

LAUX, BERNHARD, *Exzentrische Sozialethik*. Zur Präsenz und Wirksamkeit christlichen Glaubens in der modernen Gesellschaft (Forum Religion & Sozialkultur; Band 13). Berlin: Lit 2007. 264 S., ISBN 978-3-8258-9257-9.

Im Vorfeld der Parlamentswahl am 09. März 2008 haben die spanischen Bischöfe den Katholiken nahegelegt, nicht für den Ministerpräsidenten José Luis Rodríguez Zapatero zu stimmen. Das Programm der Sozialistischen Partei sei mit dem Glauben bzw. mit den christlichen Werten nicht zu vereinbaren. Insbesondere die Einführung der Ehe zwischen gleichgeschlechtlichen Partnern und die Initiativen der Regierung zusammen mit der baskischen Untergrundorganisation ETA stünden nach Angaben der Spanischen Bischofskonferenz im Gegensatz zum christlichen Ethos. Deshalb seien die Partei und der Ministerpräsident für gläubige Katholiken nicht wählbar.

Eine solche Wahlempfehlung ist aus der Perspektive des sozialetischen Ansatzes von Bernhard Laux (= L.) zumindest problematisch, wenn nicht sogar inakzeptabel. In seinem Buch überdenkt er grundsätzlich die Stellung religiöser Argumente im politischen Diskurs bzw. die Einflussnahme religiöser Menschen auf politische Entscheidungen des weltanschaulich neutralen Verfassungsstaats. Die Stellung religiöser Argumente im politischen Diskurs (vgl. Kap 5, 205–232) sei zu komplex, als dass die kirchlichen Würdenträger eine zugespitzte Wahlempfehlung aussprechen könnten. Eine solche Wahlempfehlung verweise außerdem das Problem, dass in der politischen Öffentlichkeit zwischen Fragen des Guten und Fragen des Gerechten unterschieden werden müsse. Der Glaube dürfe von Anderen nichts einfordern, was nicht mit guten Gründen auch ohne den Verweis auf das christliche Ethos begründet werden könne. Zwar würden in der Politik nicht ausschließlich Gerechtigkeitsfragen bearbeitet; doch der Christ müsse auch in Fragen des Guten Lebens zu sich und zu seinem christlichen Ethos in Distanz treten und der Perspektive des Anderen stets einen Platz einräumen. Der moralische Gesichtspunkt des Christen erfordere „die Fähigkeit zum Perspektivwechsel, durch den die Fremdperspektive in der eigenen Position verarbeitet werden kann und muss“ (229). Insofern könnte man L.s. sozialetischen Ansatz auch unter den Titel „vom Anderen her denken“ stellen. Dagegen erinnert der tatsächliche Titel des Buches zunächst an die anthropologische Konzeption Helmuth Plessners. Dieser hat den Menschen als Wesen der „exzentrischen Positionalität“ charakterisiert. Und obwohl Plessner von L. an keiner Stelle der Untersuchung als theoretischer Bezugspunkt in Anspruch genommen wird, passt dieser anthropologische Begriff dennoch zu der von L. entworfenen sozialetischen Konzeption. Exzentrische Positionalität meint bei Plessner das Vermögen und zugleich die Möglichkeit, zu sich selbst, zum Anderen, und zur Natur in Distanz zu treten. Und der von L. vertretene Ansatz „exzentrischer Sozialethik“ (vgl. dazu insbesondere Kap. 1, 11–24) fordert eben diese Distanz zum eigenen ethischen Lebensentwurf und die Unterscheidung zwischen Gutem und Gerechtem (vgl. dazu insbesondere Kap. 2, 25–82 bzw. Kap. 3, 83–137). Christliche Sozialethik ist für L. „in der disziplinären Ausdifferenzierung der Theologie in besonderer Weise Anwalt der Fremden. Die in der Gottesbeziehung der Glaubenden nicht Einbezogenen – die Nicht- oder Andersglaubenden, die Andersdenkenden und Anderslebenden – werden doch von dieser Gottesbeziehung betroffen“ (47–48). Aus theologischen Motiven ruft L. – so könnte man es zuspitzen – zu einer Selbstsäkularisierung der Theologie auf. Er protegiert eine Sozialethik, die ‚in der Welt ist‘, die die „Autonomie irdischer Wirklichkeiten“ (vgl. *Gaudium et spes* Nr. 36) wirklich ernst nimmt. Die Leitfrage seines zweiten Kap.: Braucht Moral Religion? beantwortet L. dann auch im begründungstheoretischen Zusammenhang negativ und verweist auf die Konzeption einer autonomen Moral (und hier insbesondere auf das diskursethische Theorieprogramm). Sieht man jedoch von der Geltungsfrage der autonomen Moral ab und wendet sich der Sinnfrage zu, dann braucht die Moral ihr entgegenkommende Lebensformen wie sie in religiösen Gemeinschaften verkörpert werden, womit der Raum für eine theologische Sozialethik eröffnet ist. Deshalb wendet sich L. in Kap. 3 auch der „Situation der Religion in der modernen Gesellschaft“ zu. Die normative Konzeption einer „postsäkularen Gesellschaft“ ermöglicht eine neue Koexistenz zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden in der pluralistisch verfassten Moderne. Den Nichtglaubenden können die Glaubenden angesichts der Autonomie der Moral nicht ihr

eigenes Ethos auferlegen, weil damit der Andere unterworfen werden würde. Gerade mit Blick auf die ethischen Konnotationen der Glaubensüberzeugungen fordert L. eine strikte Unterscheidung zwischen Fragen des Guten und des Gerechten (bzw. Ethik und Moral) ein; denn das christliche Glaubensethos erschließt sich außerhalb des Glaubenshorizonts nicht unmittelbar und kann im Gegensatz zu Gerechtigkeitsfragen nicht verpflichtend gemacht werden. Das wiederum bedeutet nicht, dass die Glaubenden nicht auch ihr Ethos in den öffentlichen Diskurs einspeisen dürften. „Die Achtung vor Anderen verwehrt es uns dann, in ihren Raum der Lebensgestaltung und der Überzeugungen zwingend zu intervenieren, auch wenn ihre ethischen Konzeptionen schlecht und ihre Überzeugungen falsch sind. Die Achtung füreinander kann es aber zugleich geboten sein lassen, ihnen mit Gründen zu verdeutlichen, dass ihre Lebensweise, die ihnen gut und richtig erscheint, schlecht und falsch ist. Allerdings bewegt sich die Kommunikation dann nicht im Feld moralischer Diskurse, sondern ethischer Argumentationen oder religiöser Gespräche mit ihren spezifischen Erfahrungskontexten und ihren eigenen Qualitäten des Einleuchtens und Überzeugtwerdens“ (129). Eine solche Einschränkung ergibt sich für L. aus dem Glauben selbst und ist kein säkulares Toleranzgebot, sondern eben eine exzentrische Haltung. Die Verteidigung der Unterscheidung von Gutem und Gerechtem ist gerade aus der Perspektive einer Abwehr eines religiösen Fundamentalismus nur allzu verständlich. Damit will L. eine universalistische Moral sichern, die ein Zusammenleben in der pluralistischen Moderne erst ermöglicht. Allerdings stellt sich mit Rückgriff auf den von L. referierten Charles Taylor immer noch die Frage, ob die Bedingungen der Möglichkeit, einen solchen unparteiischen moralischen Gesichtspunkt einnehmen zu können, nicht doch so sehr mit einer bestimmten Lebensform verwoben ist, dass letztlich auch eine transzendental- oder universalpragmatisch fundierte Diskurstheorie der Moral an ein begründungstheoretisch nicht mehr einholbares Menschenbild gekoppelt ist. Handelt es sich bei den verschiedenen liberalen Gerechtigkeitstheorien nicht auch um Moraltheorien mit anthropologischem Vorzeichen?

In Kap. 4 (138–204) ermittelt L. deshalb eine exzentrische Handlungsperspektive. Demnach sind „Christinnen und Christen [...] in einer positiven und negativen Weise verpflichtet auf den Universalismus moralischen Sollens. Sie können sich weder moralischen Forderungen der Gerechtigkeit entziehen noch können sie unter Berufung auf ein christliches Ethos normative Regelungen durchsetzen wollen, die – ohne die rationale Zustimmung aller finden zu können – legitime Freiheitsräume beschneiden“ (167). Der Andere darf gerade nicht mit dem Verweis auf das christliche Ethos moralisch gleichgeschaltet werden. Denn „Moral hat gegenüber christlicher Sittlichkeit restriktiven, einschränkenden Charakter. Christliche politische Programmatik wird auf das beschränkt, was dem Anspruch der Gerechtigkeit nicht widerspricht“ (202).

Wie wirken die sozialetischen Erkenntnisse nun aber auf das kirchliche Leben zurück? Gibt es derzeit nicht eine merkwürdige Dichotomie zwischen der Sozialetik und einer Sozialetik des kirchlichen Lebens, eine Spannung zwischen universalisierbaren Fragen des Gerechten und partikularistischen Fragen des Guten? Wie kann die Kirche in der pluralistischen modernen Gesellschaft diese Spannung aushalten, wenn sie als Glaubensgemeinschaft doch auch insbesondere im Bereich der Sozialwirtschaft gemäß ihrem diakonischen Auftrag aktiv ist, hier aber nicht ausschließlich auf Christgläubige als Dienstnehmer zurückgreifen kann? Inwieweit kann die Kirche als Arbeitgeberin Anders- bzw. Nichtgläubigen bzw. ethisch andersdenkenden Christgläubigen mit einem eigenen Dienstrecht die persönlich Lebensführung derart normieren, dass er diese an der Glaubens- und Sittenlehre und nach den übrigen Normen der katholischen Kirche ausrichtet bzw. dass diese jener nicht widerspricht, wenn doch ein Dienstnehmer Element dieses christlichen Ethos nicht nachvollziehen oder leben kann? Muss die Kirche als Arbeitgeber dann nicht auch gerade mit Blick auf die unterschiedlichen Lebenspraxen das Toleranzgebot (vgl. dazu 122–130) zu Wort kommen lassen (vgl. dazu Kap. 5.3, 217–232)? L. mahnt zu Recht an, dass gerade dieses Toleranzgebot in Bezug auf die ethische Lebenspraxis „in der kirchlichen Lehre noch sehr unzureichend reflektiert“ (232) wird. Aus der Perspektive einer exzentrischen Sozialetik muss aber auch ein kirchlicher Pluralismus des Ethos möglich sein; denn die exzentrische Struktur gilt auch für eine Sozialetik kirchlichen Lebens.

Was ist der Ertrag einer exzentrischen Sozialethik? Sie schärft den Blick dafür, dass die Menschenwürde und Menschenrechte unbedingt gelten und dass insbesondere Christen aus ihrem eigenen Ethos heraus aufgefordert sind, die Würde und Rechte (auch) der Menschen zu schützen, „deren Überzeugungen man ablehnt und deren Lebensführung man für falsch und schlecht hält“ (237). A. BOHMEYER

WER VERANTWORTET DAS BÖSE IN DER WELT? Naturphilosophie, Theologie und Medizin im Gespräch. Herausgegeben von *Klaus Berger* [u. a.]. Regensburg: Pustet 2008. 158 S., ISBN 978-3-7917-2111-8.

Seit Jahren bemüht sich der bekannte Frankfurter Facharzt für Psychosomatische Medizin und Dozent an der Hochschule St. Georgen, Ulrich J. Niemann, um das Problem des Bösen. Aus dieser Forschungsarbeit sind bereits die beiden folgenden Bände entstanden: „Exorzismus oder Therapie? – Ansätze zur Befreiung vom Bösen“ (2005) und: „Das Böse und die Sprachlosigkeit der Theologie“ (2007). Auch im vorliegenden Buch, das Ulrich J. Niemann mit Klaus Berger und Harald Herholz herausgegeben hat, geht es wieder um das Böse in der Welt. Die Arbeit enthält acht Vorträge, die hier kurz vorgestellt werden sollen. Im ersten Beitrag (Wer verantwortet das Böse in der Welt? 11–30) beginnt *Wolfgang Wickler* sofort mit einem „Paukenschlag“, indem er nämlich das Böse auf das Wesen Gottes zurückführt. Denn dasselbe Verhalten, das wir beim Menschen „böse“ nennen, war schon „Millionen Jahre, bevor es den Menschen gab, von Natur aus in den Lebewesen verankert“ (26). Das Böse ist durch biologische Abstammung im Menschen angelegt. Und noch einmal radikalisiert: „Wenn tatsächlich das Böse schöpfungsimmanent ist, dann wollte Gott offensichtlich eine Welt, in der es das Böse gibt. Und wenn wir aus der Schöpfung auf das Wesen Gottes schließen dürfen, dann gehört das Böse zum Wesen Gottes“ (29). Natürlich konnten die folgenden Referenten diese These nicht einfach stehenlassen, und so war die Behauptung von Wickler gleichsam „der Stachel im Fleisch der Tagung“, den man gerne herausgezogen hätte. So schon gleich *Rainer Koltermann* (Die Unterscheidung zwischen „Bösem“ und „Üblem“ aus naturphilosophischer Sicht, 31–48), der folgendermaßen formuliert: „Das Böse besitzt ... kein formales Sein, das dem Guten real entgegengesetzt wäre, wie Parsismus, Gnostizismus und Manichäismus lehren, die den Dualismus eines guten und eines bösen Weltprinzips behaupten“ (32). Auch *Klaus Berger* (Der Kampf gegen das physische Übel und das moralische Böse, 49–63) geht noch einmal auf die These von Wickler ein, sieht die Lösung des Problems allerdings in einer besonderen Schöpfungstheorie (vgl. 29 und 49), die ihrerseits wieder neue Schwierigkeiten mit sich bringt. Berger vertritt die Ansicht, mit Schöpfung sei weniger die materielle Herstellung von Geschöpfen gemeint als vielmehr ein Herstellen von Ordnung in einem vorgefundenen Chaos. Dieses Urchaos, mit dem sich Gott auseinandersetzen muss, ist der Grund für den schlechten Zustand in der Welt. Im Übrigen stimmt der Beitrag von Berger eher resignativ. „Angesichts der Größe des Übels, besonders des Todes, und der Größe des Bösen, insbesondere der Verbrechen wie Auschwitz, könnte man zu der Meinung gelangen, die Gegenmittel (Medizin, Psychotherapie, Vergebung, Sakramente) seien eher gering, fast schmächtig“ (63). Mit besonderem Interesse habe ich den kompakten Aufsatz von *Hans Gasper* gelesen (Die Unterscheidung zwischen „Bösem“ und „Üblem“ aus systematisch-theologischer Sicht, 64–91). Gasper sieht (mit Thomas von Aquin und Hegel) den letzten Grund des Bösen in der inneren, tendenziellen Unendlichkeit des Menschen. „Die tendenzielle Unendlichkeit einerseits, die Endlichkeit des Menschen andererseits sind die Konstitutiva. Es gibt eine Unendlichkeit des Erkennbaren und Wünschbaren, aber nur eine Endlichkeit in den vorhandenen Ressourcen und zu realisierenden Möglichkeiten, eine Endlichkeit nicht zuletzt an Raum und Zeit“ (74). [Zwischenruf des Rez. zu 65, A. 2: Der dort angegebene Beitrag stammt nicht von Karl Heinz Menke, sondern von Karl-Wilhelm Merks.] Auch der Beitrag von *Franz-Josef Bormann* bewegt sich auf ganz hohem Niveau (Wer hat das Böse in der Welt zu verantworten? Unterscheidung zwischen „Üblem“ und „Bösem“ aus moraltheologischer Sicht, 92–108), macht freilich (wegen seiner Abstraktheit) die Lektüre nicht gerade zum Vergnügen. Was *Uta Bange* (Wir kennen das Gute und tun doch das Böse. Was kann die Psychologie beitragen? 109–120) schreibt, stimmt