöglichen werden, uns den eigentlichen und höheren Tätigkeiten zu widmen. In der Diskus-

sion rückten unter anderem die nüchternen und sachlichen Korrekturen Karl Georg Zinns einige der rhetorischen Übertreibungen G.s zurecht. Bis „in unserer Gesellschaft [...] Prämien für den freiwilligen Verzicht auf Arbeit gezahlt“ werden (AU 136), werden also wohl noch ein paar Jahrhunderte ins Land gehen. – In den Vorträgen und anschließenden Diskussionen dieses Symposiums hat sich ein bemerkenswerter Konsens unter den Teilnehmern darüber ergeben, was mögliche Auswege aus der Krise der Arbeit sein könnten. Dieser Konsens wurde auch von den Herausgebern in ihrer Einleitung festgehalten (AU XIII). Zum einen wird es darauf ankommen – nicht nur in Sonntagspredigten –, *Erwerbsarbeit* im Gegenüber zu anderen Formen von Arbeit und *Arbeit* im Gegenüber zu anderen Formen des Tätigseins in eine neue Balance zu bringen. Zum anderen wird die Krise der Erwerbsarbeit langfristig nur mit Hilfe von Arbeitszeitverkürzungen (begleitet eventuell von einer breiteren Beteiligung am Produktivvermögen) überwindbar sein. Im Sinne einer Humanisierung der Arbeit wird es wichtig bleiben, in der Gestaltung der Arbeit der Vielfalt menschlicher Bedürfnisse, die in ihr erfüllt werden wollen, Rechnung zu tragen.

Eines der wichtigsten Ergebnisse der ersten beiden Symposien scheint mir zu sein, daß deutlich wurde, welch zentrale Rolle Dialogbereitschaft auf dem Weg zu globaler Solidarität spielt. Die Bedeutung des Dialogs drückte sich etwa aus in der Forderung, unterdrückten Kulturen den Freiraum zu geben, den sie benötigen, um überhaupt erst als Gesprächspartner auftreten zu können (Krotz); in dem Bemühen, „mit der ethischen Reflexion an das Moralverständnis der Leute anzuschließen“ und ethischen Universalismus auf die respektvolle Zuwendung zu anderen moralischen Kulturen zu bauen (Rottländer); in dem Versuch, das Modell des homo oeconomicus so weiterzuentwickeln, daß die Ökonomie das Leid der ökonomisch Versagenden wahrnehmen kann (Priddat), oder schließlich in der Insistenz, das gelebte Ethos unmittelbar zu Wort kommen zu lassen (Ulrich). – Um so bedauerlicher und unverständlicher ist es, daß die Veranstalter wenig Wert darauf zu legen scheinen, die Symposien selbst als kleine Foren eines Dialogs zwischen den Kulturen und Kontinenten der „Einen Welt“ zu nutzen. Abgesehen vom ersten Symposium wurden die vom Anspruch her globalen Fragestellungen in den Vorträgen nur aus dem Blickwinkel der „Ersten Welt“ behandelt. Nur in einigen wenigen Wortmeldungen in den Diskussionen wurde etwa das Menschenbild des homo oeconomicus auf seine Anwendbarkeit in Kontexten nicht-westlicher Kulturen hinterfragt oder kamen die Massenarbeitslosigkeit und spezifische Formen des Elends und der Unterdrückung von Arbeitern in Entwicklungsländern zur Sprache. Es wäre zu hoffen, daß künftige Symposien in diesem Punkt weniger einseitig sein werden. Dieser kritische Einwand soll aber nicht vergessen lassen, daß die Symposien bis jetzt auf hohem Niveau zentrale Fragen auf dem Weg zu einer solidarischen Weltkultur reflektiert haben.

A. GÖSELE S.J.

NOTHELLE-WILDFEUER, URSULA, *Soziale Gerechtigkeit und Zivilgesellschaft* (Abhandlungen zur Sozialethik, 42). Paderborn: Schöningh 1999. 389 S.

Die vorliegende Habilitationsschrift ist der Analyse zweier Begriffe gewidmet, die gegenwärtig zweifellos im Zentrum der sozialethischen Diskussion stehen. Die inflationäre und teilweise rein strategische Verwendung der Ausdrücke ‚soziale Gerechtigkeit‘ und ‚Zivil- bzw. Bürgergesellschaft‘ in der politischen Alltagsrhetorik läßt es der Autorin nicht nur dringend geboten erscheinen, den genauen Sinngehalt beider Begriffe näher zu bestimmen, sondern auch ihr Verhältnis zueinander zu klären. Ihre zentrale These lautet, „daß die Idee der sozialen Gerechtigkeit das normative Ziel und der Inhalt der Theorie der Zivilgesellschaft sein soll“, es also „zur Realisierung eines ... Mehr an sozialer Gerechtigkeit notwendig und konstitutiv einer sozialethisch-normativen Theorie der Zivilgesellschaft bedarf, die sich ihrerseits auf der Basis eines entsprechenden Begriffs von sozialer Gerechtigkeit und in dem Bemühen um deren Realisierung entwickelt und rekonstituiert“ (338, 18). Da sich trotz des „wechselseitigen Bedingungsverhältnisses“ von sozialer Gerechtigkeit und Zivilgesellschaft (26) der Gerechtigkeitsbegriff als logisch primär erweist, ist es nur konsequent, wenn im ersten Teil der Studie zunächst die Herkunft und definitorische Problematik des Begriffs der sozialen Gerechtigkeit näher