

4. Praktische Theologie

BORMANN, FRANZ-JOSEF, *Soziale Gerechtigkeit zwischen Fairness und Partizipation*. John Rawls und die katholische Soziallehre (Studien zur theologischen Ethik; Nr. 113). Freiburg im Breisgau: Herder 2006. 436 S., ISBN 3-7278-1546-9 (Academic Press); 3-451-29158-4 (Herder).

Der Begriff der „sozialen Gerechtigkeit“ leidet in den politischen Debatten unter einer geradezu inflationären Verwendung, die ihn zu einer rein rhetorischen Kampfformel verkommen lässt. Der jeweilige politische Gegner wird bezichtigt, die geforderte soziale Gerechtigkeit mit seinen Konzepten eben nicht herzustellen, sondern eine gegenteilige Politik zu vertreten. Insofern ist der Anspruch einer philosophischen Rehabilitation dieses Begriffs unbedingt zu unterstützen. Der Moraltheologe Franz-Josef Bormann (= B.) hat mit seiner Untersuchung nun eben diesen Versuch unternommen: Es „soll in exemplarischer Form den in systematischer Hinsicht entscheidenden Fragen nach Gehalt und Begründbarkeit der Rede von der „sozialen Gerechtigkeit“ nachgegangen werden.“ (10–11) Dazu greift B. auf den prominenten sozialphilosophischen Ansatz des US-amerikanischen Philosophen John Rawls zurück, weil dessen theoretischer Entwurf zu einer äußerst produktiven Auseinandersetzung geführt hat, die wiederum Rawls zu Korrekturen veranlasst hat. Es zeugt von Rawls hoher intellektueller Redlichkeit, die eigene Gerechtigkeitstheorie aufgrund der Einwände der Kritiker immer wieder zu modifizieren bzw. Präzisierungen vorzunehmen. Dem deutschsprachigen Publikum dürfte Rawls bislang insbesondere durch die Arbeiten von Otfried Höffe und Wolfgang Kersting bekannt sein. B.s Arbeit, die zugleich als Habilitationsschrift vorgelegt und im Sommersemester 2005 an der Theologischen Fakultät der Albert-Ludwig-Universität Freiburg angenommen wurde, ist nun neben einer Systematisierung des Rawlsschen Gedankenguts mit dem Anspruch verbunden, eine Leerstelle innerhalb der Theoriedebatte der christlichen Sozialethik zu füllen. Hier gibt es seit den 1980er-Jahren immer wieder grundlegende Diskussionen, die den Versuch darstellen, die katholische Soziallehre unter Bezugnahme und Abgrenzung mit sozialphilosophischen Theorien der Gegenwart theoretisch zu modernisieren bzw. zu profilieren. Bis auf einige versprengte Ausnahmen wurde der Ansatz von John Rawls hier aus systematischer Perspektive sehr stiefmütterlich behandelt. Die mangelnde Auseinandersetzung beklagt B. sowohl in der Einleitung (12) als auch im Übergang zum zweiten Teil seiner Untersuchung (263). Hier prüft B., ob der Begriff der „sozialen Gerechtigkeit“, der sowohl in der Sozialphilosophie von Rawls als auch in den einschlägigen Dokumenten der katholischen Sozialverkündigung eine bedeutende Rolle spielt, eine gemeinsame inhaltliche Schnittmenge darstellt, aufgrund derer ein intensiverer gedanklicher Austausch begonnen werden könnte. Auf der Grundlage dieses Begriffs sollen die dann „Anschlussfähigkeit“ (12) bzw. die Möglichkeiten eines kritischen Dialogs zwischen Rawlsscher Gerechtigkeitstheorie und katholischer Soziallehre ausgelotet werden.

Um sein ehrgeiziges Ziel zu erreichen, beschäftigt sich B. im ersten Teil der Studie folgerichtig ausführlich mit der Gerechtigkeitstheorie von John Rawls. Er geht hier chronologisch vor und stellt das Theoriedesign in vier Schritten dar. B.s chronologischer Durchgang durch die umfangreichen Schriften seines theoretischen Stichwortgebers Rawls dient immer der Systematisierung dessen Denkens, ohne dass B. dabei den vermessen Anspruch einer vollständigen, allumfassenden Darstellung aufstellt. Vielmehr geht es ihm darum, die Hauptlinien nachzuzeichnen. Ausgangspunkt seiner Analyse ist die Entwicklung des Rawlsschen Denkens in den 1950er- und 1960er-Jahren (Kap. 1: 19–61). Es folgt in Kap. 2 (63–111) eine Auseinandersetzung mit Rawls' philosophischem Hauptwerk: der *Theorie der Gerechtigkeit*. B. zeichnet die Grundlinien der Theorie so nach, dass auch ein Leser, der sich der Arbeit ohne Vorkenntnisse nähert, einen kompetenten Einblick in das philosophische Hauptwerk gewinnen kann. Auf die Erörterung der Rawlsschen Theorie folgt wiederum eine umfangreiche Darstellung und Auseinandersetzung mit den kritischen Einwänden, die nach dem Erscheinen der Theorie der Gerechtigkeit von verschiedenen Seiten des philosophischen Spektrums gegen

diese vorgebracht wurden (Kap. 3: 113–217). Ein Blick in das umfangreiche Literaturverzeichnis (411–436) zeigt, dass B. den Lesern insbesondere in diesem Kap. einen Zugang zur englischsprachigen Auseinandersetzung mit John Rawls erschließt. Die kritischen Einwände der englischsprachigen Kollegen werden bereits innerhalb des Kap. von B. diskutiert, dann in Kap. 4 (219–263) aber nochmals mit den Publikationen von Rawls in einen Zusammenhang gestellt, die dieser nach dem Erscheinen seiner Gerechtigkeitstheorie im Jahre 1971 bis zu seinem Tod am 24. November 2004 veröffentlicht hat.

Nach der breit angelegten Systematisierung des Rawlsschen Denkens bringt B. dann im zweiten Teil (265–409) seiner Arbeit die katholische Soziallehre mit diesem Sozialphilosophen in einen Gesprächszusammenhang. Anhand von ausgewählten Texten der kirchlichen Sozialverkündigung erarbeitet B. das hier zugrunde liegende Verständnis des Begriffs der „sozialen Gerechtigkeit“. Dabei zieht er in Kap. 5 (268–380) zuerst die universalkirchlichen Quellen heran, um in Kap. 6. (381–398) mit dem Wirtschaftshirtenbrief der nordamerikanischen Bischofskonferenz von 1986 und dem gemeinsamen Wort der Deutschen Bischofskonferenz und der Evangelischen Kirche Deutschlands aus dem Jahre 1997 auch zwei partikularkirchliche Dokumente auf die Verwendung des Begriffs soziale Gerechtigkeit hin zu untersuchen. Erst im äußerst knapp geratenen Kap. 7 (399–409) führt B. dann seine Untersuchung zusammen und äußert sich explizit zu der Möglichkeit, einen kritischen Dialog zwischen rawlsscher Gerechtigkeitstheorie und kirchlicher Sozialverkündigung zu führen.

Das eigentliche Verdienst dieser Arbeit – das dürfte bereits deutlich geworden sein – liegt in der präzisen Analyse der Rawlsschen Gerechtigkeitstheorie, die dem Leser äußerst kompetent und kritisch würdigend erschlossen wird. Rawls versucht einen gerechtigkeitstheoretischen Entwurf vorzulegen, der eine Verteidigung der Grundnorm der Freiheit bei einer gleichzeitigen Verteidigung der Grundnorm der Gleichheit darstellt. Er steht wohl par excellence für einen Denker, der den politischen Liberalismus mit dem Egalitarismus in Einklang bringen will. Dieser Versuch ruht auf einigen anthropologischen Facetten auf (vgl. 91–102) und die Ausführungen, in denen sich B. diesem ehrgeizigen Theorieprojekt nicht nur auf der expliziten gerechtigkeitstheoretischen Ebene zuwendet, sondern auch die implizite anthropologische Grundlegung der Gerechtigkeitstheorie untersucht, sind äußerst erhellend. Mit der Entschlüsselung der anthropologischen Hintergrundannahmen profiliert B. den ersten Teil seiner Studie. Er zeigt auf, dass Rawls in seiner argumentativen Abgrenzung zum Utilitarismus „Anthropologie in gerechtigkeitstheoretischer Absicht“ (45) betreibt, und dass seine anthropologischen Reflexionen ein wesentlicher Bestandteil der Gerechtigkeitstheorie sind. Rawls' Anthropologie wendet sich dezidiert gegen den Utilitarismus und dessen Menschenbild. So finde der Leser im Rawlsschen Naturzustand auch keinen homo oeconomicus vor, sondern müsse einen Menschen entdecken, „der sich nicht nur zuerst und vor allem als moralisches Subjekt versteht, sondern zunehmend die Züge eines extrem risikoscheuen, pessimistisch eingestellten, primär inneren geistigen Werten zugetanen Bildungsbürger annimmt, der argwöhnisch über seine innere Freiheit wacht“ (102).

Neben diesen sehr spezifischen Einwänden, die das anthropologische Fundament der Gerechtigkeitstheorie betreffen, zeigt B. zudem auf, inwieweit das radikal-liberale Lager bzw. die Vertreter der politischen Linken den gerechtigkeitstheoretischen Ansatz in je eigener Absicht interpretieren und den politischen Liberalismus à la Rawls missverstehen. Gesellschaftstheoretisch seien die Rawlsschen Ausführungen janusköpfig: „Neben der durch und durch liberalen Vision einer freien pluralistischen Gesellschaft, die durch eine lockere institutionelle Rahmenordnung zusammengehalten wird, taucht unvermittelt das drohende Profil eines übermächtigen Umverteilungsstaats auf, der tief in das Leben der Bürger hineinragt. Da beide Konzeptionen im Grunde genommen unvermittelt nebeneinander stehen, nimmt es nicht wunder, dass Kritiker je nach eigenem gesellschaftspolitischem Standort immer wieder Anknüpfungspunkte für gegensätzliche Interpretationsansätze bei Rawls haben finden können“ (217). Die kritischen Einwände, die B. gegen die Rawlssche Konzeption vorbringt, hinterlassen beim Leser nach der Lektüre der Arbeit eine Unentschlossenheit bzw. Ratlosigkeit: So gleiche der Rawlssche Versöhnungsversuch zwischen Freiheit und Gleichheit einer „Quadratur des Kreises“ (195). B. liefert dem Leser dann aber keine Idee, inwieweit sich die Defizite und Aporien

in Rawls Gerechtigkeitstheorie so auflösen lassen, dass daraus ein kohärentes Theorieprojekt entstehen könnte. Angesichts der stellenweise massiven Kritik wäre aber zumindest ein anfänglicher Hinweis notwendig, der die mögliche Vermittlung von Verteilungs- und Leistungsgerechtigkeit andeutet. Wie gedenkt B. dieses Problem zu lösen? Und wenn es tatsächlich keine kohärente Weiterführung eines solchen Theorieprojekts geben kann: Auf welche Seite des philosophischen Spektrums schlägt sich B.? Ist es philosophisch geboten, die Freiheit gegenüber der Gleichheit zu verteidigen? Wie ist es eigentlich um B.s eigenen gesellschaftspolitischen Standort bestellt? An einigen Stellen (z. B. 74–77) zeigt sich vermittelt der am Egalitarismus geäußerten Kritik, dass B. eher zu einer Verteidigung der Grundnorm Freiheit ansetzen würde. Allerdings liegt bei B. ein merkwürdig statisches Verständnis des Egalitarismus vor, das auf strikte Ergebnisgleichheit hinausläuft und keinerlei Differenzen zulässt. Nur so kann letztlich der Vorwurf aufkommen, dass Rawls einen „ideologisch überspannten Egalitarismus“ (406) vertritt.

Bei seinen Ausführungen im zweiten Teil begrenzt sich B. auf eine Interpretation der lehramtlichen Dokumente, weil diesen „naturgemäß eine besondere Bedeutung zukommt“ (267, Fußnote 1). Er beginnt bei der Sozialzyklika „Rerum novarum“ (1891), die den Beginn der modernen kirchlichen Sozialverkündigung markiert. Ein solches Vorgehen suggeriert aber, dass die Katholiken einen gemeinsamen theoretischen Ansatzpunkt hätten, von dem aus die Frage nach der sozialen Gerechtigkeit beantwortet werden könnte. Die unterschiedlichen Positionen der philosophisch-theologische Disziplin „christliche Sozialethik“ werden von B. nicht rezipiert. Welchen Status hat dieses Fach für B. aber eigentlich?

Der Vergleich des Rawlsschen Theorieprojekts mit dem lehramtlichen Verständnis „sozialer Gerechtigkeit“ ist für B. schon deshalb nicht per se abwegig, weil Rawls mit seinem deontologischen Ansatz in der Traditionslinie des Naturrechts steht (vgl. 110). Zudem ist die Soziallehre der Kirche auch deshalb für andere Theorieansätze offen, weil sie interdisziplinär angelegt und prinzipiell auf theoretische Ergänzungen angewiesen ist (vgl. 399). Außerdem gibt es neben dem favorisierten deontologischen Ansatz eine weitere Gemeinsamkeit: So wie das Werk von Rawls im Spannungsfeld zwischen Freiheit und Gleichheit steht, so zeigt sich nach der Lektüre der lehramtlichen Dokumente, dass diese um das rechte Verhältnis von Individualismus und Sozialnatur des Menschen ringen. Die katholische Soziallehre will mit ihren Entwürfen einen dritten Weg zwischen liberalen und kommunistischen Positionen anbieten. B. wendet sich den Dokumenten der kirchlichen Sozialverkündigung kritisch zu und zeigt die Inkonsistenzen der Argumentation auf. Wiederum erfährt der Leser aber nicht, inwieweit B. sich selbst innerhalb dieser schwierigen Verhältnisbestimmung zu positionieren gedenkt. Und der Versuch, den Untertitel der Untersuchung dann auf nur 11 Seiten (399–409) in einer theseartigen Darstellung einzuholen, befriedigt den Leser nicht. Der Ertrag geht nicht wesentlich über die Skizze hinaus, die B. bereits in dieser Zeitschrift vorgelegt hat (vgl. Franz-Josef Bormann, Was von der Fairneß übrig blieb. Zur Bedeutung der Gerechtigkeitstheorie von John Rawls für die katholische Soziallehre, in: ThPh 78 [2003], 384–405). Das Ergebnis lautet: „Überblickt man die verschiedenen Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen der rawlsschen in der lehramtlichen Position insgesamt, dann wird sofort deutlich, dass die Frage, ob Rawls' Theorie mit der katholischen Soziallehre kompatibel ist oder nicht, weder mit einem einfachen ‚Ja‘ noch mit einem pauschalen ‚Nein‘ beantwortet werden kann“ (405). Für B. beginnt der kritische Dialog zwischen den beiden Denkrichtungen im Grunde genommen erst jetzt, zumal sich die katholische Soziallehre derzeit in einer Grundlagenkrise befinde (vgl. 405)! Diese Rede von der Grundlagenkrise wird leider nicht weiter ausgeführt: Ist damit die derzeitige politische Folgenlosigkeit und der schwindende gesellschaftliche Einfluss der katholischen Soziallehre gemeint, oder aber eine theoretische Ortlosigkeit bzw. ein fehlendes theoretisches Paradigma, wie es einst das Naturrecht dargestellt hat? Geht es konkret um die theoretisch nicht überzeugende lehramtliche Position zum Begriff der „sozialen Gerechtigkeit“ oder prinzipiell um fehlendes Orientierungswissen? Es verwundert auch, dass B. der kirchlichen Sozialverkündigung einen „erhebliche Vorbehalte gegenüber dem westeuropäischen Modell eines allgemeinen Wohlfahrts- bzw. Fürsorgestaates“ (402) unterstellt. Sollte B. damit auch das Sozialstaatsmodell des „rheinischen Kapitalismus“

meinen, so dürften gerade dessen sozialkatholische Wurzeln in der letzten Zeit ausgesprochen gut erforscht worden sein. Sollte er sich hingegen auf andere Modelle beziehen, so hätte er eine Präzisierung der verschiedenen Wohlfahrtsstaatsmodelle vornehmen müssen. In diesem Kontext ist auch das Verständnis des Subsidiaritätsprinzips (404) merkwürdig, hat doch schon Oswald von Nell-Breuning dessen unmittelbare Nähe zum Solidaritätsprinzip aufgewiesen. Auch wenn B. sicherlich kein Plädoyer für einen marktradikalen Minimalstaat abgibt (vgl. 408), so bleibt gerade seine Haltung zu den sozialkatholischen Grundlagen des Sozialstaats europäischer Prägung ambivalent.

A. BOHMEYER

KEPPELER, JOHANNES, *Kirchlicher Lobbyismus?* – Die Einflussnahme der katholischen Kirche auf den deutschen Staat seit 1949. Marburg: Tectum-Verlag 2007. 300 S., ISBN 978-3-8288-9236-1.

Diese Dissertation will die kirchlichen, rechtlichen und soziologischen Voraussetzungen der kirchlichen Einflussnahme auf öffentliche Institutionen und Amtsinhaber in einer auch für Nichttheologen verständlichen Weise darstellen. Ihre Definition von Lobbyismus lautet: „Lobbyismus meint primär die Systeme der aktiven Einflussnahme von Interessengruppen, politischen Einflussgruppen sowie Kirchen und religiös-weltanschaulichen Gruppen bzw. deren Repräsentanten auf (supra-)staatliche Instanzen von Legislative, Exekutive und Justiz – bzw. deren Repräsentanten – in der Demokratie. Sekundär meint es [er?] die Informationsbeschaffung zwischen ersteren und letzteren“ (23). Vielleicht wäre es bereits an dieser Stelle wünschenswert gewesen, den Begriff des Lobbyismus mit dem der partizipativen Demokratie ausdrücklicher in Beziehung zu setzen. Im Einzelnen unterscheidet der Autor zwischen diplomatischem, körperchaftlichem und privatrechtlichem Lobbying und – unter anderer Hinsicht – zwischen Inside- und Outside-Lobbying. Mit Inside-Lobbying ist die direkte Einflussnahme auf Amtsinhaber bzw. Entscheidungsträger gemeint; mit Outside-Lobbying der Versuch einer Einflussnahme auf deren Wähler. Von kirchlichem Lobbyismus könne erst im Kontext der neuzeitlichen Grundmodelle der Kirche-Staat-Beziehung die Rede sein; sonst würden seine Grenzen ins Unbestimmte überschritten (102). Erst im Revolutionsjahr 1848 seien die ersten historischen Bedingungen des Kirchlichen Lobbyismus geschaffen worden (123). Das Wort „Lobbyismus“ mag für viele einen negativen Beigeschmack haben: Man assoziiert es häufig mit der Vertretung von Einzelinteressen im Gegensatz zum Gemeinwohl und sogar mit Korruption. Selbst das neue „Kompendium der Soziallehre der Kirche“ aus dem Jahr 2006 (dort 411) stelle „lobbyistische Forderungen“ und Korruption in einen engen Zusammenhang, scheinbar aber damit eher die aktuellen politik- und sozialwissenschaftlichen Studien zum Lobbyismus zu ignorieren (31). Gewiss haben sich in der Geschichte des Lobbyismus auch dessen Gefährdungen gezeigt, etwa seine Neigung zu einem Übermaß an Geheimhaltung, dass er zu einem Bedeutungsverlust der Legislative und tatsächlich auch zu Korruptionsversuchen führen konnte und dass er dazu beigetragen hat, „schwache“ Interessen noch mehr zur Seite zu drängen (31). Der Autor meint jedoch, dass der Begriff des „Kirchlichen Lobbyismus“ sich ideal eigne, „um über die aktive politische Einflussnahme der Kirche mit Wissenschaftlern anderer Disziplinen und internationaler Herkunft ins Gespräch zu kommen und auf diese Weise in einem weiteren Verständnis ihrem missionarischen Auftrag gerecht zu werden“ (55). Wer kommt hier ins Gespräch und wer wird dem missionarischen Auftrag der Kirche gerecht? Nach dem Autor kann kirchlicher Lobbyismus nur dann im Vollsinne als kirchlich bezeichnet werden, wenn er von Laien und Geistlichen einvernehmlich gestaltet wird (49); in einer Fußnote erfährt man jedoch: „Vom ‚Kirchlichen Lobbyismus‘ kann im Ausnahmefall auf Grund der sakramental-hierarchischen Struktur der Kirche auch gesprochen werden, wenn das kirchliche Lehramt ohne den Konsens mit den Laien ein lobbyistisches Handeln befürwortet.“ Bei „Unstimmigkeiten zwischen der kirchlichen Autorität und den Laien“ besäßen die Bischöfe – als Beleg wird angegeben: Lumen Gentium 18–27 – „bei der theoretischen Entscheidung und im Ausnahmefall des Dissens [sic] mit den Laien, ob es sich um Kirchlichen Lobbyismus handelt, ein Vetorecht“ (59). Für den kirchlichen Lobbyismus komme es „entscheidend darauf an,