

1. Begriffsbestimmung

1.1 Sozialethik (nicht unmittelbar prüfungsrelevant)

Es geht um eine Ethik, deren Thema das Soziale (Gesellschaftsbewandtnis des Menschen) ist.

1.1.1 Das Soziale

Für Georg SIMMEL (1858-1918) besteht das Wesen des Sozialen in der Mannigfaltigkeit der Wechselwirkung zwischen Individuen, die die Gesellschaft bilden.

Die Wechselwirkungen (= Interaktionen) zwischen Individuen bilden nur dann den relativ eigenständigen, objektiven Bereich des Sozialen, wenn sie eine gewisse Konstanz und Regelmäßigkeit aufweisen und somit einen institutionellen Charakter gewinnen. Eine nur punktuelle oder subjektiv bedingte Interaktion kann nicht als „das Soziale“ gelten.

Die Wechselwirkungen führen zur Vergesellschaftung, welche wiederum Zwecke verfolgt in Bezug auf folgende Teilbereiche verfolgt (= *lex naturalis* lt. THOMAS VON AQUIN):

- *familialer Bereich* (Sexualität, Reproduktion, Erziehung, Verwandtschaft, Fürsorge)
- *Bereich des Wissens und Könnens* (Kenntnisse und Fertigkeiten)
- *ökonomischer Bereich* (materielle Bedürfnisbefriedigung)
- *politisch-rechtlicher Bereich* (herrschaftliche und rechtliche Ordnung)
- *kulturell-religiöser Bereich* (Weltanschauung u. –orientierung, kultischer und künstlerischer Ausdruck ders.)

Wenn Gesellschaften miteinander regelmäßig und institutionell in Interaktion treten, entstehen Gesellschaften höheren Typs. Der soziale Bereich erscheint als komplexes Gefüge von über-, unter- und nebengeordneter interagierender sozialer Gebilde.

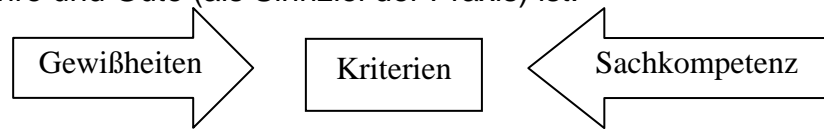
1.1.2 Ethik

Ethik die wissenschaftliche (philosophische oder theologische Disziplin), deren Gegenstand die richtige Normierung menschlichen Handelns (d.h. der Praxis) ist. Ausgangspunkt sind folgende Sachverhalte:

- Im Unterschied zum Tier *verhält* sich der Mensch nicht nur, sondern er vermag zu *handeln*: er kann sich auf Grund *vernünftiger* Überlegung *frei* zu einem bestimmten Tätigsein *entscheiden*.
- Der Mensch ist „nur unter Menschen ein Mensch“ (FICHTE), d.h. er steht im Kontext von Wechselwirkungen und Interaktionen. Unser freies Handeln bezieht sich auf andere Menschen, weshalb wir uns als wechselseitig *verantwortlich* für das betrachten, was wir tun. Wir erwarten, daß wir unser Handeln voreinander *rechtfertigen* können.
- Es ist notwendig, *Regeln* festzulegen, die Orientierungsrichtlinien des Handelns bieten. Die *persönliche Moral* des Individuums baut sich so auf. Diese muß *soziale Akzeptanz* finden, um gesichert zu sein. Die sozialen

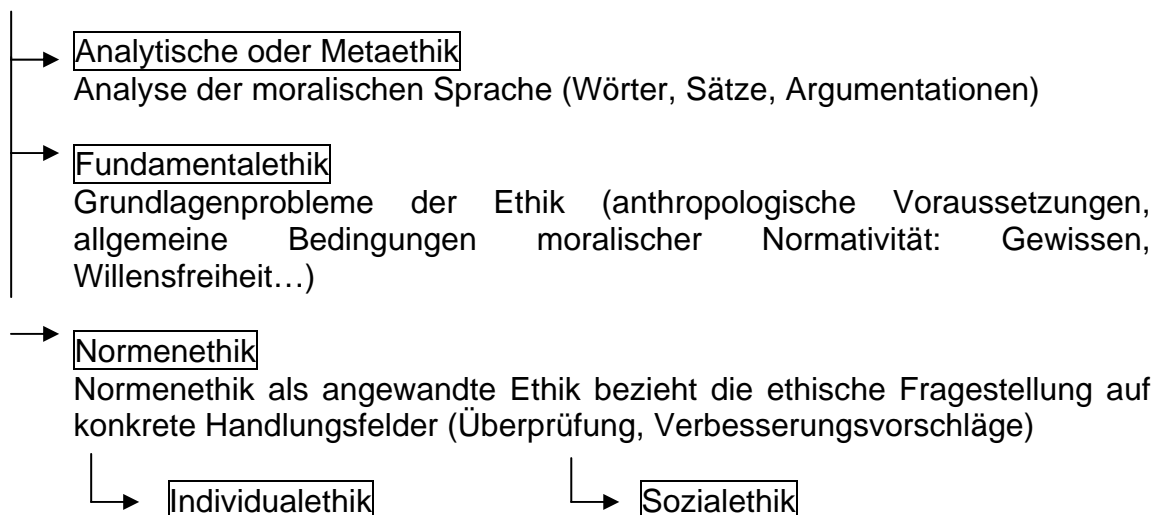
Handlungsregeln heißen *Normen*, welche wiederum das *Ethos* einer Gesellschaft bilden.

- Soziale Normen, die sozial akzeptierbar sind, müssen hinterfragt werden und rational sein. Es gibt also *Kriterien* für die Normierung des Handelns, die sich zum einen aus der *Sachkompetenz* bezüglich der konkreten Handlungsfelder und zum anderen aus *Gewißheiten* ergeben, die das Lebensinteresse der Person und damit das betreffen, was für sie letztlich das Wahre und Gute (als Sinnziel der Praxis) ist.



Der Mensch ist also ein moralisches Wesen, seine Praxis ist moralisch relevant. Die Ethik überprüft diesen Sachverhalt und unterscheidet dabei drei Problembereiche:

Ethik:



Jeder Interaktionsbereich kann Thema der ethischen Reflexion werden, da jede Interaktion Praxis impliziert (Ethik der Gentechnik, Medizin, Jagd...)

1.1.3 Individualethik und Sozialethik

Individuethik erörtert Praxis insofern, als sie individuellen Personen zugerechnet wird, denen *persönliche Verantwortung* zukommt. Handlungen, Handlungsmotive, Einstellungen und Haltungen einzelner Personen werden moralisch beurteilt bzw. normiert (gut, böse, indifferent). Voraussetzung ist die Einsicht, daß „es an uns liegt, ob wir etwas machen oder nicht“ (ARISTOTELES).

Sozialethik hat die moralische Bewertung des Sozialen zum Gegenstand. Die Leitfrage lautet: *Sind gegebene institutionelle Gebilde gerecht?* Die Beurteilung und Überprüfung institutioneller Gebilde erfolgt aufgrund von Kriterien (Fundamentealthik); u.U. werden Verbesserungsvorschläge entwickelt. Die Kategorien der Beurteilung sind nicht gut-böse, sondern gerecht-ungerecht.

Obwohl Sozialethik auf institutionelle Gebilde bezogen ist, können nur individuelle Personen im moralisch relevanten Sinne handeln. Trotzdem läßt sich die *Zuständigkeit* für die Gestaltung des Sozialen nicht individuethisch interpretieren:

Die Bewältigung beispielsweise der ökologischen Krise oder der Arbeitslosigkeit liegt nicht in der Macht einzelner Personen; vielmehr sind Fortschritte bei der Lösung solcher Probleme nur möglich durch eine Praxis, die den Charakter *komplexer Kooperation* zwischen verantwortlichen Personen unterschiedlicher Interaktionsbereiche besitzt.

1.1.4 Verhältnisbestimmung

Zwei reduktionistische Mißverständnisse gilt es abzuwehren:

- Die Reduktion der Sozialethik auf die Individualethik läßt das Soziale als bloße Summe individuell zurechenbarer Wechselwirkungen erscheinen. Die komplexe soziale Verdichtung der Wechselwirkungen zu Systemen, Strukturen und Ordnungen stellt aber eine *neue Qualität* dar. Die Reduktion hätte die Konsequenz, daß sich soziale Probleme von selbst erledigen, wenn Einzelpersonen im individualethischen Sinn gut und richtig handeln; wenn wir z.B. alle lieb zueinander wären, gäbe es keinen Krieg mehr. Dann würde allerdings die besondere Qualität und die eigenständige Bedeutung des Sozialen mißverstanden, das mehr ist als die Summe des individuell Zurechenbaren. (Liberale Theorien)
- Die Reduktion der Individualethik auf die Sozialethik versteht Praxis schlechthin als *Reflex des Sozialen*, als zwangsläufige Konsequenz der gegebenen Verhältnisse, Strukturen, Systeme. Auch wenn Praxis immer in sozialen Kontexten erfolgt, die die Praxis vielfältig konditionieren, so können sich Personen doch soziale Verhältnisse und institutionelle Verdichtungen des Sozialen bewußt machen und sich unterschiedlich in ihnen und zu ihnen verhalten. Zwar können die „Strukturen der Sünde“ Lebensmöglichkeiten mindern, doch das rechtfertigt nicht die prinzipielle Reduktion persönlicher Verantwortung auf soziale Verhältnisse. (Sozialistische Theorien: historischer Materialismus)

Die Reduktion einer der beiden Gesichtspunkte (individualethisch - sozialetisch) mißverstehen prinzipiell die *conditio humana*.

1.2 Christliche Sozialethik (prüfungsrelevant!!)

Die Frage ist, in welchem Sinn das Attribut „christlich“ das Anliegen der Sozialethik spezifiziert.

1.2.1 Die sozialetische Dimension der Offenbarung (prüfungsrelevant!!)

Das Spezifikum christlicher Sozialethik läßt sich nur im Rekurs auf die Heilige Schrift bestimmen, aus der der Glaube die für die ethische Reflexion maßgeblichen *Gewißheiten* gewinnt. Diese Gewißheiten haben mit der Bestimmung des Menschen zum Sozialen zu tun. Die „biblische Ethik“ muß anhand der historisch-kritischen Methoden gewonnen werden, es darf keine unmittelbare Applikation biblischer Normen auf die Gegenwart geben. Die Frage ist vielmehr, welche *Offenbarungsbewandtnis* den Gewißheiten, die aus der Bibel gewonnen werden, innewohnt.

1.2.1.1 Das Schöpfungsmotiv

Die Tora ist nachexilisch entstanden; der Geschichte Gottes mit Israel wurde die Geschichte der Erschaffung der Welt durch denselben Gott vorangestellt.

Folgende Aspekte des Schöpfungsmotivs sind zu beachten:

- Die ganze *Welt ist von Gott geschaffen*, ist an sich also nicht göttlich, aber als Artefakt „sehr gut“. (Gen 1,31; Pss 104.74.24)
- Der *Mensch als Abbild Gottes* hat eine Sonderstellung, er erhält den Herrschaftsauftrag über die vormenschliche Schöpfung und damit seine *Würde*. (Gen 1,26f.; Ps 8)
- Der *Mensch ist als Mann und Frau geschaffen*, die gleichen Fleisches sind und wieder „ein Fleisch“ werden. Hier ist der ursprüngliche und notwendige *Gemeinschaftsbezug* des Menschen angedeutet. (Gen 1.2)
- Der *Mensch ist Partner Gottes und Gott verantwortlich*, einerseits bezüglich des Herrschaftsauftrags, andererseits bezüglich des Gemeinschaftsauftrags (Vermehrungssegen).
- Zur menschlichen Verfaßtheit gehört auch der „Baum der Erkenntnis von Gut und Böse“ und damit die *Möglichkeit der Sünde*. Die Fülle des Lebens wird somit unter die Moralitätsbewandtnis gestellt.

Im Schöpfungsmotiv zeigt sich eine bestimmte Sicht der *conditio humana*: der durch die Gottebenbildlichkeit würdevolle Mensch kann seine Freiheit entweder verantwortlich oder sündhaft ausnutzen. Er ist damit moralisches Subjekt, das von Gott beansprucht wird und das Gebot des Guten und das Verbot des Bösen als Willen Gottes erfährt.

1.2.1.2 Exodus- und Bundesmotiv

Israel interpretiert seine Erwählungsgeschichte als Heilswirken Gottes. Dabei kommen sozialetische Gesichtspunkte zum Ausdruck:

- Das Exodusgeschehen wird immer wieder als große, *befreiende Heilstat Gottes* gefeiert. (Ex 20,2: Präambel zum Dekalog)

- Das Verhältnis Israels zu seinem Gott ist das eines Bundes. Das Gesetz dieses Bundes ist von Gott gegeben. Die Initiative geht von Gott aus, das Wohl und Wehe des Volkes hängt allerdings von dessen Bundestreue ab. Heilsverheißungen Gottes („Land, wo Milch und Honig fließen“) und Verpflichtung des Volkes auf das Gesetz sind aufeinander bezogen.
- Das Bundesgesetz umspannt drei verschiedene Bereiche: *moralia*, *iudicialis* und *caeremonialia*. Außer kultischen Pflichten gegenüber dem Bundesgott werden die moralischen und rechtlichen Pflichten gegenüber den Mitmenschen festgelegt (*Gerechtigkeitsdimension*, Ordnung des Sozialen). Die Bundestreue gegen Gott umfaßt den Gemeinschaftsbezug und fordert, *den Nächsten zu lieben wie sich selbst* (Lev 19,18), besonders die *personae miserae* (Sklaven, Witwen, Waise, Fremde).
- Im Dekalog (Ex20,2-18; Dtn 5,6-21) werden Pflichten gegenüber dem Bundesgott („erste Tafel“) mit Pflichten gegenüber den Mitmenschen („zweite Tafel“) verbunden.

Die sozialetische Gerechtigkeitsdimension der Bundesidee kommt im *Projekt des Jubeljahres* (Lev 25,8-55) zum Ausdruck:

„Erklärt dieses fünfzigste Jahr für Heilig, und ruft Freiheit für alle Bewohner des Landes aus! Es gelte Euch als Jubeljahr. Jeder von euch soll zu seinem Grundbesitz zurückkehren, jeder soll zu seiner Sippe heimkehren.“(Lev 25,10)

Es geht nicht um die Festlegung einer bestimmten Verfahrensweise, da das Fest wahrscheinlich nie verwirklicht wurde, sondern vielmehr um die gerechte Verteilung von Ressourcen: es soll immer wieder jener Zustand hergestellt werden, den nach Num 26,52-56 Gott selbst bei der Verteilung des Landes zur Zeit der Landnahme anordnete (Befreiung der Sklaven, Rückgabe verkauften und verpfändeten Bodens an die ursprünglichen Eigentümer). Es zeigt sich der absolute Eigentumsanspruch Gottes auf Land und Menschen. Das Jubeljahrprojekt verweist auf die Aufgabe, immer wieder neu die gottgewollte Ausgangslage (Freiheit und Chancengleichheit aller) herzustellen.

Diese humane Gerechtigkeitsperspektive steht allerdings im schroffen Gegensatz zum *kriegsgesetzlichen Banngesetz* (Dtn 7.20, vgl. Jos 6-11), in dem es um die Vernichtung der unterworfenen Völker bei der Landnahme geht. Die Texte sind jedoch kein historischer Bericht, sondern eine theologisch-programmatische Rückschau und Deutung der Landnahme aus späterer Zeit. Wichtig ist Gottes Souveränität und Israels Erwähltheit unter den Völkern. An Israel zeigt sich, was für alle Völker gelten soll.

1.2.1.3 Das soziale Ethos der Propheten

Die Verkündigung der Propheten kreist um das Thema des Bundesbruchs, der kultisch (*Götzendienst*, vgl. Hos) und gesellschaftlich (*Ungerechtigkeit*, vgl. Am) stattgefunden hat. Die Propheten kündigen angesichts der Mißstände das endzeitliche Handeln Gottes an: er wird Gericht halten und sein Friedensreich (für die ganze Menschheit!) errichten. Folglich hat sich der Mensch in seiner Praxis auf das kommende Reich Gottes hin auszurichten, das ein Reich des Friedens, der Gewaltlosigkeit, der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit sein wird. Um die Bundestreue zu wahren, muß das Handeln auf die soziale Dimension hin geprüft werden und sich bewähren.

1.2.1.4 Die eschatologische Ethik Jesu

Jesus nimmt das Grundmotiv der Propheten auf – in besonderer Hinordnung auf Israel – und radikalisiert es: angesichts der anbrechenden Gottesherrschaft sind *Umkehr und Nachfolge* gefordert. Die Gottesherrschaft ist zwar einerseits Geschenk Gottes und vom Menschen nicht machbar, andererseits zugleich Motiv und Stimulans menschlicher Praxis. Ein Leben gemäß der Gottesherrschaft ist nicht bloß Vorbereitung, sondern Partizipation am Anbruch ebendieser Gottesherrschaft.

Im Zentrum der Neuorientierung der Praxis steht das Doppelgebot der Liebe (Mk 12,28-31, Lk 10,25-28). Die Liebe zu Gott zeigt sich in der Liebe zum konkreten Nächsten, auch zum Feind (Mt 5,43-48). Ausschlaggebend ist allein die Not, die konkrete Hilfsbedürftigkeit des begegnenden Mitmenschen (vgl. Gleichnis vom barmherzigen Samaritaner: Lk 10,29-37; vgl. auch die Gerichtsszene in Mt 25,31-46: „Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan.“).

Die Bergpredigt (Mt 5,1-7,29) faßt programmatisch die Ethik Jesu zusammen. Die geforderte neue Gerechtigkeit bezieht sich nicht nur auf äußere Normerfüllung, sondern auf die Gesinnung des Herzens. Mit dem Kommen der Gottesherrschaft werden materielle Sorgen relativiert: der Dienst am „Mammon“ verhindert die eigentliche Bestimmung des Menschen, das Gebet und den Dienst am Nächsten.

Der Tenor dieses Ethos ist individualethisch bestimmt: Die Evangelien verkünden keine strukturelle Neuordnung der Gesellschaft, sondern persönliche Umkehr und die Praxis der Nachfolge im vorgegebenen Kontext.

Im Gebot der Nächstenliebe ist eine sozialetische Seite involviert: sie liegt in der sittlichen Beurteilung der sozialen Verhältnisse und Strukturen bzw. ihrer gerechten Gestaltung. Die frühchristliche Gemeinde war bestrebt, diesem Anliegen eines friedlichen, gewaltlosen und materiell gesicherten Zusammenlebens in ihrem Binnenraum zu entsprechen.

1.2.1.5 Die Theologie des Paulus

Bei Paulus greift sich die eigentliche soziale Sprengkraft der christlichen Botschaft Platz. Das Christuseignis wird im Glauben als Erlösungs- und Heilsgeschehen gefaßt, was zu einer einzigartigen *Sicht des Menschen* führt: „Ihr seid alle durch den Glauben Söhne Gottes in Christus Jesus“ (Gal 3,26, vgl. Gal 4 u. Röm 8). Die Würde des Menschen wird radikalisiert und vollendet in der Gottessohn(tochter)schaft, durch die alle Menschen gleich sind; *soziale Schranken werden prinzipiell relativiert*.

Im Anspruch des Liebesgebots ist christliches Bewußtsein darauf angelegt, soziale Verhältnisse im Sinne dieser befreienden Perspektive zu verändern. Diese Tendenz kann sich nur kontextuell artikulieren in der Dialektik von sozialkritischem Protest und strukturkonservativer Reaktion, wirkt jedoch in der Geschichte trotzdem als bestimmende Kraft.

1.2.1.6 Gemeinde

Wichtig ist hier nicht so sehr der historische Kontext als die ethische Intention der biblischen Texte.

In der Apg (4,32-35) zeigt sich das lukanische Bild von der *urchristlichen Gütergemeinschaft* der Gemeinde von Jerusalem, die Lukas idealisiert, um in diesem sozialutopischen Bild zu zeigen, was der Geist von Pfingsten in der Gemeinde bewirkt. Wörtlich genommen widerspricht das Bild verschiedenen anderen Bibelstellen (Ackerverkauf des Barnabas Apg 4,36f., Betonung der Freiwilligkeit in der Geschichte von Hananias und Spahira Apg 5,3f.); außerdem wäre die Gemeinde nach Verbrauch des gemeinsamen Vermögens unvermeidlich in Not und Elend geraten, da das Bild keine Produktion vorsieht.

Die *ethische Intention* in dem Bild besteht darin, daß die neue Heilswirklichkeit und Erneuerung des Menschen durch den Geist von Pfingsten soziale Konsequenzen fordert. Gerechtigkeit muß hergestellt, Solidarität und Deckung des notwendigen Bedarfs sichergestellt werden. In der frühen Gemeinde wurde Armenfürsorge institutionalisiert im diakonischen Dienst („Dienst an den Tischen“ Apg 6,1-6) und trat neben den kerygmatischen Dienst („Dienst am Wort“).

Das Verhältnis zum *Staat* und seinem positiven *Recht* ist zunächst unkritisch-loyal, und zwar „um des Herrn willen“ (Röm, 1 Petr), da die staatliche Gewalt als „von Gott eingesetzt“ (Röm 13,1) gilt und „im Dienst Gottes“ das Schwer trägt“ (Röm 13,4) Die Gemeinde leistet der staatlichen Obrigkeit gegenüber Gehorsam; dem Kaiser wird gegeben, was dem Kaiser, und Gott, was Gott gehört (Mk 12,17). Ausgangspunkt ist, daß nicht die Guten, sondern die Bösen die staatliche Macht zu fürchten haben. Gott ist im Kollisionsfall allerdings mehr zu gehorchen als den Menschen (Apg 5,29).

Paulus relativiert zwar das Verhältnis von Sklaven und Freien, kritisiert die *Sklaverei* jedoch nicht als Institution, er fordert sogar auf, in dem Stand zu bleiben, in dem man gläubig wurde (1 Kor 7,20). Das hängt einerseits mit der Parusieerwartung, andererseits mit der sozialen Kontextualität zusammen, in die der Glaube geschichtlich eingebettet war. Im Philemonbrief tendiert er allerdings dazu, die Institution liebespatriarchalisch zu humanisieren: der Sklave wird als „geliebter Bruder“ aufgenommen (vgl. Phlm 8-20).

1.2.1.7 Übersicht

Die Bibel bietet keine Beurteilungskriterien und Gestaltungsanweisungen bezüglich des Sozialen, sondern *grundlegende Gewißheiten*, die Basis der Kriterien sein sollen, nach denen Christen Soziales ethisch zu beurteilen haben. Im Licht dieser Gewißheiten können *Optionen* formuliert werden, die in den biblischen Motiven enthalten sind: für die universelle Anerkennung der Würde des Menschen, für Freiheit und Befreiung, für die Armen, für den Frieden, für die je größere Gerechtigkeit und für die Bewahrung der Schöpfung. Diese Optionen bilden Zielbestimmungen, die eine prinzipielle Orientierung und Ausrichtung geben. Sie sollten jedem christlich-sozialethischem Fragen und Forschen, aber auch jedem sozialen Engagement aus christlicher Verantwortung als notwendige Bedingung zugrunde liegen. Um die prinzipielle Orientierung auf Handlungsfelder

und Kontexte hin zu konkretisieren, bedarf es allerdings Sachkompetenz – ohne diese läuft ein noch so begeisterter und begeisternder Glaube Gefahr, mehr Unheil anzurichten als Not zu lindern.

1.2.2 Philosophische Differenzierung

Die in bestimmten soziohistorischen Kontexten entstandenen sozialen Optionen in der Bibel erweisen sich als *unterbestimmt* und *undifferenziert*, wenn man sie auf die Gegenwart bezieht. Um konkret werden zu können, bedarf die prinzipielle soziale *Zielbestimmung* der Differenzierung, die durch philosophischen Diskurs geschieht.

1.2.2.1 Das Soziale im philosophischen Diskurs

In der Philosophiegeschichte ging es nicht nur um die theoretische Erörterung, sondern vor allem um die ethische bzw. sozialetische Behandlung der Themen Recht, Staat, Gesellschaft, Ökonomie, Kultur, Familie und Menschheit.

Durch den philosophischen Diskurs wird jenes Instrumentarium an die Hand gegeben, das zur Differenzierung der in den biblischen Optionen implizierten, zunächst unterbestimmten Begriffe erforderlich ist:

- *universelle menschliche Würde*: philosophisch wird die anthropologische Basis dieser Würde aufgewiesen; ihre soziale Tragweite wird menschenrechtstheoretisch präzisiert
- *Gerechtigkeit*: der hochdifferenzierte Gerechtigkeitsdiskurs reicht von PLATON und ARISTOTELES bis in die Gegenwart und JOHN RAWLS.
- *Freiheit und Befreiung*: diese Option wird präzisiert durch das philosophische Spannungsfeld zwischen LOCKE und KANT auf der einen, ROUSSEAU und MARX auf der anderen Seite.
- *Option für die Armen*: diese biblisch zentrale Option verweist im Kontext der modernen Ökonomie auf die menschenrechtstheoretisch vermittelte politische Idee einer im Sozialstaat subsidiär institutionalisierten Solidarität (auch international).
- *Bewahrung der Schöpfung*: hier stellen sich philosophische Fragen, die das Verhältnis des Menschen zur nicht-menschlichen Natur betreffen
- *Engagement für Recht gegen Unrecht*: diese Option setzt die Klärung des Problems der Rechtsbegründung voraus, das in den Diskurs zwischen Rechtspositivismus und Naturrecht führt.

Die biblischen Optionen sind auf konkrete Situationen dann anwendbar, wenn sie philosophisch differenziert werden. Dabei sind die relevanten philosophischen Theoriekonzepte kritisch anzueignen und systematisch aufeinander zu beziehen.

1.2.2.2 Sozialphilosophie und christliche Sozialethik

Die philosophischen Theoriekonzepte stehen vielfach in *Spannung* und *Widerspruch* zueinander, was zu fruchtbaren Auseinandersetzungen führen kann. Auch der sozialetische Diskurs der Gegenwart setzt oft jahrhundertalte Kontroversen fort und verweist im Kern zurück auf „Klassiker“ (ARISTOTELES, THOMAS VON AQUIN, HEGEL, KANT...). Der Diskurs führt offenbar zu keiner

konsensuellen Lösung, was eine Folge des hermeneutischen Problems ist: Verstehen, Denken und Forschen ist immer mitbestimmt durch die Lebenswelt und Biographie. Eine absolut voraussetzungslose Position gibt es nicht, weshalb *Philosophie immer von Vorentscheidungen abhängig* ist, die selbst nicht philosophisch vermittelt sind. (FICHTE: „Ein philosophisches System ... ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat.“)

Aus diesen Überlegungen ergeben sich zwei Konsequenzen:

- Christliche Sozialethik bezieht ein *christlich-gläubiges Vorverständnis* auf einen *kontroversen sozialphilosophischen Diskurs*. Es geht dabei um die sozialetische Dimension der Offenbarung.
- Jedoch steht grundsätzlich *jede sozialphilosophische Position* in einer *hermeneutischen Konstellation*, die der christlichen Sozialethik ähnlich ist. Keine Position ist vorverständnisfrei (vgl. FICHTE), doch die christliche Sozialethik ist eine der wenigen, die ihr Vorverständnis explizit offenlegt.

Innerhalb der Disziplin christliche Sozialethik gibt es eine *legitime Pluralität von Positionen*, da es im philosophischen Diskurs viele unterschiedliche Möglichkeiten gibt, eine Position zu beziehen, die in der Bandbreite der christlichen Zielbestimmung liegt. Außerdem bringt der Sozialethiker seine lebensweltlich-biographisch bedingte Prägung des christlichen Vorverständnisses ein.

Methodischer Aufbau der christlichen Sozialethik:

Theologie: Soziale Dimension der Offenbarung

↓
Grundlegende allgemeine **Optionen**: für die Armen, den Frieden, die je größere Gerechtigkeit, Bewahrung der Schöpfung etc.

Philosophie: Diskurs über Recht, Staat, Wirtschaft, Kultur

↓
Systematische **Differenzierung** der relevanten Grundbegriffe: z.B. Gerechtigkeit, Freiheit, Menschenrechte, Legitimation

Einzelwissenschaft: Soziologie, Politik-, Rechts-, Wirtschaftswissenschaft

Konkretisierung im Medium empirischer Theorien der sozialen Interaktionsbereiche bzw. Teilsysteme

Die Einsicht, daß christlich-biblische Gerechtigkeitsmotive auf philosophische Diskurse zu beziehen und in ihnen zu differenzieren sind, war schon THOMAS VON AQUIN bekannt (Kommentar zur Ethik und Politik des ARISTOTELES).

1.2.3 Einzelwissenschaftliche Konkretisierung

Die philosophische Differenzierung bleibt immer noch allgemein, die differenzierte Normativität ist auf *empirische Gegebenheiten* zu beziehen, d.h. auf die tatsächliche Verfaßtheit der Interaktionsbereiche und Praxisfelder sowie auf ihre *Interdependenz*.

In vielen einzelwissenschaftlichen Disziplinen ist die Aufarbeitung des Empirischen eine wichtige Aufgabe, z.B. in der Politologie. Inter- und Transdisziplinarität werden dabei notwendig.

Die christliche Sozialethik muß sich mit dem empirischen Material der Einzelwissenschaften vertraut machen, was praktisch nur in Kooperation mit den entsprechenden Disziplinen möglich ist. Dabei sind zwei Dinge zu beachten:

- Die Wissenschaften und Sachbereiche sind autonom (relative Eigenständigkeit und Eigengesetzlichkeit).
- Gerade dieser Autonomieanspruch involviert sozialetische Probleme.

1.2.3.1 Autonomie der Sachbereiche und Wissenschaften

GS 36 bezieht sich auf diesen Autonomieanspruch und stimmt ihm als einem Grundmotiv der Moderne zu, qualifiziert ihn sogar als den „Willen des Schöpfers“. Voraussetzung ist die Ausdifferenzierung und Verselbständigung der Interaktionsbereiche und der darauf bezogenen Wissenschaften zu relativ autonomen Systemen, die sich eigengesetzlich organisieren. Auch der familiäre Bereich ist von dieser Ausdifferenzierung betroffen.

Die *Ausdifferenzierung der Wissenschaften* überhaupt vollzog sich durch die Etablierung vielfältiger *methodischer Abstraktionen*. Dabei geht es um zwei Dinge:

- Die Wissenschaften nehmen bezüglich ihrer Gegenstandsbereiche *thematische Reduktionen* vor, d.h. sie beschränken sich auf bestimmte Aspekte und klammern andere aus.
- Jede Wissenschaft entscheidet sich für eine bestimmte *Methode*, in der sie ihren thematisch reduzierten Gegenstand erforscht.

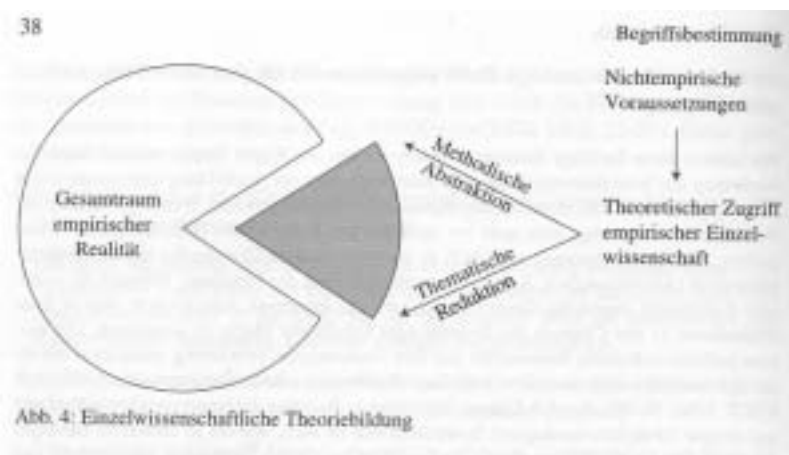
Daraus ergibt sich eine Tendenz zur *Spezialisierung*, die eine Ausweitung und Vermehrung des sozial verfügbaren Wissens ermöglicht. Der Wahrheitsanspruch, den dieses (abstrakte) Wissen erheben kann, ist jedoch immer *fragmentarisch* und nur im Fragment legitim. Deshalb ist es ein zentrales Anliegen des Wissenschaftsbetriebs, durch *inter- und transdisziplinäre Kooperation* umfassendere und möglichst *ganzheitliche Forschung* auf den Weg zu bringen. Dieses Vorgehen erweist sich als äußerst schwierig, da es anders als bei einem Puzzle *keinen Ganzheitsbezug* geben kann, d.h. die Einzelwissenschaften können, gleichsam als Puzzleteile, ihren Wert im Ganzen nicht selbst bestimmen. Wie soll sich dann das fragmentierte Wissen interdisziplinär zum Ganzen zusammenfügen?

Die Ausdifferenzierung der Interaktionssysteme und Wissenschaften führte zur Ausbildung eigengesetzlicher Rationalitäten: z.B. ökonomisch vs. ökologisch, wissenschaftlich-technisch vs. „sozial“.

Die Autonomie der Sachbereiche und Wissenschaften wird einerseits zurecht vom Konzil befürwortet, andererseits hat die christliche Sozialethik die Probleme zu beachten, die mit der Autonomie verbunden sind.

1.2.3.2 Theorie und Realität

Wissenschaft entsteht, wenn das empirische Material thematisch reduziert und in den Griff einer bestimmten Methode genommen wird. Durch diesen *theoretischen Zugriff* wird das Material selektiert und vereinfacht, wodurch eine bestimmte *Interpretation* möglich wird. Bei der Theoriebildung spielen *Intuitionen, Annahmen und Bewertungen* eine Rolle, die der Interpretation einerseits die Richtung geben, andererseits aber auch für einen *theoretischen Überhang* sorgen. Der Wert einer Theorie läßt sich demnach nicht einfach aus ihrem Verhältnis zur „objektiven Realität“ bestimmen, sondern ergibt sich aus ihrer Fruchtbarkeit, aus der „Kraft der Sinnstiftung“ für die Forschergemeinschaft (WOLFF).



Gerade in den *Sozial- und Wirtschaftswissenschaften* gibt es eine Vielfalt differierender bzw. kontroverser Theorien, da ein großer Spielraum zur Theoriebildung besteht und unterschiedliche methodische Abstraktionen möglich sind. Humanwissenschaften sind grundsätzlich von der Tatsache betroffen, daß sich der Mensch nie glatt auf den Nenner eines vorgegebenen Objekts bringen läßt, sondern immer auch Subjekt ist: Macht er sich zum Thema einer Wissenschaft, so verhält er sich darin zu sich selbst, und für seinen theoretischen Zugriff ist es dann bedeutsam, *wie er sein Menschsein versteht*. In die Theoriebildung fließen auch immer *Voraussetzungen* ein, die Annahmen *über das Wesen und Bestimmung des Menschen* enthalten.

Dieser Sachverhalt ist beim Umgang mit einzelwissenschaftlichen Modellen zu beachten. Beispielsweise wurden die klassischen und neoklassischen Ökonomiemodelle auf Basis der Annahme des sog. *homo oeconomicus*, des sich perfekt ökonomisch-zweckrational verhaltenden Menschen, entwickelt. Obwohl man sich für gewöhnlich dessen bewußt ist, daß es um ein abstraktes, theoretisches Konstrukt geht, kann das Modell den Eindruck erwecken, es basiere auf der anthropologischen Wirklichkeit. Das wird dann problematisch, wenn es auf nicht-ökonomische Bereiche, z.B. zwischenmenschliche Beziehungen, Politik, Familie, ausgeweitet wird. Solche Theoriebildung kann zwar fruchtbar sein, doch ist es wichtig, die Voraussetzungen und die Abstraktion ihres theoretischen Zugriffs zu *durchschauen*. So kann die Verwechslung von Modell und Realität vermieden werden.

Die christliche Sozialethik steht also vor folgendem Problem: einerseits kann sie sich nur auf bestimmte Problemfelder hin konkretisieren, andererseits hat sie die Aufgabe, ihre philosophisch differenzierte christliche Grundorientierung kritisch ins Spiel zu bringen und methodische Voraussetzung der Wissenschaften aufzudecken. Damit aber leistet sie einen *Dienst am Wissenschaftsbetrieb*, denn sie macht die philosophisch-weltanschaulichen Voraussetzungsprobleme bewußt, die der Wissenschaftsbetrieb zwar enthält, jedoch selten thematisiert.

2. Die Moderne

Moderne ist das *Resultat des neuzeitlichen Entwicklungsprozesses*, der eine signifikante Prägung, Strukturierung und Ausdifferenzierung des Sozialen in allen seinen Dimensionen bewirkte. Dieser Prozeß nahm seinen Ausgang in Europa, erhielt jedoch im Laufe des 20. Jhs. zunehmend globale Bedeutung. Die großen Interaktionsbereiche des Sozialen erhielten ein „modernes“ Profil, das von vormodernen Paradigmen unterschieden wird. Dabei impliziert die Rede von der Moderne eine Dynamik, die das Profil permanent modifiziert.

In theoretischer Sicht enthält der Begriff der moderne ein differenziertes philosophisches Problembewußtsein. Aus theologischer Sicht ist daran zu erinnern, daß der Prozeß der Neuzeit nicht zufällig im christlich geprägten Europa erfolgte: er ist „nicht gegen, sondern durch das Christentum entstanden“ und ist damit „ursprünglich ein christliches Ereignis“ (Johann Baptist METZ über die Säkularisierung/Verweltlichung der Welt).

2.1 Die Neuzeit *(prüfungsrelevant!!)*

Die Geschichtsepoche der Neuzeit beginnt Mitte des 15. und endet Ende des 19. Jhs. Innerhalb dieses Zeitrahmens sollen maßgebliche Entwicklungslinien idealtypisch skizziert werden.

2.1.1 Das Mittelalter

Das *Paradigma des mittelalterlichen Feudalsystems* wirkte noch lange in die Neuzeit hinein. Es war das politisch-ökonomische System der mittelalterlichen Agrargesellschaft und basierte auf der Institution der *Grundherrschaft*. Die Bauern standen zum Grundherrn in einem Verhältnis der Abhängigkeit (Hörigkeit), was wirtschaftliche, politische, rechtliche, kulturell-religiöse und familiale Bedeutung hatte:

- *Wirtschaft:*

Der Abhängige hat *Abgaben* (Zins oder Naturalien) zu entrichten und *Arbeitsleistungen* (Fronddienst) zu erbringen. Dabei geht es fast ausschließlich um die Subsistenzsicherung des eigenen Hauses, nicht um Marktmechanismen.

- *Politik und Recht:*

Das politische Feudalsystem stellt Abhängige und Grundherren in den Kontext des *Lehenswesens*. Der Grundherr als Lehensherr gibt seinen Vasallen Herrschaftsgebiete zum Lehen, was die Verpflichtung zu wechselseitiger Treue, zu Gehorsam und Dienstleistungen einschließt.

Diese *mehrstufige lehensrechtliche Hierarchie* kulminiert im König als der Spitze des Feudalsystems. Das Rechtswesen ist wie alle anderen Bereiche feudalisiert. Der Feudalstaat ist kein souveräner Staat mit Gewalt im neuzeitlichen Sinn.

- *Religion und Kultur:*

Die Integration in das System findet wiederum über die Grundherrschaft statt. Es gibt zwar eine *Abgrenzung zwischen kirchlich-geistigem Sacerdotium und weltlichem Imperium*, sie

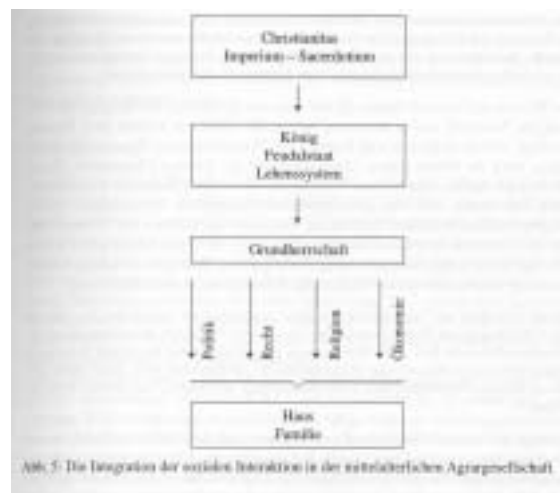
bleiben jedoch eng aufeinander bezogen (vgl. Investiturstreit). Die von der Kirche verkündete Religion sakralisiert die Krone, welche wiederum die Kirche als integrales Moment versteht, bekennt und verteidigt. In der Hand der Religion liegt v.a. das Bildungswesen, die soziale Fürsorge (karitative Einrichtungen) und die Kunst.

Die Inkulturation der christlichen Kirche im Feudalsystem führte unvermeidlich zur Feudalisierung der Kirche; kirchliche und weltliche Hierarchien verschränken sich, weshalb z.B. ein Ketzer, der die religiöse Identität der Gesellschaft in Frage stellt, nach staatlichem Recht zum Verbrecher wird.

- *Familie:*

Der Abhängige lebt in der Familienform des *ganzen Hauses*. Haus und Hof sind sowohl Wohnung als auch Arbeitsplatz und ökonomische Basis der Familie. Eheschließung ist praktisch nur bei Übernahme des Hofes möglich. Im patriarchalisch geführten Haus gilt eine eindeutige Rollenzuteilung der Geschlechter. Die Kinder üben beim Aufwachsen beim gleichgeschlechtlichen Elternteil dessen Rolle ein und erlernen diese.

Das Haus ist über Grundherrschaft und Kirche religiös integriert, das Kirchenjahr prägt Brauchtum und Sitte.



Die sozialen Interaktionsbereiche sind eng ineinander verschränkt zu einer komplexen, doch integralen Einheit. Eine ähnliche Rolle wie die Grundherrschaft im Agrarbereich spielen die *Zünfte* für die Handwerker-gesellschaft der mittelalterlichen *Städte*. Die Zunft verbürgt eine ökonomisch-politisch-religiös-sittliche Identität und begründet damit die „Ehrensamkeit“ des zünftigen Handwerkers.

Im *Wissenschaftsbetrieb* hat die *Theologie* Vorrang (*sacra doctrina*), welche die doktrinale Einheit allen Wissens verbürgt. Darauf sind letztlich alle Disziplinen bezogen, aus denen sich später die philosophischen Disziplinen entwickeln. In den Naturwissenschaften kommt in Analogie dazu der spekulativen Physik (Naturphilosophie) eine Dominanz gegenüber der empirischen Naturforschung (*via empirica*) zu. Eine gewisse Sonderstellung in diesem Gefüge haben die Jurisprudenz und die Medizin inne.

Das Selbstverständnis der mittelalterlichen Menschen unterscheidet sich von dem Bild, das die Neuzeit von dieser Gesellschaftsform hat, z.B. bei THOMAS VON

AQUIN: Das im Gesamtgefüge des Systems über den Stand vermittelte Einzelwohl (*bonum proprium*) ist als Teilfunktion in das Wohl des Ganzen (*bonum commune*) integriert. Die ständische Zuordnung ist unverfügbar und erblich, doch sie ermöglichte dem größten Teil der Bevölkerung zumindest die elementaren Subsistenzbedingungen und ein Leben in sozialer Integration.

2.1.2 Das Bürgertum

Das Bürgertum gilt als Träger des neuzeitlichen Prozesses und hat als *feudal bzw. zünftig nicht integriertes Bürgertum* seine Wurzeln im Hochmittelalter. Zwei Typen dieses Bürgertums können unterschieden werden:

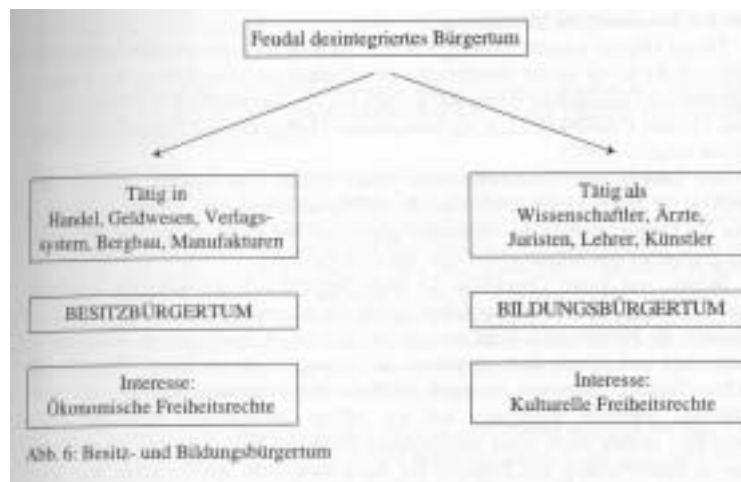
- Das *Besitzbürgertum* entsteht mit der zunehmenden Bedeutung des Handels. Der typische Besitzbürger ist zunächst der *Handelskaufmann*. Durch den Handel weitet sich die *Geldwirtschaft* aus; das Guthaben muß angelegt werden, wodurch sich zunächst das *Verlagssystem* entwickelt (der Verleger liefert den Produzenten die Rohstoffe und nimmt ihnen die Produkte ab) und später die *Manufakturen* (vorindustrielle handwerklich-arbeitsteilige Unternehmen zur Serienproduktion). Ein wichtiger Investitionsbereich ist der *Bergbau*. Es gründen sich Handelsgesellschaften.

Die Entwicklung erhielt Auftrieb durch die Zunahme des Handels im Gefolge der Kreuzzüge, v.a. in Italien, den Niederlanden, in den Hansestädten und in England. Bis zum Beginn der Industrialisierung spricht man vom „*Frühkapitalismus*“.

Die ökonomische Interessenlage des Besitzbürgertums führte zwangsläufig zum Konflikt mit dem Feudalsystem; das markt- und gewinnorientierte unternehmerische Wirtschaften benötigte ein Klima der ökonomischen Freiheit in Bezug auf die Person, das Eigentum und die Verträge (Arbeitsverträge, Kaufverträge). Die Mitglieder des Feudalsystems reagierten reglementierend auf die unternehmerische Freiheit und trieben so eine revolutionäre Entwicklung voran.

- Für das *Bildungsbürgertum* spielt die Gründung der mit Privilegien ausgestatteten *Universitäten* eine wichtige Rolle, die gegenüber bestehenden Hierarchien eine relativ große Selbständigkeit erlangen konnte. Es entwickelte sich eine Schicht aus Wissenschaftlern, Ärzten, Juristen, Lehrern, Künstlern, Beamten und gebildeten Adeligen. Dieses Bildungsbürgertum tendiert dazu, aus dem Gefüge der kirchlich reglementierten und vermittelten Einheitskultur auszubrechen und *kulturelle Freiheit* zu beanspruchen. Auch hier vollzieht sich eine Individualisierung. Um das wachsende Bildungsinteresse des Bürgertums nach der Zeit der Scholastik zu befriedigen, setzte eine Hinwendung zur Literatur und Kunst der vorchristlichen Antike ein: die Renaissance und der Humanismus kamen in Gang; das Bildungsbürgertum emanzipierte sich von der theologisch dominierten Einheitskultur; trotzdem vollzog sich dieser Prozeß nicht gegen die Kirche, die in den Prozeß involviert war.

Ziel beider Typen des Bürgertums war die Freiheit bzw. Befreiung, ökonomisch bzw. kulturell. Beide haben mit der politischen Freiheit zu tun, die ein Grundmotiv des neuzeitlichen Prozesses bildet.



2.1.3 Wende zum Subjekt

Der Bürger möchte nicht mehr als Teil eines großen Ganzen definieren lassen, sondern Ausgangspunkt soll die freigesetzte individuelle Person sein. Der Bürger wird sich radikal seiner *Subjektstellung* bewußt – als freier Akteur im System muß er neue Verhältnisse schaffen. Dieses Bewußtsein bewirkt den typisch neuzeitlichen Glauben an die menschliche *Vernunft*, an die Machbarkeit und Gestaltbarkeit der *Zukunft* und den *Fortschritt* der Menschheit (vgl. Thomas MORUS „Utopia“ [1516] und Francis BACON „Nova Atlantis“ [1627]).

Es lassen sich zwei Grundtendenzen bei der Wende zum Subjekt unterscheiden:

- Gegenüber der Natur begreift sich das neuzeitliche Subjekt als Herr. Er macht sich die *instrumentelle Vernunft* dienstbar, die immer mehr Natur *wissenschaftlich* erkennen will, um sie *technisch* zu beherrschen und *ökonomisch* verwerten zu können. Natur erscheint als verfügbares Material, als Ressource, die auf das menschliche Bedürfnissystem bezogen ist. Es rückt nun das naturwissenschaftliche Wissen in den Vordergrund, das „Macht“ ist (Francis BACON, Thomas HOBBS). Zu beachten ist, daß erst die Überwindung des statischen Welt- und Naturbildes durch die fortschrittsgläubige Zukunftsorientierung auf der Basis der instrumentellen Vernunft die Voraussetzungen schuf, auf denen die moderne Zivilisation aufbaut.
- Gegenüber der Gesellschaft beansprucht der Mensch als Subjekt natürliche, unverletzliche Freiheitsrechte. Eine *Grundtendenz zur Universalisierung* greift sich Platz, die im neuzeitlichen Prozeß zum Entstehen eines universalen Ethos, nämlich des *Menschenrechtsethos*, führt. Dahinter steht die Überzeugung, der Mensch besitze von Natur aus eine Würde, aus der natürliche Rechte folgen, was institutionelle Konsequenzen im politisch-rechtlichen Bereich nach sich zieht: die Rechte haben sich konstitutionell als Grundrechte etabliert und begreifen sich als System der Freiheit.

Die Argumentationsform des neuzeitlichen Natur- oder Vernunftrechts wird auch deutlich, wenn John LOCKE den „natürlichen“ Zustand der Menschen wie folgt charakterisiert: „Es ist ein Zustand vollkommener Freiheit... Es ist darüber hinaus ein Zustand der Gleichheit...“

Die beiden Grundtendenzen müssen aufeinander bezogen werden: Die Arbeit der instrumentellen Vernunft an der Natur hat letztlich das Ziel, dem Wohl und der Zukunft der Menschheit im System der Freiheit zu dienen, indem sie der emanzipatorischen Vernunft dient und dem Menschen nicht Macht als Selbstzweck verleiht.

Der Zusammenhang mit christlich-biblischen Motiven ist evident:

- Einerseits geht es um die dem Menschen als Ebenbild Gottes übertragene *Herrschaft über die Erde (dominium terrae)*.
- Andererseits geht es um die Universalisierung der in der Gottebenbildlichkeit gründenden Würde des Menschen – und um die Konsequenzen dieser Universalisierung, also um *Nächstenliebe und Gerechtigkeit*.

Es zeigt sich, daß es tatsächlich kein Zufall ist, daß der neuzeitliche Prozeß in christlichem Kulturboden wurzelt.

2.1.4 Aufklärung

Aufklärung meint die Wende zum Subjekt im neuzeitlichen Denken des 16., 17. und 18. Jhs. KANTS Definition ist berühmt geworden:

„*Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern an der Entschließung des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen. Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!* ist also der Wahlspruch der Aufklärung.“

Die Aufklärung wendet sich gegen das tradierte integrale System des Mittelalters und unterzieht es einer radikalen Destruktion, um ein neues Paradigma zu entwickeln. Diese geschehen kann in drei Phasen gegliedert werden:

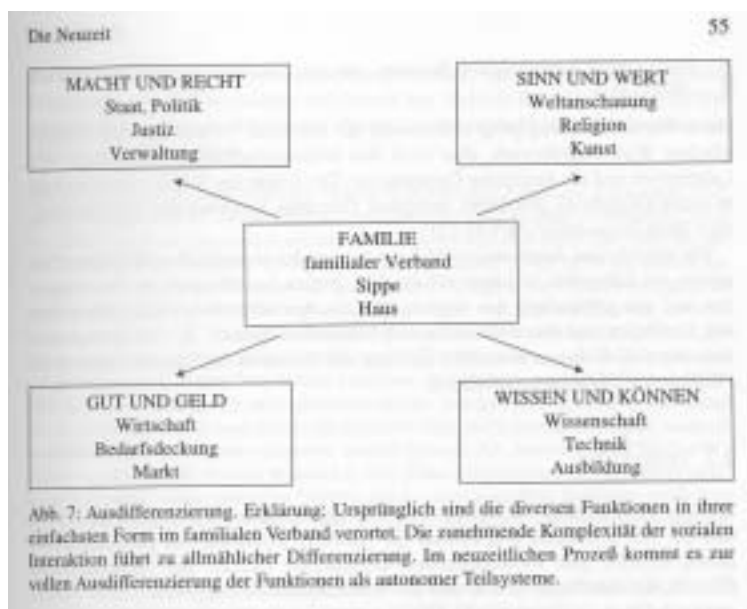
1. Die tradierte Vorstellung wird *destruiert*, sie wird im Zuge einer grundlegenden Kritik demontiert und distanziert. Ein Beispiel dafür ist der methodische Zweifel bei René DESCARTES: man die Vernunft nur von tradierten Vor-Urteilen befreien, indem man „an allem zweifelt, worin sich auch nur der kleinste Verdacht der Unsicherheit findet“.
2. Der Destruktion folgt die *Analyse* des betreffenden Bereichs mit dem Ziel, seine letzten, nicht weiter reduzierbaren *Elemente und Gesetze* zu finden: Cogito ergo sum.
3. Die so gewonnene sichere Basis ermöglicht eine *theoretische Neukonstruktion* des Bereichs, die dem aufgeklärt-wissenschaftlichen Anspruch genügt.

Dieses Schema wird in Variationen auf verschiedene Sach- und Wissensbereiche angewandt. Im skizzierten Aufklärungsanspruch verschränken sich die instrumentelle und die emanzipatorische Tendenz der Vernunft, wie folgende Beispiele zeigen:

- Philosophie: im *Rationalismus* wird die Basis in ersten Ideen (Begriffen) und Prinzipien der Vernunft gesucht, im *Empirismus* hingegen in elementaren Gegebenheiten der Sinnlichkeit und den Gesetzen der Verknüpfung.
- Religion: Schon in der *Reformation* wurde die traditionell-katholische Gestalt des Christentums kritisiert. In der Aufklärung wird Religion Thema einer *rationalistischen und empiristischen Kritik*.
- Natur: Mit Hilfe der sich herausbildenden *Mechanik* entsteht ein Modell, die Natur *mechanistisch* zu interpretieren und sie der instrumentellen Vernunft verfügbar zu machen.
- Gesellschaft: Die Kritik an der vorgegebenen-tradierten Gestalt des Sozialen führt zum *Rekurs auf die Individuen als Elemente des Sozialen*. Es ist einerseits die vernünftig-legitime Gestalt des *Staates* und andererseits das vernünftige Funktionieren des *Wirtschaftssystems* aufzuzeigen.

Max WEBER charakterisiert den neuzeitlichen Prozeß durch den Begriff der *Rationalisierung*, die zunächst ein interkulturell-welthistorischer Prozeß ist. Im aufklärerischen Europa gewinnt er eine besondere Prägung unter dem Licht der *Zweckrationalität*, die eine bestimmte Einstellung zur Wirklichkeit und zu den Möglichkeiten der Vernunft bewirkt. WEBER spricht von der „*Entzauberung der Welt*“.

Die Neugestaltung der einzelnen Sachbereiche führt zu einer fortschreitenden *funktionalen Ausdifferenzierung* des vormals integralen Systems: die Bereiche verselbständigen sich und gewinnen eine *eigengesetzliche, spezifische Rationalität* (z.B. Politik, Wirtschaft, Wissenschaft). Der Autonomieanspruch führt im *weltanschaulich-kulturellen* Bereich zur Ablösung von Philosophie und Kunst von der Religion und werden eigenständige, kulturelle Gebilde. Die ökonomisch bedingte Trennung von Wohnung und Arbeitsplatz führt auch zu einer funktionalen Ausdifferenzierung der *Familie*.



Die funktionale Ausdifferenzierung stellt einen fortschreitenden Prozeß der *Säkularisierung* dar. Vorher religiös kontextualisierte Bereiche erhalten einen autonom-weltlichen Status. Säkularisierung ist ein Aspekt der „*Entzauberung der Welt*“.

Ein weiterer Gesichtspunkt der neuzeitlich-aufgeklärten Rationalisierung ist nach WEBER die *Bürokratisierung* der Bereiche. Die ausdifferenzierten Gebilde sollen rational-effizient organisiert werden, wofür man a) eine feste Verteilung der amtlichen Pflichten, b) Regeln zur Organisation und c) eine planmäßige Vorsorge durch qualifiziertes Personal braucht.

2.2 Teilsysteme (prüfungsrelevant!!)

2.2.1 Politik: Recht und Staat

Die funktionale Ausdifferenzierung des Politischen und dessen Etablierung als eigengesetzlich-selbständiger Bereich wurde im 15. Jh. von Niccolò MACHIAVELLI beschrieben. Das Politische wird funktional als Inbegriff der Techniken und Strategien gefaßt, die auf *Erwerb, Ausbau und Sicherung der Macht im Staat* abzielen. Der sittlich-universelle Anspruch des christlich geprägten klassischen Naturrechts verliert damit an Geltung; die politische Vernunft als *Staatsräson* gewinnt an Bedeutung. In diesem neuen Politikverständnis liegt die Tendenz, den Zustand der Pluralisierung und Partikularisierung der staatlichen *Souveränität* zu überwinden: es galt, daß uneingeschränkte *Gewaltmonopol* des im Vollsinn souveränen Staates herzustellen. Eine *bürokratische* Herrschaftsorganisation bzw. Verwaltung war notwendig. Im Prozeß der Neuzeit fand diese Tendenz ihre erste Realisierung im *Absolutismus* (Monarchie als im Vollsinn souveräner Staat, vgl. LUDWIG XIV: „L'état c'est moi“).

Die aufgeklärte emanzipatorische Vernunft konnte sich nicht mit der Rechtlosigkeit des Menschen und Bürgers im absolutistischen Staat abfinden: die Wende zum Subjekt erforderte ein *System der Freiheit*. Im 17. und 18. Jh. entstanden so die großen Entwürfe einer *freiheitlichen, liberalen Staatstheorie*, die bis heute die Grundlagen des Projekts der Moderne bildeten. Außerdem kam es zu den *großen bürgerlichen Revolutionen* in England, Nordamerika und Frankreich.

2.2.1.1 Menschenrechtsdenken und Vertragstheorie

Im Zeichen der emanzipatorischen Vernunft wurde die Menschenrechtsidee zur Basis eines neuen Ethos und der politischen Theorie des Liberalismus. *Aus der naturgegebenen personalen Würde des Menschen als Menschen ergibt sich ein naturrechtlicher Freiheitsanspruch*. Menschenrechte als *natürliche* Rechte sind deshalb prinzipiell unterschieden von den Rechten, die vom Herrscher als Privilegien eingeräumt, gewährt bzw. verliehen wurden. Die *Legitimität* einer positiven Rechts- und Staatsordnung hängt letztlich davon ab, wieweit sie als System der Freiheit dem präpositiv-naturrechtlichen Freiheitsanspruch gerecht wird. Der Absolutismus hatte insofern keine Chance auf Legitimation.

Als Klassiker der neuzeitlichen Menschenrechtsdenkens gelten John LOCKE (17. Jh.), Jean Jaques ROUSSEAU (18. Jh.) und Immanuel KANT (18. Jh.). Das einzige, angeborene, naturrechtlich geltende Recht ist für sie die *Freiheit* als „Unabhängigkeit von eines anderen nötiger Willkür“ (KANT). Dieses Grundmotiv wurde in drei Richtungen ausdifferenziert, die sich zu drei menschenrechtlichen Rechtspositionen (status) der Person fassen lassen (nach Georg JELLINEK):

- Status negativus: Freiheitsrechte werden als *Abwehrrechte* der Person gegenüber der „nötigen Willkür“ des Staates verstanden. Es geht um die Sicherung eines *Handlungsspielraums formal gleicher Freiheit für alle*.
- Status activus: Die Freiheit bezeichnet die Subjektstellung der Person als *Staatsbürger*. Es geht um die *Bürgerrechte*, deren Anerkennung die Weichen zum *demokratischen* Staat stellt.
- Status positivus: Hier geht es um das Recht auf Chancen und Mittel, die erforderlich sind, damit die Person nicht nur formal frei ist, sondern auch die

Möglichkeit erhält, ihre Freiheit im Sinne eines menschenwürdigen Lebensplans zu realisieren. Es geht also um *soziale Rechte als Anspruchsrechte* und um den Staat als *Sozialstaat*.

Die *Menschenrechte* wurden in klassischen Katalogen und Verfassungstexten *kodifiziert* (z.B. Magna Charta Libertatum 1215, Bill of Rights 1689, Menschenrechtserklärung der französischen Verfassung 1793, Grundrechte des deutschen Volkes [Paulskirchen-Verfassung] 1848) und in internationalen Erklärungen und Abkommen (z.B. in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte 1948, Menschenrechtskonvention der Vereinten Nationen 1966...).

Die Entwicklung des Menschenrechtsdenkens steht bis heute in der *Spannung zwischen einem eher liberal-formalen* (Freiheit auf Kosten der Gleichheit) *und einem eher sozial-materialen* (Gleichheit auf Kosten der Freiheit) *Freiheitsdenken*. Im 19. Jh. zeigte sich diese Spannung im Gegensatz von Liberalismus und Sozialismus. Heute treten neue Fragestellungen in den Vordergrund, z.B. die Frauenrechte, die Rechte auf menschenwürdige Umwelt und die Rechte der künftigen Generationen.

Die neuzeitlichen Versuche, auf der Basis des Menschenrechtsethos eine politische Theorie zu entwickeln, standen im Zeichen des *vertragstheoretischen Ansatzes*, der folgende Differenzierung enthält:

- *Naturzustand:*

Man geht von der fiktiven Vorstellung eines vorstaatlichen „natürlichen“ Zustandes aus, in dem die Menschen vollkommen frei sind. Diese *Aporie des Naturzustandes* ist theoretisch notwendig, um die unabdingbare Etablierung des bürgerlich-rechtlichen Staates aufzuzeigen. (HOBBS, LOCKE, ROUSSEAU, KANT)

- *Gesellschaftsvertrag:*

Staat und Recht können nur dann legitim sein, wenn sie als Resultat eines *Vertrages* gefaßt werden, den freie Personen konsensuell schließen. Der Staat muß also so gestaltet werden, daß seine Ordnung *für jedermann vorteilhaft* vorgestellt werden kann. Während der Monarch theologisch legitimiert war durch das Gottesgnadentum, entwickelt sich nun ein rationalisiertes Legitimationsprinzip: Die Konsensfähigkeit der staatlichen Ordnung gilt als rational-argumentativ einlösbarer Geltungsanspruch.

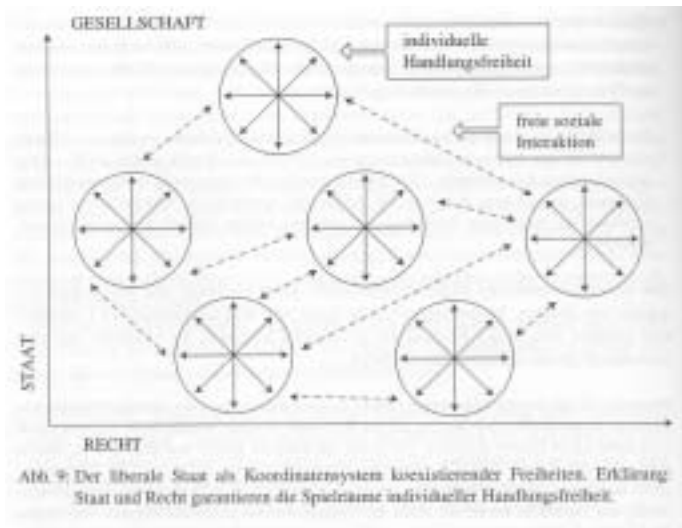
- *Staatskonzeptionen:*

Der vertragstheoretische Ansatz kann äußerst *unterschiedliche Staatskonzeptionen* zur Folge haben, die durchweg die menschenrechtliche Basis und das Legitimationsprinzip beanspruchen. Ihre Gegensätzlichkeit bestimmt bis heute die politischen Kontroversen. (HOBBS: Absolutismus; LOCKE + KANT: politischer Liberalismus; ROUSSEAU: radikal-demokratischer Etatismus; heute: John RAWLS, Robert NOZICK, Jürgen HABERMAS)

2.2.1.2 Der politische Liberalismus

Die Grundzüge der politischen Theorie des Liberalismus gelten heute als integraler Bestandteil des Konzepts der Moderne. Das Grundkonzept lautet wie

folgt: Basis der Staatskonstruktion sind die Menschenrechte als *Freiheitsrechte* (vorrangig im Sinne des status negativus), die in der Rechtsordnung als *Grundrechte* fungieren. Der Staat ist so zu konstruieren, dass er ein *Maximum formal-gleicher Freiheit für alle* rechtlich garantiert; er wird zum *Koordinatensystem koexistierender Freiheiten*.



Der liberale Staat muß *nach innen und außen souverän* sein, d.h. er muß das *Gewaltmonopol* beanspruchen, um die formal-gleiche Freiheit aller rechtlich garantieren zu können. Dabei ergeben sich v.a. zwei Grundtendenzen:

- Die liberale Theorie beschränkt den Spielraum der Staatsgewalt dadurch, dass die Staatsgewalt selbst die freiheitsrechtlichen Handlungsspielräume als Grundrechte garantiert.
- Andererseits muß sich die Staatsgewalt in sich selbst differenzieren bzw. „teilen“ und diese Teilung rechtlich präzisieren, um im politischen System Willkür auszuschließen und Rechtssicherheit zu garantieren.

Die *zentralen Elemente* des Liberalismus sind:

1. Trennung von Staat und Gesellschaft:

Die Handlungsfreiheit des Subjekts ermöglicht *naturwüchsig-freie Interaktion* zwischen den Personen und damit die freie Entwicklung sozialer *Interaktionsbereiche*. Die *Gesellschaft* meint hier die Bevölkerung eines Staates, insofern sie frei interagiert. Die verschiedenen Interaktionsbereiche können den Charakter von Teilsystemen erhalten (Wirtschaft, wissenschaftlich-technischer und weltanschaulich-kultureller Bereich). Diesem Gesamt freier Gesellschaftstätigkeit steht das politisch-rechtliche Teilsystem gegenüber (*Staat*). Der Staat ermöglicht der Gesellschaft freie Interaktion (Autonomie) und verzichtet auf Intervention; die gesellschaftlichen Teilsysteme dürfen den Staat nicht dominieren.

Auf der Basis des Menschenrechtsethos bezieht der liberale Staat gegenüber den diversen Religionen und Weltanschauungen einen Standpunkt toleranter Neutralität und überläßt den weltanschaulich-kulturellen Bereich der freien Gesellschaftstätigkeit. Die *Trennung von Staat und Kirche* ist ein Teilaspekt der Trennung von Staat und Gesellschaft.

2. Rechts- und Verfassungsstaat:

Die Staatstätigkeit ist um der Freiheit der Bürger willen zu rationalisieren und rechtlich zu regeln, und zwar per *Konstitution bzw. Verfassung*. Hier werden die Legitimationsbedingungen des Staates festgeschrieben, um der Idee des *Rechtsstaats* Geltung zu tragen. Die politische Legitimation erfolgt so primär durch das verfassungsgemäße *legale Verfahren* und nicht durch inhaltliche Wahrheitsansprüche.

3. Gewaltenteilung:

Die Verfassung teilt die Staatsgewalt und ordnet die Teile unterschiedlichen, aufeinander bezogenen Institutionsbereichen zu: *Legislative, Exekutive, Judikative*. Das Gewaltmonopol des Staates wird so einem *Kontrollmechanismus* unterworfen, der Machtmißbrauch verhindern soll.

Klassiker der Theorie der Gewaltenteilung sind LOCKE und Charles-Louis de MONTESQUIEU.

4. Demokratisierung der Legislative:

Durch die Wahl von Volksvertretern ins Parlament erfolgt über die Legislative die Rückbindung der Staatsgewalt an die Bürger. Dennoch war es ein weiter Weg bis zur *Einführung des allgemeinen und gleichen Wahlrechts*.

Die Legislative gilt in der liberalen Theorie als die erste und gewissermaßen vorrangige Gewalt, da sie die beiden anderen Gewalten gesetzlich normiert.

Der Liberalismus wurde v.a. von ROUSSEAU kritisiert. Die *nur formal-gleichen Freiheitsspielräume* schaffen in der vom Staat getrennten Gesellschaft Nischen der Unvernunft und des Egoismus: unter der Bedingung der formal-gleichen Freiheit entsteht *materiale Ungleichheit*, die Freiheit des einen wird material zur Unfreiheit des anderen. Er vertritt deshalb das Prinzip der *Volkssouveränität*: Der sich direkt-demokratisch artikulierende Volkswille ist als der *vernünftig-allgemeine Wille (volonté générale)* souverän und insofern berechtigt, Bedeutung und Tragweite der Freiheit zu bestimmen. Dann kann es weder eine Trennung von Staat und Gesellschaft noch von Gewalten geben. Nach ROUSSEAU ist der *volonté générale* mit dem vernünftig-moralischen allgemeinen Willen identisch.

Kritik am Liberalismus übte auch Karl MARX. Der *Sozialismus* stimmt mit Rousseau darin überein, daß es einer Korrektur der formal-gleichen Freiheit bedarf, die auf *mehr material-gleiche Freiheit (Gleichheit)* zielt. *Sozialdemokraten* versuchen dieses Ziel auf dem Boden der liberalen Staatskonzeption zu verwirklichen; *Kommunisten* möchten den liberalen Staat hingegen beseitigen und eine *Diktatur des Proletariats* errichten, die die *klassenlose Gesellschaft* herbeiführen soll. Unter Lenin trat an diese Stelle die Diktatur der Kommunistischen Partei, die die Rolle der *volonté générale* beanspruchte.

Die Grundkonzeption des Liberalismus, der parlamentarisch-demokratische, gewaltenteilige Rechts- und Verfassungsstaat ist heute weitgehend unumstritten. Kritik artikuliert sich meist im Rahmen dieser Grundkonzeption und drängt auf stärkere Beachtung der sozialen und partizipativen Rechte im Sinne des menschenrechtlichen *status positivus*.

2.2.1.3 Klassisches und neuzeitliches Naturrecht

Die vielen Naturrechtskonzeptionen stimmen in der Grundauffassung überein, daß *positives* (z.B. staatlich-gesetzliches) *Recht prinzipiell legitimationsbedürftig* ist. Die Legitimation verweist auf eine *präpositive Begründungsebene*, die als *natürliches Recht* gilt und nicht auf Setzung beruht, sondern auf der *Natur bzw. dem Wesen des Menschen*.

Die Gegenposition dazu ist der *Rechtspositivismus*, der davon ausgeht, daß die Legitimation des Rechts systemimmanent geleistet werden kann.

Grob unterscheidet man zwei Typen von Naturrechtstheorie: das *klassische Naturrecht* (THOMAS VON AQUIN) und das *neuzeitliche Natur- oder Vernunftrecht* (KANT).

a) Klassisches Naturrecht

Basis ist die thomanische Theorie des natürlichen Gesetzes (*lex naturalis*), wobei drei Elemente zusammenhängen:

- **Anthropologischer Rekurs:** der *universelle Begriff des Menschen* muß differenziert und systematisch entfaltet werden. Wichtig ist dabei die *Würde (dignitas)*, die sich nach THOMAS der Tatsache der *Gottebenbildlichkeit* (Mensch als *imago dei*) verdankt.
- **Aufweis der existentiellen Zwecke:** Diejenigen *Bedürfnisse, Ausrichtungen und Hinordnungen* sind aufzuweisen, die sich unbeliebig-wesentlich und universell aus dem Begriff des Menschen ergeben. THOMAS spricht von *inclinationes naturales*, die für den Menschen den Charakter von *bona humana* haben (z.B. Selbsterhaltung, familiäre Interaktion, Gesellschaft, weltanschaulich-religiöse Orientierung).
- **Ordnung und Regelung der existentiellen Zwecke:** Die menschliche Vernunft muß die Vielfalt dieser Hinordnungen in eine *Ordnung* bringen durch praktische (sittliche) *Gesetze*. Das natürliche Gesetz (*lex naturalis*) bezeichnet nach THOMAS die gesetzgebende Funktion der menschlichen Vernunft und insofern ihre Teilnahme an der göttlichen Gesetzgebung. Wie Gott durch seine *lex aeterna* die ganze Schöpfung ordnet und regelt, so ordnet und regelt der Mensch durch die *lex naturalis* den durch ihn regelbaren Bereich.

Der Ansatz steht in einem *christlich-theologischen Kontext*. Der Mensch ist letztlich Gott gegenüber verpflichtet, das Gute zu tun und gleichzeitig ermächtigt, es inhaltlich zu bestimmen. Letztlich geht es um die Bestimmung des Menschen vor Gott, die sich auf das ewige Heil des Menschen bezieht. Der Mensch als Christ steht in der Auslegung der *lex naturalis* im Anspruch des *Evangeliums*. Trotz dieser christlichen Einbindung stehen die praktischen Grundsätze der *lex naturalis* im Anspruch, prinzipiell *kognitiv* zu sein, also rational-argumentativ begründbar und universell diskursfähig.

Es bleibt zu beachten, daß die Frage nach dem Wesen des Menschen und seiner Bestimmung immer zugleich eine offene Frage an den Menschen ist. Keine klassisch-naturrechtliche Theorie kann beanspruchen, diese Frage definitiv zu beantworten.

b) neuzeitliches Natur- und Vernunftrecht

Auch hier wird auf das Wesen bzw. die Natur des Menschen rekurriert, denn nur so können die *Menschenrechte als natürliche und angeborene Rechte*

aufgewiesen und als präpositive Norm des positiven Rechts ins Spiel gebracht werden. Der Unterschied zwischen klassischem und neuzeitlichem Naturrecht ist folgender:

- Dem *klassischen Naturrecht* geht es um den *Gesamtraum der menschlichen Praxis* inklusive der letzten Wert- und Sinnfrage des Menschseins, denn nur so können die konkreten Fragen der Praxis und ihrer Normierung beantwortet werden.
- Das *neuzeitliche Naturrecht* teilt den ethischen Gesamtraum in *zwei relativ selbständige Bereiche* auf: in den Bereich der *Gerechtigkeitsfragen* (das Rechte) einerseits und den Bereich der *Fragen des guten Lebens* (das Gute) andererseits.

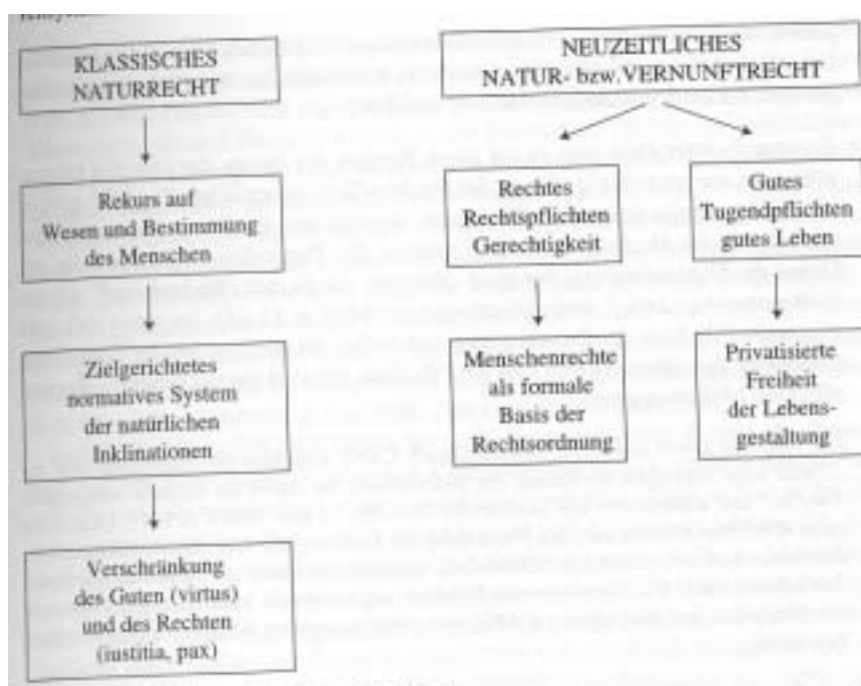
Dieser terminologischen Unterscheidung entspricht bei KANT die Unterscheidung von *moralischen Rechtspflichten* und *Tugendpflichten*, die schon ARISTOTELES und THOMAS bekannt war, aber in der Neuzeit eine neue Bedeutung erhielt:

- **Rechtspflichten:** Hier geht es um das, was wir unseren Mitmenschen in ihrer Personenwürde *aufgrund ihrer universell anerkannten Menschenrechte schulden*. Es gibt auch *spezielle* Pflichten aufgrund spezieller Rechte, die wir bestimmten Personen einräumen. Die Rechtspflichten normieren als solche nur unser *äußeres Verhalten* gegenüber anderen. Die Gebote 4-8 des Dekalog formulieren Rechtspflichten.
- **Tugendpflichten:** Hier geht es um den Bereich des Guten, der über die Rechtspflichten hinausgeht. Die *innere Gesinnung*, die *moralische Motivation* spielt hier eine Rolle. KANT sieht zwei „Zwecke, die an sich Pflichten sind“: *eigene Vollkommenheit und fremde Glückseligkeit*.

Beide Typen von Pflichten ergeben sich aus dem einen *Kategorischen Imperativ*: „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines andern, jederzeit zugleich als Zweck [*Tugendimperativ*], niemals bloß als Mittel [*Rechtsimperativ*] brauchtest.“

KANT weist auf drei wichtige Unterschiede der beiden Typen hin:

1. Rechtspflichten beziehen sich nur auf das *äußere (legale) Verhalten*, Tugendpflichten geht es prinzipiell um die strikt *moralische Motivation*.
2. Die Verbindlichkeit von Rechtspflichten ist *strikt*, die Verbindlichkeit von Tugendpflichten ist *weit*.
3. Den Rechtspflichten kommt der *Vorrang* vor den Tugendpflichten zu: wir sollen zuerst das tun, was wir einander schulden, bevor wir darüber hinaus Gutes tun.



Ein Problem liegt in der *Trennbarkeit* der Bereiche, denn daraus ergibt sich folgende *Grundtendenz*: *Man betrachtet das System der Rechtspflichten als die notwendige und hinreichende naturrechtliche Legitimationsbasis des Staates und seines positiven Rechts*. Das neuzeitliche Natur- und Vernunftrecht nimmt damit die Gestalt einer *formalen Gerechtigkeitstheorie auf menschenrechtlicher Grundlage* an. Der Bereich der *Tugendpflichten* wird damit zur Angelegenheit der subjektiven Freiheitsspielräume, zur *Privatsache*, d.h. das Gute ist kein Politikum.

THOMAS fragt nach der Aufgabe des positiven Rechts (*lex humana*) und kommt zu dem Schluß, daß ihm ein *doppeltes Ziel* zukommt: der Frieden (*pax*) und die Tugend (*virtus*) – d.h. das Rechte und das Gute. Das soll durch die Zucht (*disciplina*) gesichert werden. Allerdings muß der neuzeitliche Staat darauf verzichten, Wahrheitsstaat zu sein (und z.B. Andersdenkende als Ketzer zu verurteilen). Die Frage nach der Bestimmung des Menschen, seinen Werten und seinem Sinn wurde zur Angelegenheit der Glaubens- und Meinungsfreiheit, was nicht unproblematisch ist: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann“. (BÖCKENFÖRDE)

Es geht also um zwei Fragen, die das dauerhaft-humane Funktionieren des politisch-liberalen Konzepts betreffen:

- Wie kann von einem Staat, der nicht mehr als rechtliches Koordinatensystem individueller Freiheiten ist, gewährleistet werden, daß in diesen Freiheitsspielräumen *gut gelebt* und ein *vernünftiges soziales Ethos* eingehalten wird?
- Wieweit ist Politik ohne grundlegende *Wert- und Sinnoptionen* möglich, d.h. ohne letztfundierende kriterielle *Gewißheiten*, in denen es letztlich um die *Bestimmung des Menschen*, d.h. um einen Begriff von *Humanität* geht und die deshalb unverzichtbar sind?

Jede Sozialethik, nicht nur die christliche, muß angesichts der funktionalen Ausdifferenzierung des Politischen auf diesen Fragen insistieren.

2.2.2 Wissenschaft und Technik

Im Zuge der Rationalisierung und funktionalen Differenzierung entstand ein wissenschaftlich-technischer Komplex als relativ eigenständiger Interaktionsbereich. Seine Autonomie mußte behauptet werden (gegenüber Politik und Religion), gleichzeitig mußte er sein *eigengesetzliches Paradigma*, sein methodisch-systematisches Profil entwickeln. Heute stellt sich der Wissenschaftsbereich als ein thematisch *und methodisch pluralistischer Kosmos relativ selbständiger wissenschaftlicher Disziplinen* dar. Der *Wissenschaftsbetrieb* ist v.a. an *Universitäten* institutionalisiert.

Das neue Wissenschaftskonzept im Gegensatz zur doktrinalen Einheit der mittelalterlichen *Scientia* unterscheidet im Gefolge Descartes zwischen der *Natur*

als Inbegriff des Ausgedehnten (*res extensa*) und dem Geist als denkendem Subjekt (*res cogitans*). Die Natur wird auf *ausgedehnte bewegte Masse* reduziert (vgl. „Entzauberung der Welt“), die aus kleinsten, unteilbaren Teilchen zusammengesetzt ist (*Atome*). Die *systematische Rekonstruktion* der Natur führte z.B. zur Entdeckung der Gesetze der *Mechanik* (Basisdisziplin der neuzeitlichen *Physik*; Isaac Newton), aber auch zum Entstehen der *Chemie*. Kennzeichnend für den *empirischen Charakter* dieser Wissenschaften ist das *Experiment*. Der theoretische Zugriff ist bestimmt durch die *Mathematisierung* der Phänomene. Es entsteht die Idee einer *exakten* experimentellen Wissenschaft, die als axiomatisches System ein *Modell der Natur* darstellt.

Der Wille, Macht über die Natur zu gewinnen, führte von der reinen Wissenschaft zur *angewandten* Wissenschaft. Darüber hinaus entstand die *technische* Wissenschaft, die später Nuklear- und Biotechnik ermöglichte; dazu kommt die *kommerzialiserte* Wissenschaft im Rahmen der industriellen Forschung. Ursprünglich war der Fortschritt der *instrumentellen Vernunft* durch die *emanzipatorische Vernunft* motiviert und zielte auf die *Humanisierung* des Lebens. Analog zur Ausdifferenzierung der Naturwissenschaften folgte die Entfaltung der *Geisteswissenschaften*. Die *Philosophie* löste sich von der Theologie (vorher: *ancilla theologiae*), es bildeten sich methodisch eigenständige Wissenschaften heraus: vom *Staat*, vom *Recht*, von der *Wirtschaft*, der *Gesellschaft*, der *Sprache*, der *Kunst*, der *Geschichte*, des *Psychischen*, der *Erziehung* etc. Richtungsweisend war dabei das naturwissenschaftliche Paradigma, denn diese Wissenschaften entwickelten sich als *empirische* Wissenschaften. Naturwissenschaften werden seither *nomothetische* Wissenschaften genannt; sie *erklären* Tatsachen durch den Aufweis von Gesetzen. Geisteswissenschaften sind *ideographische* Wissenschaften, denn sie beziehen sich *verstehend* auf bereichsspezifische Besonderheiten der kulturellen Tatsachen.

Die *Grundfrage* lautet dennoch: Wie kann angesichts der fortschreitenden Ausdifferenzierung überhaupt von einer *Einheit der Wissenschaft* und einem *wissenschaftlichen Begriff des Wirklichen* die Rede sein? Diese Frage war traditionell Thema der Philosophie (empiristische und rationalistische Aufklärungsphilosophie, Deutscher Idealismus, Transzendentalphilosophie).

Durchgesetzt hat sich ein Trend, der vom britischen Empirismus ausgeht und über die Enzyklopädisten des 18. und den Positivismus des 19. Jhs. zum *Neopositivismus* (logischer Empirismus). Sein Zentrum war zwischen den beiden Weltkriegen der *Wiener Kreis*. Es geht dabei um folgende Aspekte:

- Basis jeder Wissenschaft sind *empirische Tatsachen (posita)*, die im Sinne des naturwissenschaftlichen Paradigmas unter allgemeine *Gesetze* subsumiert werden.
- Nach dem Scheitern der neopositivistischen Idee einer *Einheitswissenschaft* besteht im Raum der Einzelwissenschaften eine *unvermittelte Pluralität* theoretisch-methodischer Arbeitsweisen und thematischer Spezialisierungen.
- Der im dominanten Wissenschaftsbetrieb vermittelte *Wirklichkeitsbegriff* ist der eines theoretisch-methodisch beliebig interpretierbaren Inbegriffs empirischer Tatsachen. Die *Theologie* gerät so an den Rand des Wissenschaftsbetriebs; die *Philosophie* tendiert dazu, selbst zu einer Einzelwissenschaft zu werden.

Diese Aspekte wurden immer auch *kritisiert*, im 20. Jh. z.B. von den Phänomenologen, den Existentialisten und den Vertretern der Kritischen Theorie.

Außerdem trug die ökologische Sensibilisierung einiges zur Kritik bei. Dennoch scheint der Trend auch heute ungebrochen dominant zu sein.

Aus der Sicht der o.g. christlichen Optionen kann das Ziel des wissenschaftlich-technischen Teilsystems letztlich nur der *Mensch* sein. Die Ausdifferenzierung des Teilsystems und der einzelnen Wissenschaften ermöglichte eine *Zivilisation*, die *materiellen Wohlstand* und *kulturelles Angebot* wie nie zuvor ermöglichte. Demgegenüber steht allerdings ein unübersichtlich pluralistischer und thematisch überspezialisierter Wissenschaftsbetrieb, dessen positiv-abstraktes Wissen zwar rasant wächst, dessen integrative Kraft, seine Fähigkeit zur Binnenkommunikation und seine gesamtgesellschaftliche Orientierungsrelevanz aber abnimmt. WITTGENSTEIN meint dazu: „Wir fühlen, daß selbst, wenn alle möglichen wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind.“

Das Problem stellt sich nicht nur im universitären Wissenschaftsbetrieb, sondern auch im Bereich der *Schule*, wo einem *Erziehungs- und Bildungsauftrag* nachzukommen ist. Hier geht es nicht nur um die Weitergabe abstrakt-instrumentellen Wissens und Könnens, sondern um Weltorientierung, Existenzerhellung, die Eröffnung von Wert- und Sinnperspektiven des guten Lebens – und damit um eine „Herzensbildung“.

Es ist festzuhalten, daß die Ausdifferenzierung des wissenschaftlich-technischen Teilsystems ebenso irreversibel ist wie die des politischen. Sie ist eine *zentrale Erfolgsbedingung des neuzeitlichen Prozesses*. Andererseits verdankt sich dieser Erfolg der *Eliminierung grundlegender weltanschaulicher Fragen* im Zuge der konsequenten Anwendung einzelwissenschaftlicher methodischer Abstraktionen. Das Manko liegt v.a. darin, daß die Entwicklung des verfügbaren Wissens und Könnens zunehmend *ethische Fragen* aufwirft, deren Beantwortung die Kompetenz der betreffenden methodisch-abstrakten Wissenschaften grundsätzlich übersteigt.

2.2.3 Wirtschaft

In diesem Interaktionsbereich geht es um die *Versorgung der Menschen mit knappen Gütern*. Unter der Bedingung der Freiheit wird das subjektive Eigeninteresse (Gewinnorientierung) legitimiert und freigesetzt. Daraus erwachsen *Märkte* verschiedener Art, auf denen *Angebot und Nachfrage* Preise bilden. Damit entsteht, gelenkt vom Eigeninteresse der Wirtschaftssubjekte, *ein sich selbst steuerndes soziales System*, in dem es „nur eins [gibt], die Dinge gehen lassen (*laisser faire*)“ (wahrscheinlich Vincent de GOURNAY).

Als Begründer der modernen Nationalökonomie gilt Adam SMITH, der eine erste *umfassende Funktionsanalyse des ökonomischen Systems* vorlegt.

Vor dem liberalen nationalökonomischen Konzept herrschte in Europa das vom Absolutismus favorisierte Wirtschaftssystem des *Merkantilismus*, das durch eine intensive *Verschränkung von Staat und Wirtschaft* charakterisiert war (planwirtschaftliche Züge). Er bildet gleichsam eine Brücke zwischen dem Mittelalter und dem sich im 19. Jh. durchsetzenden wirtschaftsliberalen bzw. kapitalistischen System.

Diese Entwicklung hängt eng zusammen mit der Entwicklung des wissenschaftlich-technischen Systems und mit den Rahmenordnungen des politischen Systems. Es lassen sich unterscheiden:

- Die Industrialisierungsphase des 19. Jhs.: Tendenziell zieht sich der Staat aus der Wirtschaft zurück, die zunehmend den Charakter einer nach innen und außen freien Marktwirtschaft annimmt. Mit der Erfindung der Dampfmaschine und der Eisenbahn setzt der *Übergang von der Agrar- zur Industrie- und Arbeitsgesellschaft* ein. Gleichzeitig bricht die *soziale Frage* auf, die den sozialen *Klassengegensatz* bewußt macht.
- Die nationalökonomische Phase: Sie setzt Ende des 19. Jhs. ein und bleibt bis Ende des 20. Jhs. bestimmend. Typisch ist der *wirtschaftspolitisch aktive Nationalstaat*, der ordnend und gestaltend in den marktwirtschaftlichen Prozeß eingreift. In den Industrieländern geschieht die Weiterentwicklung zur Dienstleistungsgesellschaft. Die sozialstaatliche Umverteilung der Industriestaaten und die wirtschaftliche Prosperität führten nach dem 2. Weltkrieg zu hohem allgemeinem Wohlstand.
- Die Globalisierungsphase: Seit ca. 1970 gewinnt die Globalisierung des gesamten Wirtschaftsprozesses an Bedeutung, der globale Wettbewerb schränkt die Spielräume der Nationalstaaten zunehmend ein. Durch immer schnelleren Verkehr und Vernetzung wird dieser Trend gefördert. Die in der nationalökonomischen Phase reich und sozial friedlich gewordenen Industriestaaten sind konfrontiert mit *Massenarbeitslosigkeit*, der **Krise des Sozialstaats** und *neuer Armut*.

Folgende Gegebenheiten sind außerdem zu beachten:

- Das Scheitern des *zentralverwaltungswirtschaftlichen* Systems in den *kommunistischen Staaten* machte deutlich, daß dieses Wirtschaftssystem keine praktikable Alternative zum dezentral-marktwirtschaftlichen System darstellt.
- Nachfolgende *postkommunistische Staaten* sind noch weit entfernt von einer wirtschaftlichen Entwicklung, die die menschenwürdige Versorgung der Bevölkerung in Aussicht stellt.
- Während *Schwellenländer* Anschluß an die wirtschaftliche Entwicklung der Industrieländer finden, herrscht in großen Teilen der *Dritten Welt* äußerste Armut – oft ohne erkennbare Entwicklungsperspektiven

Einerseits bietet das marktwirtschaftliche Konzept der Moderne das Bild eines eigengesetzlichen Systems, das sich selbst reguliert durch die Interessen des *homo oeconomicus*. Der Markt erscheint als unverzichtbares Instrument der modernen Wirtschaft, zu der es keine Alternative gibt. Andererseits kommt der Wirtschaft wie auch anderen sozialen Teilsystemen im sozialen Ganzen ein *Zweck bzw. eine Aufgabe* zu, die letztlich auf einen *Begriff des Menschen und seiner Bestimmung* bezogen ist. GS 63: „Auch im Wirtschaftsleben sind die Würde der menschlichen Person und ihre ungeschmälerte Berufung wie auch das Wohl der gesamten Gesellschaft zu achten und zu fördern, ist doch der Mensch Urheber, Mittelpunkt und Ziel aller Wirtschaft.“

Im Konzept der Moderne steht die ökonomisch-instrumentelle Vernunft im *Dienst der emanzipatorischen Vernunft*, was bedeutet, daß der Zweck des ökonomischen Systems letztlich in der *Gewährleistung der materiellen Bedingungen konkreter Freiheit für alle* besteht. Es muß Chancengleichheit bestehen, materielle Bedürfnisse menschenwürdig befriedigen zu können. In diesem Sinne läßt sich die

biblische *Option für die Armen* in das Konzept der Moderne übertragen. *Der Markt allein erfüllt diese Aufgabe nicht*; die Wirtschaft kann sich der Herausforderung nur in Kooperation mit den anderen Teilsystemen stellen.

Der sozialetische Gesamtzweck der Wirtschaft umfaßt mindestens folgende drei Aspekte (nach RICH):

1. Effizienz

Die Wirtschaft als System ist so zu gestalten, daß sie *effektiv, rationell und produktiv* das Sozialprodukt bereitstellen kann, das zur menschenwürdigen Befriedigung des sozialen Systems der Bedürfnisse erforderlich ist. Das geht nur in einer Wirtschaft, die auf *Marktsteuerung* beruht. Bei möglichst geringem Aufwand soll ein möglichst großer Nutzen erzielt werden. Das setzt ein komplexes Ensemble politischer, sozialer und kultureller Bedingungen voraus.

2. Partizipation:

a) *Partizipative Distribution*: Alle Gesellschaftsglieder sollen die Chance auf die materiellen Bedingungen konkreter Freiheit erhalten. Also muß das Wirtschaftssystem als *gerechtes Verteilungssystem* organisiert sein bezüglich der *Erwerbsarbeit, des Sozialprodukts und des Produktivkapitals*. Regelungen sind dann *gerecht*, wenn sie als *distributiv vorteilhaft für alle Betroffenen* angesehen werden können, sie sollten also *universell konsensfähig* sein. Es sollte zwar unterschiedliche Einkommensstufen geben, doch darf dies die Schere zwischen Arm und Reich nicht noch mehr verschärfen.

b) *Partizipative Kooperation*: Der Wirtschaftsprozeß ist ein sozialer Interaktionsprozeß, in dem *Personen kooperieren*, die nicht bloß als Mittel gebraucht werden dürfen. Der Prozeß muß die *Subjektstellung* der Person beachten.

c) *Partizipative Weltwirtschaft*: Die *Globalisierung* führt immer dringlicher das *Verteilungsproblem* zwischen entwickeltem Norden und unterentwickeltem Süden als ein Gerechtigkeitsproblem vor Augen.

3. Mitgeschöpflichkeit:

Wirtschaftliche Interaktion sollte die Natur so nutzen, daß ökologische Zerstörung vermieden und die Schöpfung bewahrt werden kann. Vonnöten ist die *Versöhnung von Ökonomie und Ökologie*.

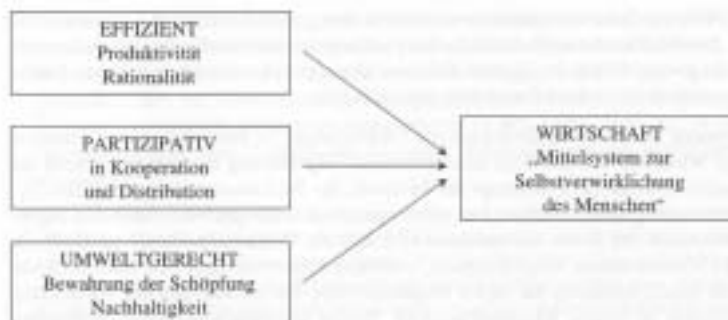


Abb. 11: Wirtschaft in sozialetischer Sicht

Es geht also um die *gerechte* Gestaltung der Wirtschaft als *System*. Da zwischen den o.g. Zielaspekten eine Spannung besteht, kann der Gesamtzweck nur in der *Relationalität* der einzelnen Zielaspekte erstrebt und erreicht werden: sie dürfen nicht gegeneinander ausgespielt, sondern müssen aufeinander bezogen werden. *Individuelethisch* läßt sich diese *sozialethische Aufgabe* nicht lösen. Das System ist vielmehr so zu gestalten, daß es in der Erreichung seines Zwecks möglichst wenig auf die persönliche Moralität der Subjekte angewiesen ist.

Es zeigt sich: Das abstrakt-ökonomische Modell eines sich selbst regulierenden Marktsystems reicht nicht aus, wenn es darum geht, den sozialethischen Zweck der Wirtschaft, seine Zielaspekte und deren Rationalität zu bestimmen. Hier spielen auch weltanschauliche Fragen eine Rolle, die wiederum mit der Auffassung über Bestimmung und Wesen des Menschen zusammenhängen.

2.2.4 Familie

Nach der vormodernen Familie in der Form des *ganzen Hauses* führte die sozioökonomische Entwicklung zu einer zunehmenden *Desintegration* der Funktionen und damit zu einer funktionalen *Spezialisierung* der Familie als *Kernfamilie*. Stationen auf dem Weg dorthin waren die durch die Industrialisierung vorangetriebene Trennung von Wohnung und Arbeitsplatz sowie die allgemeine Schulpflicht. Heute ist für das soziale Gesamtsystem die Frage wichtig, *wie tragfähig und stabil* dieses kleine, verselbständigte soziale Gebilde ist.

Franz Xaver KAUFMANN definiert: Der Familienhaushalt entsteht durch Eheschluß und umfaßt alle leiblichen Kinder des Paares. Ihm zufolge kommen der Familie in ihrer funktionalen Spezialisierung fünf Aufgaben zu:

1. *Kohäsion und emotionale Stabilisierung der Familienmitglieder*: Familialer Zusammenhalt soll auf der Basis emotionaler Verbundenheit dauerhaft gesichert sein. Die Familie ist nahezu die einzige Institution, in der Gefühle geäußert werden. Sie ist „sozialer Raum erlaubter zwischenmenschlicher Affektivität“.
2. *Fortpflanzung*: Die Gesellschaft ist existentiell auf dauernden Bestand und damit auf Fortpflanzung angewiesen. Allerdings sind modernisierte Gesellschaften von einem starken Geburtenrückgang betroffen.
3. *Pflege und Erziehung der Kinder*: Daß Kinder in Familien aufwachsen sollen, kann als überwiegend akzeptierte Norm gelten. Andere Institutionen (Kindergarten, Schule etc.) wirken bei dieser Aufgabe zwar mit, aber der Familie kommt eine spezifische, unersetzliche Funktion zu.
4. *Haushaltsführung, Gesundheit, Erholung*: Diese vielfältigen Aktivitäten bilden den zeitlich überwiegenden Teil der innerfamilialen Tätigkeiten. Sie sind oft verschränkt mit der Erziehung der Kinder und bilden für sie einen Erfahrungsraum sozialen Lernens. (Einkaufen, Essen, Körperpflege etc.)
5. *Wechselseitige Hilfe*: Hier geht es um Hilfsbereitschaft im Rahmen der kernfamilialen Kohäsion, aber auch um die wechselseitige Hilfestellung durch Solidarität der Generationen beider Herkunftsfamilien.

Für die Verwirklichung der *sozialethischen Zielidee* einer wohlgeordneten, gemeinwohlarartigen, sozial-gerechten Gesellschaft stellt der spezielle Beitrag des familialen Systems eine schlechthin *notwendige Bedingung* dar. Die Gegenwartsfamilie ist allerdings ein vielfältig *verletzliches* soziales System, ihre Stabilität und Leistungsfähigkeit erscheint gefährdet. Trotz Wertschätzung der

Familie erhöht sich deren *Labilität*. Seit 1965 kam es in Deutschland zu einem enormen Anstieg der *Scheidungshäufigkeit*, ungefähr parallel dazu gab es einen *Geburtenrückgang*.

Bei der sozialetischen frage nach strukturellen Ursachen dieser Entwicklung müssen zwei Ebenen unterschieden werden:

- Binnenraum der Familie selbst: hier setzt sich die Wende zum Subjekt und der vertragstheoretische Ansatz durch. Es ist die Aufgabe der „Gattenfamilie“, die konkrete Familienform autonom und vertraglich zu regeln. Das bedeutet einen „*doppelten Autonomiegewinn* – der Individuen und der familialen Lebensformen (KAUFMANN). Es kommt aber auch zu Konflikten, z.B. betreffs des Rollenproblems der Geschlechter oder bei Belastung durch Arbeitslosigkeit.

Sozialethisch ist wichtig, daß im familialen Verhältnis der Gatten zueinander und zu den Kindern der sozialetisch-strukturelle Gesichtspunkt eng mit dem *individualethischen* verschränkt ist, also mit persönlicher Moralität und Verantwortung sowie mit den grundlegenden Wert- und Sinnoptionen der Gatten und ihren Vorstellungen vom guten Leben. Aus christlicher Sicht geht es in der Familie um ein *natural-unbeliebiges sittliches Verhältnis*, das von *Liebe* geprägt ist. Liebe ist wiederum ein entschiedenes, letztlich vor Gott zu verantwortendes, fürsorgendes und respektvolles Engagement für Gatte (Gattin) und Kind. In der Zeit bewährt sie sich als *Treue* – eine Sicht, die heute vielen Menschen fremd ist und so zur Labilität der Familie führt.

- Familie im Zusammenhang zu den anderen Teilsystemen: Das *ökonomische System* fragt nicht nach den spezifisch familialen Leistungen; es konnte sich entwickeln, *ohne auf die Erfordernisse der Familie Rücksicht nehmen zu müssen*. Wer Kinder erzieht, erbringt Leistungen am Markt vorbei: im abstrakt-ökonomischen System sind diese Leistungen irrelevant. Allerdings gibt es vereinzelt Anzeichen für ein gewisses Umdenken.

Der *Sozialstaat* unterstützt die Familie sozialpolitisch im Rahmen des *Familienlastenausgleichs*. Das gegebene politisch-ökonomische System *privilegiert* heute allerdings in hohem Maß die *Kinderlosigkeit* und *pönalisiert* (= bestraft?) die *Elternschaft*. Auch die Öffnungszeiten öffentlicher *Betreuungseinrichtungen* erschweren mehr die flexible Vereinbarkeit von Familie und Beruf als daß sie sie erleichtern.

Angesichts der Unverzichtbarkeit der familialen Leistungen stellt sich die Frage an Wirtschaft und Staat, wieweit sie ihre Interaktionen auf *sozialethische Zielsetzungen* hin auszurichten, d.h. *die Anliegen der Familien strukturell zu berücksichtigen*. Es geht dabei um die *Weiterentwicklung des Familienlastenausgleichs* und um die Eröffnung neuer *praktikabler Möglichkeiten*, die konkrete Familienform autonom zu bestimmen, v.a. durch die familiengerechte und flexible Vereinbarkeit von familialen Aufgaben und Erwerbstätigkeit.

2.2.5 Weltanschauung

In diesem sozialen Interaktionsbereich geht es letztlich um die *Frage nach dem Wesen und der Bestimmung des Menschen*. Traditionell betraf das die Bereiche Religion, Philosophie und Kunst, institutionell kam den Religionsgemeinschaften (*Kirchen*) eine besondere Bedeutung zu. Es handelt sich bei dieser Interaktion um

einen *gesamtgesellschaftlich unverzichtbaren Bereich*, sie scheint jedoch weitgehend an den Rand des öffentlichen Interesses gedrängt worden zu sein.

Die integrale, „theologisierte“ Form weltanschaulicher Interaktion im Mittelalter wurde durch den *neuzeitlichen Prozeß* grundlegend verändert. Der *langfristige Trend* dieses Prozesses läßt sich wie folgt charakterisieren:

- Die funktionale Differenzierung und Verselbständigung des *Politischen* verweist die weltanschauliche Interaktion bzw. den kirchlich-religiösen Bereich in die vom Staat getrennte *Gesellschaft*. Der moderne Staat kann so weltanschaulich-religiös neutral bleiben.
- *Innerhalb* der weltanschaulichen Interaktion verselbständigen und säkularisieren sich *Philosophie* und *Kunst*, was andererseits die Verselbständigung des religiös-kirchlichen Bereichs zur Folge hat. Die weltanschauliche Interaktion *pluralisiert* sich.
- Der neuzeitliche Prozeß der Wende zum Subjekt wirkt sich auch *innerhalb der Religion selbst* aus, v.a. in der *Reformation*: In der Gottunmittelbarkeit des Glaubens (*sola fides*), der Gnade (*sola gratia*) und der Offenbarung (*sola scriptura*) erweist sich die individualisierte „Freiheit eines Christenmenschen“ (LUTHER). Die Modernisierung verstärkte die Tendenz zur kirchlichen Zentralisierung und Bürokratisierung.
- Die starke gesamtgesellschaftliche *Gewichtung anderer Teilsysteme* (v.a. Wirtschaft, Politik, Wissenschaft und Technik) drängt die weltanschaulich-religiöse Interaktion zunehmend aus der Öffentlichkeit in den Raum *privater Beliebigkeit* ab. Durch die Vermittlung der Medien wird deutlich, daß die weltanschauliche bzw. religiöse Interaktion im Vergleich zu anderen Themen (Wirtschaftswachstum, Arbeitslosigkeit, Benzinpreise, Technologien...) eine marginale Rolle spielt.

Der Modernisierungsprozeß führte einerseits zu einer funktionalen *Ausdifferenzierung* der weltanschaulich-religiösen Interaktion, andererseits zu ihrer zunehmenden gesamtgesellschaftlichen *Marginalisierung*. Christliche Sozialethik wird darauf hinweisen, daß diese Entwicklung in eine *grundlegende Aporie* führt, *da sie das ganze Projekt der Moderne von seiner Basis her in Frage stellt*. Dafür gibt es drei Gründe:

1. Die Grundlegung der *Ethik* und der *Sozialethik* scheint davon abzuhängen, wie bestimmte *Grundfragen weltanschaulicher Art* beantwortet werden. Das gilt für den *Inhalt* des sittlich-moralisch Verbindlichen wie auch für den *Grund der Pflicht*, die Verbindlichkeit selbst. Beide verweisen zurück auf die weltanschauliche Grundfrage nach dem *Wesen und der Bestimmung des Menschen*. KANT charakterisiert das „Feld der Philosophie“ durch vier Fragen und kommt zu einem ähnlichen Schluß:
„a) Was kann ich wissen? 2) Was soll ich tun? 3) Was darf ich hoffen? 4) Was ist der Mensch? – Die erste Frage beantwortet die Metaphysik, die zweite die Moral, die dritte die Religion, die vierte die Anthropologie. Im Grund könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die ersten drei Fragen auf die letzte beziehen.“
2. Der neuzeitliche Prozeß ging von weltanschaulichen Voraussetzungen aus, die unbeliebig in der *christlichen Tradition* und damit in der sozialetischen Dimension der *biblischen Offenbarung* gründen. Dabei hatte die Reformation größeren Einfluß als der Katholizismus. Die *Menschenrechtsidee* jedoch gründet letztlich in der christlichen Imago-Dei-Lehre und in der Überzeugung von der eigenständigen Bedeutung des vernünftig-freien menschlichen Geistes als Grund der unverletzlichen

menschlichen Würde. Auch die wissenschaftlich-technische Entfaltung der *instrumentellen* Vernunft gründet letztlich im einem säkularisierten Weltverhältnis, das sich *christlich-biblichen Motiven* verdankt. Nach Max WEBER waren es v.a. christliche Motive, die den „Geist des Kapitalismus“ und damit das moderne *ökonomische System* entstehen ließen. Auch das Leitbild der europäischen Familie mit monogam lebenden Gatten ist strukturell christlichen Ursprungs.

Oberflächlich betrachtet scheinen die Teilsysteme auch ohne Bezug zur weltanschaulich-religiösen Interaktion zu funktionieren, doch dieser Schein dürfte trügen.

3. Das Projekt der Moderne hat nicht nur weltanschaulich-religiöse Wurzeln; auch in seiner aktuellen Gestalt involviert es weltanschauliche Fragen. Die *Sinn- und Funktionsbestimmung der einzelnen Teilsysteme* ist durch weltanschauliche Standpunkte bestimmt; die *Zielidee* der gesamten sozialen Kooperation, nämlich die Idee einer *menschenwürdig-wohlgeordneten, gemeinwohlarartigen Gesellschaft*, verweist letztlich wesentlich auf weltanschauliche Fragen. Das Ideal der *Humanität* verkommt zur leeren Phrase, wenn es nicht in einem Begriff des Menschen begründet und von diesem Begriff her konkretisierbar ist.

Aus sozialetischer Sicht erscheint es höchst bedrohlich, daß die weltanschaulich-religiöse Interaktion in der gesamtgesellschaftlichen Öffentlichkeit zunehmend marginalisiert wird. Dieser Prozeß ist allerdings auch nicht durch die Renaissance des Weltanschauungsstaats zu überwinden. Der weltanschaulich neutrale Staat bzw. die öffentlichen Hände müßten vielmehr ein eminentes kulturpolitisches Interesse an der Intensivierung der weltanschaulich-religiösen Interaktion haben. Bildung darf nicht auf die Aneignung abstrakt-instrumentellen Wissens und Könnens reduziert werden, dessen Inhalt von der ökonomischen Verwertbarkeit abhängt. Bildung sollte wesentlich auch Vertrautheit und Kompetenz im Umgang mit weltanschaulichen Fragen umfassen, weshalb die Kirchen als wichtigste Gebilde weltanschaulicher Interaktion an Bedeutung gewinnen sollten.

Die moderne Gesellschaft ist grundsätzlich pluralistisch, da jede Person ihre Vorstellung vom Guten in ethischer Autonomie entscheidet. Allerdings sollten sich alle Personen dieser Frage stellen, da sie für vernünftige Lebenspläne schlechthin wesentlich ist. Dafür bedarf es jedoch eines differenzierten Problembewußtseins.

2.2.6 Übersicht

Neben den fünf genannten gibt es noch weitere systemartige Interaktionsbereiche, z.B. die Medien, das Schul- und Erziehungswesen, das Gesundheitswesen etc. Soll unter den Bedingungen der funktionalen Differenzierung der Moderne das sozialetische Ziel einer menschenwürdig-wohlgeordneten, gemeinwohlarartigen Gesellschaft erreicht werden, müssen *alle Teilsysteme geordnet zusammenwirken*. Das *politisch-rechliche Teilsystem* hat dabei eine ordnende und sichernde Aufgabe, so daß es die Rahmenordnung der anderen Teilsysteme zu bestimmen, sie auf das sozialetische Gesamtziel hin zu koordinieren und ihre Autonomie zu bewahren hat.

2.3 Positionen (prüfungsrelevant!!)

Es geht um aktuelle, sozialetisch relevante Positionen, die versuchen, das Konzept der Moderne zu interpretieren bzw. auf den Begriff zu bringen.

2.3.1 John Rawls

Im seinem Hauptwerk, „*A Theory of Justice*“ (1971, dt. 1975) greift John RAWLS auf die *kontraktualistische* (vertragstheoretische) Argumentationsform und deren neuzeitliche Hauptvertreter HOBBS, LOCKE, ROUSSEAU und KANT zurück. Sein Anliegen ist die moralisch-argumentative Konstruktion einer gerecht verfaßten Gesellschaft.

Die vertragstheoretische Argumentation ist bestrebt, die Grundstruktur der sozialen bzw. politischen Ordnung als Resultat eines rationalen *Vertrags* darzustellen, der angesichts einer problematischen *Ausgangslage*, des *Naturzustands*, entstanden ist. Naturzustand und Vertrag werden nichtals historisch-empirische Gegebenheiten gefaßt, sondern als *hypothetische Konstruktionen*, mit deren Hilfe die Grundstruktur bzw. ihre Prinzipien gerechtfertigt werden.

RAWLS konstruiert eine *Urzustandssituation*: Menschen, die zusammenleben wollen, wählen Grundsätze aus, stellen also einen vertraglichen *Konsens über die Prinzipien einer gerechten Grundstruktur* ihrer künftigen Gesellschaft her: „...so muß eine Gruppe von Menschen ein für allemal entscheiden, was ihnen als gerecht und ungerecht gelten soll.“

Wichtig ist die nähere Bestimmung dieser hypothetischen Urzustandskonstruktion:

- Beteiligt sind nur *freie und gleiche individuelle Personen*, die in keinerlei Abhängigkeitsverhältnis stehen.
- Es geht um die *gerechte Verteilung grundlegender sozialer Güter (primary social goods)*. Diese Grundgüter sind „Rechte, Freiheiten und Chancen sowie Einkommen und Vermögen.“
- Die Personen sind *aneinander desinteressiert* und die *Rationalität* ihrer vernünftigen Überlegung ist *ökonomisch-egoistisch* bestimmt. Jeder will seinen Vorteil maximieren, es gibt keine moralische Motivation.
- Die Überlegungen erfolgen unter dem *Schleier des Nichtwissens*, was gewährleistet, daß *faire Grundsätze* gewählt werden (d.h. niemand kennt seine Stellung, seine Klasse, seinen Status, sein Geschlecht etc.). *Subjektive Interessen* und Präferenzen werden so ausgeblendet, eine Interessenidentität entsteht. Die *ökonomisch-egoistische* Perspektive wird in die *moralische* transformiert: Was unter dem Schleier des Nichtwissens aus wohlverstandener Eigeninteresse vernünftigerweise gewollt wird, ist zugleich *verallgemeinerungsfähig* (unversalisierbar) und damit *konsensfähig*.

Durch diese Perspektive wird anschaulich, was KANT mit der sog. *allgemeinen Gesetzgebung* im Kategorischen Imperativ gemeint haben könnte.

RAWLS zufolge führen diese urzuständlichen Überlegungen zum Konsens über folgende zwei *Gerechtigkeitsprinzipien*:

1. Jedermann hat gleiches Recht auf das umfangreichste Gesamtsystem gleicher Grundfreiheiten, das für alle möglich ist. (*Politische Ordnung*)
2. Soziale und marktwirtschaftliche Ungleichheiten müssen

- a) unter der Einschränkung des gerechten *Spargrundsatzes* den am wenigsten Begünstigten den größtmöglichen Vorteil bringen,
- b) mit den Ämtern und Positionen verbunden sein, die allen gemäß fairer Chancengleichheit offenstehen.

(*Ökonomische Ordnung*; bestimmt als *Differenzprinzip*, inwieweit Ungleichheiten unter Gerechtigkeitsbedingungen gerechtfertigt werden können.)

Beide Prinzipien stehen in *lexikalischer Ordnung*, d.h. das politisch-freiheitliche Prinzip ist vorrangig.

Für das Differenzprinzip ist wichtig, daß sozioökonomische Ungleichheiten *rechtfertigungsbedürftig* sind. Die Grundstruktur erhält so einen *egalitaristischen Zug*: sie nimmt stark das Motiv der sozialen Menschenrechte auf und beansprucht soziale Gerechtigkeit, was an das Motiv der „Option für die Armen“ erinnert. Der Spargrundsatz bezieht sich auf die *Gerechtigkeit gegenüber künftigen Generationen*.

Das Differenzprinzip grenzt die sozial-gerechte Grundstruktur einerseits gegen den *reinen Kapitalismus*, andererseits gegen ein System ab, das das *Konzept der natürlichen Freiheit* lediglich durch die Einrichtung der *Chancengleichheit* modifiziert. Keiner der beiden Varianten würde in der Urszustandsüberlegung akzeptiert, denn beide räumen dem *Zufall* eine Bedeutung ein, die er in einer nach moralischen Vernunftkriterien konzipierten gerechten Grundstruktur nicht haben darf.

RAWLS faßt das System als System der *demokratischen Gleichheit*. Es unterscheidet sich von der *utilitaristischen Position* darin, daß in der gerechten Gesellschaft prinzipiell *jede Person* die Chance haben soll, einen vernünftigen Lebensplan zu realisieren. Da RAWLS eine Grundsicherung des Existenzminimums für vorsieht, kann man das von ihm vertretene System als politisch-ökonomisches System der *Sozialen Marktwirtschaft* fassen. Zentral für diesen Ansatz ist der *Vorrang des Rechten vor dem Guten*, was schon KANT betont hatte.

Zunächst erweckt RAWLS Position den Eindruck, die Gerechtigkeitsgrundsätze seien Konzentrat der moralischen Fairneß- und Gerechtigkeitsbedingungen der Urszustandskonstruktion. In Wahrheit konstruiert Rawls den Urszustand so, daß sich diese moralischen Optionen daraus ergeben; sie sind also der Konstruktion des Urszustands *vorausgesetzt*. Es gibt außerdem keine Begründung, warum sich jeder freiwillig an diese Normen halten soll – wer sie nicht teilt, dem ist die Urszustandssituation nicht plausibel. Die Frage nach den grundlegenden Kriterien ist auch in diesem Fall *weltanschaulicher* Art und geht der Entwicklung des Modells bereits voraus.

RAWLS hat zunächst von einem *Gerechtigkeitssinn* der einzelnen Beteiligten gesprochen. In seinen späteren Schriften ist – plausibler – vom moralischen Basiskonsens als „übergreifendem Konsens“ (*overlapping consensus*) die Rede, wo sich verschiedene ethisch-weltanschauliche Auffassungen in moralischen Angelegenheiten „überlappen“.

Aus christlich-sozialethischer Sicht entspricht RAWLS im gerechtigkeitstheoretischen Ansatz in vielerlei Hinsicht den Motiven und Optionen, die auch der sozialethischen Dimension der Offenbarung eignen.

2.3.2 James M. Buchanan

John RAWLS Konzept stieß auf Kritik v.a. von Robert NOZICK („Anarchy, State and Utopia“ 1974) und James M. BUCHANAN („The Limits of Liberty“ 1975). Es handelt sich dabei um eine einflußreiche ökonomistisch-liberale, an der maximalen Freiheit des Marktes orientierte politische Theorie, die in vielen Varianten vertreten wird.

BUCHANAN interpretiert wie RAWLS vertragstheoretisch, bezieht sich dabei jedoch auf HOBBS und z.T. auf LOCKE und fand damit im angelsächsischen und europäischen Raum Anhänger.

BUCHANAN faßt den Urzustand ohne moralisch-menschenrechtliche Voraussetzungen, sondern – mit Hobbes – „realistisch“: Der Urzustand ist ein anarchischer, völlig normenloser Zustand ohne Recht und Moral. Es herrscht der Krieg aller gegen alle (*bellum omnium contra omnes*), der Mensch tritt für den Menschen als Wolf auf (*homo homini lupus*). Der Naturzustand ist individualistisch und ökonomistisch geprägt, die Menschen sind in vielerlei Hinsicht ungleich. BUCHANANS Anliegen ist: Nur jene *Rechtsgrundsätze* und *sozialen wie politischen Institutionen* sollen als gerechtfertigt gelten, die von allen Naturzustandsbeteiligten ausschließlich *aufgrund ihrer subjektiven Präferenzen als vorteilhaft beurteilt* und vertraglich vereinbart werden können. Der Vertrag besteht im *kleinsten gemeinsamen Nenner* ungleicher subjektiver Präferenzen.

Diese kontraktualistische Theorie läßt sich in drei Schritte gliedern:

1. Die natürliche Verteilung:

In der *vorkonstitutionellen* Situation des Naturzustands werden bestimmte Güter *knapp*, was zum *Konkurrenzkampf* führt. Ohne Rechte und Normen müssen Anteile *erobert* und *verteidigt* werden. Allerdings sind die natürliche Ausstattung und damit die Chancen der Menschen *ungleich*. Deshalb ist die sog. *natürliche Verteilung* (*natural distribution*) eine äußerst *ungleiche Verteilung*. Letztlich entscheidet die Macht des Stärkeren, die Schwächeren müssen sich und ihre Arbeitskraft an die Stärkeren „versklaven“. Die natürliche Verteilung führt so zu einem gewissen Gleichgewicht; der Besitz ist im anarchisch-rechtlosen Raum allerdings immer gefährdet (hohe Verteidigungskosten).

2. Der konstitutionelle Kontrakt:

Durch einen *Abrüstungsvertrag* werden Verteidigungskosten gesenkt, das *Eigentumsrecht* wird garantiert. Dazu muß ein *Staat* errichtet werden, der durch einen *Zwangsgewalt* eine *Rechtsschutzfunktion* wahrnimmt. Dieser Kontrakt *sanktioniert* lediglich die *natürliche Verteilung* und schafft auf deren Basis eine Privatrechts-, Eigentums- und Marktordnung. BUCHANAN nimmt an, daß dieser konstitutionelle Kontrakt *konsensfähig* ist, da er jedermann Rechtsschutz gewährt und insofern jedermanns Verteidigungskosten senkt, sodaß jedermann einen Vorteil davon hat. Der Staat dieses Kontrakts ist ausschließlich *protective state*, Rechtsschutzstaat. Er faßt die aus dem anarchischen Konkurrenzkampf resultierende Verteilung als gerecht und sieht seine Rolle darin, dieses Recht zu garantieren.

3. Der postkonstitutionelle Kontrakt:

Hier geht es um vertragliche *Vereinbarung über staatliche Leistungen*, d.h. um die Rolle des Staates als *Leistungsstaat* (*productive state*), der *öffentliche Güter* (Verkehrswesen, Schulsystem, soziales Netz) bereitstellt.

Die Kosten dafür werden von den Bürgern getragen, sind insofern Eingriffe in ihr konstitutionell garantiertes *Eigentumsrecht*. Für die Einrichtung öffentlicher Güter muß deshalb die *Einstimmigkeitsregel* zum Zuge kommen, d.h. jeder besitzt ein Vetorecht. Die Rechtsschutzposition des Staates wird so der Disposition der Mehrheit preisgegeben.

Im Zentrum der Theorie steht letztlich das *Eigentumsrecht* als absolutes, vorstaatliches, auf natürliche Verteilung zurückbezogenes Recht. *Freiheit* spielt nur als Freiheit des Eigentums eine Rolle. Die Idee sozialer *Menschenrechte* als Anspruchsrechte ist völlig ausgeblendet. Tendenziell soll durch die Einstimmigkeitsregel der Sozialstaat bzw. das Projekt sozialer Gerechtigkeit überhaupt blockiert werden.

BUCHANANS Theorie ist die Gegenposition zur Gerechtigkeitstheorie RAWLS. Kontraktualistische Theorien hängen immer davon ab, wie sie die *Ausgangslage* (Natur- bzw. Urzustand) konstruieren. Auch BUCHANANS „realistische“ Fassung ist *voraussetzungsreich*. Sie akzeptiert ohne alle moralische bzw. natur- und menschenrechtliche Kritik oder Korrektur den anarchischen Konkurrenzkampf, die „Lotterie der Natur“, den egoistischen Individualismus, die Reduktion des Zwischenmenschlichen auf den ökonomistisch-zweckrationalen Austausch und das Faustrecht des Stärkeren. Die Ausgangslage wird so konzipiert, daß *Recht und Staat* dieses „natürliche“ Verteilungs und Gleichgewichtsergebnis festzuschreiben und sanktionieren müssen. Der Leistungsstaat kann *nur im Fall des Konsenses eine Korrektur am konstitutionellen Kontrakt* vornehmen. Innerhalb der Rahmenordnung des Rechtsschutzstaates setzt sich der naturzuständige Konkurrenzkampf aller gegen alle *marktwirtschaftlich* fort. Die kontraktualistischen Konsense können nur die Verwirklichung der *reinen Marktwirtschaft* bewirken. Recht und Staat stehen im Dienst der Ökonomie. Die Theorie BUCHANANS liefert somit *keine Beurteilungskriterien* realer politisch-ökonomischer Systeme. Nach KERSTING versagt diese Theorie sowohl moralisch (unsittlicher Vertrag) als auch epistemologisch (keine Kriterien zur Beurteilung realer Verhältnisse).

Die Frage nach der Verteilung wird durch Sanktionierung des Status quo „gelöst“. Die Theorie ist insofern eine *Apologie des sozial ungebremsten kapitalistischen Systems*, gegen das sich auch JOHANNES PAUL II. ausspricht.

2.3.3 Niklas Luhmann

LUHMANN gilt im Rahmen der Soziologie als Hauptvertreter der Systemtheorie. Den in seinem Hauptwerk „*Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*“ (1984) entwickelten systemtheoretischen Ansatz bezog er später auf spezielle Teilsysteme und Themenbereiche. Im sog. *Positivismusstreit* der 70er Jahre wurde er als Gegenspieler von Jürgen HABERMAS bekannt.

LUHMANN'S Position blendet praktisch-normative, ethische Fragestellungen radikal aus und ist daher im sozialphilosophisch-ethischen Diskurs bedeutend. Die Gesellschaft stellt sich in dieser Theorie so dar, daß die sozialen Prozesse in einer solchen Eigengesetzlichkeit ablaufen, daß es für moralisch relevante Praxis im Grund keinen Spielraum mehr gibt und sozialetische Reflexionen überflüssig werden. Die Ausdifferenzierung der Teilsysteme und die Etablierung des modernen Rechtssystems hat der universalistischen Moral ein Ende gesetzt.

Nach LUHMANN unterscheiden sich soziale Systeme von *nicht-sozialen* (mechanischen: Computer, organischen: Läuse, personalen: Ich) dadurch, daß sie aus *Kommunikationen* bestehen. Allerdings wird Kommunikation als selbständige Größe betrachtet: soziale Systeme bestehen *nicht aus Menschen*, denn diese gehören ähnlich wie die Natur zur *Umwelt* sozialer Systeme. Der Kommunikationsprozeß hat eine Eigenbedeutung. Auch die *Handlungen*, die den Prozeß steuern, ergeben sich aus dem Kommunikationsgeschehen, sind also nicht personal zu verstehen. LUHMANN vertritt somit einen „*methodischen Antihumanismus*“ (HABERMAS) und beansprucht damit, die beiden wichtigsten sozialphilosophischen Ansätze der Tradition zu überwinden: den vormodernen, von der Natur des Menschen und den modernen, vom autonomen Subjekt ausgehenden Ansatz. Dieser *Paradigmenwechsel* vom personalen zum apersonalen Ansatz ist von grundlegender Bedeutung: Praxis als personalverantwortliches Handeln ist aus dem sozialen System ausgeblendet.

Ihre konkrete Bestimmung erhalten soziale Systeme als Kommunikationssysteme aus drei Faktoren:

a) *Aus ihrer Umwelt:*

Ausgangspunkt für jede systemtheoretische Analyse ist die *Differenz von System und Umwelt*:

„Systeme sind nicht nur gelegentlich und nicht nur adaptiv, sie sind strukturell an ihrer Umwelt orientiert und können ohne Umwelt nicht bestehen. Sie konstituieren und sie erhalten sich durch Erzeugung und Erhaltung einer Differenz zur Umwelt, und sie benutzen ihre Grenzen zur Regulierung dieser Differenz. ... In diesem Sinne ist Grenzerhaltung (boundary maintenance) Systemerhaltung.“

b) *Aus ihrem Sinn:*

Soziale und psychische Systeme sind Sinnsysteme. Ort von Sinn ist die Differenz von *Aktualität* (Wirklichkeit) und *Möglichkeit* eines Systems. Der Ist-Zustand vergeht, deshalb ist er ständig auf die Verwirklichung neuer Möglichkeiten verwiesen. Aktualität ist also nur *prozessual* möglich. Da sich stets viele neue Möglichkeiten bieten, steht das Handeln unter Selektionszwang: In Sinnsystemen kommt diese Funktion des selektierenden Zugriffs nach bestimmten Kriterien dem Sinnprozeß zu: „Sinn ist laufendes Aktualisieren von Möglichkeiten“. Dabei ist zu beachten, daß es um den apersonalen Kommunikationsprozeß als Sinnprozeß geht, für den die Subjekte bzw. Personen Umwelt sind.

c) *Aus ihrer Autopoiesis:*

Soziale Systeme sind autopoietisch bzw. selbstreferentiell: Sie machen sich gewissermaßen selbst bzw. beziehen sich auf sich selbst. Die Struktur eines Systems ist nicht statisch, sondern das System paßt sie den sich permanent verändernden Gegebenheiten an. Der Begriff „Autopoiesis“ stammt aus der Biologie.

Bezogen auf die moderne *Ausdifferenzierung der Gesellschaft in Teilsysteme* ist jedes Teilsystem ein Kommunikationssystem *sui generis*, die anderen Teilsysteme gelten jeweils als *Umwelt*. Der selbstreferentielle Sinnprozeß jedes Teilsystems ist spezialisiert: er selektiert ein Kommunikationsmedium, das den für das Teilsystem typischen Zusammenhang von Selektion und Motivation darstellt (= teilsystemischer Code). Das Teilsystem prozessiert als selbstreferentiell im Sinne seines codierten Mediums und erhält so die Grenze zu seiner Umwelt.

Funktionssystem	Code	Medium
Wirtschaft	Haben Nichthaben	Geld Eigentum
Recht	recht unrecht	Recht (= Gesetze, Entscheidungen)
Wissenschaft	wahr unwahr	wissenschaftliche Erkenntnisse
Politik	Regierung/Opposition bzw. Innehaben/Nichtinnehaben	Macht (öffentliche Ämter)
Religion	Immanenz Transzendenz	Glaube Transzendenz
Erziehung	gute/schlechte Zensuren	Karriere- erwartungen

Abb. 12: Die Teilsysteme nach Luhmann

Die Systemtheorie LUHMANNs bietet das Bild einer Gesellschaft, die sich als apersonales Kommunikationssystem aus Teilsystemen aufbaut. Die Teilsysteme sind spezialisierte Kommunikations- bzw. Funktionssysteme, die sich wechselseitig als Umwelt ausgrenzen und in ihren codierten Sinnprozessen selbstreferentiell-autonom entwickeln, wobei ihr Umweltkontakt jeweils nur als Selbstkontakt möglich ist. Das soziale Gesamtsystem ist ein apersonales Kreisen autopoietisch prozessierender Kreise. Diese Vorstellung erweckt den Eindruck einer geradezu *schicksalhaften Zwangsläufigkeit*. Der Mensch ist in die bloße *Beobachterrolle* verwiesen, der nur noch registrieren kann, was die teilsystemischen Autopoiesen bewirken. Für moralisch verantwortliches Handeln gibt es hier keinen Spielraum.

Der systemtheoretisch-registrierende Beobachterstatus des Menschen ist allerdings eine *theoretische Reduktion*. Als Personen ist uns klar, daß die Gegebenheiten immer in einem *Praxisbezug* stehen; wenn z.B. Gefahr droht, geht es nicht darum herauszubekommen, was genau vor sich geht, sondern darum, die Gefahr durch verantwortliches Handeln abzuwenden. Dieser Praxisbezug enthält die *Dimension der Moral* und damit eine universalistische Vernunft- und Gerechtigkeitsperspektive, der die teilsystemischen Grenzen übersteigt. Der Universalitätsanspruch der Systemtheorie LUHMANNs stößt hier an seine Grenze.

Die *christliche* Sozialethik beansprucht von der sozialen Dimension der Offenbarung her schon immer einen *Praxisbezug*, ohne den die o.g. Optionen nicht ergreifbar wären. Das Soziale ist kein apersonaler Mechanismus, dessen autopoietische Prozesse nur noch registriert werden können. Das Soziale ist vielmehr *durch Praxis gestaltbar* und letztlich eine moralische Aufgabe. Dennoch können Luhmanns systemtheoretische Arbeiten wertvolle Instrumente der Gesellschaftsanalyse an die Hand geben.

2.3.4 Jürgen Habermas

Die Diskursethik von HABERMAS transformiert – ähnlich wie die Gerechtigkeitstheorie RAWLS – den Ansatz KANTS und besitzt einen ausgesprochen sozialetischen Charakter. Die beiden Hauptwerke sind „*Theorie des kommunikativen Handelns*“ (1981) und „*Faktizität und Geltung*“ (1992). Das umfangreiche Schrifttum enthält eine Fülle hochdifferenzierter Auseinandersetzungen mit praktisch allen sozialphilosophisch relevanten Positionen der Moderne.

Die zentrale Frage der Diskursethik lautet: „Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?“ HABERMAS beansprucht, die *unabweisbare Notwendigkeit einer solidarischen Gesellschaft* rational zu rechtfertigen.

Im Mittelpunkt steht die *sprachphilosophische Begründung der Moral*. Die *praktische Vernunft* KANTS wird hierbei in die *kommunikative Vernunft* transformiert. Die moralisch relevante Vernunft läßt sich nämlich *intersubjektiv am Medium der Sprache* aufweisen. Im sprachlichen Umgang miteinander zielen wir auf *Verständigung*. Wir erkennen in der sprachlichen Interaktion jene *Voraussetzungen* performativ an, ohne die sprachliche Verständigung nicht möglich ist. Jeder Sprechakt setzt eine *intersubjektiv-transzendente Geltungsbasis* voraus, die nicht ohne *performativen Widerspruch* bestritten werden kann, d.h. würde im Sprechakt etwas bestritten, müßte das Bestreiten das Bestrittene voraussetzen, was logisch unmöglich ist. Diese Geltungsbasis allen Sprechens wird nun gefaßt als die *kommunikative Vernunft*, in der Moral gründet. Sie wird nicht dem einzelnen Akteur zugeschrieben, sondern ist das sprachliche Medium, durch das sich Interaktionen vernetzen und Lebensformen strukturieren. Die Voraussetzungen (Bedingungen, Präsuppositionen) lassen sich auf drei Ebenen darstellen:

- a) Logische Ebene der Produkte: Logisch-semantische Regeln müssen beachtet werden, da ohne sie konsistente Rede nicht möglich ist.
- b) Dialektische Ebene der Prozeduren: Es geht um die Zurechnungsfähigkeit und Wahrhaftigkeit der Teilnehmer sowie um Kompetenz- und Relevanzregeln der Verständigung.
- c) Rhetorische Ebene der Prozesse: Hier spielen die Struktur der Sprechsituation, die Rechte der Teilnehmer, das Verbot von Ungleichheit eine Rolle. Die Teilnehmer müssen sich reziprok anerkennen, es gilt eine Chancengleichheit in der Verständigung.

Die Voraussetzungenlage verweist *kontrafaktisch* auf diese Geltungsbasis, auch wenn wir sie *faktisch* oft nicht beachten (z.B. wenn wir nur strategisch miteinander umgehen). Die *Faktizität* unseres sozialen Handelns muß auf die *Geltungsbasis* der kommunikativen Vernunft bezogen werden. Moralisch-normativ deutlich wird hierbei die prinzipielle *Vorrangigkeit kommunikativen Handelns gegenüber strategischem Handeln*: Kommunikatives Handeln ist verständigungsorientiert, strategisches Handeln ist erfolgsorientiert.

Die Geltungsbasis liefert allerdings noch kein Moralprinzip, aus dem sich *inhaltlich* ableiten ließe, *was wir tun sollen*. Sie verweist statt dessen auf eine Prozedur: Durch Verständigung (*Konsens*) sollen *Diskursprozesse* gesucht werden; die inhaltlich-konkrete moralische Norm ergibt sich als Resultat von einvernehmlichen Diskursen.

Die Geltungsbasis involviert ein *prozedurales Diskursprinzip*, welches lautet: **„Gültig sind genau die Handlungsnormen, denen alle möglicherweise Betroffenen als Teilnehmer an rationalen Diskursen zustimmen könnten.“** HABERMAS transformiert hier den in KANTS Kategorischem Imperativ zentralen Gesichtspunkt der *Universalisierung*.

Die kommunikative Vernunft baut mittels des Diskursprinzips ein *Gegengewicht* gegenüber einer sozialen Integration auf, die nur noch den Codes Geld und Macht folgt. Solidarität und Gerechtigkeit werden ins Spiel gebracht. Es wird unmöglich, die Betroffenen „bloß als Mittel“ (KANT) zu behandeln. Habermas differenziert das allgemeine Diskursprinzip später in zwei Prinzipien: das *Moralprinzip* und das *Demokratieprinzip*:

Das Moralprinzip ergibt sich aus einer Spezifizierung des allgemeinen Diskursprinzips für solche Handlungsnormen, die *allein* unter dem Gesichtspunkt gleichmäßiger Interessenberücksichtigung gerechtfertigt werden können. Es eröffnet somit die Perspektive *unbeschränkter* Universalität, da es sich auf grundsätzlich auf *alle* Menschen (bzw. die ganze Menschheit als Kommunikationsgemeinschaft) bezieht. Die durch das Diskursprinzip prozedural eröffnete Moral ist eine *auf Fragen der Gerechtigkeit spezialisierte Vernunftmoral*, die „zum Wissen sublimiert“ ist. Sie basiert auf der Kenntnis von Gründen, verfügt aber darüber hinaus aus sich selbst über keine motivationale Schubkraft. Die Vernunftmoral ist so einerseits angewiesen auf die Motivationskraft von *Gewissensinstanzen* und andererseits auf die Notwendigkeit eines *Rechtssystems*. Das Recht kann die Schwächen einer primär als Wissen gegenwärtigen Vernunftmoral *ausgleichen*.

Das Demokratieprinzip ergibt sich aus einer Spezifizierung des allgemeinen Diskursprinzips für solche Handlungsnormen, die in Rechtsform auftreten und mit Hilfe pragmatischer, ethisch-politischer und moralischer Gründe gerechtfertigt werden können. Das Recht kann nur dann als legitim gelten, wenn es in einer diskursiven Meinungs- und Willensbildung von allen Rechtsgenossen rational akzeptiert werden könnte. Das *Verfahren* der Rechtssetzung erzeugt so die Legitimität des Rechts. Das Demokratieprinzip überdauert so prozedural die Figur des *Gesellschaftsvertrags*.

Aufgrund der Verwiesenheit der Moral auf das und ihrer Verschränkung mit dem Recht kann sie nicht auf andere ausdifferenzierte *Teilsysteme* der Gesellschaft ausstrahlen, wie z.B. die Politik etc. Moral und Recht leisten über das Demokratieprinzip eine soziale Integration der Teilsysteme, die am Anliegen konsensfähiger Gerechtigkeit orientiert bleibt.

Ein weiterer zentraler Begriff ist der der *Lebenswelt*, den HABERMAS von HUSSERL übernimmt. Kommunikative Vernunft und alles kommunikative Handeln ist eingebettet in lebensweltliche Kontexte. Sie bilden den *Hintergrund eines kulturell eingespielten Vorverständnisses* und umfassen sozial anerkannte Deutungsmuster und Normensysteme. In traditionellen Gesellschaften stellten sich Gerechtigkeitsfragen „nur innerhalb des Horizonts von *immer schon beantworteten Fragen* des guten Lebens“. Die Rationalisierung der Lebenswelt führte zu einer *Fragmentierung des Bewußtseins* und einer *Kolonialisierung der Lebenswelt*: von außen dringen die Imperative der verselbständigten Subsysteme in die Lebenswelt ein – wie Kolonialherrn in eine Stammesgesellschaft – und erzwingen Assimilation. Der Lebenswelt droht somit *systemisch induzierte Verdinglichung* und *kulturelle Verarmung*. Die Verschränkung von Vernunftmoral und Demokratieprinzip hängt wesentlich von den *kulturellen Ressourcen der*

Lebenswelt ab. Die Vernunftmoral ist nicht von sich aus in der Lage, die *evaluativen* Fragen der Wert- und Sinnoptionen des guten Lebens zu rationalisieren. Außerdem ist sie nicht nur auf das Rechtssystem, sondern auch auf die *Schubkraft des Guten* angewiesen, die letztlich in lebensweltlich präsenten weltanschaulich-religiösen Überzeugungen wurzelt.

Es gibt viele Gemeinsamkeiten zwischen den Theorien von HABERMAS und RAWLS. Beide schließen sich an KANT an; beide plädieren für ein Gesellschaftssystem, das als Rechtsstaat gleichzeitig *Sozialstaat* ist. HABERMAS rückt durch die zentrale Stellung des *Diskursprinzips* den partizipativen Gesichtspunkt in den Vordergrund. Die Subjektstellung der Betroffenen wird betont. RAWLS *konstruiert* Gerechtigkeit als Konsensfähigkeit, während HABERMAS betont, daß sie sich diskursiv bzw. *prozedural* als Konsens der Betroffenen erweisen muß.

2.3.5 Der Kommunitarismus

Als *communitarians* (*community* = Gemeinschaft) bezeichnet man eine Gruppe angelsächsischer Denker, die sich kritisch gegen alle Varianten des von RAWLS initiierten kontraktualistischen Ansatzes wenden. Die sog. Liberalismus-Kommunitarismus-Diskussion begann um 1980. Die Kommunitaristen betonen das Ungenügen der am modernen Liberalismus orientierten Sozialphilosophie und die Unverzichtbarkeit gemeinsamer weltanschaulich-ethischer Orientierungen. Sie rekurrieren auf folgende Philosophen: ARISTOTELES, THOMAS VON AQUIN, HEGEL, TOCQUEVILLE. Die wichtigsten Vertreter des Kommunitarismus sind:

- Alasdair MCINTYRE: „After Virtue“ 1981
- Michael J. SANDEL: „Liberalism and the Limits of Justice“ 1982
- Michael WALZER: „Spheres of Justice“ 1983
- Charles TAYLOR: „Sources of the Self“ 1989
- Amitai ETZIONI: „The Spirit of Community“ 1993

Es wurde schon auf die mit dem Konzept der Moderne zentral gewordene Unterscheidung des *Rechten* und *Guten* eingegangen. Der politische Liberalismus beschränkt die Zuständigkeit des Staates darauf, ein *rechtliches Koordinatensystem* mit maximalen *Freiheitsspielräumen* zu errichten. Die Frage nach dem *Guten* wird *privatisiert* bzw. der Meinungsbildung in freien *kommunitären Gebilden* im Rahmen der Gesellschaft überlassen. Wie sich die Rechtsperson als ethische Person weltanschaulich orientiert, ist letztlich Privatsache, solange sich ihre Bestimmung des Guten im Rahmen des Rechten hält. RAWLS, HABERMAS, LUHMANN und teilweise auch BUCHANAN würden diesem Konzept zustimmen. Genau hier setzt die Kritik der Kommunitaristen an. Wichtig sind dabei vier Aspekte:

1. Der Mensch wird in diversen liberalen Theorien nur als *isoliertes*, gewissermaßen freischwebendes *Individuum* berücksichtigt. Er wird als *unencumbered self* (SANDEL) gesehen. Tatsächlich ist er aber darauf angelegt, in *Gemeinschaften, Traditionen und sozialen Bindungen* aller Art zu leben. Alle anderen Konzepte führen letztlich zu einer *Individualisierung, Atomisierung und Entsolidarisierung* der Gesellschaft.
2. Die soziale *Dominanz des Ökonomischen* droht die kulturelle, ethisch-religiöse Dimension zurückzudrängen und auszuhöhlen. Dies bewirkt eine zunehmend *egoistisch-zweckrationale* Prägung der Einstellung der Menschen zueinander und den Zerfall sozialer Solidaritätspotentiale. WALZER fordert eine Eingrenzung der ökonomischen Sphäre durch die politische und soziale Stärkung der anderen Sphären.
3. Der Zersetzung der Gesellschaft durch Individualisierung soll durch die Aktivierung und *Stärkung von Gemeinschaften* begegnet werden. Dort können Menschen kulturelle *Identität, soziales Ethos, Solidarität und Gemeinsinn* erfahren, einüben und verinnerlichen. Es geht um die soziale Integration des *unencumbered self* in Familie, Verwandtschaft, Gemeinde, Vereinigungen etc. und schließlich die sinnerfüllte soziale Identität der Nation.
4. Dieses Unternehmen hängt zusammen mit einer umfassenden *Kulturkritik*. Nach TAYLOR hat die liberale Moderne ihre Quellen vergessen und löst sich deshalb in ihrer Substanz zunehmend auf. Die Quellen der Moderne und ihres Subjekts (*self*) sind weltanschaulicher, religiöser, metaphysischer

Art. Das Austrocknen dieser Quellen stellt die Basis der Moderne selbst in Frage. Insofern *gründet das Rechte im Guten* und setzt das Gute voraus. Hier zeigt sich der Rekurs auf ARISTOTELES und den von ihm geprägten klassischen *Tugendbegriff*, der nicht nur die individuelle sittliche Haltung, sondern wesentlich den *Ethoskontext einer Gemeinschaft* meint. Zwar ist im sozialen Liberalismus, z.B. bei RAWLS und HABERMAS, die Frage nach dem Guten nicht ausgeblendet, sondern privatisiert, doch insistieren die Kommunitaristen auf der Abhängigkeit des Rechten vom Guten.

Aus christlich-sozialethischer Sicht ist das Anliegen des Kommunitarismus sehr ernst zu nehmen. Dabei muß man zwei Gesichtspunkte unterscheiden:

- *Einerseits* wird mit Recht das Problem betont, daß das Konzept der Moderne letztlich auf Fragen *weltanschaulicher* Art verweist. Daß in der Gesellschaft human lebbar Antworten auf diese Fragen als Wert- und Sinnorientierungen präsent und verfügbar sind, hängt in der Tat von der sozialen Vitalität von Traditionen, „Quellen“, Religionen, Ethosformen und denjenigen sozialen Gebilden ab, in denen sie gepflegt werden. Dabei ist zu beachten, daß die menschenrechtlich fundierte staatlich-rechtliche Rahmenordnung zwar eine *notwendige* Bedingung für die gerechte Wohlordnung der Gesellschaft ist, aber keine *hinreichende*.
- *Andererseits* gibt es keine Alternative zur liberal-modernen *Unterscheidung von Staat und Gesellschaft*. Der Staat kann Bürgern als Rechtspersonen lediglich jene rechtlich-persönliche Autonomie garantieren, innerhalb derer sie sich frei als ethische Personen bestimmen und kommunitäre Bindungen eingehen können. Kommunitaristen neigen dazu, die Differenz von Staat und Gesellschaft, von Rechtsperson und ethischer Person, aufzulösen. Mit einer Renaissance des *Weltanschauungsstaates* laufen sie Gefahr, hinter das erreichte Niveau der Freiheitsgeschichte zurückzufallen. Trotz dieses Problems sollte der weltanschaulich neutrale Staat nicht darauf verzichten, an Schule und Universität verstärkt die Kenntnis philosophischer und religiöser Traditionen zu vermitteln und damit das differenzierte weltanschauliche Problembewußtsein zu stärken.

2.3.6 Postmoderne

Der philosophische Begriff der Postmoderne geht maßgeblich auf einen programmatischen Text von Jean Francois LYOTARD zurück: „*La condition postmoderne*“ 1979, dt.: „*Das postmoderne Wissen*“ 1986. Weitere Hauptvertreter sind:

- Michel FOUCAULT
- Gilles DELEUZE
- Jaques DERRIDA
- Jean BAUDRILLARD

Die Postmoderne-Diskussion begann in Frankreich, breitete sich aber schnell im angelsächsischen Raum und in ganz Europa aus.

Die Grundtendenz der Postmoderne steht im Gegensatz zu der des Kommunitarismus. Sie radikalisiert die Wende zum Subjekt, die *Differenzierung, Desintegration durch Autonomie* und damit *Pluralisierung* bewirkt. Die postmoderne Kritik wirft der Moderne vor, sie sei auf halben Wege stehen geblieben; es gelte, das ursprüngliche Programm des neuzeitlichen Prozesses zu Ende zu führen.

Der neuzeitlich-moderne Aufklärungsprozeß brachte in seinem Rekurs auf die Vernunft eine doppelte Kritik ins Spiel:

- Die *Kritik am tradierten Vorgegebenen*, das sich vor dem „Gerichtshof der Vernunft“ (KANT) zu rechtfertigen hatte und im Fall der Verurteilung der Destruktion verfiel
- a) Die *kritische Selbstreflexion der Vernunft*, in der sie sich ihrer Grenzen bewußt wird (empiristisch bei HUME, transzendental bei KANT).

Die Moderne tendierte bis heute dazu, die kritische *Selbstreflexion* zu vernachlässigen und bestimmte *Vernunft- bzw. Rationalitätstypen* zu verabsolutieren. Die Postmoderne protestiert gegen diese *Monopolstellung* bestimmter Rationalitätstypen und plädiert für *Pluralität*.

Es können drei Pluralitätsbereiche unterschieden werden:

1. Der erste ergibt sich aus dem Ende der „großen Erzählungen“, der umfassenden *Universalkonzepte* (philosophische, ideologische, religiöse Systeme). Das Scheitern ihres absoluten Anspruchs hinterläßt ein weites Feld inkommensurabler *weltanschaulicher* Positionen.
2. Der zweite ergibt sich aus der modernen *Ausdifferenzierung* der sozialen Interaktion und der Autonomie der *Teilbereiche*.
3. Im dritten geht es um die Pluralität der *individuellen Wert- und Sinnoptionen des guten Lebens* – und um die letztlich inkommensurablen Kriterien, nach denen Personen ihr Leben planen und führen. Jede Person ist Schnittpunkt vielfältiger Elemente: „Wir bilden keine sprachlich notwendigerweise stabilen Kombinationen, und die Eigenschaften derer, die wir formen, sind nicht notwendigerweise mitteilbar.“ (LYOTARD)

Friedrich NIETZSCHE gilt als einer der Propheten der Postmoderne: Er versuchte, die bisherige Kultur als Produkt des Ressentiments genealogisch zu entlarven. Er verkündete die radikale *Autonomie des Übermenschen*, der jenseits aller vorgegebenen Universalkonzepte lebensbejahend und schöpferisch die je-eigenen Werte und Lebensformen entwirft. Auch auf Martin HEIDEGGER (*Existenzphilosophie*), Max HORKHEIMER und Theodor W. ADORNO (*Dialektik der Aufklärung*) sowie auf Ludwig WITTGENSTEIN (*Sprachspieltheorie*) wird Bezug genommen. Die

Hermeneutik und der *Strukturalismus* stehen ebenfalls unter postmodernem Einfluß.

Auch in *ethischer* Hinsicht tritt die Postmoderne für das *Recht des Verschiedenen, das Recht auf Anderssein* ein. Das Desiderat der Postmoderne läßt sich mit einer Inselwelt (Archipel) illustrieren, die aus einer Vielzahl völlig separierter, autonomer Inseln besteht, von denen jede ihre eigene Diskursart, ihren eigenen Rationalitätstypus besitzt. Es geht darum, den Widerstreit des Disparaten wahrzunehmen, ihn anzuerkennen und ihm so gerecht zu werden, daß die Pluralität des Archipels Bestand haben kann. Heterogene Positionen dürfen nicht monopolartigen Maßstäben unterworfen und dadurch uniformiert bzw. nivelliert werden.

Kritisch sind v.a. zwei Dinge anzumerken:

- b) Die Vorstellung einer Pluralität insular-disparater, heterogener Positionen entspricht nicht der Wirklichkeit. Die zweifellos gegebene Pluralität weist vielmehr *Übergänge und Überlagerungen* auf, die Grenzen sind meist unscharf. Außerdem verhalten sich die Positionen keineswegs neutral zueinander, sondern erheben universelle Sinn- und Geltungsansprüche. Es bedarf einer *umgreifenden vernünftigen Vermittlungskompetenz*, die *Kommunikation* zwischen den divergierenden Positionen ermöglichen kann.
- c) *Sozialethisch* stellt sich die Frage, wie Pluralität sozial der Fall sein kann ohne einen Minimalkonsens bezüglich der Gestaltung der sozialen Teilsysteme und ihrer Koordination. Die Forderung, „dem Widerstreit gerecht zu werden“, hat *gerechtigkeitstheoretische Implikationen*. Der gesicherte Bestand von Pluralität ist letztlich überhaupt nicht möglich, ohne die konsensuelle Anerkennung des Kerngehalts der politischen Moderne (Menschenrechte, Demokratie, Rechts-, Verfassungs- und Sozialstaat). So pluralistisch eine *Gesellschaft* auch sein mag, Gesellschaft ist sie genau insofern, als sie nicht pluralistisch ist.

Ein Minimum an universeller praktischer Vernunft erscheint insofern unverzichtbar (RAWLS, HABERMAS). Aus der Sicht einer *christlichen* Sozialethik wird man sogar fragen müssen, ob ein solches Minimum *hinreichend* ist.

2.4 Übersicht

Für das Anliegen der *christlichen* Sozialethik ergibt sich folgende Konsequenz: Wenn wir die soziale Dimension der Offenbarung auf die heutige soziale Gesellschaft beziehen wollen, einerseits auf unsere modernisierten Gesellschaften und andererseits auf die Weltgesellschaft, so sind wir letztlich ohne Alternative an jene Bedingungen verwiesen, deren Ensemble das Projekt der Moderne ausmacht (Menschenrechte usw.): Weder können wir zu einer vormodernen Formation zurück noch ist eine neue Formation jenseits der Moderne in Sicht. Auch die christliche Sozialethik kann keine Alternative zum Projekt der Moderne anbieten. Sie kann sich für Gemeinwohl, soziale Gerechtigkeit und gesellschaftliche Wohlordnung einsetzen, indem sie sich auf das Projekt der Moderne einläßt. Sie muß ihr Humanitätsziel unter modernen Bedingungen und mit modernen Instrumentarien präzisieren.

Das Projekt der Modernen verdankt sich in seinen Wurzeln christlichen Motiven. Insofern bewegt sich der christliche Glaube in seinem modernen Engagement in seinem eigensten Element.

3. Katholische Soziallehre *(nur teilweise prüfungsrelevant)*

3.1.1 Die Kirche im 19. Jh.

3.1.2 Die soziale Frage

3.1.3 Theoretische Ansätze *(prüfungsrelevant!!!)*

Es geht um die *sozialethische* Auseinandersetzung des katholisch-sozialen Denkens mit der sozialen Frage. Die Enzyklika *Rerum novarum* bildete das vorläufige Ende eines langen und kontroversen Diskursprozesses, in dem um eine programmatische Linie bezüglich des Problems gerungen wurde. Dem theoretischen *Instrumentarium* kommt dabei besondere Bedeutung zu.

Die antimodernistisch-ultramontane Tendenz verhinderte über lange Zeit eine konstruktive theoretische Auseinandersetzung mit der Moderne, v.a. mit den Grundlagen des politischen und kulturellen Liberalismus sowie der Nationalökonomie. Auch die Auseinandersetzung mit dem Frühsozialismus und den Theorien von Karl MARX wurde blockiert.

Dominant wurde eine Argumentationsfigur, in deren Zentrum das *Sündenfallsyndrom* rückte: Die Irrtümer der Moderne sind gewissermaßen die Konsequenzen eines Sündenfalls, der mit der Reformation einsetze.

Eine Schlüsselfigur der *liberalen* Tendenz innerhalb des europäischen Katholizismus war der französische Priester Félicité Robert de LAMENNAIS (1782-1854). Er plädierte, nachdem er zunächst die ultramontane Tendenz vertrat, für die kulturellen und politischen Freiheitsrechte und für Demokratie. Außerdem regte er die soziale Praxis der Kirche an und näherte sich frühsozialistischen Vorstellungen. Das führte dazu, daß sein Programm in den Enzykliken „*Mirari vos*“ (1832) und, dann sogar explizit, „*Singulari nos*“ (1834) von GREGOR XVI. verurteilt wurde. Trotz des Bruchs mit Rom regte LAMENNAIS Werk maßgeblich die Entwicklung des Sozialkatholizismus an.

Für die sozialethische Auseinandersetzung mit der sozialen Frage standen angesichts des Ultramontanismus nur zwei theoretische Instrumente zur Verfügung:

- a) Der *sozialromantisch-konservative* Ansatz und
- b) die *Neuscholastik*.

Gemeinsam war beiden der *antimodernistische Rekurs auf vormoderne Paradigmen*.

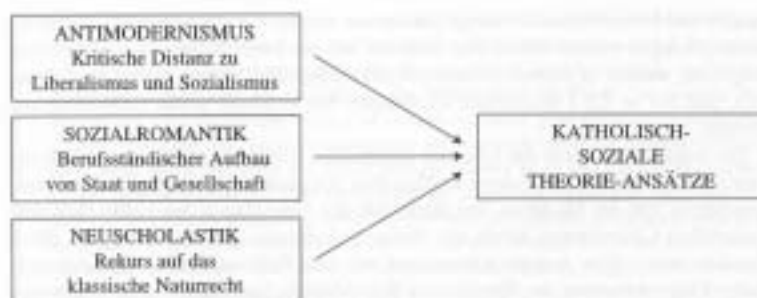


Abb. 13: Ansätze des katholisch-sozialen Denkens

- Konservative Sozialromantik
Dieses Denken war maßgeblich beeinflusst von Edmund BURKE (18. Jh.), dessen Kritik an der Französischen Revolution großen Einfluß erlangte. Kritisiert wurde die *Entsolidarisierung und Atomisierung der Gesellschaft* als Konsequenzen des wirtschaftlichen (Bauernbefreiung, Gewerbefreiheit) und des politischen (Freiheits- und Bürgerrechte) Liberalismus. Man plädierte für eine *organische* Gesellschaftsformation, d.h. durch die Erneuerung der *Ständegesellschaft* und die Erneuerung der Zunftidee in Form *berufsständischer Korporationen*.
Wichtige Vertreter dieser Idee sind Adam Heinrich MÜLLER und Franz von BAADER. Auch HEGEL sah in seiner Rechtsphilosophie in der Neugestaltung berufständischer Korporationen die Chance, daß die moderne bürgerliche Gesellschaft den Pauperismus überwindet und vernünftig-sittliche Integration ermöglicht.
- Neuscholastik
Die *Erneuerung der Scholastik* ging v.a. von Italien aus. Allmählich kam es zu einer Renaissance des *Thomismus*. Ziel war dabei ein möglichst kompaktes philosophisch-theologisches System der Kirche als Alternative zur Aufklärung, zum Idealismus sowie zum Marxismus und Positivismus. In sozialetischer Sicht ging es um die Erneuerung des klassischen Naturrechts.
Initiatoren der Neuscholastik waren Vincenzo BUZZETTI sowie die Jesuiten Luigi TAPARELLI und Serafino SORDI. Sozialetisch richtungsweisend wurde Taparellis 5bändiges Werk (dt. „Versuch eines auf Erfahrung begründeten Naturrechts“); die Verbreitung der Neuscholastik wurde zunächst v.a. durch die Jesuiten betrieben.

Heute wird das Vordringen der Neuscholastik überwiegend negativ beurteilt. Für das katholisch-soziale Denken war die neuscholastische Wende allerdings sehr viel fruchtbarer als die sozialromantisch-konservative Tendenz. Der neuscholastische Rekurs auf das klassische Naturrecht brachte mindestens *drei Chancen*:

- Das moderne Naturrecht brachte es zunächst nur zu einer *formal-abstrakten* Differenzierung der Begriffe Freiheit und Gleichheit. Das klassische Naturrecht bringt die Frage nach dem *material Unbeliebigen* ins Spiel, d.h. nach dem Wesen und dem Begriff des Menschen. Nur so wird die *soziale* Dimension der Menschenrechtsidee deutlich.
- Das ethisch-rechtliche Argumentieren ist so im klassischen Naturrecht rückgebunden an den Begriff des Menschen als *Person*, d.h. als *leiblich-seelisch-geistige Einheit*. Als solche besitzt der Mensch Würde, aus der Rechte folgen. Dies ermöglicht differenzierte Kritik sowohl am liberal-individualistischen als auch am marxistisch-kollektivistischen Ansatz.
- Dieser anthropologische Rekurs des klassischen Naturrechts ermöglicht die Erneuerung des *Gemeinwohlbegriffs* (*bonum commune*) des THOMAS VON AQUIN. Es geht dabei um die Idee des personalen Wohls der vergesellschafteten Menschen, das sich nur bestimmen läßt als Resultat solidarischer Kooperation – und nicht als Produkt von Wettbewerbsmechanismen oder revolutionär verwirklichter Klassenlosigkeit.

Diese Argumentationsfigur war in der dominanten Liberalismus-Sozialismus-Diskussion seit 1848 *neu* und durchaus *von Vorteil*. Es kam zu Verschränkungen von sozialromantisch-konservativer Tendenz und Neuscholastik, die nicht immer spannungsfrei abliefen.

Der *Nachteil* der Neuscholastik lag v.a. darin, daß die sich entwickelnde katholische Sozialethik in ihrem tendenziellen Antimodernismus dazu neigte, auch die legitimen fortschrittlichen Motive der Moderne (Menschenrechte, Autonomie, Demokratie, Marktwirtschaft, Überwindung der Klassengesellschaft etc.) kritisch abzuwerten.

Bischof KETTELER vermochte sowohl die Vorteile des neuscholastischen Instrumentariums aufzuzeigen, als auch die Motive der Sozialromantik zu vertreten.

In den 70er und 80er Jahren entwickelte sich innerhalb des katholisch-sozialen Denkens Mitteleuropas eine *Polarisierung*, die auch Anfang des 20. Jhs. bedeutsam war.

- *Auf der einen Seite* stand die sozialromantisch-konservative Richtung, die auf der Idee einer *berufsständischen Ordnung* basierte und einen eigenständigen dritten Weg zwischen Kapitalismus und Sozialismus anstrebte.

Wortführer war der Konvertit Karl Freiherr von VOGELSANG (19. Jh.), der als Journalist großen Einfluß auf die Entwicklung des Sozialkatholizismus ausübte. Nach seiner Vorstellung sollten Korporationen gegründet werden, die folgende Funktionen zu erfüllen hätten:

1. Interessenausgleich zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern innerhalb eines Berufsstands
2. Korporationsinterne (nicht staatliche) Grundsicherung der Arbeiter und ihrer Familien (Familienlohn)
3. Wettbewerbsbeschränkung der Korporationen durch Markt- und Preisabsprachen (Kartelle)
4. Parlamentarische Verankerung der berufsständischen Ordnung durch eine Ständekammer

VOGELSANG verband die Idee der Korporation mit der Genossenschaftsidee. Das Ziel war die *Entproletarisierung des Proletariats*. Das Konzept ging auf Kollisionskurs sowohl mit der modernen Nationalökonomie als auch mit der liberalen Demokratie, lehnte aber auch den sozialistischen Kollektivismus ab.

- *Auf der anderen Seite* gewann die sog. sozialrealistische Richtung an Bedeutung, die sich die *sozialpolitische Temperierung des Kapitalismus* zum Ziel gesetzt hatte. Sie plädierte für eine Sozialreform auf dem Boden des modernen ökonomischen und politischen Systems, setzte somit auf staatliche Sozialpolitik. Heute könnte man sagen, daß das Ziel einer Sozialen Marktwirtschaft ins Auge gefaßt wurde.

Vertreter dieser Richtung waren der späte KETTELER, die Zentrums Politiker Ludwig WINDTHORST und Georg von HERTLING sowie Franz HITZE, der Mitbegründer des Volksvereins für das katholische Deutschland (1890) und des Caritas-Verbandes (1897). Hitze, ebenfalls Zentrums Politiker, galt als Triebfeder zur Gründung katholischer Arbeitervereine und Förderer der christlichen Gewerkschaften. Er war der erste Universitätsprofessor für christliche Gesellschaftslehre (seit 1893 in Münster).

NIPPERDEY stellt fest:

„Die Vereine, die zuerst die geistlich-weltlichen Aktivitäten kirchlich anregten und einhegten, führten über die traditionelle, autoritative, kirchliche Kultur hinaus in die sich modernisierende Welt, deren Elemente wurden in die katholische Welt hineingenommen. sie waren – das hat man lange verkannt – ein Stück Teilemanzipation und Modernisierung des Katholizismus.“

Der sozial engagierte Bischof von Lausanne-Genf-Fribourg, Kardinal Gaspard MERMILLOD, gründete 1885 die „*Union catholique d'études sociales et économiques à Fribourg*“. Es wurden führende Vertreter verschiedener europäischer Gruppierungen eingeladen. MERMILLOD berichtete in Rom über die Ergebnisse dieser Treffen. Auf Wunsch von Papst LEO XIII. wurde ein Memorandum ausgearbeitet und in Rom eingereicht. Es war Resultat eines breiten Diskursprozesses und diente als wichtige Unterlage für die Sozialenzyklika „*Rerum novarum*“ (1891) LEOS XIII.

3.1.4 Rerum novarum (1891)

3.2 Von Rerum novarum bis zum II. Vaticanum

3.2.1 Die Entwicklung bis Quadragesimo anno (1891-1931)

Der Jesuit Heinrich PESCH (1854-1926) entwickelt eine neuscholastisch geprägte, systematische Theorie des Solidarismus, deren Kerngedanken lauten:

„Der Solidarismus, ganz allgemein gefaßt, ist jenes soziale System, welches die solidarische Verbindung der Menschen als solcher sowie als Glieder der natürlichen Gemeinschaften von Familie und Staat zur rechten, d.h. dem wesen der jedesmaligen Gemeinschaft entsprechenden Geltung bringt, zugleich eine dem geschichtlichen Bedürfnis angepaßte, möglichst reiche Entfaltung der durch Gemeinsinn starken, aber auch rechtlich geordneten, kooperativen, repräsentativen und korporativen Assoziationen je nach Stand und Beruf befürwortet. Ergänzung der Schwäche, Regelung der Kraft durch die solidarische Verbindung der Menschen, durch gegenseitige Rücksichtnahme und Berücksichtigung, nach den Forderungen der Gerechtigkeit und der Liebe, durch geordnete Zusammen- und Wechselwirkung in den verschiedenen Formen der natürlichen und freien, öffentlichen und privaten Gemeinschaften, deren natürlicher und geschichtlicher Eigenart gemäß, mit Hinordnung auf die wahre Wohlfahrt aller Beteiligten als Endzweck – kurz der Gemeinschaftsgedanke, ohne Übertreibung, den Rechten des Einzelmenschen und zugleich der sozialen Gesamtheit, der Freiheit wie der sozialen Verantwortung genügend und Rechnung tragend, das ist in weiten Zügen der wesentliche Inhalt des solidarischen Systems.“

3.2.2 Quadragesimo anno (1931)

3.2.3 Von Quadragesimo anno zum II. Vaticanum

3.2.4 Johannes XXIII. und das II. Vaticanum

3.3 Die Zeit nach dem II. Vaticanum

3.3.1 Entwicklungslinien

3.3.2 Politische Theologie (prüfungsrelevant!!!)

Es geht um jene „neue politische Theologie“, die v.a. in den 60er und 70er Jahren im deutschsprachigen Raum bedeutungsvoll wurde. In der evangelischen Theologie wurde sie v.a. von Jürgen MOLTMANN und Dorothe SÖLLE vertreten, im katholischen Raum maßgeblich durch den Fundamentaltheologen Johann Baptist METZ, dessen Grundgedanken nun skizziert werden sollen.

Glaube und Politik mußten im Zusammenhang mit der 68er-Bewegung neu bestimmt werden. Die politische Theologie versucht, „die christliche Botschaft durch ihre praktische, gesellschaftsverändernde Potenz dem religionskritischen neuzeitlichen Bewußtsein wieder plausibel zu machen“. Es werden Theorieelemente aufgegriffen, die bei MARX und im Neomarxismus eine Rolle spielten, v.a. in Bezug auf das *Theorie-Praxis-Verhältnis*, das wesentlich interdependent ist. Das Theorie-Praxis-Verhältnis wird bei MARX im „*Basis-Überbau-Schema*“ abgehandelt: Der kulturelle Überbau (Weltanschauung, Wissenschaft, Ethik, Kunst) wird als ideologischer Reflex der materiellen Basis der Menschen, d.h. ihrer Klassenlage, begriffen. Das praktische Sein bestimmt so das Bewußtsein.

Praxis ist also nicht bloß Anwendung, sondern eine theoriebegründende „intelligible Kraft“. Sie besitzt eine wesentlich *gesellschaftliche Tragweite*, ist also immer *politisch* relevant. Dies gilt in besonderer Weise für die *Praxis des Glaubens*. Die politische Theologie will „Theologie unter dem ‚Primat von Praxis‘“ sein, d.h. sie will den praktisch-gesellschaftlichen Logos des Glaubens *kritisch auslegen* und in seinen (im weitesten Sinn) politischen Konsequenzen darstellen. Diese praktische Bewandnis ist für den Glauben konstitutiv. Der christliche Gottesgedanke enthält immer Umkehr und Exodus, Gerechtigkeit und Befreiung, v.a. aber *Nachfolge*.

So kommt METZ zu folgender politisch-theologischen Begriffsbestimmung:

„Der Glaube der Christen ist eine Praxis in Geschichte und Gesellschaft, die sich versteht als solidarische Hoffnung auf den Gott Jesu als den Gott der Lebenden und der Toten, der alle ins Subjektsein vor seinem Angesicht ruft. In dieser durchaus apokalyptisch gespannten Praxis (der Nachfolge) bewähren sich Christen im geschichtlichen Kampf um den Menschen: sie treten ein für ein solidarisches Subjektwerden aller; sie widerstehen in dieser Praxis der Gefahr einer schleichenden evolutionistischen Zersetzung der Subjektgeschichte der Menschen ebenso wie der Gefahr einer Negation des Individuums mit Blick auf ein neues quasi nachbürgerliches Menschenbild.“

Die politische Theologie von METZ enthält folgende Aspekte:

- 1) Glaube ist praktisches Engagement für das *Subjektwerden aller* in einer schlechthin *universalistischen* Perspektive.

Glaube wendet sich gegen jede Unterdrückung von Menschen durch Menschen. Der Gottesbezug darf dabei niemals vergessen werden, da Glaube sonst auf eine politische Befreiungsutopie reduziert wäre, die „reine Projektion“ ist.

- 2) *Erinnerung und Erzählung* sind die fundamentalen Kategorien „der Vergewisserung und Rettung von Identität in den geschichtlichen Kämpfen und Gefährdungen“.

Im christlichen Glauben geht es um die narrative Erinnerung an das Leiden von Menschen und die erlösend-befreienden Heilstaten Gottes, von denen die Bibel berichtet (v.a. Passion und Auferstehung). Eine solche Erinnerung

wendet sich gegen alle systemischen Verfestigungen und jedes Sich-Abfinden mit ungerechten Verhältnissen.

- 3) Die politische Theologie weiß, daß die ganze Geschichte im *eschatologischen Vorbehalt* Gottes steht und nur durch Gott vollendet werden kann. Sie erwartet kein Reich Gottes auf Erden.

Auch die Toten werden der universalen Gerechtigkeit teilhaftig, und zwar durch den „Gott der Lebenden und der Toten“, der so den Sinn dieser Solidarität und der Geschichte garantieren kann.

- 4) METZ kritisiert deshalb die *Privatisierung* der Religion bzw. des Christentums zur bürgerlichen Religion.

Die gesellschaftliche bzw. politische Dimension des Glaubens gerät hierbei in den Hintergrund. Metz kritisiert vehement jenen Typ von Theologie, der sich in „privatistischen Kategorien“ vollzieht und die geschichtlich-gesellschaftliche Bedeutung des Glaubens ausklammert.

- 5) Auch das *Kirchenverständnis* muß politisch-theologisch verändert werden. Die Kirche hat einerseits ihre Autoritätsstrukturen so zurückzunehmen, daß sie sich dem Subjektwerden der Gläubigen öffnet. Andererseits muß sie sich auf ihre gesamtgesellschaftliche Rolle besinnen: „Kirche muß sich verstehen und bewähren als öffentliche Zeugin und Tradentin einer gefährlichen Freiheitserinnerung in den ‚Systemen‘ unserer emanzipatorischen Gesellschaft.“

Von dieser politisch-theologischen Position aus kritisiert METZ auch die traditionelle *katholische Soziallehre*, die sich dafür aussprach, „die theologische und dogmatische Substanz des Christlichen aus der gesellschaftlichen Auseinandersetzung heraus[zu]halten.“

In der Folge kam es zu einer *Polarisierung* zwischen politischer Theologie und katholischer Soziallehre. Eine Verhältnisbestimmung läßt sich wie folgt versuchen:

- Die politische Theologie führte zur Wiederentdeckung der praktisch-politischen Dimension von Offenbarung, die christliche Fundierung aller Sozialethik ist. Dies wurde in der traditionellen Soziallehre vor *Gaudium et Spes* häufig vergessen.
- Die politische Theologie machte deutlich, daß die politisch-theologische Hermeneutik des Glaubens für sich genommen zwar *grundlegende Gewißheiten* bieten kann, die Orientierung schaffen. In der *Konkretisierung* aber ist auch sie auf das Problembewußtsein angewiesen, daß sich aus philosophischer Präzisierung und einzelwissenschaftlicher bzw. teilsystemischer Differenzierung ergibt. Es braucht also eine *anwendungsorientierte Sozialethik*, wenn Glaubenspraxis über die allgemeinen Optionen hinaus in vernünftiger Weise konkret werden soll. Ohne diese Kompetenz läuft Glaube Gefahr, in seinem praktischen Engagement mehr Unheil anzurichten als zu helfen. Die *christliche Sozialethik* soll die „Substanz des Christlichen“ in die „gesellschaftliche Auseinandersetzung“ einbringen. Das muß aber nicht heißen, daß sie in ihren konkreten Anwendungsbereichen ständig spezifisch theologische Sprachspiele verwendet.

3.3.3 Theologie der Befreiung (prüfungsrelevant!!!)

Die Theologie der Befreiung entstand in den 60er Jahren in Lateinamerika. Die katholische Soziallehre spielte dort eine sehr viel geringere Rolle als in Europa. Ziel der Theologie der Befreiung ist es, die soziopolitische Marginalisierungssituation Lateinamerikas theologisch zu reflektieren. Zentrale Motive fanden ihren Niederschlag in den Dokumenten der *II. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopats (CELAM)* in Medellin 1968. Der erste systematische Entwurf stammt von Gustavo GUTIERREZ: „*Theologia de la liberacion*“ 1971.

Seitdem gibt es viele befreiungstheologische Varianten; viele ihrer Motive fanden Eingang in die päpstliche Sozialverkündigung. Als Hauptvertreter gelten:

- Hugo ASSMANN
- Clodovis und Leonardo BOFF
- Enrique DUSSEL
- Franz J. HINKELFLAMMERT
- Jon SOBRINO

Auch der Theologie der Befreiung geht es um die *soziale Dimension des Glaubens*. Sie will *kontextuelle* Theologie aus der *Perspektive der Unterdrückten* sein. Sie begreift sich hierbei von der Glaubenserfahrung der *Armen* in den *Basisgemeinden* her und auf diese hin. Sie ist also wesentlich auf die *Befreiungspraxis* bezogen, die sich an Jesu Hinwendung zu den Armen, Marginalisierten und Unterdrückten orientiert. Sie ist „kritische Reflexion auf die historische Praxis im Licht des Glaubens“ (COLLET).

Es lassen sich drei *Vermittlungsebenen* unterscheiden (gemäß dem Dreischritt Sehen – Urteilen – Handeln):

1. Sozialanalytische Vermittlung („Sehen“)

Es geht um die Analyse der konkreten Situationen. Das ist keine spezifisch theologische, sondern eine sozialwissenschaftliche Aufgabe. Theologie ist auf sozialwissenschaftliches Instrumentarium angewiesen.

2. Hermeneutische Vermittlung („Urteilen“)

Die sozialanalytisch begriffene Situation wird im Licht des Wortes Gottes und der theologischen Tradition der Kirche interpretiert. Es handelt sich dabei um eine *biblische* Hermeneutik, die das befreiende Heilshandeln Gottes aufzeigt. Die gesamte christliche Dogmatik ist hier im Sinne der sozialanalytischen Vermittlung kontextual zu entfalten, d.h. so, daß ihre auf die konkrete Unterdrückungssituation bezogene Befreiungsbewandnis deutlich wird.

3. Praktische Vermittlung („Handeln“)

Die praktische Vermittlung soll zum konkreten gesellschaftsverändernden bzw. befreienden Handeln führen.

Die Befreiungstheologie ist in der sozialanalytischen Vermittlung von den o.g. involvierten Wissenschaften abhängig. Wird sie dem aktuellen Forschungsstand nicht gerecht, droht ihr *Ungleichzeitigkeit*. Außerdem läuft sie Gefahr, in der hermeneutischen Vermittlung den Glauben falsch oder einseitig zu kontextualisieren, weil sie der sozialen Situation nicht gerecht wird.

Um dem zu entgehen, müßte sich die politische Theologie auf eine Sozialethik einlassen, die sich sowohl dem sozialphilosophischen Diskurs als auch den einzelwissenschaftlichen Differenzierungen stellt. Eine solche Sozialethik entspräche dem Profil der katholischen Soziallehre seit *Gaudium et Spes*.

2. Die Frage beim *Problem der hermeneutischen Vermittlung* ist, inwieweit die marxistischen Anleihen in der Sozialanalyse Konsequenzen auf der hermeneutischen Ebene haben, die sich nicht mit der christlichen Glaubenslehre vereinbaren lassen. Folgende Problemfelder tun sich hier auf:

- irdisches Wohl \leftrightarrow ewiges Heil
- Befreiung \leftrightarrow Erlösung
- Proletariat \leftrightarrow Arme, die im Evangelium selig gepriesen werden
- Volkskirche \leftrightarrow Klassenkirche
- Klassenkampf als Prinzip der Geschichte \leftrightarrow Heilsgeschichte
- strukturelle Sünde \leftrightarrow persönliche Sünde
- kollektive Befreiung \leftrightarrow personale Autonomie
- ...

In den Instruktionen „*Libertatis nuntius*“ (1984) und „*Libertatis conscientia*“ (1986) setzt sich die Glaubenskongregation mit der Befreiungstheologie auseinander. In ersterer warnt sie vor Fehlentwicklungen, in zweiter weist sie auf berechnigte Anliegen hin. Aus sozialetischer Sicht bezieht sich die entscheidende Anfrage an die Theologie der Befreiung auf die Korrektheit ihrer sozialanalytischen Vermittlung.

3.3.4 Neuansätze

3.3.5 Lehramtliche Texte

3.4 Exkurs: Evangelische Sozialethik

3.5 Perspektiven

4. Prinzipien

Das christlich-sozialethische Grundkonzept hat den Charakter eines *Prinzipientraktats*. Es geht dabei um die sozialethische Systematisierung jener *Grundgewißheiten über Wesen und Bestimmung des Menschen*. Ein solcher Prinzipientraktat ist notwendigerweise kritisch auf die aktuellen sozialen Kontexte bezogen, ist deshalb ständig zu aktualisieren und umzuschreiben.

Drei Motive sollen im Folgenden berücksichtigt werden:

1. Das Anliegen der *bereits erarbeiteten Prinzipientraktate* soll aufgenommen werden. Es geht um die kritische Aneignung der Tradition.
2. Die kirchlichen Äußerungen, in denen sich das soziale Ethos der Kirche aktualisiert, sollen berücksichtigt werden.
3. Der Kontext des aktuellen Modernitätsdiskurses soll beachtet werden (Konvergenzen und Divergenzen).

Unter dem Einfluß von NELL-BREUNING bürgerte sich die Tendenz ein, die sozialethische Systematik durch die Triade *Personalität – Solidarität – Subsidiarität* zu gliedern.

4.1 Personalität (prüfungsrelevant!!!)

Im Sozialen geht es immer um Interaktion zwischen Menschen, weshalb die ethische Reflexion des Sozialen einen *Begriff vom Menschen und seiner Bestimmung* voraussetzt. Ein solcher Begriff besitzt immer weltanschauliche Implikationen, die im heutigen Diskurs häufig unbeachtet bleiben. Der Grund dafür liegt einerseits in den *methodischen Abstraktionen*, in denen die Sozialwissenschaften die ausdifferenzierten Teilsysteme erforschen und andererseits in der *Tendenz der Moderne, weltanschauliche Fragen aus dem Wissenschaftsbetrieb zu eliminieren* und der privaten Beliebigkeit zu überlassen. Die *christliche* Sozialethik bezieht dagegen einen eindeutig weltanschaulichen Standpunkt, den sie in die Pluralitätsdiskussion einbringt.

Dreh- und Angelpunkt der christlich-sozialethischen Reflexion ist der Begriff des Menschen als *Person*. Die begriffsgeschichtliche Entfaltung von „Person“ erfolgte maßgeblich in der christlich-theologischen Tradition; erst anschließend erhielt der Begriff sein heutiges philosophisch-theologisches Profil. JOHANNES XXIII. äußerte sich dazu 1961:

„Nach dem obersten Grundsatz [der katholischen Soziallehre] muß der Mensch der Träger, Schöpfer und das Ziel aller gesellschaftlichen Einrichtungen sein. Und zwar der Mensch, sofern er von Natur aus auf Mit-Sein angelegt und zugleich zu einer höheren Ordnung berufen ist, die die Natur übersteigt und diese zugleich überwindet. Dieses oberste Prinzip trägt und schützt die unantastbare Würde der menschlichen Person.“

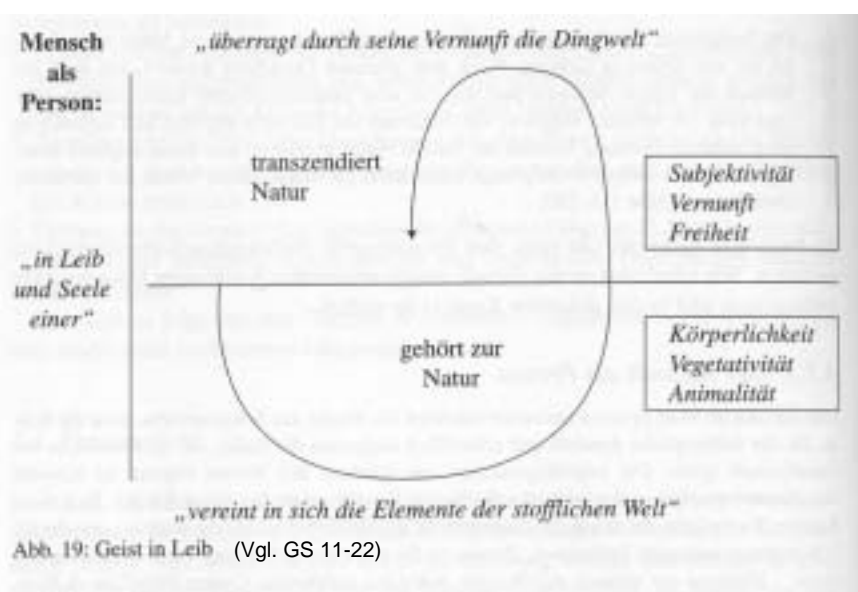
4.1.1 Der Mensch als Person

„Persona“ bedeutete zunächst die Maske, dann die Rolle des Schauspielers – und schließlich allgemein die Rolle, die ein Mensch in der Gesellschaft spielt. Innerhalb der trinitätstheologischen Kontroversen der Alten Kirche gewann der Begriff an Bedeutung. BOETHIUS (480-524) definierte in diesem Kontext: „Person ist die individuelle Substanz einer vernunfthaften Natur.“ (*Persona est naturae rationalis individua substantia*)

Die biblische Sicht des Menschen wurde vielfach *theologisch* entfaltet, spielte aber auch bei den großen *philosophischen* Differenzierungen eine Rolle. Im Grunde lebt das nach wie vor dominante anthropologische Vorverständnis unserer Kultur, das auch Basis des Menschenrechtsethos bildet, von dieser christlich geprägten Sicht des Menschen. Dabei sind *fünf Aspekte* wichtig:

1. Geist in Leib:

Der Mensch ist einerseits Teil der *materiellen Natur*, andererseits geht er – im Gegensatz zum Tier – nicht in dieser materiellen Natur auf. Er vollzieht im Selbstbewußtsein vernunftthafter Subjektivität (Bei-sich-Sein) *geistiges Leben*. Die personale Einheit dieser beiden Seiten begründet die „Stellung des Menschen im Kosmos“ (Max SCHELER) und damit die Würde, die die biblische Rede vom Abbild Gottes meint (*imago dei*).



In der Diskussion um das *Leib-Seele-Geist-Problem* hat man versucht, die Frage nach der ontologischen Konstitution des Menschen als Person systematisch auf den Begriff zu bringen (vgl. GS 14.15). Dabei erlangte die Position des THOMAS VON AQUIN eine Schlüsselposition. Der Geist als vernunftthafte Seele (*anima intellectiva*) ist einerseits das Subjekt, andererseits die substantielle Form des Körpers, die ihn zum menschlichen Leib macht.

2. Mit-Sein:

Der Mensch ist einerseits bei-sich-seiendes *individuelles Subjekt*, andererseits ist er zugleich und notwendig *Mit-Sein mit anderen Menschen*. Menschliche Personalität ist nur als Vermittlung von *Individualität und Sozialität* möglich. Der Mensch ist „nur unter Menschen ein Mensch“ (FICHTE).

Klassisches Paradigma dieses Sachverhalts ist die *Sprache*: Einerseits ist sie Medium jedes individuellen Geistesvollzugs, andererseits ist sie immer gemeinsame Sprache, die wir von anderen lernen müssen und in der wir kommunizieren. Der Mensch ist „aus seiner innersten Natur ein gesellschaftliches Wesen. Ohne Beziehung zu den anderen kann er weder leben noch seine Anlagen zur Entfaltung bringen“ (GS 12).

3. Moralisches Subjekt:

Der Mensch geht nicht auf in der Determination durch seine Lust-Unlust-Motivation. Er kann sich vielmehr *aus vernünftiger Motivation selbst zur Praxis bestimmen*. Seine Vernunft hat *Gewissensbewandtnis*. Er steht in der *Freiheit* der moralischen Entscheidung und der *Verantwortung* für seine Praxis. Der Mensch ist somit das der *Autonomie* fähige *selbstzweckhafte* Wesen, das nicht nur lebt, sondern sein Leben *führen soll*.

Die bedeutendste philosophische Präzisierung des Moralitätsbegriffs sowie der moralischen Autonomie- und Freiheitsbewandtnis bietet die Ethik KANTS. Das *II. Vaticanum* wendet sich gegen die Tendenz, den Menschen nur als anonymen Teil der Natur oder der Gesellschaft zu sehen (GS 14). Das *Gewissen* ist „die verborgenste Mitte und das Heiligtum im Menschen, wo er allein ist mit Gott, dessen Stimme in diesem seinen Innersten zu hören ist“ (GS 16). Außerdem: „Die Würde des Menschen verlangt daher, daß er in *bewußter und freier Wahl* handle, das heißt *personal*, von innen her bewegt und geführt und nicht unter blindem inneren Drang oder unter bloßem äußeren Zwang.“ (GS 17)

4. Transzendenz:

Als Geist in Leib ist der Mensch das Wesen, das seinen Tod zu vergegenwärtigen vermag und dem angesichts des vergegenwärtigten Todes sein Leben als ganzes, als Bei-sich-Sein und als Mit-Sein, zum Problem wird. Er stellt deshalb die Frage nach *Ursprung und Sinn des Ganzen*, seines Lebens, der Natur und der Gesellschaft. Aus christlicher Sicht ist der Mensch insofern *existential religiös*; er transzendiert die Unmittelbarkeit seiner Lebenszusammenhänge.

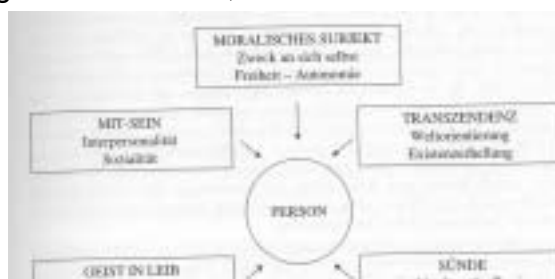
Die Grundfragen der Weltanschauung faßte KANT so: „1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich tun? 3. Was darf ich hoffen? 4. Was ist der Mensch?“

In GS 19 heißt es zur Transzendenzbewandtnis, daß sie „ein besonderer Wesenszug der Würde des Menschen“ sei, der „in seiner Berufung zur Gemeinschaft mit Gott“ bestünde.

5. Sünde:

Der Mensch ist als moralisches Subjekt in die Spannung von Schuld und Erlösung gestellt. Schuld betrifft sowohl die *individuelle Person* als auch die *soziale Interaktion*. Persönliche Sünde und soziale „Strukturen der Sünde“ („Ersünde“) verschränken sich ineinander. Der christliche Glaube setzt sich zwar für diesseitige Gerechtigkeit ein, doch weiß er, daß die Vollendung (das Heil) von Mensch und Menschheit nicht innerzeitlich machbar ist, sondern als das *kommende Reich Gottes* eschatologisch aussteht (vgl. J. B. Metz: „eschatologischer Vorbehalt“). „Deshalb stellt sich das ganze Leben des Menschen, das einzelne wie das kollektive, als Kampf dar [...] zwischen Gut und Böse, zwischen Licht und Finsternis.“ (GS 13)

So wird die christliche Skepsis gegenüber allen diesseitigen Heilserwartungen verständlich, die das Problem der Sünde ausblenden.



4.1.2 Individualität und Sozialität

Umrissen wird nun die sozialetische Grundproblematik, die sich aus der Personalitätsbewandnis des Menschen ergibt.

1) Existentielle Zwecke

Aus der Konstitution des Menschen als Person ergibt sich eine *teleologische* Grundbewandnis des Menschen. Er ist ein *Bedürfniswesen*, das auf *Zwecke* hingebordnet ist. Diese erreicht er nicht über Instinkte, sondern er muß sie vernunftgeleitet als Objekt seiner *Interessen* und als Ziel seiner *Arbeit* verfolgen. Die Zwecke resultieren aus vielfältigen Bedürfnissen:

- aus der vorgegebenen elementaren Bedürfnisstruktur, z.B. Nahrung, Kleidung, Wohnung
- aus der Triebstruktur seiner Animalität
- aus der weltoffenen Kulturalität seines geistigen Lebens

Die Zwecke können sein:

- Selbsterhaltung
- familiale Bezüge
- ökonomische Zwecke
- Wissen und Können
- kulturelle Zwecke, z.B. religiös-kultischer Art

Das ganze System der Zwecke und Bedürfnisse ist *ökologisch* konditioniert, weil der Mensch notwendig in einer natürlichen Umwelt lebt und auf sie angewiesen ist.

Der Begriff „existentielle Zwecke“ geht auf Johannes MESSNER zurück, der sich in seinem Hauptwerk „*Das Naturrecht*“ (1950) auf THOMAS VON AQUINUS Theorie der *lex naturalis* bezieht.

2) Sozialität

Der Mensch als *soziales Wesen* kann die seiner Freiheit aufgegebene Humanität nur in *Kommunikation und Kooperation mit anderen Menschen* verwirklichen. Als individueller Einzelner ist er sich nicht genug, er bedarf der zwischenmenschlich-sozialen Interaktion. Nur in *Partizipation* am sozialen Interaktionsgeschehen vermag der Mensch seine Bestimmung als Person zu verwirklichen.

Man spricht auch von der *Sozialnatur* des Menschen. Auch GS 12 betont diesen Sachverhalt. Systemgeschichtlich steht dieses Lehrstück der katholischen Soziallehre in der Tradition des Aristotelismus. Nach ARISTOTELES ist der Mensch seinem Wesen nach nicht autark, sondern er bedarf der Gemeinschaft. Wer das nicht tut, ist „ein wildes Tier oder ein Gott“.

3) Anerkennung und Menschenrechte

Menschen müssen ihr Verhältnis untereinander so *regeln*, daß *jedermann* an der sozialen Kommunikation und Kooperation so partizipieren kann, und

zwar so, daß er die Chance hat, im Sinne des Systems der existentiellen Zwecke ein *gutes Leben* zu führen. Das ist dann der Fall, wenn Menschen ihr Verhältnis als *wechselseitiges Anerkennungsverhältnis* sehen. Es geht dabei um das wechselseitige Einräumen von *Rechten*, die *Grundbedingungen des Menschseins* (= *Menschenrechte*) darstellen sowie um die mit den Rechten korrespondierenden *Pflichten*.

An dieser Stelle geht es noch um vorstaatliche präpositive Rechtsbegründung. HÖFFE faßt das wechselseitig-universelle Anerkennungsverhältnis, durch das Menschenrechte eingeräumt werden, als *transzendentalen Tausch*: Im Gewähren dieser Rechte und in der Übernahme der entsprechenden Pflichten „tauschen“ die Menschen die wechselseitige Anerkennung der Grundbedingungen des Menschseins als Leistung und Gegenleistung.

4) Positivierung und Staat:

Um die *Effektivität* des Anerkennungsverhältnisses zu garantieren, bedarf es einer *Gewalt*, die die Menschenrechte als Grundrechte positiviert, sanktioniert und sie im Rahmen einer *Rechtsordnung* durchsetzt. Dies geschieht durch den *Staat als politischen Herrschaftsverband* (MAX WEBER). *Transzendental* ergibt sich Staatlichkeit aus der Idee des Anerkennungsverhältnisses bzw. des transzendentalen Tauschs. Der Mensch ist also *von Natur aus ein politisches Wesen* (ARISTOTELES: *zōon politicón*). *Empirisch* besteht Staatlichkeit in der historisch gewordenen Pluralität von Staaten.

Nach ARISTOTELES sieht auch THOMAS VON AQUIN den Menschen als ein „seiner Natur nach politisches Wesen“ (*animal politicum*). Laut GS 74 sind „die politische Gemeinschaft und die öffentliche Autorität in der menschlichen Natur begründet und gehören zu der von Gott vorgebildeten Ordnung“.

5) Klugheit und Moral

Die staatliche Rechtsordnung läßt sich in zweierlei Hinsicht legitimieren: als *Ratschlag der Klugheit* und als *moralischer Imperativ*.

a) Ratschlag der Klugheit

Anerkennungsverhältnis und Positivierung liegen letztlich in *jedermanns Interesse*, denn die Gewährung und Gewährleistung der Grundbedingungen des Menschseins sind für jedermann vorteilhaft. Die *Vertragstheorien* der Neuzeit und der Gegenwart basieren auf diesen Klugheitsüberlegungen.

Diese Meinung teilen HOBBS, LOCKE und KANT. Auch RAWLS begründet sein Gerechtigkeitsprinzip dadurch, daß Menschen in der Urzustandssituation der Staatsgründung aus wohlverstandener Eigeninteresse zustimmen müssen. *Klugheit* wird im Sinne KANTS als „die Geschicklichkeit in der Wahl der Mittel zu seinem eigenen größten Wohlsein“ verstanden, also als *egoistisch-vorteilsorientierte Rationalität*. Dieser Klugheitsbegriff ist nicht identisch mit demjenigen, der von ARISTOTELES und THOMAS als Kardinaltugend gefaßt wurde.

b) Moralischer Imperativ

Es geht hier darum, daß die in der autonom-selbstzweckhaften Freiheit gründende *Würde* der Person *kategorisch*, also unabhängig von subjektiven Vorteilserwägungen, *Anerkennung und Achtung* fordert. Dies kommt in der *Goldenen Regel*, aber auch im biblischen *Gebot der Nächstenliebe* zum Ausdruck. Die Gewährleistung der Würde der Person führt zur *moralischen* Forderung eines Rechtszustands, der die menschenrechtliche Anerkennung grundrechtlich garantiert.

Der Kategorische Imperativ bei KANT führt als *Rechtsimperativ* zu einem „Reich der Zwecke“, in dem jeder unter dem Gesetz steht, „daß jedes [Wesen] sich selbst und alle anderen *niemals bloß als Mittel*, sondern jederzeit *zugleich als Zweck an sich selbst* behandeln solle“.

Im allgemeinen sind moralische Grundsätze auch gute Ratschläge der Klugheit. Es ist jedoch wichtig, die *beiden Begründungsweisen des Anerkennungsverhältnisses sorgfältig zu unterscheiden*. Egoistisch-rationale Klugheitserwägungen reichen als solche nicht aus, den universell-reziproken moralischen Anspruch zu rekonstruieren. Auch wenn sich zeigen läßt, daß kooperative Anerkennung *im allgemeinen* vorteilhafter ist als eine nichtkooperative Strategie, so läßt der egoistisch-rationale Kalkül doch *im besonderen* immer wieder die Verletzung der Kooperation als vorteilhaft erscheinen. Die kategorische Tragweite des universell-reziproken Anerkennungsverhältnisses ergibt sich aus dem *moralischen* Imperativ. Er gebietet die kooperative Anerkennung der Person bzw. ihres Menschenrechts, weil der Mensch als Person Würde besitzt und Achtung verdient. Erst auf dieser Ebene erweist sich die egoistisch-vorteilsorientierte Verletzung der kooperativen Anerkennung als moralisch-schuldhaft und inhuman.

Die universalistisch-moralische Perspektive fungiert als grundlegendes *Legitimationskriterium* einer staatlich sanktionierten Rechtsordnung. Die Vorrangigkeit der moralischen Legitimation ergibt sich auch aus dem biblischen Zeugnis, wo Gott selbst sich gewissermaßen zum Anwalt der gleichen Würde aller Menschen macht (aufgrund der Gottebenbildlichkeit). Er nimmt deshalb die Menschen im Sinne eines reziproken Anerkennungsverhältnisses (Liebesgebot) in die Pflicht. Die Befolgung soll dann nicht *nur* von der Moralität der Bürger und der Staatsgewalt abhängen, sondern sich als Ratschlag der Klugheit auch insofern nahelegen, als sich die Teilnahme an der sozialen Kooperation auch individuell als vorteilhaft erweist, also Anreize zu sozial-kooperativem Engagement bietet.

4.1.3 Der menschenrechtliche Status der Person

Ziel der sozialen Kooperation ist das *Wohl der Personen*. Diese Sicht legt sich aufgrund der neuscholastisch vermittelten Rezeption des *klassischen Naturrechts* nahe. Das Einzelwohl der Person (*bonum proprium*), das in sozialer Kooperation ermöglicht werden soll, wurde hier als Verschränkung von *Rechtsperspektive* (*iustitia, pax*) und *Tugendperspektive* des guten Lebens (*virtus*) gesehen. Durch die Wende zum Subjekt traten die beiden Perspektiven auseinander. Im modernen Vernunftrecht beschränkt sich die rechtliche Gestaltung der sozialen Kooperation

auf *Gerechtigkeitsfragen*, während *ethische Fragen des guten Lebens* der persönlichen Lebensgestaltung überlassen sind. Eine *christliche* Sozialethik auf dem Boden der Moderne hat diese zentrale Differenz ernst zu nehmen.

Vor diesem Hintergrund ist das Ziel des menschenrechtlichen Anerkennungsverhältnisses gerechtigkeitsrechtlich als die Wirklichkeit der ausdifferenzierten *Freiheit* zu fassen. Die Person als vernünftig-freies, autonomes, selbstzweckhaftes und leibhaftiges Wesen kann ihrer Bestimmung nur gerecht werden, wenn sie die Möglichkeit hat, ihre *innere Freiheit* (Freiheit des Willens) in *äußere Handlungsfreiheit* umzusetzen. Der menschenrechtliche Status der Person ist insofern ein Status der Freiheit, welcher letztlich Thema des transzendentalen Tauschs ist.

HEGEL drückt diesen Sachverhalt wie folgt aus: „Dies, daß ein Dasein überhaupt *Dasein des freien Willens* ist, ist das Recht. – Es ist somit überhaupt die Freiheit, als Idee.“

In der *grundrechtlichen Positivierung* der Menschenrechte und in der darauf basierenden *Rechtsordnung* muß es demnach um zwei prinzipielle Dinge gehen:

- Erstens ist das Recht so zu gestalten, daß es ein *Maximum gleicher subjektiver Handlungsfreiheit* gewährleistet.
- Zweitens ist *Freiheitsbeschränkung nur um der Freiheit willen legitim*, also um der gleichen Freiheit aller Rechtspersonen willen.

Die Differenzierung der Menschen- bzw. Grundrechte läßt sich auf dieser Basis folgendermaßen skizzieren:

- *Freiheitsrechte:*

Es geht um die Gewährleistung *formal-gleicher Freiheitsspielräume* für alle Personen der Rechtsgemeinschaft. In *negativer* Hinsicht (*status negativus*) sind es *Abwehrrechte*. Die Sphäre der Freiheit wird als Raum eigenverantwortlich-autonomer Lebensgestaltung geschützt (Privatsphäre, Religions-, Gewissens-, Meinungs- und Pressefreiheit etc.). Die Abwehrrechte beziehen sich sowohl auf Eingriffe des Staates als auch auf Eingriffe gesellschaftlicher Akteure in die Freiheitssphäre. Die Person ist aufgrund der freiheitsrechtlichen Anerkennung *Rechtsperson*. Diese freiheitsverbürgende, schützende „Maske“ der Rechtspersönlichkeit (FORST) ist eine notwendige Bedingung menschenwürdigen Menschseins.

Die *positive Seite* dieses abwehrrechtlich-negativen Status darf nicht vergessen werden: Die Rechtspersönlichkeit eröffnet der Person die Möglichkeit, ihre soziale Integration *autonom* zu gestalten (Bindungen aller Art, weltanschauliche Positionierung etc.). Die Rechtsperson kann als *ethische Person* ihr Leben führen, sich für ihre Wert- und Sinnoptionen entscheiden und damit in der sozialen Pluralität der Lebensformen und Weltanschauungen Position beziehen.

- *Bürgerrechte:*

Die Person ist als Rechtsperson zunächst *Adressat* des Rechts. Darüber hinaus fordert der Person-Status die politische Autonomie, in der die Person als *Staatsbürger* auch als *Autor* des Rechts anerkannt ist. Daraus ergeben sich die politischen Mitwirkungsrechte (*status activus*). Auf dem Boden der Moderne kann also nur der *demokratische* Rechtsstaat als menschenrechtlich-legitime politische Ordnung gelten.

Unter extremen politischen Bedingungen können auch nichtdemokratische Regime gerechtfertigt werden, zumindest nach KANTS Überlegung zum *Erlaubnisgesetz*: Es kann erlaubt sein, „die Vollführung *aufzuschieben*,

ohne jedoch den Zweck aus den Augen zu verlieren“, „damit sie nicht übereilt und so der Absicht selbst zuwider geschehe“. V.a. unter den entwicklungsbedingten Gegebenheiten der Dritten Welt kann diese Überlegung relevant sein.

- *Soziale Rechte:*

Es geht um den Rechtsanspruch der Person, ihre *konkrete Freiheit* grundrechtlich anzuerkennen. Dies geschieht erst dann im Vollsinn, wenn der Person im kooperativen Anerkennungsverhältnis auch *faktisch-material* die Chance eingeräumt wird, als Rechtsperson und Staatsbürger ein menschenwürdiges Leben zu planen und zu führen. Die Menschenrechtsidee bringt so *Anspruchsrechte (status positivus)*, d.h. *soziale Grundrechte* ins Spiel. Es handelt sich genauer um wirtschaftlich-soziale und um kulturelle Grundrechte (soziale Sicherung, Gesundheitsversorgung, Recht auf Wohnung, Arbeit, Erholung etc.).

Auch GS 63 unterstreicht die *Subjektstellung* des Menschen in der sozialen Kooperation. Diskussionspunkte sind immer wieder die Rechte von *Frauen* mit Blick auf die Chancengleichheit sowie die Einbindung des *ökologischen* Aspekts in das menschenrechtliche Anliegen der sozialen Rechte.

- *Globale Sicht:*

Die *menschheitliche* Tragweite der menschenrechtlichen Dimension der Freiheit führt ein *weltbürgerrechtliches* Anliegen ins Spiel: Es muß darum gehen, Menschenrechte global grundrechtlich zu gewährleisten. Die Freiheit und Würde der Person muß in allen Staaten und Rechtsordnungen garantiert werden. Dazu äußern sich 1987 die Bischöfe der USA:

„Respekt vor den Menschenrechten, und zwar im politischen wie im wirtschaftlichen Bereich, bedeutet, daß internationale Entscheidungen, Institutionen und Politik von Werten geprägt sein müssen, die mehr als rein wirtschaftlicher Natur sind. Die Schaffung einer Weltordnung, in der die Rechte für jeden einzelnen gesichert sind, muß ein vorrangiges Ziel sein für alle, die aktiv Einfluß nehmen auf das internationale Geschehen.“

Das Verhältnis der Menschenrechtskomplexe ist nicht spannungsfrei. Die *formale Gleichheit des freiheitsrechtlichen Status* steht in einer gewissen Spannung zur *materialen Chancengleichheit des sozialrechtlichen Status* (soziale Rechte schränken Freiheitsrechte ein). Das Verhältnis von Freiheits- und Sozialrechten muß im konkreten Staat vom *bürgerrechtlich fundierten Demokratieprinzip* und der darin gründenden *Volkssouveränität* präzisiert werden. In der Geschichte brachte diese Frage bereits zwei gegensätzliche Positionen hervor: die *klassisch-liberale* (LOCKE, KANT) und die *sozialistische* (ROUSSEAU, MARX).

Für die Präferenz der Freiheitsrechte plädieren nach 1989 *neoliberale Libertarians* (HAYEK, FRIEDMANN, NOZICK, BUCHANAN). Für ein Konzept konkreter Freiheit, in dem Freiheits- und Sozialrechte systematisch vermittelt werden, sprechen sich *Sozialliberale* aus (RAWLS, DWORKIN, ACKERMANN, HABERMAS). Eine christliche Sozialethik wird in dieser Kontroverse stets für ein Konzept konkreter Freiheit eintreten, d.h. für eine Vermittlung von Freiheits- und Sozialrechten.

Mit der globalen Dimension des menschenrechtlichen Status der Person kommt das vieldiskutierte Problem der *Interkulturalität* der Menschenrechte ins Spiel. Oft stehen diese unter dem Verdacht des *Eurozentrismus* (KÜNG, HÖFFE). Jedoch wurde gezeigt, daß es in der Menschenrechtsidee objektiv um nichts anderes als um die *Grundbedingungen des Menschseins* geht. Oft sind Eurozentrismusvorwürfe auch *Immunitätsstrategie*, durch die Machthaber

versuchen, Kritik an ihren menschenrechtswidrigen Regimen abzuwehren, während die durch diese Regime unterdrückten Menschen nichts mehr ersehen als menschenrechtliche Verhältnisse.

4.1.4 Anthropozentrik? *(wurde nicht gelesen => nicht prüfungsrelevant?)*

Stichworte:

- ökologische Neubesinnung
 - Sonderstellung des Menschen als Abbild Gottes → dominium terrae
 - Herrschaftsauftrag meint nicht Willkür
- Anthropozentrik der Ethik ist notwendig:
 - nur der Mensch ist ein moralfähiges Wesen
 - christliches Ethos der Mitgeschöpflichkeit: grundsätzlicher Vorrang der menschlichen Person
- Jürgen MOLTSMANN, Franz ALT, Eugen DREWERMANN, Günter ALTNER, Klaus Michael MEYER-ABICH

4.2 Solidarität

Heinrich Peschs Solidaritätskonzept wurde zur Basis einer Sozialethik, die er als *Solidarismus* bezeichnete. In *Gaudium et Spes* findet sich kein präziser Solidaritätsbegriff, doch ist der mit „Solidarität“ gemeinte Sachverhalt immer präsent. JOHANNES PAUL II. bestimmt das *Prinzip der Solidarität* als „feste und beständige Entschlossenheit, sich für das ‚Gemeinwohl‘ einzusetzen, d.h. für das Wohl aller und eines jeden, weil wir alle für alle verantwortlich sind“.

4.2.1 Differenzierung des Solidaritätsbegriffs

„Solidarität“ (lat. *solidus* = fest, dicht, ganz) wurde zunächst in juristischen Kontexten verwendet, z.B. zur Bezeichnung der unbegrenzten Haftung eines Schuldners als *Solidarobligation* oder die Bezeichnung *Solidargemeinschaft* für eine „Gemeinschaft, in der Lasten und Schäden eines jeden gemäß seiner unterschiedlichen Leistungsfähigkeit getragen werden“ (Sozialversicherung).

Alltagssprachlich meint „Solidarität“ die wechselseitige Verpflichtung bzw. Bereitschaft, füreinander einzustehen. Es geht dem *Solidaritätsprinzip* um die Pflichten, die dem durch das *Personalitätsprinzip* entfalteten *Rechtsanspruch* entsprechen. Es verpflichtet zur sozialen Kooperation mit dem Ziel, *den menschenrechtlichen Status für alle zu gewährleisten*. Es geht auch hier um eine *global-menschheitliche Perspektive*. Das Verhältnis dieser Perspektive zur staatlichen Rechtsgemeinschaft ist Thema des *Subsidiaritätsprinzips*.

Zur sozialetischen Präzisierung des Solidaritätsbegriffs sind *zwei Unterscheidungen* zu beachten:

1. Zwischen der Ebene der *Gerechtigkeit* (Rechtspflichten) und der Ebene des *guten Lebens* (Tugend- bzw. Liebespflichten)
2. Zwischen *sozialetischer* und *individualethischer* Sicht.

Zu 1.:

Solidarität ist strikt *Rechtspflicht*, sie wird auf der Ebene der Gerechtigkeit *geschuldet* – denn es geht um Pflichten, die sich aus dem menschenrechtlichen Status der Person ergeben. Die Rechtspolitik muß deshalb zusammen mit der Positivierung des menschenrechtlichen Status auch die entsprechenden Solidaritätspflichten hinreichend zu positivieren und festzusetzen.

Diejenige Solidarität, die eine *ungeschuldet-freiwillige, karitativ-verdienstliche* Hilfestellung für das Wohl von Mitmenschen leistet, liegt auf einer anderen Ebene. NELL-BREUNING betont zurecht, daß das Solidaritätsprinzip als normatives Sozialprinzip primär *Rechtsprinzip* ist, denn es geht um Pflichten, die sich aus Rechtsansprüchen ergeben und insofern gerechterweise geschuldet sind. Sozialhilfe beispielsweise ist nicht Ausdruck mildtätiger Hilfeleistung, sondern die Erfüllung einer Rechtspflicht der Gesellschaft, die sich aus dem menschenrechtlichen Anerkennungsverhältnis ergibt.

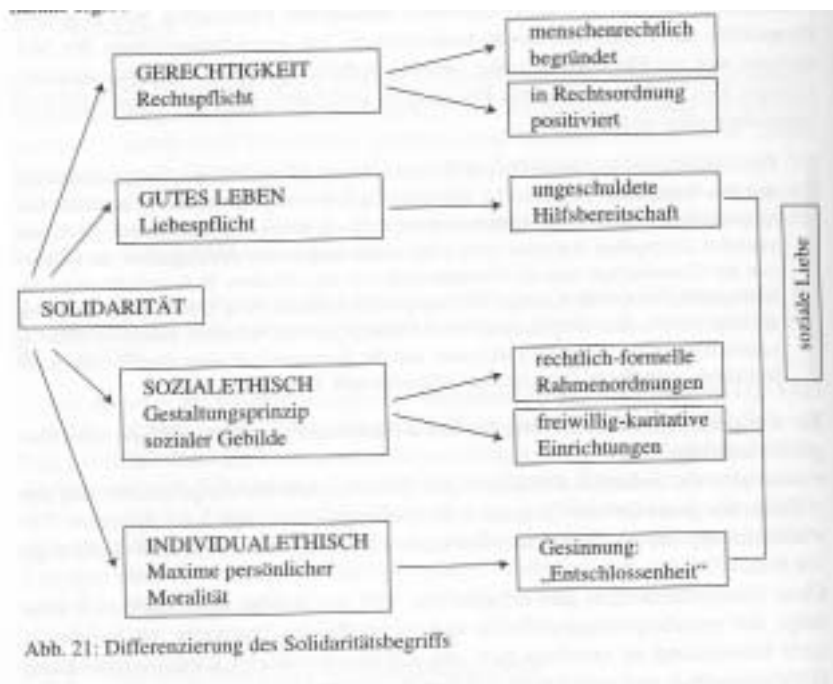
Zu 2.:

Das Solidaritätsprinzip bezieht sich *sozialetisch* auf das *Soziale* im eigentlichen Sinne, d.h. auf den Bereich des *Institutionellen* (soziale Strukturen, Ordnungen...). Es geht dabei *einerseits* um die *rechtlich-formellen Regelsysteme und Rahmenordnungen*, in denen sich der Gesellschaftsprozess abspielt. Solidarität soll diese Regelsysteme und Rahmenordnungen prägen. *Andererseits* gibt es

vielfältige *informelle* Institutionen, die sich auf freiwilliger Basis für Solidarität in der Gesellschaft einsetzen (soziale Bewegungen, karitative Einrichtungen...).

Aus *individualethischer* Sicht geht es um *subjektiv-moralische Solidaritätsgesinnung*, also die je-persönliche Bereitschaft, Solidarität als konkrete Rechtspflicht und als freiwillig-karitative Liebespflicht zu üben. Auch die solidaritätsbestimmte Gestaltung des institutionellen Bereichs soll ein Anliegen sein.

Die Unterscheidung zwischen sozialetischer und individualethischer Sicht wird v.a. angesichts der Ausdifferenzierung der sozialen Teilsysteme wichtig. Da die Einzelhandlungen durch teilsystemische Rationalitäten bestimmt sind, sollte die Moralisierung bzw. die Solidarisierung nicht die teilsystemische Rationalität, sondern die Rahmenordnungen des Prozesses, sozusagen die „Spielregeln“ betreffen.



Zwei Überlegungen schließen sich diesen Unterscheidungen an:

- Auch *Quadragesimo anno* (1931) unterschied zwischen *sozialer Gerechtigkeit* (geschuldete Rechtspflichten) und *sozialer Liebe* (freiwillig-karitative Hilfsbereitschaft). Fraglos sind beide Prinzipien für die Entfaltung einer humanen Solidargemeinschaft vonnöten.

Es ist von mehreren Faktoren abhängig, welche Materien formell als Rechtspflichten positiviert und welche der sozialen Liebe überlassen werden. Soziologisch sind dies die soziale Bindungskraft z.B. von Familie bzw. Individualisierungstendenzen. Der Ausbau des Sozialstaats mindert freiwilliges karitatives Engagement: Solidarität wird überhaupt als Sache des Sozialsystems verstanden, auf privates soziales Engagement wird verzichtet.

- Es stellt sich die Frage, *wie Solidarität in die Rahmenordnung gelangt*. Es geht um die *Akteure* der Rahmenordnung bzw. der Regelsysteme bzw., im Raum der *Rechtsordnung*, um die *Akteure* der Rechtspolitik. Im *demokratischen* System sind nicht nur Politiker im engeren Sinne, sondern letztlich die *Bürger* als Autoren des Rechts zuständig und verantwortlich. Die Gestaltung der Rahmenordnung hängt also von der *Solidaritätsgesinnung* der Bürger ab.

KANT unterscheidet zwischen moralischen Imperativen und Ratschlägen der Klugheit. Hier ist es unwahrscheinlich, daß sich ein Volk, daß nur am individuellen Vorteil interessiert und frei von aller Moralität ist, eine soziale Gerechtigkeit bzw. Rahmenordnung gibt. Zwar sprechen auch gewisse Klugheitserwägungen für Solidarität; aus der egoistisch-unmittelbaren Vorteilsperspektive wohlhabender und gut abgesicherter Subjekte werden die Solidaritätskosten aber meist als zu hoch erscheinen.

Das Solidaritätsprinzip ist primär Rechtsprinzip und zielt sozialetisch auf die Gestaltung des institutionellen Bereichs bzw. der Rahmenordnung. Trotzdem steht es in einem wesentlichen Zusammenhang mit der sozialen Liebe bzw. mit der moralischen Solidaritätsgesinnung. Christliche Sozialethik wird darauf insistieren, daß „*Herzensbildung* als Konstituens sozialer Ordnung anzuerkennen“ ist (HERMS).

4.2.2 Das Gemeinwohl

Der Gemeinwohlbegriff stammt wurde geprägt von ARISTOTELES: „Da in allen Wissenschaften und Künsten das Gute das Ziel ist, so gilt dies am meisten und vor allem in den wichtigsten von allen, nämlich der Kunst des Staatsmannes. Das politische Gut ist das gerechte, und dieses ist das, was dem Gemeinschaftlichen zuträglich ist.“ Auch bei THOMAS VON AQUIN, wer hätte es gedacht, bildet das „dem Gemeinschaftlichen zuträgliches Gut“, das *bonum commune*, den Angelpunkt der Systematik. HEGEL spricht von der „konkreten Freiheit“.

Es gibt eine *Zweideutigkeit* des Gemeinwohlbegriffs:

- *Einerseits* kann Gemeinwohl den *Inbegriff der Mittel und Chancen* bezeichnen, die erforderlich sind, damit alle Personen der Gemeinschaft ihre existentiellen Zwecke im Sinne ihrer Lebenspläne verwirklichen können. So sieht es auch GS 26. Das Gemeinwohl wird hier *instrumentalisiert* und steht im Dienst der Selbstverwirklichung der Person. Als Zustand ist es die *Wohlordnung* der Gesellschaft. (Dieser Begriff wird der Moderne am ehesten gerecht.)
- *Andererseits* kann Gemeinwohl das den vergesellschafteten Personen *gemeinsame Wohl* (d.h. das *personale Wohl aller Gesellschaftsglieder, sofern es nur in sozialer Kooperation erstrebt werden kann*) bezeichnen. Das so verstandene Gemeinwohl hat *Selbstzweckcharakter*. Allerdings hängt die Verwirklichung des personalen Wohls *nicht nur* von der sozialen Kooperation ab, sondern auch von der *eigenverantwortlichen* Lebensführung der Person, d.h. davon, wie sie mit den Mitteln und Chancen umgeht, die ihr die Kooperation bietet.

Die Gemeinwohlproblematik betrifft alle *sozialen Gebilde*. Eine Pluralität von Personen ist nur insofern *Gemeinschaft bzw. Gesellschaft*, als sie ein *Ziel bzw. Gut* intendiert und kooperativ zu verwirklichen sucht. Jede Person soll durch ihre Teilfunktion an der zielgerichteten Kooperation Chancen erhalten, die ihr personales Wohl im Sinne ihres Lebensplans betreffen. Auch die *Arbeit* im weitesten Sinne ist für den Menschen eine solche Chance, daß er „sich selbst als Mensch verwirklicht, ja gewissermaßen ‚mehr Mensch‘ wird“ (LE 9.3).

Für ARISTOTELES ist *das politische Gut als das Gerechte schlechthin das Gemeinwohl*. Dadurch, daß der menschenrechtliche Status der Person nur

gewährleistet werden kann, wenn er von der politischen Gewalt durch das positive Recht durchgesetzt wird, *ist der Staat der notwendige Garant der Solidarität bzw. des Gemeinwohls als Rechtsprinzip*. Der Mensch ist also tatsächlich von Natur aus ein politisches Wesen. Staat und Recht haben die Aufgabe, das in diesem Sinne umfassende Gemeinwohl zu verwirklichen. In GS 74 heißt es: „Die politische Gemeinschaft besteht also um dieses Gemeinwohls willen; in ihm hat sie ihre letztgültige Rechtfertigung und ihren Sinn, aus ihm leitet sie ihr ursprüngliches Eigenrecht ab. [...] Offenkundig sind also die politische Gemeinschaft und die öffentliche Autorität in der menschlichen Natur begründet und gehören zu der von Gott vorgebildeten Ordnung.“

Das Gemeinwohl bedarf also der Rechtsordnung und der Herrschaftsgewalt des Staates; doch es ist auch die alleinige *Grundnorm allen Rechts und politischen Handelns*. Die inhaltliche Bestimmung des Gemeinwohls ist im Rahmen des bürgerrechtlich fundierten *Demokratieprinzips* zu leisten, d.h. durch öffentliche Diskurs- und Willensbildungsprozesse.

Das Gemeinwohl ist Grundnorm und Legitimationsprinzip von Recht und Politik. Das wußten schon ARISTOTELES und THOMAS VON AQUIN. In der Moderne wurde deutlich, daß diese Legitimation demokratisch zu erfolgen hat, daß also die *Betroffenen* als Bürger und Autoren des Rechts an der inhaltlichen Bestimmung des Gemeinwohls mitwirken.

Die *Pointe des Gemeinwohlprinzips* einer christlichen Sozialethik läßt sich zusammenfassen:

Wenn das Gemeinwohl Grundnorm allen Rechts ist, dann *müssen sich letztlich alle individuellen Rechtsansprüche* auf Mittel und Chancen, auf Teilfunktionen, Besitzstände, Positionen und Vorteilslagen, *in der Gemeinwohlperspektive vermitteln und legitimieren*, also in der Verantwortung „für das Wohl aller und eines jeden, weil wir alle für alle verantwortlich sind“ (SRS 38). Subjektive Rechte sind prinzipiell *Rechte in Funktion des Gemeinwohls* und darum *legitimierungsbedürftig*. Diese Legitimität ist abhängig von der Integrierbarkeit der Rechte in das Projekt des gemeinwohlarartigen Anerkennungsverhältnisses, das den menschenrechtlichen Status der Person solidarisch universalisiert.

So wird die *vorrangige Option für die Armen* systematisch verständlich. Die Personen, die in der sozialen Kooperation nicht die Mittel und Chancen finden können, menschenwürdig zu leben, *signalisieren distributive Ungerechtigkeiten in der Gemeinwohlverwirklichung*. Die Armut stellt die Rechtspositionen der Wohlsituierten in Frage und insistiert auf deren Legitimationsbedarf. Es zeigt sich, daß das solidaritätsbestimmte Gemeinwohl die sozialetische Seite der biblischen Nächstenliebe ist.

Dagegen sind heute v.a. die *Libertarians*, die dazu tendieren, die Menschenrechtsidee auf die Freiheitsrechte zu reduzieren, so daß diese den Charakter absoluter, weder bürgerrechtlich-demokratischer noch sozialrechtlich relativierbarer Rechte annehmen (z.B. BUCHANAN). Anderer Meinung sind HABERMAS und RAWLS.

4.2.3 Wohlgeordnete Ausdifferenzierung

Es soll nun darum gehen, *wie solidarisch-gemeinwohlarartige Wohlordnung konkret zu fassen ist – angesichts der teilsystemischen Ausdifferenzierung und der dadurch bedingten Komplexität.*

Die traditionelle katholische Lehre vertritt aristotelisch die Auffassung, daß das Gemeinwohl als umfassende Wohlordnung *das spezielle Objekt der Politik sei*. Die anderen Teilsysteme schaffen zwar notwendige Bedingungen für die Gemeinwohlerwirklichung, aber es ist nicht als solches ihr spezielles Objekt. Das politisch-rechtliche Teilsystem hat die Aufgabe, Rahmenordnungen zu schaffen, die bewirken, *daß sich die notwendigen Teilfunktionen der Teilsysteme zur gemeinwohlarartigen Wohlordnung des sozialen Ganzen zusammenfügen.*

Das heißt nicht, daß die soziale Wohlordnung allein von der politisch-rechtlichen Rahmenordnung her zu erwarten ist. Auch den Akteuren der Teilsysteme kommt die Aufgabe zu, ihre Binnenbereiche in moralisch-vernünftiger Weise zu regeln. Der individuelle ethisch praktizierten Moralität kommt also grundlegende Bedeutung zu.

Die Wohlordnung bezieht sich auf die *einzelnen Teilsysteme*:

1. Ökonomie:

Durch ihre enorme Leistungsfähigkeit stellt die Ökonomie eine notwendige Bedingung der Gemeinwohlerwirklichung dar. Die marktwirtschaftliche Funktionsfähigkeit ist aber abhängig von der Steuerung des Wirtschaftsprozesses durch *Gewinn und Wettbewerb*. Außerdem müssen die Akteure des Prozesses in ihren ökonomischen Entscheidungen weitestgehend von den Fragen des Gemeinwohls bzw. der sozialen Gerechtigkeit entlastet sein.

Da sich die Wirtschaft eigengesetzlich-dynamisch gestaltet, ist sie *aus sich selbst* gerade nicht „Mittelsystem zur Selbstverwirklichung des Menschen“ (NELL-BREUNING) oder „Sozialwirtschaft“ (MESSNER). Die Probleme der Familien, Kinder Frauen, Obdachlosen etc., die sozialen Fragen betreffs der neuen Armut, der Dritten Welt etc. sowie die ökologischen Fragen werden erst dann ökonomisch relevant, wenn sie marktwirtschaftlich interessant werden, also Gewinne in Aussicht stellen oder Kosten verursachen.

Das politische Teilsystem soll dem modernen Wirtschaftsprozess eine Rahmenordnung geben, sodaß die Wirtschaft ihre gemeinwohleffiziente Teilfunktion wahrzunehmen vermag. Ziel ist eine *ökonomisch effiziente, partizipative und umweltgerechte* Wirtschaft, die ihre sozialetische Bestimmung als „Mittelsystem zur Selbstverwirklichung des Menschen“ zu erfüllen vermag. Diese Grundidee war bestimmend für die politisch-ökonomische Konzeption der *Sozialen Marktwirtschaft*.

2. Wissenschaft und Technik

Das Ziel dieses Teilsystems ist die *Vermittlung und Erweiterung des Wissens und Könnens*. Die Ausdifferenzierung der Einzelwissenschaften und Technologien erfolgte im Zug der Auopoiesien des Wissenschaftsbetriebs einerseits und unter Gesichtspunkten ökonomischer Verwertbarkeit andererseits, jedoch nicht aus Motiven der Gemeinwohlerrelevanz.

Die Überlegung des ARISTOTELES, *Wissen sei auch in sich wertvoll*, ist von bleibender Aktualität. Auch der wissenschaftlich-technische Fortschritt involviert zunehmend brisante *moralische* Fragen, die die gemeinwohlarartige Wohlordnung betreffen. Hier sind *Rahmenordnungen* erforderlich, die letztlich in die Verantwortung des politisch-rechtlichen Teilsystems fallen.

3. Weltanschauung und Kultur

Aus sozialetischer Sicht muß dieser Teilbereich einen unverzichtbaren Stellenwert im Gesellschaftsprozeß beanspruchen. Die Plausibilität der moralisch-menschenrechtlichen Basis der Moderne hängt prinzipiell von weltanschaulichen *Grundgewißheiten* über Wesen und Bestimmung des Menschen ab.

Zwar gehört zum Projekt der Moderne die *weltanschauliche Neutralität* des politisch-rechtlichen Teilsystems. Dennoch kommt ihm eine wichtige *kulturpolitische* Funktion zu: dem Staat kann und darf es nicht gleichgültig sein, auf welchem Niveau die Gesellschaft in ihren *Medien* und in ihrem *Bildungs- und Erziehungswesen* mit den weltanschaulichen Fragen der Weltorientierung, Existenzerhellung und Transzendenz umgeht.

4. Familie

Die Gesellschaft ist an ihrer Basis auf die Leistungen angewiesen, die dieses Teilsystem in seiner modern-ausdifferenzierten Spezialisierung erbringt. Die Stellung dieses kleinen sozialen Gebildes gegenüber den großen ist hierbei ausgesprochen schwach. Familie bedarf also in vielfältiger Hinsicht des familienpolitischen Schutzes, d.h. familiengerechter Rahmenbedingungen, die wiederum vom politisch-rechtlichen Teilsystem zu verantworten sind.

Analoges gilt von den weiteren Teilbereichen der Gesellschaft: es herrscht ein *Primat der Politik*.

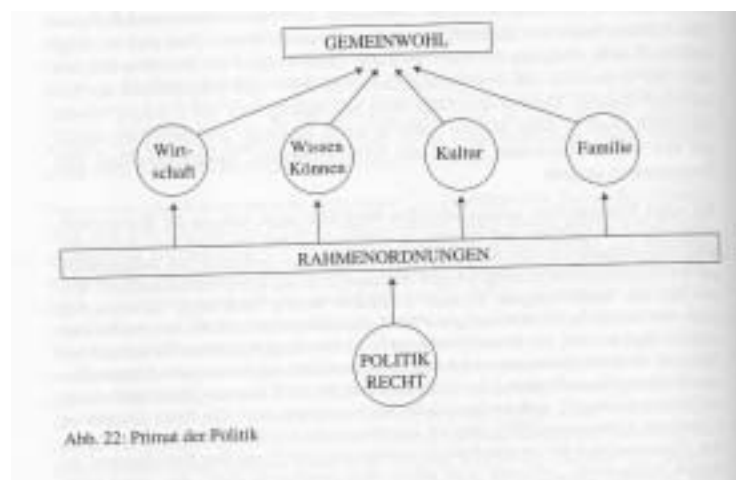


Abb. 22: Primat der Politik

Diese These widerspricht der immer wieder vertretenen Auffassung, es gehe der Politik letztlich nur um die *Technik von Erwerb, Ausbau und Sicherung der Macht* (MACHIAVELLI, LUHMANN u.a.). Aus christlich-sozialetischer Sicht ist Politik als *verantwortliche* Praxis zu begreifen. Aus dieser Gemeinwohlperspektive ergibt sich die Forderung nach dem Primat der Politik gegenüber anderen Teilsystemen.

Im politischen Verband geht es zwar auch um *Macht*, doch ist dieser notwendigerweise ein *Herrschaftsverband*. Im demokratischen Politikprozeß ist diese Macht legitimerweise durch Parteien *umkämpft*. Doch das rechtfertigt nicht, Politik auf Technik der Macht bzw. Kampf um die Macht zu reduzieren. Objekt der Politik ist vielmehr das *Worumwillen der Macht* – und das sollte nach christlich-

sozialethischer Auffassung die solidaritätsbestimmte, gemeinwohlarartige Wohlordnung sein.

Politik muß jedoch faktisch in der Lage sein, den Primat gegenüber den anderen Teilsystemen auszuüben. Unter dem Schlagwort *Globalisierung* faßt man heute die tendenzielle Gefahr, daß Politik, v.a. die des traditionellen Nationalstaats, zunehmend an Souveränität verliert, diesen Primat auszuüben. Die Globalisierung der Wirtschaft bewirkt, daß dieses Teilsystem der politischen Gestaltungsmöglichkeit durch staatliche Rahmenordnungen entgleitet.

Aus christlich-sozialethischer Sicht muß es ein zentrales Anliegen der Politik sein, den Primat der Politik, der auf nationaler Ebene teilweise verlorengeht, *auf übernationaler und letztlich auf globaler Ebene* so zu kompensieren, daß die globalisierte Wirtschaft politisch-rechtlichen Rahmenbedingungen unterworfen werden kann, die sich an der Gemeinwohlperspektive orientiert.

4.3 Subsidiarität

Die Konjunktur des Subsidiaritätsprinzips setzte 1989 ein, als die „Konferenz Europa der Regionen“ forderte: „Subsidiarität und Föderalismus müssen die Architekturprinzipien der Gemeinschaft sein.“ Auch der Maastrichter „Vertrag über die Europäische Union“ betonte 1992 das Prinzip.

Die klassische Formulierung entstammt der Enzyklika „*Quadragesimo anno*“ (1931):

„...so muß doch jener höchst gewichtige sozialphilosophische Grundsatz festgehalten werden, an dem nicht zu rütteln noch zu deuteln ist: Wie dasjenige, das der Einzelmensch (*singularis homo*) aus eigener Initiative und mit seinen eigenen Kräften leisten kann, ihm nicht entzogen (*eripere* = wörtlich: gewaltsam entreißen, rauben) und der Gesellschaftstätigkeit zugewiesen werden darf, so verstößt es gegen die Gerechtigkeit, das, was die kleineren und untergeordneten Gemeinwesen leisten und zum guten Ende führen können, für die weitere und übergeordnete Gemeinschaft in Anspruch zu nehmen; zugleich ist es überaus nachteilig und verwirrt die ganze Gesellschaftsordnung. Jedwede Gesellschaftstätigkeit ist ja ihrem Wesen und Begriff nach subsidiär; sie soll die Glieder des Sozialkörpers unterstützen, darf sie aber niemals zerschlagen oder aufsaugen.“

4.3.1 Die Aussage des Prinzips

Das Prinzip verweist zurück auf die Kritik von ARISTOTELES an PLATONS Idealstaat, dieser sei nicht zu vereinheitlichen, da er seinem Wesen nach eine Vielheit ist. In dieser Kritik artikuliert sich die Intention des Subsidiaritätsprinzips: „Das Haus ist mehr autark als der Einzelne, der Staat mehr als das Haus; und er wird erst dann wirklich zu einem Staat, wenn die Gemeinschaft der Menge autark geworden ist. Wenn also die größere Autarkie das Wünschbarere ist, so ist auch die geringere Einheitlichkeit das Wünschbarere.“ Die Vereinheitlichung ist nach Aristoteles also nicht nur *gerechtigkeitswidrig*, sondern auch *unklug bzw. kontraproduktiv*.

Das Subsidiaritätsprinzip ist das sozialethische *Organisationsprinzip* des Gemeinwohls. Im Blick auf die Einzelperson und die abgestufte Vielfalt bietet es eine Richtlinie für die Zuordnung der Zuständigkeiten. Ausgangspunkt ist, daß es

eine Pluralität hierarchisch geordneter Sozialgebilde gibt und daß dies Gerechtigkeitsfragen aufwirft.

Die o.g. Enzyklika hält gegen die Entwicklung der Moderne eine Vielfalt starker und lebensfähiger Sozialgebilde zwischen Einzelperson und Staat für sozialetisch wünschenswert, damit die Einzelperson nicht unmittelbar einem übermächtigen Staat konfrontiert und ausgesetzt ist.

Bei der Interpretation des oben zitierten Textes lassen sich *vier Teilaussagen* des Subsidiaritätsprinzips unterscheiden:

- 1) Jede Gesellschaftstätigkeit ist ihrem Wesen und Begriff nach subsidiär. D.h. sie steht als Hilfestellung im Dienst des Einzelmenschen (*subsidium* = lat. Hilfe, Beistand).
Diese Aussage wird auch in „*Mater et magistra*“ (JOHANNES XXIII.) und GS 26 gestützt. Im Mittelpunkt der gesellschaftlichen Ordnung und ihrer Entwicklung steht das Wohl des Menschen: nicht die Gemeinschaft, sondern der Einzelne ist das Maß. Damit ist die *eigenverantwortlich-autonome* Stellung des Einzelmenschen in der Gesellschaft, d.h. seine *Freiheit*, betont.
- 2) Der Einzelmensch ist *mangels Autarkie* auf Hilfe angewiesen und bedarf daher der *Gemeinschaft*. Die Hilfestellung wird nach HÖFFE durch zwei Prioritätsregeln bestimmt: durch ein Hilfestellungsgebot und durch ein Kompetenzanmaßungsverbot. Die beiden Regeln ergeben sich aus der Verschränkung von Personalitäts- und Solidaritätsprinzip.
- 3) Das Hilfestellungsgebot richtet sich an die hierarchisch abgestuften *Sozialgebilde*, die prinzipiell im *Dienst des Einzelmenschen* stehen. Es bestimmt, *daß die je größeren und übergeordneten Sozialgebilde im Dienst der kleineren und untergeordneten zu stehen haben*.
- 4) Das Kompetenzanmaßungsverbot wendet sich dagegen, *daß die soziale Sphäre den einzelnen Personen Zuständigkeit entzieht*, die diese aus eigenen Kräften wahrnehmen können. Andererseits wird verboten, *daß das je größere und übergeordnete Sozialgebilde dem je kleineren und untergeordneten derartige Kompetenzen entzieht*.

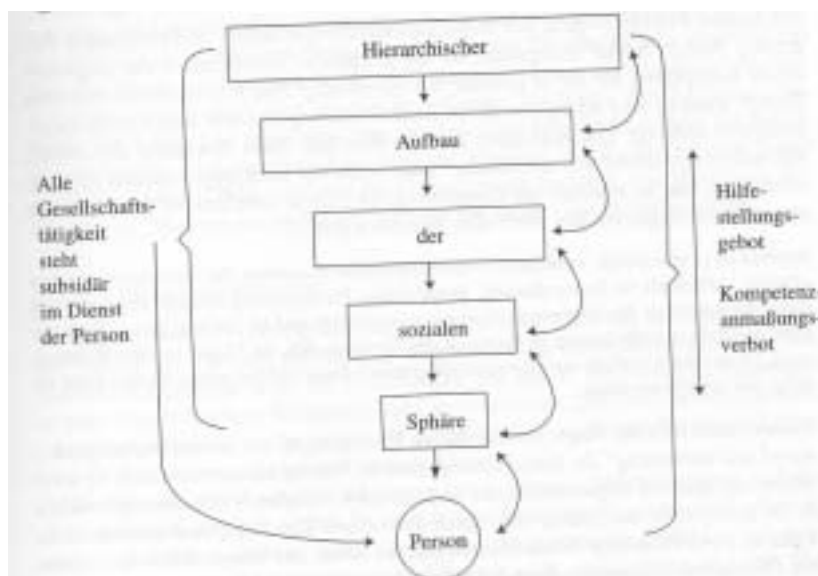


Abb. 23: Die Struktur des Subsidiaritätsprinzips

Verdeutlicht werden diese vier Teilaussagen durch *vier weitere Überlegungen*:

- a) Da die beiden Prioritätsregeln zweiteilig sind, können Kompetenzregelungskonflikte entstehen. Nach 1) ist das Wohl der Person der ausschlaggebende Maßstab, und deshalb muß die Kompetenzordnung gewählt werden, die *am ehesten dem Wohl der Personen dient*.
- b) Der Tenor der beiden Prioritätsregeln ist: Soviel Kompetenz für die je kleinere Sozialeinheit *wie möglich* – soviel Kompetenz für die je größere *wie nötig*. Es geht hierbei nicht um ein „Rezept“, sondern um eine *Richtlinie, deren Konkretisierung von den empirischen Gegebenheiten abhängt*. Das normative Ziel ist letztlich das *Gemeinwohl*, in dem es um das Wohl der Personen geht.
- c) Es stellt sich die Frage, *wem die Entscheidung* gemäß o.g. Richtlinie *zusteht*. Die Organisation der *umfassenden* sozialen Wohlordnung fällt in die Verantwortung der *Politik* (vgl. auch „*Quadragesimo anno*“). Wenn aber Politik im Sinne des bürgerrechtlichen Status der Person nur als *demokratischer* Prozeß legitim ist, entscheiden letztlich die *Betroffenen* als politisches Plenum über Art und Konkretisierung der Kompetenzregelungen. Das Prinzip will aber Richtlinie für die Kompetenzregelung aller sozialen Gebilde sein (d.h. auch dort, wo die Entscheidung nicht beim politisch-rechtlichen Teilsystem liegt). Wie Kompetenzentscheidungen angesichts der Vielfalt der heterogenen Sozialgebilde zustande kommen sollen, hängt wesentlich von der *Eigenart* der betreffenden Sozialeinheiten ab.
- d) *Einerseits* hat das Subsidiaritätsprinzip *moralisch* den Status eines *Gerechtigkeitsprinzips*. Seine Nichtbeachtung „verstößt gegen die Gerechtigkeit“ und verletzt die Subjektstellung der Person *direkt*. Kompetenzanmaßungen innerhalb der Sozialsphäre auf Kosten der untergeordneten Einheiten verletzen die Subjektstellung der Person *indirekt*, weil die je kleineren, personnäheren Sozialeinheiten *partizipativer* sind als die je größeren. Sie bieten den Personen eher Raum für Selbst- und Mitbestimmung. *Andererseits* faßt die Enzyklika das Subsidiaritätsprinzip auch als *Ratschlag der Klugheit* durchaus im aristotelischen Sinn.

4.3.2 Anwendungsebenen

Exemplarisch sollen *drei Anwendungsebenen* betrachtet werden:

1. Subjektstellung der Person

Die Subjektstellung der Person ist Angelpunkt der christlichen Sozialethik. Das wurde auch deutlich durch die These, daß jede Gesellschaftstätigkeit „ihrem Wesen und Begriff nach subsidiär“ ist. Die Aufgabe aller sozialen Kooperation und Kommunikation ist es, die erforderlichen Bedingungen für *ein menschenwürdiges Leben in Freiheit* für alle vergesellschafteten Personen zu schaffen. Der Einzelne ist somit verpflichtet, seine Subjektstellung soweit wie möglich „aus eigener Initiative und mit seinen eigenen Kräften“ wahrzunehmen. Die soziale Sphäre ist jedoch zugleich verpflichtet, die notwendigen Bedingungen dafür zu schaffen.

„Die beste Gemeinschaftshilfe ist die Hilfe zur Selbsthilfe“ (NELL-BREUNING). Dieser Zusammenhang besagt, daß eine subsidiär-zielführende *Sozialpolitik* bestrebt sein sollte, individuelle *Notlagen nicht nur zu kompensieren*, sondern genau jene sozialen Probleme und Mißstände zu beheben, die diese Notlagen hervorrufen.

Ziel ist eine Gesellschaft, in der möglichst alle Personen die Chance haben, ihren sozial-gerechten Anteil an der sozialen Kooperation eben *durch die Teilfunktion* zu erhalten, die sie in der sozialen Kooperation übernehmen und leisten.

Inwieweit auch in familialen, verwandtschaftlichen oder nachbarschaftlichen Kontexten subsidiäre Solidarität autonom organisiert werden kann, hängt auch davon ab, wieweit über die unverzichtbare kompensatorische Sozialpolitik hinaus der einzelne „aus eigener Initiative und mit seinen eigenen Kräften“ eigenverantwortlich seine Teilfunktion wahrnehmen kann. Die Bischöfe der USA sahen in ihrem Wirtschaftshirtenbrief von 1986 gerade in diesem partizipativen Gesichtspunkt, also in der Verpflichtung zur und in der Ermöglichung von Teilnahme am sozialen Leben, eine Grundforderung der Gerechtigkeit.

Allerdings gibt es auch in hochentwickelten Ländern gravierende *Defizite* bezüglich der Voraussetzungen zur aktiv-partizipativen Verwirklichung der Subjektstellung, z.B. die *Massenarbeitslosigkeit*, die die Partizipation und Selbsthilfe blockiert. SG 151f. meint dazu: „Aus christlicher Sicht ist das Menschenrecht auf Arbeit Ausdruck der Menschenwürde.“

Andere Defizite betreffen die *strukturelle Rücksichtslosigkeit gegenüber der Familie*. Kinderlosigkeit wird privilegiert, Elternschaft wird pönalisiert. Auch die Schere zwischen *Qualifikationserfordernissen* am Arbeitsplatz und der *Qualifizierbarkeit* der Erwerbspersonen vergrößert sich angesichts des technischen Fortschritts – und vermindert die Chancen auf Partizipation. Zudem nimmt die *Kluft zwischen Arm und Reich* in den Industrieländern immer mehr zu.

Es ist insgesamt fragwürdig, die verantwortliche Subjektstellung der Person auf das ökonomische *Leistungsprinzip* hin zu interpretieren, denn dieses hat seinen legitimen Ort im ökonomischen Teilsystem. Leistungsfähigkeit ist kein für jedermann verfügbares Gut, sondern es hängt von natürlichen, sozialen und biographischen Voraussetzungen ab. Der Blick auf Kinder, Alte, Kranke und Behinderte macht deutlich, daß nicht Leistung, sondern Menschenwürde Maßstab sozialer Anerkennung ist.

Die Verwirklichung der personalen Subjektstellung in einem guten *Leben hängt allerdings nicht nur von sozialen Bedingungen ab*, denn die *Sünde* gehört zum Begriff des Menschen – es gibt die Möglichkeit *schuldhaften Versagens*. Nicht nur die sozialen Verhältnisse entscheiden darüber, ob Leben glückt, sondern immer auch die persönliche Verantwortung, obschon die Gesellschaft zur Hilfestellung verpflichtet bleibt.

2. Soziale Sphäre zwischen Person und Staat

Bei der Anwendung des Subsidiaritätsprinzips auf diese Sphäre geht es um *zwei Aufgaben*:

1) Die *Teilsysteme* der sozialen Sphäre sollen bestrebt sein, *ihre Binnenbereiche subsidiär zu organisieren*.

Im *politisch-rechtlichen Teilsystem* ist das Profil des Föderalismus ein Subsidiaritätsproblem. Im *wirtschaftlichen Teilsystem* muß die Tarifpartnerschaft (v.a. die Frage der Mitbestimmung) geklärt werden. Im *wissenschaftlich-technischen Teilsystem* muß v.a. an Universitäten und Hochschulen zwischen überuniversitärer Koordination und subsidiärer Binnenorganisation unterschieden werden. Im *weltanschaulich-kulturellen Teilsystem* kommen v.a. die Kirchen mit ihrer regionalen Binnengliederung einerseits und den vielen Einrichtungen ihrer Trägerschaft andererseits in den Blick. Auch GS 68 äußert sich zu diesem Subsidiaritätsproblem aller Bereiche.

Seit „Quadragesimo anno“ wurde das Subsidiaritätsprinzip zwar immer wieder von der römisch-katholischen Kirche betont; heute wird mit Recht kritisiert, daß die Kirche selbst ihre Binnenstruktur nicht hinreichend an diesem Prinzip orientiert, sondern dazu tendiert, Kompetenzen unnötig stark bei der obersten Instanz (Rom) zu konzentrieren.

- 2) Die Allokation (Zuweisung) der Kompetenzen sollte *zwischen dem politisch-rechtlichen und den anderen Teilbereichen* subsidiär gestaltet werden im Sinne eines *subsidiären Primats der Politik*.

Diese Aufgabe wurde in 4.2.3 behandelt.

3. Menschheitlich-globale Ebene

Personalitäts- und Solidaritätsprinzip zielen grundsätzlich immer auf die Verwirklichung eines *weltweiten Gemeinwohls*. Das Konzept der Moderne tendierte dazu, die souveränen Nationalstaaten als letzte Rechtsgaranten zu verstehen. Inzwischen ist aber „die soziale Frage weltweit geworden“, wie schon Paul VI. 1967 erklärte (PP 3). Die seither zunehmende Globalisierung vieler Probleme macht subsidiaritätstheoretisch immer mehr ein *Kompetenzdefizit auf der übernationalen Ebene* deutlich. Dies wirft große Fragen auf, an denen sich dieses Defizit zeigt:

- Eine *Vielzahl kriegerischer Konflikte* seit dem Ende des kalten Krieges führte dazu, daß sich im öffentlichen Bewußtsein das Desiderat einer *internationalen Rechts- und Friedensordnung* verbreitete, die die Integrität der Staaten einerseits schützt, andererseits aber bei Verbrechen gegen die Menschheit die Möglichkeiten der Intervention regelt.
- Das *Ökologieproblem* hat längst *globale Brisanz* erreicht. Es ist nur durch effektive internationale Kompetenz zu bewältigen.
- Durch die *Globalisierung* entzieht sich die *Wirtschaft* zunehmend den Rahmenordnungen der Staaten und erhält jenseits politischer Regelungen eine quasisouveräne Position. Es sind deshalb *internationale politische Rahmenordnungen* nötig.
- Wegen des globalen *Entwicklungsproblems*, vor allem wegen der *Not der ärmsten Länder*, ist eine *internationale Entwicklungspolitik* notwendig. Sie muß sowohl auf politische Rahmenbedingungen der Entwicklungsländer als auch auf die globale Wirtschaftsordnung Einfluß nehmen können.
- Die internationale Politik ist durch das weltweit zunehmende *Menschenrechtsbewußtsein* gefordert, sich für die Sicherung zumindest der elementaren menschenrechtlichen Standards einzusetzen – sowohl auf *nationaler* als auch auf *weltbürgerlicher* Ebene.

Schon 1963 trat JOHANNES XXIII. Für die Einsetzung einer „universalen politischen Gewalt“ ein, die allerdings „durch Übereinkunft aller Völker begründet und nicht mit Gewalt auferlegt wurde“ (PT 137f.). Ähnlich sprach sich auch JOHANNES PAUL II. aus, der die Verstärkung der Zuständigkeiten auf höchster Ebene – mit Hinweis auf die *Vereinten Nationen* – forderte. Wünschenswert wäre eine „*Weltrepublik als Minimalstaat*“ (HÖFFE), die sich subsidiär aus den Einzelstaaten aufbaut, um alle Probleme in Angriff zu nehmen, die weder durch die einzelnen Staaten noch durch deren völkerrechtliche Vereinbarungen effizient gelöst werden können.

4.3.3 Soziale Gerechtigkeit

Der Ausdruck „soziale Gerechtigkeit“ geht nach UTZ auf das für die Entwicklung der katholischen Soziallehre wichtige Werk „*Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto*“ (1840-43) von Luigi TAPARELLI zurück. Er stammt also aus der Zeit der frühen neuscholastischen Prägung des katholisch-sozialen Denkens. *Soziale Gerechtigkeit* wird heute verstanden als jene umfassende Gerechtigkeit, die aus der Grundnorm gemeinwohlarziger Wohlordnung folgt. Die christliche Sozialethik spricht sich dabei für eine vorrangige Option für die Armen aus.



Diese allgemeine, umfassende Gerechtigkeit wird im Anschluß von Bischof Wolfgang HUBER (1996) in vier spezielle Teilgerechtigkeiten bzw. –aspekte gegliedert:

1. *Tauschgerechtigkeit (iustitia commutativa)*
Es geht um Respekt vor der Einzelperson, um Fairneß der Vertrags- und Austauschbedingungen zwischen sozialen Gruppen.
2. *Beteiligungsgerechtigkeit (iustitia contributiva)*
Hier geht es um den aktiv-partizipativen Aspekt der Gemeinwohlgestaltung. Menschen haben also die Pflicht zu aktiver und produktiver Teilnahme am Gesellschaftsgeschehen.
3. *Verteilungsgerechtigkeit (iustitia distributiva)*
Im Sinne der vorrangigen Option für die Armen geht es darum, „daß die Zuordnung von Einkommen, Vermögen und Macht in der Gesellschaft nach ihren Auswirkungen auf Personen, deren materielle Grundbedürfnisse nicht befriedigt werden, zu bewerten ist“. GS 69 betont, daß Gott „die Erde mit allem, was sie enthält, zum Nutzen aller Menschen und Völker bestimmt hat“.
4. *Verfahrensgerechtigkeit (iustitia legalis)*
Hier geht es nicht um die materialen, sondern um die formalen, prozeduralen Aspekte der sozialen Gerechtigkeit, also um die Fairneß im Rechtsvollzug und in der Rechtsfindung.

Jede Gerechtigkeitstheorie steht jedoch nach HUBER vor zwei Problemen:

- 1) *Die Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Verheißungsüberschuß im Begriff der Gerechtigkeit und den Möglichkeiten geschichtlicher Verwirklichung:* Die christliche Sozialethik weist offensichtlich einen „Verheißungsüberschuß“ auf, der letztlich in der eschatologischen Gerechtigkeitsperspektive der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu gründet.
- 2) *Die Frage nach dem Verhältnis von Freiheit und Gleichheit*

Der christlichen Sozialethik geht es darum, das *Liebesgebot* unter den Bedingungen der Moderne gerechtigkeitsrechtlich auszulegen. Dabei spielt die Anerkennung der *unantastbaren Freiheit* der Person eine Rolle, wobei die Freiheit des einen nicht zur Unfreiheit des anderen werden darf.