

Hause beten (158 f.), läßt sich als Korrelation wohl leider nicht nur so deuten, daß Liturgie depressionsprophylaktisch wirkt, sondern auch schlicht dahingehend, daß depressiv Kranken die Kraft fehlt, sich zum Gottesdienst aufzumachen.

12. Die Plazierung der – lesenswerten! – Endnoten jeweils am Ende eines Buchteils (125 – 129, 204 – 206, 254 f.) finde ich in der Handhabung schwierig; ich plädiere für Fußnoten auf jeder Seite. Manche Zitate tauchen mehrfach auf – vielleicht als die vom Autor angekündigten (7) verständlichen Redundanzen, die einzelne Kap. als solche lesbar machen sollen. Als wirklich störend empfinde ich beim Lesen aber, daß ganze Passagen, die der Autor selbst formuliert, wortwörtlich wiederholt auftauchen, mitunter mehrfach, mitunter im selben Kapitel, beispielsweise 56/137, 59/85 f., 59/86 f., 134 f./161, 135/163, 155 f./177/248, 158/170 f., 163/165, 163/190. Diese Doppelungen sollten in einer zweiten Auflage entfallen, auf die ich hoffe, da ich die religionspsychologischen Anliegen des Autors teile.

K. KIESSLING

RIEGER, ELMAR/LEIBFRIED, STEPHAN, *Kultur versus Globalisierung. Sozialpolitische Theologie in Konfuzianismus und Christentum*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004. 262 S., ISBN 3-518-12243-6.

Mit ihrer Arbeit leisten Elmar Rieger und Stephan Leibfried (= R./L.) einen wichtigen Beitrag zum sozialwissenschaftlichen Diskurs um die normative Grundlegung der westlichen Sozialpolitik. Sie grenzen sich von der mittlerweile stark unter Druck geratenen These ab, daß Religion im Zuge der gesellschaftlichen Modernisierung an Einfluß verliert und widmen sich den vorpolitischen Grundlagen der Sozialpolitik. Damit reformulieren sie die These des ehemaligen Verfassungsrichters Ernst-Wolfgang Böckenförde, wonach der freiheitlich-demokratische und säkularisierte Staat von normativen Voraussetzungen lebt, die er selbst nicht garantieren kann. Für R./L. speist sich auch die Sozialpolitik aus normativen Quellen, die sie nicht selbst herzustellen vermag. Die Untersuchungen der beiden Autoren zu den religiösen Grundlagen der Sozialpolitik sind allerdings noch nicht abgeschlossen, und dem Leser liegt deshalb „nur *work in progress* [vor], ein vorläufiges Arbeitsergebnis, das weder feste Erkenntnisse präsentiert noch zu sicheren Ergebnissen führt“ (8). Auch werden Gedankengänge an unterschiedlichen Stellen der insgesamt vier Kap. redundant vorgetragen, woraus sich die Unsicherheit im Umgang mit den eigenen Thesen ablesen läßt. Dennoch ist die Studie ungemein anregend, provoziert Nachfragen und den Wunsch nach Präzisierungen. Das gilt insbesondere für die christliche Sozialethik, sollte doch gerade diese theologische Disziplin für die These empfänglich sein, daß sich der Sozialstaat westlicher Prägung letztlich einer religiösen Tiefendimension verdankt bzw. christlich imprägniert ist.

R./L. betonen in dem einleitenden ersten Kap. (11–63) die normative Rahmung der Sozialpolitik, die herangezogen werden muß, um die Wirklichkeit der Sozialpolitik verstehen zu können. „Was Sozialpolitik ‚ist‘, läßt sich nicht davon trennen, was Sozialpolitik sein ‚soll‘“ (34). Für die beiden Autoren bestehen die Ideale der Sozialpolitik der westlichen Ländern „samt und sonders aus säkularisierten Wendungen theologischer Konzepte“ (40). Während Max Weber in seiner ingeniosen Studie über die protestantische Ethik die religiöse Motivationsstruktur der dynamischen Entfaltung des Kapitalismus herausgearbeitet hat, versuchen R./L., über die religiöse Tiefendimension der westlichen Sozialpolitik aufzuklären. Sie sind sich sicher, daß Sozialstaatlichkeit und marktwirtschaftlicher Kapitalismus auf dieselben Wurzeln zurückzuführen sind, weil beide eine von Armut befreite Gesellschaft versprechen (vgl. 50). „Den Wohlfahrtsstaaten unterliegt eine sozialpolitische Theologie, in der die Lösungen sozialer Probleme in einer Form verhandelt werden, in der Grundbegriffe des Religiösen wie Schuld und Sühne, Erlösung und Heil eine oft selbstverständliche, aber kaum artikulierte Rolle spielen. Theologisch bestimmte und religiös aufgeladene Konzepte überleben die organisierte Religion und entfalten vor allem dort als rhetorische Möglichkeiten eine Autorität, wo politisch Neues in die Welt gebracht wird“ (51). Das Legitimationsproblem der Sozialpolitik wird nach Aussagen der Autoren durch die Verwendung einer religiösen Blaupause gelöst. Unter dem zentralen Begriff der sozialpolitischen Theologie verstehen R./L. das, „was bestimmte Stellungnahmen fundiert und autorisiert, sie gewissermaßen

vorpolitisch ‚wahr‘ und verbindlich macht, ihnen mithin überlegene Normativität verleiht“ (53). Sozialpolitische Theologie wird von den beiden nicht als eine systematische Theologie verstanden, die die biblischen Botschaften und christlichen Dogmen auf ihren sozialpolitischen Kern hin überprüft. Für sie ist Theologie „der ‚Umweg‘ einer praktischen Anthropologie, Psychologie, Soziologie und Politologie, das Ergebnis einer ‚Umbuchung‘ von Konzepten, die dann wieder theologisch, als Reservoir von Sinn- und Bedeutungsfiguren, auf die Politik in dieser Welt einwirken. Nach dieser These ist die Sozialpolitik der westlichen Länder eine Fortsetzung des Christentums mit anderen Mitteln – Fortsetzung nicht in dem Sinne, daß ersteres das zweite ersetzt, an seine Stelle tritt, sondern Fortsetzung im Sinne einer Unterfütterung in eine neue Form bei gleichbleibender Substanz“ (205). Wenn R./L. diese These weiterhin vertreten wollen, müssen sie präziser bestimmen, ob es sich bei ihrer Beschreibung der sozialpolitischen Theologie um eine säkularisierte Variante einer originären sozialpolitischen Theologie handelt, oder ob sie von einer erwürgten, unsystematischen sozialpolitischen Theologie ausgehen (vgl. 208). Auf dem Hintergrund der biblischen Heilsgeschichten und Dogmen entwickelt die sozialwissenschaftlich informierte christliche Sozialethik eine systematische sozialpolitische Theologie. Aber die Ausformulierung einer solchen Theologie ist durchaus vielstimmig und im theologischen Kontext umstritten. Auch verwundert es, daß R./L. die konfessionelle Ausrichtung einer sozialpolitischen Theologie des Christentums ebnen. Sie gehen davon aus, „daß die persönliche und unmittelbare Caritas unter dem Einfluß christlicher und vor allem protestantisch-calvinistischer Ideen zu einer systematisch-programmatischen Sozialpolitik ausgebaut werden konnte“ (163). Diese Anleihe an protestantisch-calvinistischen Ideen ignoriert aber die vom katholischen Lehramt vertretene katholische Soziallehre.

In Kap. 2 (64–133) wird als Kontrastfolie für die These der religiösen Imprägnierung der westlichen Sozialpolitik die sozialpolitische Entwicklung der ostasiatischen Länder angeführt. Diese folgt nicht der Entwicklung der westlichen Industrienationen, sondern weist nach R./L. eine besondere Eigenlogik auf. „Die Unterschiede zu den westlichen Modellen liegen nicht so sehr in den Strukturformen der sozialpolitischen Einrichtungen dieser Länder selbst, sondern vor allem in den Überzeugungen, die ihre Gründung bestimmen, in ihnen Ausdruck finden und bei ihrer Fortbildung an sie herangetragen werden“ (82–83). Mit einer Flut von Daten wird die Entwicklung der Sozialpolitik in Ostasien nachgezeichnet, die sich in der Bilanz als eine ausbleibende Sozialpolitik bzw. Wohlfahrtsstaatlichkeit kennzeichnen läßt. Gegen die bisherigen Erklärungsversuche für dieses Ausbleiben (vgl. 119–129) wollen R./L. die sehr grundsätzliche Annahme setzen, daß zur Erklärung der Unterschiede ostasiatischer und westlicher Sozialpolitik nur so etwas wie eine grundlegende Motivationsstruktur in Frage kommt.

An die empirischen Befunde anschließend wollen die Autoren in Kap. 3 (134–208) „die These plausibel machen, daß in Ostasien die konfuzianischen Momente der Sozialorganisation und der Kultur eine weitere Verselbständigung der Sozialpolitik als autonome Gestaltungsmacht gegenüber Wirtschaft und Gesellschaft haben“ (134). Sie verfolgen in Kap. 3 somit Intentionen, die bereits in Kap. 1 ausformuliert wurden. Die christlichen Wurzeln der westlichen Sozialpolitik sollen freigelegt werden, das heißt, es geht R./L. um die Bedeutung der Religion in sozialpolitischen Zusammenhängen. Ihre Differenzierung zwischen Religion als solcher und Religion in sozialpolitischem Kontext (vgl. 139) bleibt aber unklar, und auch der schon bei Weber verwendete Begriff der Wahlverwandtschaft trägt zu keiner Klärung bei (vgl. 143).

Im abschließenden vierten Kap. (209–228) formulieren R./L. ein vorläufiges Ergebnis ihrer bisherigen Untersuchungen: „Von allen Kulturideen haben diejenigen der Religion die stärkste Durchschlags- und Organisationskraft, und die gewinnen vor allem dann an Bedeutung, wenn Gesellschaften in ihrer Identität und Integrität unter Druck geraten“ (215). Nicht erst in diesem 4. Kap. stiften R./L. mit dem Titel ihres Arbeitsberichts Verwirrung. Die prominent plazierte Entgegensetzung zwischen Kultur und Globalisierung (vgl. auch die Überschrift von Kap. 1) wird nicht durch alle Ausführungen hindurch aufrechterhalten. So verstehen R./L. unter Globalisierung „die immer wieder neu ansetzende Expansionsbewegung eines Kapitalismus als einer eigenständigen und vor allem auch eigensinnigen Sinnwelt“ (54). So, wie die Sozialpolitik eine kulturelle bzw.

religiöse Dimension hat, hat auch die Globalisierung religiöse Wurzeln und verbreitet einen Erlösungsliberalismus. „Die Globalisierung ist auch eine Kulturrevolution – eben die Ausbreitung und Durchsetzung einer Marktzivilisation als ‚befreiende‘ und ‚richtige‘ Antwort auf so gut wie alle gesellschaftspolitischen Probleme“ (58). In Kap. 4 wird die Entgegensetzung zwischen Kultur und Globalisierung sogar explizit aufgehoben, lautet die Überschrift hier doch Sozialpolitik und Globalisierung als Kulturfrage. Diskussionswürdig ist zudem die Reduktion aller sozialpolitischen Entwicklungen auf die kulturellen Grundlagen der verschiedenen Gesellschaften. Die Konsequenz ist nämlich, „daß es keinen allgemeingültigen Begriff von Sozialpolitik und damit auch keinen einheitlichen Maßstab der Notwendigkeit oder der Wünschbarkeit bestimmter wohlfahrtsstaatlicher Verhältnisse gibt“ (198, Fn 85). Der kulturalistische Blick hat damit zur Folge, daß R./L. in letzter Konsequenz einen ethischen Relativismus vertreten müssen. Aus einem ethischen Blickwinkel ist es aber gar nicht ausgemacht, ob die religiösen Motivlagen und Tiefenstrukturen der Sozialpolitik nicht doch einen fundamentalen moralischen Kern aufweisen, mit dessen Hilfe eine gemeinsame Sozialpolitik entwickelt werden könnte.

Angesichts der aktuellen sozialpolitischen Debatten in der Bundesrepublik ließe sich im Anschluß an R./L. eine Erosion des normativen Prinzips der Sozialstaatlichkeit diagnostizieren, die dann konsequent auf die Erosion des religiösen Fundaments zurückgeführt werden müßte. Demnach findet die sozialpolitische Theologie anscheinend in Teilen der politischen Elite keinen Widerhall mehr. Statt dessen könnte man argumentieren, daß die sozialpolitische Theologie des Konfuzianismus Einfluß auf die westliche Sozialpolitik gewinnt. Die religiös imprägnierten Argumente, die die beiden Autoren in Kap. 2 für das Ausbleiben der Sozialpolitik in Ostasien rekonstruieren, sind auch aus der Reformdebatte des westlichen Sozialstaatsmodells bekannt. Doch würden R./L. so weit gehen wollen, daß die kulturellen Hintergründe und Motivstrukturen der Sozialstaatskritik auf eine religiöse Wende in der Sozialstaatsbegründung hinweisen könnten?

An den Arbeitsbericht anschließend könnte nun aus dezidiert theologischer Perspektive eine ergänzende Antwort auf R.s/L.s These formuliert werden. Sie müßte die theologische Eigenlogik stärker in den Vordergrund rücken. Es gilt zu verdeutlichen, daß eine theologisch richtig verstandene sozialpolitische Theologie immer unter dem eschatologischen Vorbehalt steht. Dieser eschatologische Vorbehalt taucht in der säkularisierten Form der sozialpolitischen Theologie der westlichen Sozialstaaten nicht mehr auf. Die sozialpolitischen Heilsversprechen sind aus Sicht der Theologie dann aber nur unzureichend fundiert bzw. ausformuliert und deshalb auch so anfällig für ideologische Deutungen. Der christlichen Sozialethik ist es aufgegeben, an diese ideologiekritische Kraft des eschatologischen Vorbehalts in einer sozialpolitischen Theologie zu erinnern und ihn als unaufgebaren Teil der theologischen Eigenlogik einzufordern. R./L. sind dazu nicht in der Lage, weil ihre Untersuchung eine grundsätzlich sozialwissenschaftliche Ausrichtung hat. Durch die nur sehr eingeschränkte Bezugnahme auf christliche Theologen können sie kein Verständnis für die Eigenlogik der christlichen Religion und ihrer Theologie entwickeln. Insofern lädt die sozialwissenschaftliche Untersuchung von R./L. dazu ein, einen spannenden transdisziplinären Dialog zu beginnen.

A. BOHMEYER