

JOACHIM WIEMEYER

Jenseits Katholischer Soziallehre? Anfragen an das Konzept einer ›Christlichen Gesellschaftsethik‹

0. VORBEMERKUNG

Der Beitrag von *Friedhelm Hengsbach* stellt eine Kurzfassung seines gleichnamigen Buches dar, das über den Hauptartikel hinaus durchgesehen wurde, weil dort viele Fragen offen geblieben sind und einige Probleme nur angerissen werden konnten. Im Folgenden wird der Ausdruck ›Christliche Gesellschaftsethik‹ benutzt, um das Konzept von Hengsbach zu benennen; der Ausdruck ›Christliche Sozialethik‹ wird zur Bezeichnung meiner eigenen Vorstellungen¹ herangezogen. In der Beschränkung eines Korreferates ist es nur möglich, durch Vereinfachungen und konkrete Beispiele die Divergenzen thesenartig zuzuspitzen.

1. GRUNDLEGENDE ÜBEREINSTIMMUNGEN

In Abwandlung von *Karl Marx*' ›11. These zu Feuerbach‹ könnte man übereinstimmend formulieren: *Christliche Gesellschaftsethiker/-innen wollen die Welt nicht verschieden interpretieren, sondern die Welt in Richtung je größerer Gerechtigkeit verändern.*

In diesen wesentlichen Grundelementen stimmt das Leitbild der Christlichen Gesellschaftsethik mit dem der Christlichen Sozialethik überein:

- Sie setzt sich mit konkreten gesellschaftlichen Problemen detailliert auseinander.
- Sie steht in Interaktion mit den im jeweiligen Praxisfeld engagierten Christen/-innen bzw. kirchlichen Organisationen.

¹ Vgl. *Joachim Wiemeyer*, Europäische Union und weltwirtschaftliche Gerechtigkeit, Münster 1998, Kap. 11.

- Sie bewegt sich auf dem Niveau der allgemeinen theologischen und sozialphilosophischen Diskussion.
 - Sie ist auf die Rezeption sozialwissenschaftlicher Theorien und ein Gesamtbild der Gesellschaft (Gesellschaftstheorie) angewiesen.
 - Sie weist eine ökumenische Offenheit und Gesprächsbereitschaft auf.
 - Sie geht konfliktiven Situationen nicht aus dem Wege, wie sie im kollektiven Handeln zur Gesellschaftsgestaltung in ausdifferenzierten Gesellschaften notwendigerweise vorkommen.
- Gegenüber diesen grundsätzlichen Übereinstimmungen sind die nachfolgend aufgezeigten Anfragen eher sekundär.

2. ANFRAGEN

2.1. *Jenseits katholischer Soziallehre?*

Der Versuch einer Neuformulierung einer Christlichen Gesellschaftsethik ist berechtigt, zieht man als Referenzmodell ein *Gundlachsches* Konzept der Soziallehre heran. Diese Konzeption war gekennzeichnet

- durch eine abstrakte, deduktive Theoriebildung als ordnungsethisches Konzept mit strukturkonservativem Einschlag;
- durch eine Formulierung abseits konkreter gesellschaftlicher Problemlagen und Konflikte und in diese Prozesse involvierter Christen/-innen;
- durch eine konzeptionelle Abwehr von neueren theologischen Konzepten im Umfeld des 2. Vatikanums und von neueren Entwicklungen in den Sozialwissenschaften.

Dementsprechend fiel es Vertretern dieser Richtung schwer, die Weiterentwicklung der kirchenamtlichen Sozialverkündigung seit *Mater et magistra* produktiv aufzugreifen.

Wenn man aber die Konzeption *Franz Hitzes* heranzieht, unterscheidet sich dieses Konzept der Katholischen Soziallehre vom Gundlachschen Ansatz nicht unwesentlich. Hitze

- ging von konkreten Problemlagen der Menschen, also der Arbeiterfrage des 19. Jahrhunderts, aus;
- reflektierte in enger Interaktion mit Selbsthilfebemühungen, Bildungsanstrengungen, Gegenmachtbildung und politischem Engagement;
- griff die kirchliche Tradition, etwa die Eigentumslehre des Aquinaten, produktiv auf;

- setze sich für ökumenische Zusammenarbeit bei Christlichen Gewerkschaften auch gegen amtskirchliche Vorbehalte ein;
- zog die zeitgenössischen Sozialwissenschaften heran;
- bemühte sich in der ersten Phase der Globalisierung um einen internationalen Institutionenvergleich sozioethisch relevanter Regelungen und um eine koordinierte Gesellschaftsgestaltung.

Der letzte Punkt bietet noch einen Anknüpfungspunkt für kritische Anfragen an die Christliche Gesellschaftsethik; hingegen zeigen andere Punkte, dass der Versuch der Christlichen Gesellschaftsethik, einen Neuanatz stark zu profilieren, zurückzuweisen ist, weil eine Reihe von Elementen dieser Konzeption allenfalls Weiterentwicklungen der Tradition darstellen, nämlich die Auseinandersetzung mit konkreten Problemen, die Verbindung zu politisch engagierten Christen, die Bereitschaft zur Ökumene sowie die Zeitgenossenschaft von Theologie und Sozialwissenschaft.

Es ist weiterhin zu hinterfragen, warum zentrale Kategorien der Katholischen Soziallehre wie das *Subsidiaritätsprinzip* nicht einmal erwähnt werden. Zwar ist einzuräumen, dass die Diskursethik dieses Prinzip impliziert, insofern auch von einer Christlichen Gesellschaftsethik die ›Beteiligung‹ des anderen im Sinne einer ›partizipativen Verantwortung‹ zu ›ermöglichen‹ ist. Wer das Subsidiaritätsprinzip aber nicht explizit ableitet, verkennt dessen kriteriologische Kraft, hat doch dieses Prinzip nicht nur in der heutigen Gesellschaft, etwa in der Europäischen Union, sondern auch innerkirchlich höchste Aktualität. So müsste es etwa nach diesem Prinzip Aufgabe einer Ortskirche sein, den regionalen Gegebenheiten entsprechende pastorale Antworten eigenständig zu formulieren, beispielsweise in Fragen der Schwangerenkonfliktberatung unter Berücksichtigung der jeweiligen Gesetzeslage.

2.2. Gesellschaftlicher Pluralismus – ein Problem?

In der Christlichen Gesellschaftsethik wird die Pluralität der Auffassungen über ›gutes Leben‹ in einer Gesellschaft als Problem benannt. Gesellschaftlich konfliktiv wirkt sich dieses aber erst aus, wenn unterschiedliche Auffassungen guten Lebens sich hart in grundlegenden Konflikten über wesentliche Institutionen der Gesellschaft niederschlagen. Aus dieser Perspektive darf man aber nunmehr ein Ende des Pluralismus im westeuropäischen Kontext konstatieren, weil seit 1989 keine relevante gesellschaftliche Gruppe mehr Alternativen zu Rechtsstaat und Menschenrechten, parlamentarischer Demokratie, Privateigentum und

Marktsteuerung sieht. Hingegen waren diese fundamentalen Institutionen der Moderne seit ihrem Entstehen im Kontext der Französischen Revolution fast 200 Jahre lang umstritten. Zunächst standen eher monarchisch-katholische Kräfte gegen Demokratie und Rechtsstaat sowie Marktwirtschaft. Später wurden bürgerliche Demokratie, Privateigentum und Wettbewerb von Sozialisten bekämpft. Nationalsozialisten lehnten Rechtsstaat und Demokratie zu Gunsten des Führerprinzips ab. Nach 1989 findet man aber selbst in der Programmatik von SPD und Gewerkschaften ein Bekenntnis zur Sozialen Marktwirtschaft. Ist aber der Pluralismus von Formen guten Lebens bereits sozialetisch relevant, wenn jede seiner Formen auf den Grundinstitutionen der Gesellschaft basiert und diese anerkennt? Oder würde der Pluralismus nicht erst dann sozialetisch relevant, wenn etwa nennenswerte islamische Gruppierungen den demokratischen Rechtsstaat in Deutschland in Frage stellen?

2.3. Systematischer Stellenwert eines internationalen Institutionenvergleichs für Lernprozesse?

Die Christliche Gesellschaftsethik beschäftigt sich im Kontext der Globalisierung nur mit der globalen Ebene, ohne institutionelle Regelungen verschiedener Länder für Lernprozesse in Deutschland zu analysieren. Franz Hitze hingegen gehörte 1890 zu den Mitarbeitern an der internationalen Arbeitsschutzkonferenz und 1900 bereits zu den Begründern einer internationalen Vereinigung für Arbeitsschutz², die nationale Regelungen einem normativ angeleiteten Institutionenvergleich unterzog, um geeignete Wege der Problemlösung zu finden und gemeinsam koordinierte Vorhaben zu entwickeln. Die Anfrage lautet also: Kann die Christliche Gesellschaftsethik mit dem, was neudeutsch *›international bench marking‹* und Suche nach *›best practice‹* heißt, etwas anfangen? So stellte sich für *Franz Furger*³ die Frage, warum in unserem Nachbarland und seiner Heimat Schweiz die Löhne um rund 30% höher liegen und zugleich Vollbeschäftigung herrscht. Können nicht die gegenwärtigen Tarifrituale und Gewerkschaftsstrukturen hinterfragt und ein Schweizer Friedensabkommen in Erwägung gezogen werden? Welche

² Vgl. Internationaler Arbeitsschutz-Congress in Paris 1900, in: Arbeiterwohl 20. Jg. (1900), 194–208.

³ Vgl. *Franz Furger*, Das schweizerische Friedensabkommen und die Idee der Berufsständischen Ordnung, in: *Wolfgang J. Mückl (Hrsg.), Die Enzyklika Quadragesimo anno und der Wandel der sozialstaatlichen Ordnung*, Paderborn-München-Wien-Zürich 1991, 37–44.

Rolle spielt also ein normativ gesteuerter internationaler Institutionenvergleich? Für die Christliche Sozialethik ist ein normativer Institutionenvergleich als Suche nach der je schon erreichten humanen Praxis ein Kernbestandteil ihres Nachdenkens. Bei offenen Problemlagen, ohne institutionelle Vorbilder, sind schrittweise Reformen angebracht, um nicht einer Anmaßung von Wissen (*von Hayek*) angesichts komplexer Interaktionen zu erliegen.

2.4. *Naiver Ökumenismus?*

Unzureichendes historisches Bewusstsein und nationale Beschränkung weist die Christliche Gesellschaftsethik auch in der Frage der Ökumene auf. Zwar sollte sich die Christliche Sozialethik durch eine ökumenische Offenheit und Anschlussfähigkeit auszeichnen. Dabei darf man aber die große Ideologiefälligkeit des Protestantismus nicht übersehen, die heute von Vertretern der protestantischen Sozialethik selbst eingeräumt wird.⁴ Diese Schwäche war sowohl zu Beginn des Nationalsozialismus zu beobachten, wie auch im Gefolge der 68er Bewegung in Deutschland. International wird sie auch im Weltkirchenrat deutlich, der Menschenrechtsverletzungen im Ostblock weitgehend tabuisiert hat. Ökumene muss auch über den protestantischen Horizont hinausblicken und etwa die Rolle der griechisch-orthodoxen Kirche innerhalb der EU bedenken. Diese Ostkirche beeinflusste über Griechenland die EU-Politik auf dem Balkan, insofern die Solidarität mit orthodoxen Glaubensbrüdern weitaus größere Bedeutung hatte als die in Serbien verletzte Menschenrechte und die Kritik an der Milosevic-Diktatur. Hingegen wurde von Katholiken aus anderen Ländern Kritik an bestimmten Formen eines katholisch-kroatischen Nationalismus geübt. Christliche Sozialethik weist eine kritische ökumenische Offenheit aus, die sich nicht scheut, auch Divergenzen zu benennen.

2.5. *Rezeption welcher sozialwissenschaftlichen Theorien?*

Zweifelsohne ist eine Christliche Gesellschaftsethik ohne eine angemessene Theorie moderner Gesellschaft und ohne die Rezeption moderner sozialwissenschaftlicher Theorie nicht möglich. Es stellen sich aber dann weitere Fragen, etwa: Welche ökonomische Theorie zieht man

⁴ Vgl. etwa *Karl-Wilhelm Dahm*, Von der Götzenkritik zum Gestaltungsauftrag, in: *Franz Furger/Andreas Lienkamp/Karl-Wilhelm Dahm (Hrsg.)*, Einführung in die Sozialethik, Münster 1996, 89–114.

heran? Wie sind moderne sozialwissenschaftliche Theoriedebatten zu rezipieren? So beurteilt beispielsweise die Mehrheit der Ökonomen weltweit seit den 70er Jahren den Keynesianismus als verfehltes theoretisches Konzept. Aus welchen Gründen entscheidet man sich aber ggf. für ein als falsifiziert geltendes sozialwissenschaftliches Konzept? Wenn die Mehrheit der Forschungsgemeinschaft in der Sozialethik heute nicht mehr neuscholastisch argumentiert, die Mehrheit der Ökonomen nicht mehr keynesianisch, auf Grund welcher konzeptionellen Überlegungen darf man trotzdem im letzten Fall weiterhin so argumentieren?

2.6. Politische Theologie als geeignetes theologisches Referenzmodell?

Die Christliche Gesellschaftsethik weist als theologisches Referenzmodell Sympathien für eine *Metzsche* politische Theologie auf. Dass der christliche Glaube und das Handeln der Christen eine gesellschaftsgestaltende Aufgabe haben, ist in der ganzen christlich-sozialethischen Tradition unbestritten. Diese Auffassung bildet das Fundament, ohne das eine Christliche Sozialethik nicht sinnvoll existieren könnte. Dass verantwortlicher christlicher Glaube ohne Weltverantwortung nicht möglich ist, darüber belehrt uns nicht erst die *Metzsche* politische Theologie. Dass bestimmte Formen und Inhalte des kirchlichen Redens und Handelns auch ideologiekritisch hinterfragt werden müssen, trifft zu und wird etwa in folgenden Fragen deutlich: Inwiefern transportiert kirchliches Reden und Handeln Weltbilder oder politische Strukturen vormoderner Gesellschaften? Inwiefern wird das politische Handeln von Christen in demokratischen Gesellschaften durch kirchliches Reden und Handeln eher verhindert als inspiriert? Im Sinne einer praxisorientierten Christlichen Sozialethik verspricht die häufig eindrucksvolle Rhetorik der politischen Theologie mehr, als sie für ethische Urteilsbildung und praktisches Handeln von Christen zu leisten imstande ist. Wo sind denn angesichts des selbst proklamierten Praxisanspruchs die bewährten sozialen Orte der politischen Theologie in Deutschland? Gehört sie nicht einem konzeptionellen Umfeld an, das mit dem Anspruch antrat, alle Lebensbereiche zu politisieren? Ist die Existenz politikfreier Räume nicht auch Ausdruck einer freiheitlichen Gesellschaft?

2.7. Diskursethik versus Institutionenethik?

Moderne ausdifferenzierte Gesellschaften sind durch ein komplexes Institutionensystem gekennzeichnet. Als Kritik an dem Eigengewicht und den Funktionsmechanismen dieser Institutionen ist ursprünglich die

Diskursethik entstanden. Diese will Fragen der Großgesellschaft konzeptionell von der Kleingruppe eines philosophischen Oberseminars aus angehen, in der nur das bessere Argument zählt. Die Leistungsfähigkeit dieses Ansatzes für komplexe gesellschaftliche Fragen muss sich daran erweisen, ob er in der Lage ist, konzeptionell die Übertragung auf die Großgesellschaft und den institutionellen Kontext der Gesellschaft zu leisten. Die Christliche Sozialethik hat daran erheblichen Zweifel, weil auch dort, wo eigentlich die rechtlich-institutionellen Fragen (bei *Habermas* unter den Stichworten ›Faktizität‹ und ›Geltung‹) zum Gegenstand werden, genau die zentralen institutionellen Fragen ausgeklammert sind: *Habermas* schreibt, dass er die beiden Ebenen einer »komparativen Verfassungslehre und einer politikwissenschaftlichen Institutionenanalyse (...) überspringen«⁵ werde. Daher erscheint der Christlichen Sozialethik ein vertragstheoretischer Ansatz fruchtbarer zu sein.

2.8. Staatskritik oder Staatszentriertheit?

Die Christliche Gesellschaftsethik beinhaltet eine Ambivalenz im Staatsverständnis. Einerseits werden Verkrustungen, Eigeninteressen usw. im Staatsapparat wahrgenommen; und zu Recht wird eine Vorstellung des Staates als unparteiischer Hüter des Gemeinwohls zurückgewiesen. Diese Staatskritik weist auf den ersten Blick gewisse Affinitäten zur ›Neuen Politischen Ökonomie‹ und der mit ihr korrespondierenden neoliberalen Perspektive auf, die ja bestreitet, dass man in Deutschland angesichts einer Staatsquote von mehr als 50% noch von einer Marktwirtschaft sprechen könne. Daher wird aus liberaler Sicht die soziale Frage vor allem im Blick auf den Umfang der Sozialisierung des Einkommens der Durchschnittsverdiener gestellt. Da diese mehr als 50% ihres Einkommens nur durch direkte Steuern und Sozialabgaben abführen müssen, wird eine Umgestaltung des Staatsapparats gefordert. Von der Christlichen Gesellschaftsethik wird die Reduzierung der Staatstätigkeit, insbesondere des Sozialstaates, aber abgelehnt. Es ist daher an die Christliche Gesellschaftsethik die Frage zu richten, ob sie über eine konsistente Staatstheorie verfügt, zumal sie auf den Gebrauch des Subsidiaritätsprinzips als Kriterium für die Beurteilung der Staatstätigkeit verzichtet.

⁵ *Jürgen Habermas*, Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates, Frankfurt a. M. 1998, 350.

3. FAZIT

Die Christliche Gesellschaftsethik benennt zutreffend die zentralen Grundelemente eines modernen sozialetischen Paradigmas. Sie weist aber in der Konkrektion zentraler Grundelemente konzeptionelle Defizite auf und lässt eine Reihe von wichtigen Fragen offen.

Joachim Wiemeyer, Prof. Dr., ist Professor für Christliche Gesellschaftslehre an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhruniversität Bochum.