

ren Gerechtigkeitskonzepte eines John Rawls und Jürgen Habermas dar und verteidigt den sozialen Ausgleich zugunsten der durch die Lotterier der Natur oder der Gesellschaft Benachteiligten gegen liberalökonomische Positionen eines James Buchanan und gegen die postmodernen Bekenntnisse der Kommunitarier. A. ist davon überzeugt, daß die christliche Sozialethik keine Alternative zum modernen Denken anbieten kann. Seine Arbeit ist ein überzeugender Beleg für das Entsprechungsverhältnis der Moderne und der sozialen Dimension der Offenbarung. Die verdeckten Wurzeln des modernen Denkens liegen offensichtlich in der biblischen Überlieferung.

Eine zweite Facette dieses Lehrbuchs finde ich bemerkenswert, nämlich die gelungene Einbettung grundlegender Sozialrundschriften der römischen Päpste in den kirchen- und theoriegeschichtlichen Kontext des 19. und 20. Jhdts. Dadurch werden die inhaltlichen Akzente und die Argumentationsmuster der kirchenamtlichen Sozialverkündigung verständlich. Leider verblaßt diese ausführliche Entsprechung von Verkündigungsinhalt und geschichtlichem Kontext in den 80er und 90er Jahren, da die zentral- und ortskirchlichen Lehrdokumente bloß lexikalisch registriert werden. Immerhin bleibt ein lückelloser Überblick der Dokumente kirchlicher Sozialverkündigung erhalten.

Gegenüber dem Prinzipientraktat melde ich Vorbehalte an. Die Neigung, zu systematisieren und viele Grundsätze miteinander zu versöhnen, wird zur Falle. So lassen die Erläuterungen zum Personalitätsprinzip beispielsweise die Grenzlinien zwischen Gewisheiten des Glaubens, anthropologischen Aussagen, die im Existentialismus behauptet sind, und normativen Überzeugungen der Moderne fließend werden. Die Erklärungen zum Solidaritätsprinzip führen in ein Labyrinth von Deutungen, die verschiedenen sozio-kulturellen Milieus und raumzeitlichen Kontexten entstammen. Die Verknüpfung des Solidaritäts- und Gemeinwohlprinzips erscheint mir wenig anschlussfähig an den sozialphilosophischen Diskurs jenseits des Milieukatholizismus. Wie das Subsidiaritätsprinzip gegenüber den beiden anderen Prinzipien als gleichrangig eingestuft werden kann, ist mir nicht einsichtig. Der Versuch, es durch ein Gerechtigkeitsquartett mit einer Ausrichtung auf das Gemeinwohl aufzuwerten, ist wenig überzeugend.

A.s Lehrbuch ist ein Dokument jener hermeneutischen Revolution, die eine vom 2. Vatikanischen Konzil inspirierte Generation christlicher Sozialethiker angestoßen hat. Sie ist von jüngeren Vertretern des Faches aufgegriffen worden. Allerdings stehen sie auf den Schultern von Pionieren, denen A. zuzurechnen ist. F. HENGSBACH S. J.

KÖRTNER, ULRICH H. J., *Evangelische Sozialethik*. Grundlagen und Themenfelder (Uni-Taschenbücher; 2107). Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1999. 360 S., ISBN 3-525-03287-0.

Das Lehrbuch der evangelischen Sozialethik belegt die methodischen und thematischen Aufbrüche sowie die personellen Veränderungen in dieser Fachdisziplin während der 90er Jahre. Körtner (= K.) ist Professor für systematische Theologie an der evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Wien (geb. 1957). Sein Werk ist in zwei Teile gegliedert: Der 1. Teil (31–137) vermittelt einen Überblick über die Grundlagensprobleme und die Vorgehensweise. Die ethische Reflexion ist handlungstheoretisch verortet und schließt an die heutige sozialwissenschaftliche Forschung an. Der Verantwortungsbegriff gilt als Schlüsselbegriff des gegenwärtigen sozialphilosophischen Diskurses. Eine theologische Verantwortungsethik, die pflichten-, güter- und tugendethische Ansätze integriert, ist allerdings daran gebunden, daß ein moralisches Subjekt Verantwortung wahrzunehmen imstande ist, daß eine religiöse Instanz in die Verantwortung ruft, und daß die Reichweite der Verantwortung präzisiert wird. K. hält eine ethische Begründung, die universale Geltung beanspruchen kann, in pluralen Gesellschaften nicht mehr für möglich. Dieses Defizit läßt sich seiner Meinung nach weder durch eine theologische Überbietung etwa in Form eines religiösen Weltethos noch durch die Berufung auf einen Gewissensnotstand beseitigen. Der von ihm gewählte innovative Weg aus dieser Aporie besteht darin, daß er eine grundlegende Ähnlichkeit zwischen einer philosophischen Verantwortungsethik und der paulinisch-reformatarischen Rechtfertigungslehre nachweist. Diese beantwortet die offene Frage nach einer Instanz, die berechtigt ist, von den Menschen als geschaffenen Subjekten Rechenschaft für ihr Handeln

zu fordern. Der Rechenschaftspflicht des ethischen Subjekts liegt die Gerechtersprechung des Sünders durch den vergebungsbereiten Gott voraus. Dieser stellt die Freiheit und die Verantwortungsfähigkeit des ethischen Subjekts wieder her. Die theologische Rechtfertigungslehre kann einen universalen Geltungsanspruch einlösen, indem sie über die Person Jesu auch eine stellvertretende Verantwortung einbezieht. Sie begründet moralische Verantwortung und begrenzt sie zugleich; sie befreit den vor Gott Gerechtfertigten vom Druck eines ethischen Rigorismus, macht ihn gelassen gegenüber der Herausforderung ethischer Konflikte und kompromißbereit. Die Reflexion der methodischen Grundlagen schließt K. ab, indem er den Grund der Rechtfertigungslehre und den allgemeinen Grund einer Ethik des Guten, also die dogmatische und ethische Perspektive durch die biblisch-theologische Versöhnungslehre verklammert. Sie kann jene ethischen Konflikte und konfligierenden Ethiken deuten und auflösen, die durch die Sündhaftigkeit der Menschen verursacht sind.

Im 2. Teil (139–326) werden die gewonnenen Einsichten einer theologischen Verantwortungsethik einschließlich der Rechtfertigungslehre als ihres tragenden Grundes mit gewichtigen gesellschaftlichen Handlungsfeldern und derzeit drängenden Problemsegmenten konfrontiert. An die ethische Reflexion zur friedenspolitischen Debatte, zu Problemen der medizinischen Ethik, zu den derzeit heftig umstrittenen Fragen der nicht-ehelichen und gleichgeschlechtlichen Lebensgemeinschaften schließt sich eine ethische Bewertung der gentechnischen Verfahren in der Landwirtschaft und bei der Nahrungsmittelproduktion an. Indem K. an das Gemeinsame Wort der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland anknüpft, stellt er konkurrierende Wirtschaftsordnungen auf den ethischen Prüfstand einer ökologisch-ausgerichteten sozialen Marktwirtschaft. Wie sehr ein wirtschaftliches Teilsystem in eine gesellschaftliche Ordnung eingebettet ist, veranschaulicht er an der sonntäglichen Arbeitsruhe und an der Sinnkonstruktion der Arbeit als den kulturellen und religiösen Grenzen der Ökonomie und der Erwerbsarbeit (7.–12. Kap.). Eine Scharnierfunktion zwischen den beiden Teilen nimmt das 6. Kap. über die Menschenrechte ein. K. begründet deren herausragende Stellung damit, daß sie vorrechtliche moralische Forderungen darstellen, während sie als kodifizierte Rechtsansprüche umstritten sind. Sie stellen den Zusammenhang zwischen der theologischen Rechtfertigungslehre, die in der Sprache des Rechts und der gerichtlichen Sphäre formuliert ist, und den allgemeinen Normen sozialer Gerechtigkeit in den verschiedenen gesellschaftlichen Teilsystemen her.

K. kennzeichnet seine Arbeit als Lehrbuch. Ein solcher Anspruch klingt sehr mutig und mag auf den ersten Blick erstaunen. Denn viele Vertreter der theologischen Sozialethik haben sich über Jahre hinweg allenfalls orientierende Suchbewegungen zugetraut, die der Fachdisziplin gegenüber einer personalistischen Dogmatik, einer literaturkritischen Exegese und einer psychologischen Pastoraltheologie eine Stimme verliehen und ihren Standort an der Nahtstelle zum sozialphilosophischen Diskurs jenseits des kirchlichen Milieus und zum empirisch-einzelwissenschaftlichen Fachwissen festigten. K. beabsichtigt mehr, und die aufmerksame Lektüre seines Lehrbuchs bestätigt ihn. Studierende und an der theologischen Sozialethik Interessierte werden einfühlsam angeleitet, den Argumentationsstil und die systematische Logik des Werkes zu erfassen. Die Gliederung der beiden Teile und der jeweiligen Kap. wird erläutert, jedem Kap. sind ausführliche Literaturhinweise zugefügt, ein 15seitiges Glossar und ein 17seitiges Register bieten zahlreiche Querverweise.

Die besondere Stärke der Sozialethik K.s sehe ich im Ernstnehmen der empirischen Forschung und ihrer Hypothesen, bevor er aus theologisch-ethischer Perspektive urteilt. K.s Urteile belegen, daß nur derjenige sich in den öffentlichen Diskurs einschalten kann, der im interdisziplinären Dialog eine einzelwissenschaftliche Kompetenz erworben hat. In einer komplexen Gesellschaft, die sich in Teilsysteme ausdifferenziert hat, klingt es wohltuend, wenn in ethischen Reflexionen vor einem überdehnten Freiheitspatos gewarnt wird und eine ethische Stellungnahme die Unterscheidung von Ehe und Familie, psychosomatischer Sexualität und gesellschaftlicher Geschlechterrolle respektiert. Um den Maßstab der Güterabwägung bei der Anwendung gentechnischer Verfahren in der Landwirtschaft, bei der Nahrungsmittelerzeugung und bei der Patentierung von Lebewesen verständlich formulieren zu können, ist ein empirisches Wissen über die

Schäden erforderlich, die gentechnisch veränderte Organe verursachen können, wenn sie stufenlos und unkontrolliert freigesetzt werden. Die Vorgehensweise und das empirische Wissen K.s werden besonders offenkundig, wenn er sich über die somatische Gentherapie, Keimbahntherapie, die pränatale Diagnostik und die Präimplantationsdiagnostik ein ethisches Urteil zu bilden versucht. In der starren Anbindung der modernen Medizin an naturwissenschaftliche, technische und ökonomische Leitbilder sieht er ein strukturelles Defizit vorprogrammiert, nämlich den heilenden und leidenden Menschen aus dem Blick verloren zu haben.

K. sichert die verantwortungsethische Reflexion gegen dogmatische und naturalistische Fehlschlüsse. Menschwerdung und Personwürde sind keine biogenetischen Vorgaben, sondern gesellschaftliche Sinnkonstruktionen und Anerkennungsverhältnisse. Marktsteuerung und Erwerbsarbeit unterliegen keinen Sachzwängen, kulturelle Wertentscheidungen setzen ihnen befreiende Grenzen. Sozialgeschichtlich bedingte Lebensformen lassen sich nicht als Gottes Gebot ableiten. Die Eigenwertigkeit der Pflanzen und Tiere sowie des menschlichen Leibes kann nicht zur Unverfügbarkeit des Lebens undefiniert werden.

Wie K. das Recht einer seriösen theologisch-ethischen Reflexion gegen ökumenisch-religiöse Kurzschlußhandlungen behauptet, die er in dem Projekt *Weltethos* von Hans Küng vermutet, halte ich für bemerkenswert. Ich stimme ihm zu, daß sich an der Oberfläche wohl ein diffuser und unverbindlicher Pflichtenkatalog entwerfen läßt. Aber sobald konkrete Anfragen auftauchen, endet die einverständige Auslegung. Keines der vier oder fünf Gebote eines *Weltethos* ist ohne den geschichtlichen und kontinentalen Kontext seiner Formulierung verstehbar. Außerdem scheint die Kontroverse um den Vorrang von Pflichten und Rechten müßig zu sein, wenn in der wechselseitigen Anerkennung von Rechten reziproke Verpflichtungen mitgemeint sind.

Ganz besonders ist die Integrationsleistung des systematischen Theologen K. zu würdigen, mit der er seine allgemeine Vorgehensweise und seine ethischen Urteile im Detail verknüpft. Ihm gelingt auch weitgehend die Verzahnung der pflichten-, güter- und tugendethischen Ansätze. Zwischen der theologischen Rechtfertigungslehre und dem Menschenrechtsdenken erkennt er ein Verhältnis der Entsprechung. Die Auslegung der Menschenrechte wählt er zum Beurteilungsschlüssel der umwelt-, medizin-, friedens-, wirtschafts- und sozialetischen Handlungsfelder.

K. bezeichnet seine theologische Sozialethik als evangelische Sozialethik in ökumenischer Perspektive. Obwohl er die dramatischen Veränderungen in der sogenannten katholischen Soziallehre zutreffend beschreibt und die Theologen der Befreiung einfühlsam würdigt, bleibt seine Arbeit eine evangelische Sozialethik. Dieses Markenzeichen erkenne ich zum einen an der Weigerung, der ethischen Reflexion auch einen Standpunkt der Unparteilichkeit und universalen Geltung zuzuweisen und sie nicht nur auf partikuläre Entwürfe des guten Lebens zu beziehen. Auch in pluralen Gesellschaften kann, meiner Meinung nach, nicht auf die Anstrengung verzichtet werden, die mentalen Schranken eines partikulären Milieus zu öffnen und eine Verständigung über allgemeinverbindliche Normen zu suchen. Ich finde, daß eine präzise Grenzlinie zwischen der Funktion einer Verfahrensethik und einer Güterethik, zwischen einer Ethik des Gerechten und des guten Lebens nicht hintergebar ist. Zum andern kann die mittelbare, in Form einer Entsprechung formulierte Anbindung der theologischen Rechtfertigungslehre an das Menschenrechtsdenken nicht das fehlende Bindeglied einer sozialphilosophischen Reflexion und eines sozialetischen Diskurses überspielen. Die Theologie ist nicht, wie ich denke, in der Lage, die Begründung und allgemeine Geltung solcher ethischen Reflexionen zu liefern, die ausschließlich partikulären Orientierungen des guten Lebens zugeordnet sind. Selbst die theologische Rechtfertigungslehre ist überfordert, sobald sie die Funktion eines regional und global unparteiischen Schiedsrichters übernehmen sollte, ist sie doch selbst in ein geschichtlich, raumzeitlich und sprachlich partikuläres Milieu eingewurzelt. Aber gerade in dieser partikulären Grenzmarkierung hat die theologische Sozialethik K.s ein ansprechendes, unverwechselbares Profil, das in einen ökumenisch weiten Raum ausstrahlt.

F. HENGSBACH S. J.