

Aus Politik und Zeitgeschichte

Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament

Bernhard Sutor

Vom Sozialen zur Politik

Entwicklungslinien, Positionen und Defizite christlicher Soziallehre

Friedhelm Hengsbach

Der Umbau kirchlicher Soziallehre in eine Ethik sozialer Bewegungen

Hans-Joachim Höhn

Natur – Gesellschaft – Kultur

Auf dem Weg zu einer ökologischen Sozialethik

Otfried Höffe

Christliche Sozialethik im Horizont der Ethik der Gegenwart

Thomas M. Gauly

Konfessionalismus und politische Kultur in Deutschland

B 20/91

10. Mai 1991

Bernhard Sutor, Dr. phil., geb. 1930; o. Professor für Politikwissenschaft (Didaktik der Sozialkunde und Christliche Soziallehre) an der Katholischen Universität Eichstätt.

Veröffentlichungen u. a.: Politik und Philosophie, Mainz 1966; Grundgesetz und politische Bildung, Hannover-Mainz 1976; Neue Grundlegung politischer Bildung, 2 Bde., Paderborn 1984; Politische Ethik, Paderborn 1991; zahlreiche Aufsätze und Beiträge zur politischen Didaktik, zur politischen Philosophie und Ethik.

Friedhelm Hengsbach, Dr. phil., geb. 1937; Studium der Philosophie, Theologie und Wirtschaftswissenschaften in München, Frankfurt und Bochum; Professor für Wirtschafts- und Sozialethik an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt.

Veröffentlichungen u. a.: (Hrsg.) Aussperrung und Streik – ungleiche Mittel, Mainz 1981; Die Arbeit hat Vorrang – eine Option katholischer Soziallehre, Mainz 1982; (Hrsg.) Oswald von Nell-Breuning S. J., Den Kapitalismus umbiegen, Düsseldorf 1990; Strukturentgiftung. Kirchliche Soziallehre im Kontext von Arbeit, Umwelt, Weltwirtschaft, Düsseldorf 1990; Wirtschaftsethik – Aufbruch, Konflikte, Perspektiven, Freiburg 1991.

Hans-Joachim Höhn, Dr. theol. habil., geb. 1957; Studium der Philosophie und katholischen Theologie in Frankfurt, Rom, Freiburg und Bonn; Promotion 1984 in Freiburg; Habilitation 1989 in Bonn; seit 1991 o. Professor für Katholische Theologie an der Philosophischen Fakultät der Universität Köln.

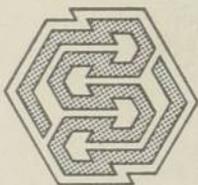
Veröffentlichungen u. a.: Kirche und kommunikatives Handeln, Frankfurt 1985; Vernunft – Glaube – Politik. Reflexionsstufen einer Christlichen Sozialethik, Paderborn 1990.

Otfried Höffe, Dr. phil., geb. 1943; Studium der Philosophie, Geschichte, Theologie und Soziologie in Münster, Tübingen, Saarbrücken und München; Habilitation in Philosophie; seit 1978 Lehrstuhlinhaber für Ethik und Sozialphilosophie sowie Direktor des Internationalen Instituts für Sozialphilosophie und Politik der Universität Freiburg (Schweiz).

Veröffentlichungen u. a.: Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles, München-Salzburg 1971; Strategien der Humanität, Frankfurt 1985²; Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der politischen Philosophie, Frankfurt 1987³; Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat, Frankfurt 1987; Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne, Frankfurt 1990.

Thomas M. Gauly, Dr. phil., geb. 1960; Studium der Politischen Wissenschaft, Katholischen Theologie und Mittleren/Neueren Geschichte in Mainz und Bonn; wissenschaftlicher Referent im Cusanuswerk, Bonn.

Veröffentlichungen u. a.: (Hrsg.) Die Last der Geschichte. Kontroversen zur deutschen Identität, Köln 1988; Kirche und Politik in der Bundesrepublik Deutschland 1945–1976, Bonn (Phil. Diss.) 1990; Katholiken. Machtanspruch und Machtverlust, Bonn 1991.



ISSN 0479-611 X

Herausgegeben von der Bundeszentrale für politische Bildung, Berliner Freiheit 7, 5300 Bonn 1.

Redaktion: Rüdiger Thomas (verantwortlich), Dr. Heinz Ulrich Brinkmann, Dr. Ludwig Watzal, Dr. Klaus W. Wippermann.

Die Vertriebsabteilung der Wochenzeitung DAS PARLAMENT, Fleischstraße 62–65, 5500 Trier, Tel 06 51/4 60 41 86, möglichst Telefax 06 51/4 60 41 53, nimmt entgegen

- Nachforderungen der Beilage „Aus Politik und Zeitgeschichte“;
- Abonnementsbestellungen der Wochenzeitung DAS PARLAMENT einschließlich Beilage zum Preis von DM 14,40 vierteljährlich, Jahresvorzugspreis DM 52,80 einschließlich Mehrwertsteuer; Kündigung drei Wochen vor Ablauf des Berechnungszeitraumes;
- Bestellungen von Sammelmappen für die Beilage zum Preis von 6,50 zuzüglich Verpackungskosten, Portokosten und Mehrwertsteuer;

Die Veröffentlichungen in der Beilage „Aus Politik und Zeitgeschichte“ stellen keine Meinungsäußerung des Herausgebers dar; sie dienen lediglich der Unterrichtung und Urteilsbildung.

Für Unterrichtszwecke können Kopien in Klassensatzstärke hergestellt werden.

Bernhard Sutor

Vom Sozialen zur Politik

Entwicklungslinien, Positionen und Defizite christlicher Soziallehre

Am 15. Mai 1891 erschien die erste päpstliche Sozialenzyklika: *Rerum novarum*. Eine Erinnerung an dieses Datum ist unter verschiedenen Aspekten möglich. Man könnte in einer historisch-kritischen Analyse die Leistungen und Defizite der Kirche, der katholisch-sozialen Bewegung und der kirchlichen Soziallehre im Bemühen um die Lösung der sozialen Frage prüfen. In einer ideen- und sozialgeschichtlichen Textanalyse könnte die weitere Entfaltung der kirchlichen Sozialverkündigung in ihrem geschichtlichen Kontext bis heute untersucht und nach dem heutigen Stand kirchlicher

Sozialverkündigung und katholischer Soziallehre gefragt werden. Dies alles wären wichtige, aber auch sehr anspruchsvolle, den hier gegebenen Rahmen sprengende Vorhaben. Wir wählen einen bescheideneren Ansatz, der aber zugleich, weil er gewissermaßen quer zu den eben genannten Aspekten steht, unter einer spezifischen Frage von diesen Wichtiges aufnimmt. Wir fragen, inwiefern die katholische Soziallehre, wie sie sich in den offiziellen Dokumenten kirchlicher Sozialverkündigung darstellt, zu einer politischen Ethik etwas beiträgt, nach der allenthalben gerufen und gesucht wird.

I. Der Beitrag der katholischen Soziallehre zur Lösung der sozialen Frage

Immer wieder wird der Vorwurf erhoben, die Kirche habe in der sozialen Frage des 19. Jahrhunderts versagt. Die Würzburger Synode nannte es einen „fortwirkenden Skandal“, daß die Kirche einen großen Teil der Arbeiterschaft verloren habe. Eine solche Anklage hat Gründe in der geschichtlichen Realität und ist deshalb als Aufforderung zum kritischen Nachdenken auch für heutiges Verhalten notwendig. Sie ist aber historisch zu pauschal und tut deshalb den Menschen Unrecht, die sich mit leidenschaftlichem Einsatz und mit nicht geringem Erfolg um die Lösung der sozialen Frage bemüht haben. Wollte man die Anklage genauer formulieren, dann müßte man sagen, daß sich zu wenige Christen früh und tatkräftig genug um die sozialen Probleme der industriellen Revolution gekümmert haben.

Nur ein genauerer Einblick in die Zeitsituation, in Möglichkeiten und Grenzen kirchlichen Wirkens im 19. Jahrhundert, führt zu einem zutreffenden Urteil. Ganz ungerechtfertigt und historisch zu widerlegen ist jedenfalls die vergrößerte Form der Anklage, die kirchliche Sozialverkündigung und die katholisch-soziale Bewegung hätten wenig erreicht oder seien gar gescheitert. Es läßt sich im Gegenteil zeigen, daß katholische Kräfte bereits früher und schließlich auch besser als der alte Liberalismus und der marxistisch geprägte Sozial-

ismus Mittel und Wege gefunden haben, die sich als Hilfen zur Lösung der sozialen Frage in den Industrieländern bewährten und sich heute allgemeiner Anerkennung erfreuen. Allerdings war das in Praxis und Theorie ein mühsamer Prozeß, der nicht mit dem Entwurf eines geschlossenen Reformkonzepts oder gar eines alternativen Ordnungsmodells begann, wie sich das manche in Überschätzung gesellschaftlicher Theorien auch heute noch wünschen.

1. Richtungssuche

Um ein zutreffendes historisches Urteil zu fällen, muß man wissen, daß die Kirche nach Revolution und Säkularisation im 19. Jahrhundert in jeder Hinsicht neu beginnen mußte. Die kirchliche Organisation war weithin zerstört und ihrer materiellen Grundlagen beraubt, Stiftungen, Bildungs- und Sozialeinrichtungen waren zerschlagen. Der mühsame Wiederaufbau nahm lange Zeit viele Kräfte in Anspruch. Zu diesem Wiederaufbau gesellte sich als neues Element im Laufe des 19. Jahrhunderts eine immer breiter werdende caritative Bewegung, die am Ende des Jahrhunderts z. B. in Deutschland mehr als 10 000 Einrichtungen der verschiedensten Art umfaßte. Freilich hatte man inzwischen längst erkannt, daß die soziale Frage nicht durch Caritas zu lösen war.

Auf der Suche nach einer strukturellen Lösung der sozialen Frage bildeten sich im europäischen und besonders auch im deutschen Katholizismus zwei Richtungen, eine sozialreformerische und eine sozialpolitische, heraus¹⁾. Sie konkurrierten besonders in der Frage, wie man sich zu der neuen Wirtschaftsweise des Kapitalismus und zur Industriegesellschaft stellen sollte, bis weit ins 20. Jahrhundert miteinander. Die sozialreformerische Richtung verfocht die Idee einer ständischen Sozialreform, d. h. sie suchte die Lösung der Arbeiterfrage in der Wiederherstellung einer in Stände gegliederten Gesellschaft. Soziale Sicherheit sollte aus der Zugehörigkeit zu einem Stand gewonnen werden. Die Prinzipien kapitalistischen Wirtschaftens, Marktorientierung, Erwerbsstreben und individuelle Leistungsbemessung wurden mit Mißtrauen betrachtet und von manchem Vertreter dieser Richtung ausdrücklich abgelehnt.

Die sozialpolitische Richtung dagegen stellte sich grundsätzlich positiv zur neuen Wirtschaftsweise. Sie erkannte ihre Leistungen im Angebot an Arbeitsmöglichkeiten und in der Steigerung des Wohlstandes an. Ihre Kritik richtete sich auf die eklatanten Mängel im sozialen Bereich, besonders auf die Existenzunsicherheit der Lohnarbeiter, auf deren gesundheitliche Gefährdungen am Arbeitsplatz und auf die negativen Folgen der neuen Entwicklung für die Familie. Organisierte Selbsthilfe der Betroffenen und staatliche Sozialpolitik wurden als die beiden Wege der Abhilfe erkannt und dann auch beschritten.

Man darf sich allerdings diesen Prozeß nicht so vorstellen, als seien die beiden Richtungen von Anfang an klar unterscheidbar oder gar als abgrenzbare Gruppen erkennbar gewesen. Vielmehr bemühten sich einzelne herausragende Persönlichkeiten um theoretische Klärung und um die Begründung von Reformvorschlägen, indem sie sich mit praktischen Problemen auseinandersetzten. Als im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts eine organisierte katholisch-soziale Bewegung öffentlich hervortrat und politisch wirksam wurde, folgte sie im wesentlichen der sozialpolitischen Richtung, weil Chancen sichtbar wurden, auf diese Weise etwas zu bewirken.

Die Anfänge dieser Bemühungen reichen in die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts zurück. Erste

Vorstöße und Vorschläge von katholischer Seite wurden teils vor (Freiherr von Buß 1837), teils gleichzeitig mit dem Kommunistischen Manifest von Marx und Engels (Gebrüder Reichensperger 1848) geäußert. Die entscheidende Wendung vom rückwärtsgewandten ständischen Denken zu zukunftsorientierter Sozialpolitik bewirkte jedoch im deutschen Katholizismus Bischof Freiherr Wilhelm Emanuel von Ketteler (1811–1877), da er in seinen eigenen praktischen und theoretischen Bemühungen diesen Weg selbst ging. Als Priester und Bischof war er zeitlebens ein tatkräftiger Gründer und Förderer caritativer Einrichtungen. Er war unbefangen genug, über grundsätzliche Reformen sowie über Modelle wie die Produktivgenossenschaft nachzudenken. Aber gerade seine prinzipielle Orientierung, etwa an der thomistischen Naturrechtslehre, befähigte ihn auch, als zeitweiliger politischer Mandatsträger sehr konkrete sozialpolitische Schritte vom Staat zu fordern. So trat er besonders für gesetzlichen Arbeiterschutz und für das Recht der Gewerkschaftsbildung ein und bemühte sich um die theoretische Klärung der Eigentumsfrage. Ohne Kettelers Bemühen ist die erste Sozialenzyklika nicht gut vorstellbar. Ohne seine praktische Tätigkeit im kirchlichen und politischen Feld ist auch der Aufschwung der katholischen Bewegung in Deutschland kaum denkbar.

Rerum novarum steht 1891 jedenfalls nicht am Anfang kirchlicher Bemühungen um die Lösung der sozialen Frage; die Enzyklika ist vielmehr bereits eine erste Bündelung gewonnener Orientierungshilfen. Sie verwarf den Versuch einer kollektivistisch-sozialistischen Lösung und plädierte für eine Kombination solidarischer Selbsthilfe der Arbeiterschaft mit sozialpolitischen Reformen des Gesetzgebers, die von der christlich begründeten und kirchlich geförderten Solidarität zwischen den Kräften der Gesellschaft untermauert werden sollten²⁾.

2. Phasen sozialpolitischer Wirksamkeit

Am deutschen Beispiel soll im folgenden skizziert werden, was unter maßgeblichem Einfluß katholischer Soziallehre und katholisch-sozialer Bewegung an sozialpolitisch-institutionellen Reformen schrittweise erreicht wurde. Organisatorisch entwickelte sich die katholisch-soziale Bewegung in drei Säulen, die rechtlich unabhängig voneinander,

¹⁾ Zur historischen Entwicklung vgl. Anton Rauscher (Hrsg.), *Der soziale und politische Katholizismus. Entwicklungslinien in Deutschland 1803–1963*. 2 Bde., München 1981/82; Heinz Hürten, *Kurze Geschichte des deutschen Katholizismus 1800–1960*, Mainz 1986. Die beiden Richtungen sind dargestellt von Lothar Roos in: A. Rauscher, ebd., Bd. 2, S. 52 ff.

²⁾ Die amtlichen Texte sind gesammelt in: Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmerbewegung Deutschland (KAB) (Hrsg.), *Texte zur katholischen Soziallehre*, Band I, Kevelaer 1985⁶⁾.

aber personell vielfältig verbunden waren, nämlich in den katholischen Sozialverbänden, in den christlichen Gewerkschaften und in der Zentrumspartei. Was die Wirkmöglichkeiten und die Wirksamkeit dieser Bewegung betrifft, muß man drei Phasen deutlich unterscheiden.

Die erste Phase reichte von der Reichsgründung 1871 bis zum Ersten Weltkrieg. Die politische Konstellation, nämlich die Stellung des Zentrums im Reichstag zwischen Liberalen und Konservativen, ermöglichte dem Sozialkatholizismus, eine Reihe von Reformen zu unterstützen, teils sie auch maßgeblich zu gestalten. Die Schwerpunkte waren einerseits die gesetzlichen Sozialversicherungen (Kranken-, Unfall- und Altersversicherung) in den achtziger Jahren, also noch zur Zeit Bismarcks, andererseits die Arbeiterschutzgesetze nach der Entlassung Bismarcks (Sonntagsruhe, Schutz für Jugendliche und Frauen, Gesundheitsschutz, Gewerbeaufsicht, Arbeiterausschüsse).

Die zweite Phase ist die Zeit der Weimarer Republik. Die politische Konstellation brachte das Zentrum, diesmal zwischen Sozialdemokratie und den bürgerlich-liberalen Parteien, wieder in eine Schlüsselstellung. Mit dem katholischen Geistlichen Heinrich Brauns stellte das Zentrum 1920–1928 den Arbeitsminister. An Schwerpunkten sozialpolitischer Gesetzgebung sind, zum Teil als Vollzug von Aufträgen der Weimarer Verfassung, zu nennen: das Betriebsrätegesetz (1920), die Reichsfürsorgeverordnung (1924), das Tarifvertragsgesetz und die Arbeitsgerichtsbarkeit (1926) sowie die Arbeitslosenversicherung (1927). Diese Reformen sind um so höher zu bewerten, als sie vor dem Hintergrund schwerer Belastungen aus einem verlorenen Krieg mit Inflation und Wirtschaftskrisen durchgesetzt werden mußten.

Die dritte Phase begann mit dem Kriegsende 1945. In diese Zeit ging die katholisch-soziale Bewegung einerseits geschwächt hinein. Die Sozialverbände waren stark dezimiert und mußten erst mühsam wieder aufgebaut werden. Die christlichen Gewerkschaften und die Zentrumspartei bestanden nicht mehr bzw. nur noch als Randgruppen. Andererseits ermöglichte die Verbindung von katholisch-sozialen mit evangelischen, konservativen und liberalen Kräften in den Unionsparteien und deren Regierungsposition bis 1969 einen nicht unbeträchtlichen Einfluß des katholisch-sozialen Gedankenguts auf die Gestaltung der Sozialordnung. Die nach dem Krieg zunächst erneut geführte Auseinandersetzung zwischen prinzipiellen Alternativen, nämlich einem christlichen Sozialismus und einer sozial gezähmten Marktwirtschaft, wurde im

deutschen Katholizismus zugunsten der letzteren entschieden. An Schwerpunkten sozialpolitisch-institutioneller Reformen der fünfziger und sechziger Jahre sind zu nennen: die Mitbestimmung in Betrieb und Unternehmen (1951/52); die Eigentumpolitik (mit beträchtlichem Erfolg im Wohnungsbau und in der Sparförderung, mit einem gewissen Erfolg im Lastenausgleich, mit geringem Erfolg in der Streuung des Eigentums an Produktivkapital); die Rentenreform mit Einführung der „dynamischen Rente“ (1957); die Reform von Sozialhilfe und Jugendwohlfahrt mit dem Vorrang für die freien Träger (1961); die Bemühungen um einen Familienlastenausgleich (durch Kombination unterschiedlicher Wege, aber ohne durchgreifenden Erfolg) sowie die Lohnfortzahlung im Krankheitsfall (1969).

Die hier aufgelisteten Reformen sollen nicht allein für die katholisch-soziale Bewegung in Anspruch genommen werden. Die katholischen Kräfte mußten immer politische Koalitionen eingehen, um wenigstens einen Teil ihrer Vorstellungen durchzusetzen. Dabei mußten einerseits Abstriche gemacht werden, andererseits verbreiteten sich so Denkweisen und Ordnungsvorstellungen der christlich-sozialen Kräfte auch bei anderen Gruppen. Dieser Prozeß führte zur Annäherung von Positionen, die zuvor unvereinbar schienen, und zur allmählichen Ausgestaltung einer Wirtschafts- und Sozialordnung, die die Effizienz der Marktwirtschaft mit sozialem Ausgleich verband und so die Gefahr der Entwicklung einer kapitalistischen Klassengesellschaft bannte, die von Marx vorausgesagt worden war.

Katholische Soziallehre und katholisch-soziale Bewegung konnten also die soziale Frage nur im Verein mit anderen Kräften lösen. Aber die gefundenen Lösungen liegen durchweg näher bei den Grundpositionen der katholischen Soziallehre als bei denen des alten Liberalismus und des marxistischen Sozialismus. Insofern kann man sagen, daß die kirchliche Sozialverkündigung und die an ihr orientierten politischen Kräfte erfolgreich gewesen sind. Gegen den klassischen Liberalismus konnten Koalitions- und Streikrecht, Mitbestimmungsrechte in Betrieb und Unternehmen sowie Arbeits- und Sozialversicherungsrecht, gegen den marxistisch geprägten Sozialismus der Vorrang der freien gesellschaftlichen Initiativen und Kräfte vor dem Staat im Bereich des Wirtschaftens und das Recht auf Privateigentum auch an Produktionsmitteln durchgesetzt werden.

Heute scheinen diese Grundpositionen bei uns Allgemeingut der bestimmenden sozialen und politi-

schen Kräfte zu sein. Das ist wohl einer der Gründe dafür, weshalb die katholische Soziallehre an Geschlossenheit und an Wirksamkeit verloren hat. Das heißt keineswegs, sie hätte auf ihrem ursprünglichen Feld, dem Sozialen im engeren Sinn, keine Aufgaben mehr. Vielmehr zeigen sich heute alte Aufgaben in neuer Gestalt, und es sind neue hinzutreten. Erinnerung sei nur an die strukturelle Benachteiligung der Familie, die heute um so deutlicher hervortritt, je selbstverständlicher die Berufstätigkeit der Frau wird, und beispielsweise an Notstände im Bereich der Pflegeberufe, an die Situation ausländischer Arbeitnehmer und anderer „Randgruppen“.

Für die Frage, um die es uns hier geht, ist ein anderes Fazit aus den bisherigen Überlegungen wichtig. Die sozialpolitischen Reformen zur Lösung der sozialen Frage waren nur auf politischem Weg durchzusetzen. Staatliches Gesetz mußte sowohl der gewerkschaftlichen Selbsthilfebewegung der Arbeiterschaft bis zum Streikrecht und der Tarifhoheit hin Raum schaffen als auch die soziale Sicherung der Arbeitnehmer für die Grundrisiken des Lebens durchsetzen. Um die katholische Soziallehre wirksam zu machen, mußte die katho-

lich-soziale Bewegung auch zu einer unmittelbar politisch wirkenden Kraft werden. Dieses geschah in Deutschland und in einigen unserer Nachbarländer durchaus in einer gewissen Distanz zu den Vorstellungen Papst Leos XIII., der die katholisch-soziale Bewegung als eine sich auf den vorpolitischen Raum beschränkende soziale Kraft verstanden wissen wollte³⁾. Die Gründe dafür liegen in dem damals ungeklärten Verhältnis der Katholiken zum laizistischen und demokratisch-pluralistischen Staat, wie er aus den Revolutionen hervorgegangen war. In Italien war die „römische Frage“ nicht geklärt, in Frankreich konnten sich viele Katholiken lange nicht anfreunden mit dem Gedanken der Mitwirkung an diesem Staat. In dem Maße, wie es gelang, das Verhältnis der Kirche zum demokratischen Staat positiv zu klären, erledigte sich nicht nur dieses Problem; seitdem konnte sich vielmehr die katholische Soziallehre auch in neuer Weise mit ihrem gedanklichen Instrumentarium über das Soziale hinaus den politischen Fragen der inneren und der internationalen Ordnung der Völker und Staaten zuwenden, wozu sie auch durch die Krisen und Katastrophen unseres Jahrhunderts unübersehbar herausgefordert wurde.

II. Die politische Ausweitung der katholischen Soziallehre

In den Augen mancher Zeitgenossen, auch im innerkirchlichen Raum, ist die katholische Soziallehre heute eine relativ bedeutungslos gewordene Randdisziplin für Fragen des „Sozialen“, die zwar für einige betroffene Gruppen von Bedeutung sein mögen, die aber nicht im Zentrum heutiger politischer Auseinandersetzung stehen. Dagegen zitiert man häufig in Fragen der Menschenrechte, des Friedens, der Entwicklung und der Umwelt auch die Päpste unserer Zeit und das Zweite Vatikanische Konzil. Aber viele tun dieses keineswegs im Bewußtsein einer Kontinuität katholischer Soziallehre. Sie sehen darin vielmehr Elemente einer „politischen Theologie“, unmittelbar aus dem Evangelium und der christlichen Glaubenslehre gewonnen. Nun trifft es zwar zu, daß die katholische Soziallehre seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil stärker als zuvor auch theologisch argumentiert und ihre Hauptaussagen in Auslegung der biblischen Offenbarung tiefer zu begründen versucht. Dennoch vertrete ich hier die These, daß die kirchliche Sozialverkündigung, indem sie sich seit

Pius XII. und Johannes XXIII. entschieden und intensiv allen wichtigen Politikfeldern zuwandte, aus den zuvor bereits gewonnenen Prinzipien der katholischen Soziallehre heraus argumentierte und diese in Auseinandersetzung mit neuen Problemen weiterentwickelte. Man könnte das Bewußtsein von dieser Kontinuität und den Willen zu ihr aus den offiziellen Texten belegen⁴⁾.

1. Von der alten Staatslehre zu Menschenrechten und Demokratie

Die Behandlung politischer Ordnungsfragen hat im katholischen Denken eine lange Tradition, die weit vor die Entwicklung der neueren katholischen Soziallehre zurückreicht. Ihr Kernbestand war eine sehr prinzipiell, relativ ungeschichtlich formulierte Lehre vom Staat. Der Staat galt als die Ordnungsmacht, die aus der Sozialnatur der menschlichen Person heraus natürlicherweise not-

³⁾ Vgl. Hans Maier, Kirche und Demokratie, Freiburg i. Br. 1972, S. 82 ff. und 108 ff.

⁴⁾ Man vgl. dazu nur die „Leitlinien für das Studium und den Unterricht der Soziallehre der Kirche“, die 1989 von der Kongregation für das katholische Bildungswesen vorgelegt wurden. Deutsche Bischofskonferenz (Hrsg.), Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles, Heft 91, Bonn 1989.

wendig ist, um das irdische Gemeinwohl seiner Glieder wahrzunehmen. Besonders erörterte Fragen waren die nach der Grenze der Staatsgewalt gegenüber dem Gewissen der Person einerseits sowie gegenüber der Kirche andererseits. Die wesentlichen Antworten darauf wurden bereits im Hochmittelalter von Thomas von Aquin formuliert und in der Spätscholastik der beginnenden Neuzeit ausdifferenziert. In dieser Form wurde die Staatslehre bis ins 19. Jahrhundert hinein weiter überliefert. Revolutionen, der Zusammenbruch der christlich geformten Ständegesellschaft und die Kämpfe zwischen Demokratie und neuen diktatorischen Herrschaftsformen zwangen jedoch die Kirche, die überlieferte Lehre zu revidieren. Dieser Prozeß begann mit Leo XIII., und er führte in mehreren Phasen zur Verbindung der naturrechtlichen Substanz der alten Staatslehre mit der Idee der Menschenrechte und mit der Idee der Demokratie.

Nach der Französischen Revolution lehnten in einer ersten Phase die Repräsentanten der Kirche, besonders die Päpste des 19. Jahrhunderts, die Idee individueller Menschenrechte strikt ab. Deren emanzipatorische und revolutionäre Akzentuierung war unvereinbar mit einem traditionellen Denken in ständischen Ordnungen und in der Vorstellung von legitimer Fürsteherrschaft. Menschenrechte und Demokratie schienen auf die Auflösung „natürlicher“ und „gottgewollter“ Bindungen zu zielen.

Die Phase der allmählichen Annäherung begann mit Leo XIII. und reichte bis zu Pius XII. Es überrascht nicht, daß diese Annäherung zuerst auf dem Feld der sozialen Frage erfolgte. Die Bedeutung der Menschenrechte für die politische Ordnung wurde in dieser Phase noch nicht bedacht. In *Rerum Novarum* findet man vor allem Forderungen nach der Verwirklichung sozialer Rechte, etwa des Rechtes auf Arbeit und auf gerechten Lohn, des besonderen Schutzes für Frauen und Kinder. Auch das Recht auf Privateigentum einerseits und das Koalitionsrecht der Arbeiter andererseits wurde aus der Natur des Menschen als Person begründet. Pius XI. setzte mit der Enzyklika *Quadragesimo Anno* (1931) diese Linie fort, indem er das Eigentumsrecht mit sozialen Pflichten verband und Kriterien für den gerechten Lohn sowie für ein Verhältnis von Arbeit und Kapital entwickelte, das dem Gemeinwohl entsprechen sollte.

Allerdings mußten sich Pius XI. und Pius XII. in ihrer Auseinandersetzung mit Nationalsozialismus und Kommunismus auch in neuer Weise mit den politischen Ordnungsfragen befassen. Auf diesem

Weg wurde die überlieferte Lehre vom Naturrecht positiv als Begründung für personale Menschenrechte ausgelegt. So konnte Pius XII. in seiner berühmten Weihnachtsansprache von 1944 die Menschenrechte als Grundlage wahrer Demokratie und als Voraussetzung einer internationalen Friedensordnung umschreiben. Damit war die dritte, die positive Phase der Beheimatung der Menschenrechte in der katholischen Soziallehre eingeleitet.

Der entscheidende Durchbruch erfolgte allerdings erst auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, und zwar besonders in der Erklärung über die Religionsfreiheit. Sie beendete die Tradition, für den wahren katholischen Glauben eine öffentliche Schutzpflicht des Staates zu fordern und der Kirche eine indirekte, lehrende Gewalt gegenüber dem Staat zuzuschreiben. Sie stellte nicht mehr das „Recht der Wahrheit“ gegen den „Irrtum“, sondern formulierte ausdrücklich das Recht der Person auf Glaubens-, Gewissens- und Religionsfreiheit. Erst damit war es ohne Vorbehalt möglich, die alte Naturrechtslehre in ihrem Kerngehalt neu zu formulieren und so die Menschenrechte im Sinne katholischer Soziallehre zu begründen.

Danach kommt dem Menschen nicht erst, wie in der vorneuzeitlichen Gesellschaft, als Angehörigem eines Standes Recht zu, vielmehr ist er als Person, die sich im Modus von Sozialität entfaltet, bereits bevor ein Gesetzgeber Rechte positiv festsetzt, ursprünglich Träger von Rechten, freilich auch von Pflichten. Das Naturrecht gründet im Personsein des Menschen, der Begriff der Menschenwürde wird als ein naturrechtlicher Grundbegriff ausgelegt. Deshalb dürfen die ebenfalls naturrechtlich begründeten Ordnungsprinzipien der katholischen Soziallehre (Gemeinwohl, Solidarität, Subsidiarität) nicht gegen die Rechte der Person ausgespielt werden. Sie sind vielmehr ihrerseits aus dem Personsein des Menschen in der Gesellschaft zu begründen. Soziale und politische Ordnungen sind daher nach Maßgabe der Personrechte zu gestalten.

Auf dieser Linie argumentieren seither die sozialen und politischen Rundschreiben der Päpste. So entwickelte Johannes XXIII. das Konzept einer Friedensordnung zwischen den Staaten auf der Grundlage systematisch dargestellter Menschenrechte (*Pacem in terris*, 1963). Paul VI. formulierte mit Hilfe der Menschenrechte das Konzept einer „integralen Entwicklung“ in bezug auf die Dritte-Welt-Problematik (*Populorum progressio*, 1967). Freilich werden die Menschenrechte, noch einmal beim jetzigen Papst verstärkt, zunehmend auch aus

der biblischen Offenbarung begründet. Diese soll jedoch die philosophische Begründung aus dem Personsein des Menschen keineswegs ersetzen, sondern vielmehr ergänzen und vertiefen.

Die Aneignung der Idee der Menschenrechte durch die katholische Soziallehre war um so leichter möglich, als auch in ihrem allgemeinen profanen Verständnis und in ihrer verfassungsrechtlichen Interpretation eine einseitig individualistische Auslegung zurückgedrängt wurde. Menschenrechte gelten heute nicht mehr nur im Sinne des alten liberalen Verständnisses als subjektive Abwehrrechte des Individuums gegenüber dem Staat, sondern sind zugleich Grundlage der öffentlichen, der gemeinsamen verbindlichen Ordnung. Sie bedürfen als Freiheiten aller der institutionellen Sicherung und Abgrenzung, und der soziale Rechtsstaat sucht ständig nach Vereinbarung der grundrechtlichen Freiheiten mit sozialer Gerechtigkeit⁵⁾.

Eine vergleichbare Annäherung durch die Überwindung einseitiger Auslegungen vollzog sich im Verhältnis von Kirche und Demokratie. Es gab in der Französischen Revolution frühe Ideen von einer „christlichen Demokratie“, die jedoch untergingen im radikalen, laizistischen und messianischen Demokratieverständnis, welches das Prinzip der Volkssouveränität verabsolutierte und so, wie zutreffend formuliert wurde, einen „umgestülpten Absolutismus“ (Hans Maier) vertrat. Die offizielle Kirche machte dagegen ihrerseits Front, weil sie ihre eigene Freiheit mit Recht bedroht sah⁶⁾.

Im Laufe des 19. Jahrhunderts entdeckte jedoch eine christlich-soziale Bewegung in mehreren europäischen Ländern bald den Wert demokratischer Freiheiten für sich selbst und für die Kirche. In der katholischen Staatslehre besann man sich auf die alte thomistische Position vom Ursprung der Staatsgewalt, wie sie am Beginn der Neuzeit bei den Spätscholastikern ausformuliert vorlag. Danach ist die Staatsgewalt ursprünglich nicht, etwa im Sinne eines Gottesgnadentums, die Gewalt eines einzelnen Machträgers über die ihm Unterworfenen. Die Staatsgewalt liegt vielmehr, gerade weil der Staat zur natürlichen Ordnung gehört, ursprünglich beim gesamten Volk und ist die Befugnis der Gesamtheit über alle einzelnen, eine dem Gemeinwohl dienende Ordnung zu errichten. In welcher Form diese dann errichtet wird, gilt als eine sekundäre, eine geschichtlich zu entscheidende Frage.

⁵⁾ Vgl. Konrad Hesse, Grundzüge des Verfassungsrechts der Bundesrepublik Deutschland, Karlsruhe 1978¹¹, S. 117 ff.

⁶⁾ Vgl. Hans Maier, Revolution und Kirche. Zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie, München 1975.

Auf dieser Grundlage konnte wiederum Leo XIII. die prinzipielle Neutralität der kirchlichen Lehre gegenüber den Staatsformen erklären. Mit dem Konzept der Demokratie konnte man sich in dem Maße anfreunden, wie das Prinzip der Volkssouveränität in die Ordnung eines freiheitlichen Verfassungsstaates eingefügt wurde. In dieser Ordnung bindet sich der Souverän, also das Volk, selbst an vorgegebene Rechte der Person und erkennt die Rechte der freien gesellschaftlichen Gruppen an. Der demokratische Verfassungsstaat ist also zugleich Rechtsstaat, der die Gewalten teilt, ihre Übertragung befristet, der in der Findung des Gemeinwohls auf die ständige Mitwirkung der Bürger und der freien Gruppierungen setzt, der sich, anders als der liberale Nachwächterstaat, auch zu seinen sozialen und kulturellen Aufgaben bekennt. Diese politische Ordnung entspricht viel eher den Prinzipien katholischer Soziallehre als jede andere heute in der Welt vorfindbare.

Bei Johannes Paul II. erscheint die auf Menschenrechte gegründete Demokratie geradezu als Ausdruck des Wesens des Staates, wenn er sagt, die politische Gemeinschaft bestehe darin, daß die Gesellschaft, die sie bildet, das Volk also, Herr ihres eigenen Geschickes sei⁷⁾. In seiner Sozialenzyklika *Sollicitudo rei socialis* (1987) macht er diesen Gedanken auch zu einer Reformforderung gegenüber vielen Entwicklungsländern. Die „Gesundheit“ einer politischen Gemeinschaft, so der Papst, finde ihren Ausdruck in der freien und verantwortlichen Teilnahme aller Bürger am öffentlichen Leben, in der Rechtssicherheit und in der Achtung und Förderung der Menschenrechte. Diese Komponenten einer gesunden Gesellschaft seien notwendige Bedingungen und sichere Garantien für eine gute Entwicklung⁸⁾.

2. Vom „gerechten Krieg“ zum gerechten Frieden

Daß die kirchliche Sozialverkündigung sich seit dem Zweiten Weltkrieg intensiv mit der Kriegs- und Friedensfrage befaßt hat, ist unübersehbar. Wir begegnen hier einem der alten Staatslehre vergleichbaren Tatbestand. Die Lehre vom „gerechten Krieg“ wurde in der Form, an der man bis in unser Jahrhundert festhielt, bereits am Ende des Mittelalters von den Theologen der Spätscholastik ausformuliert. In ihrer Erstarrung wurde sie immer

⁷⁾ Vgl. Johannes Paul II., *Redemptor hominis*, in: Deutsche Bischofskonferenz (Hrsg.) (Anm. 4), Nr. 17, S. 39.

⁸⁾ Vgl. Johannes Paul II., *Sollicitudo rei socialis*, in: Deutsche Bischofskonferenz (Hrsg.) (Anm. 4), Nr. 44, S. 55.

unbrauchbarer bzw. dem Mißbrauch ausgesetzt. Die neuen Probleme unseres Jahrhunderts erzwangen dann eine prinzipielle Revision. Will man deren Ergebnis auf eine Formel bringen, so kann man sagen, daß es nicht mehr um „gerechten Krieg“, sondern um gerechten Frieden geht⁹⁾.

Damit ist die alte Lehre nicht in jeder Hinsicht überholt. Ihre Absicht war keineswegs, Krieg unbesehen zu rechtfertigen. Ihre Voraussetzung war vielmehr die Pflicht des Staates, seine Bürger gegen Unrecht zu schützen und gegenüber der Souveränität der Einzelstaaten auf ein Recht der Staatengemeinschaft hinzuweisen. Daß Krieg ein Übel sei, hat die Lehre vom gerechten Krieg vorausgesetzt. Sie wollte Kriterien dafür bereitstellen, in der konkreten Situation das geringere Übel bestimmen zu können; es ging also um Hilfen zur Güterabwägung zwischen Krieg und anderen Übeln. Aber schon die revolutionären, die nationalen und imperialen Kriege des 19. Jahrhunderts sprengten den gedanklichen Kontext der alten Lehre, nämlich die Idee einer Rechtsgemeinschaft der Staaten. Sodann stellten die beiden Weltkriege die Kriterien der Verhältnismäßigkeit der Mittel und ihrer Kontrollierbarkeit in Frage. Schließlich haben die modernen Massenvernichtungswaffen die Frage erzwungen, ob und wie man Krieg institutionell unmöglich machen könne.

Die kirchliche Sozialverkündigung wandte sich wiederum mit Pius XII. diesen Fragen neu zu. Er reduzierte das Recht des Staates zum Krieg auf ein Recht zur Verteidigung und forderte ein international wirksames Verbot des Angriffskrieges. Von ihm stammt auch die sittliche Verurteilung des totalen Krieges, die sich das Konzil im Blick auf die Massenvernichtungswaffen zu eigen gemacht hat. Johannes XXIII. entwickelte 1963 in seiner Friedenszyklika die Grundlinien einer inner- und zwischenstaatlichen Ordnung aus dem Prinzip der personalen Menschenwürde, die aufbauend auf den Menschenrechten den Krieg überwinden sollte. Auf dieser Linie blieben die offiziellen kirchlichen Verlautbarungen während des Kalten Krieges und vermieden es so, sich in der unfruchtbaren Alternative eines Ja oder Nein zur Abschreckungsstrategie zu verirren. Diese Strategie wurde nur bedingungsweise als moralisch noch annehmbar erklärt, nämlich als glaubwürdig begründbares Mittel einer Politik der Kriegsverhütung, die ihre Risiken verantwortlich kalkuliert und über Verhandlungen und Vereinbarungen zu

einer anderen Form der Friedenssicherung zu gelangen versucht¹⁰⁾.

Damit erhielt der Friedensbegriff eine dynamische und zukunftsorientierte Komponente. Friede wird seitdem nicht mehr verstanden als Schutz oder Wiederherstellung einer bestehenden, gestörten Ordnung, sondern als Entwicklung einer neuen Ordnung zwischen den Staaten und Völkern. In einer Weltfriedensordnung soll die Institution Krieg durch gemeinsame rechtlich-politische Institutionen der Völker, die auf weltweiter Solidarität aufbauen und in ihren Zuständigkeiten am Prinzip der Subsidiarität orientiert sind, überwunden werden. Das Ziel, das die kirchlichen Dokumente beschreiben, ist nicht ein Weltstaat, sondern eine Weltföderation. Diese wird zur Wahrnehmung eines über die Möglichkeiten des Einzelstaates hinausgehenden Weltgemeinwohls als notwendig erachtet. Die Orientierung dieser neuen kirchlichen Friedenslehre an den Prinzipien der katholischen Soziallehre ist also ganz offenkundig.

3. Entwicklung als internationale soziale Frage

Das dynamische Moment der kirchlichen Friedenslehre kommt besonders deutlich zum Ausdruck in der Unterscheidung von Friedenssicherung und Friedensförderung. Während Friedenssicherung sich auf die Verhinderung von Krieg richtet und auch in einer gelingenden Weltföderation nötig bleiben wird, zielt Friedensförderung auf die Stärkung der Kräfte des Friedens in und zwischen den Völkern und auf die Verringerung von Konfliktmöglichkeiten. Von den zahlreichen Wegen der Friedensförderung, die in den Dokumenten genannt werden, sind die wichtigsten das Bemühen um Durchsetzung der Menschenrechte und um mehr soziale Gerechtigkeit zwischen den armen und den reichen Völkern. Darin verbindet sich die Entwicklungsproblematik eng mit der des Friedens. Etwas verkürzend und formelhaft konnte so Paul VI. sagen, Entwicklung sei der neue Name für Frieden¹¹⁾. Damit war keine Gleichsetzung gemeint, aber eben doch eine enge Verbindung, die auf der Erkenntnis beruht, daß krasse soziale Ungerechtigkeit und Ungleichheit die gewaltsame Austragung von Konflikten begünstigen und so den Frieden gefährden. Wenn nach alter biblischer und christlicher Überzeugung sicherer Friede auf Gerechtigkeit aufbaut, müssen die internationale soziale Frage und die Frage des Friedens in engem Zusammenhang gesehen werden.

⁹⁾ Vgl. Norbert Glatzel/Ernst Josef Nagel (Hrsg.), *Frieden in Sicherheit. Zur Weiterentwicklung der katholischen Friedensethik*, Freiburg i. Br. 1981.

¹⁰⁾ Vgl. „Gerechtigkeit schafft Frieden“. Wort der Deutschen Bischofskonferenz zum Frieden, Bonn 1983.

¹¹⁾ Vgl. *Populorum progressio*, Nr. 76.

Der Beitrag, den die katholische Kirche seit mehreren Jahrzehnten in Theorie und Praxis zur Entwicklungshilfe und Entwicklungspolitik leistet, ist unübersehbar und bedarf hier keiner Darstellung. Es gibt dazu zahlreiche Dokumente unterschiedlicher kirchlicher Ebenen und Instanzen, vor allem auch bereits zwei Sozialzyklen (1967 und 1987). Die kirchlichen Hilfswerke, wie sie in Deutschland und in zahlreichen anderen Ländern seit langem bestehen, können als eine moderne Form christlich-sozialer Bewegung verstanden werden. Wir beschränken uns hier darauf, die normative Struktur des Verständnisses von Entwicklung und Entwicklungspolitik zu skizzieren, wie sie im Bemühen um die theoretische Durchdringung von Entwicklungspraxis gewonnen wurde und in den grundlegenden Dokumenten heute greifbar ist.

Aus dem Fundamentalprinzip der Personwürde des Menschen hat bereits Paul VI. 1967 die Forderung nach „integraler Entwicklung“ begründet, die über das Ökonomische hinaus die soziale, die kulturelle, die religiöse Dimension des Menschseins einbezieht. Daraus folgt, daß Entwicklung nicht ohne Selbstbestimmung und Mitbeteiligung der Betroffenen möglich ist und daß sie die kulturelle Eigenart der Völker zu achten hat. Aus dem Gemeinwohlprinzip, dessen weltweite Geltung seit Johannes XXIII. im Begriff des Weltgemeinwohls betont wird, ergeben sich die grundlegenden Forderungen an die einzelnen Staaten, ihr Eigeninteresse nur noch als „wohlverstandenes Interesse“ im weltweiten Rahmen zu interpretieren und die Hilfe für die ärmeren Völker als eine Forderung der Gemeinwohlgerechtigkeit aufzufassen. Dementsprechend gilt auch das Recht auf Privateigentum nicht als absolut, es muß vielmehr so geordnet und wahrgenommen werden, daß es zur Verwirklichung des allgemeinen Nutzungsrechtes aller Menschen an den Erdengütern beiträgt. Alle diese Forderungen führen zu der Konsequenz, es müßten sowohl im Inneren der Entwicklungsländer als auch im internationalen Wirtschaftsverkehr strukturelle Reformen durchgesetzt werden. In der Sprache der Gerechtigkeitslehre ausgedrückt heißt das, die Entwicklungsprobleme seien nicht allein auf der Basis der Tauschgerechtigkeit zu lösen, sie erforderten vielmehr auch neue Institutionen der austeilenden Gerechtigkeit, und zwar sowohl in als auch zwischen den Staaten.

Dem möglichen Mißverständnis, hier werde für die einzelnen Volkswirtschaften oder gar für die Weltwirtschaft an umfassende und dirigistische Planung gedacht, steht die Betonung des Prinzips der Subsidiarität entgegen. Alle Hilfe soll der Selbsthilfe der

Betroffenen dienen, sie soll zur Aktivierung der eigenen Kräfte anregen. Kirchliche Entwicklungsarbeit folgt seit langem einem erheblichen Mißtrauen gegen allzu viel staatliche Planung und Verordnung und hat eine Vorliebe für Entwicklung „von unten“, für überschaubare Projekte, in denen die Betroffenen selbst ihre eigenen wirtschaftlichen, sozialen und politischen Verhältnisse schrittweise verbessern. Auf die Weltwirtschaft angewandt bedeutet das Prinzip der Subsidiarität Hilfe durch Handel, das heißt, die Entwicklungsländer sollten in die Lage versetzt werden, sich mit ihrem eigenen Potential am internationalen Austausch mehr und mehr zu beteiligen. Daraus ergibt sich deutliche Kritik am Protektionismus der Industrieländer und ordnungspolitisch die Aufgabe, eine internationale soziale Marktwirtschaft zu entwickeln.

Freilich ist das Prinzip der Subsidiarität mit dem Prinzip der Solidarität ins Gleichgewicht zu bringen. Aus diesem wird in den kirchlichen Dokumenten mit Nachdruck die Pflicht der Staaten und Völker zu gegenseitiger Hilfe abgeleitet, was wiederum auch die Bereitschaft zur Änderung der eigenen Strukturen einschließt. Johannes Paul II. hat in seiner Enzyklika zur Entwicklungsproblematik (1987) das Prinzip der Solidarität durchgehend zum Leitprinzip seiner Darlegungen gemacht. Er stellt es dar als die in der heutigen Weltlage notwendige Antwort auf die zunehmende Interdependenz der Staaten und Völker.

In der Entwicklungsfrage zeigt sich ebenso wie in der Frage der Friedenssicherung, daß die Stärke der kirchlichen Sozialverkündigung im Prinzipiellen und damit in den normativen Begründungen liegt. Die Konzepte einer Weltfriedensordnung und einer internationalen sozialen Marktwirtschaft, die auf diese Weise begründet wurden, müssen jedoch, wenn sie politisch realisierbar werden sollen, im Kontext der politischen Einzelprobleme von der Zielebene auf die Ebene der politischen Mittel und der politischen Handlungsweisen transformiert werden. Das kann nur schrittweise und in einem langwierigen Prozeß geschehen, der viel Geduld erfordert, aber auch die Kraft, die Ziele in der Gestaltung von Institutionen und in politischen Entscheidungen handlungsleitend wirksam werden zu lassen. So wie die katholische Soziallehre einen erheblichen Beitrag dazu geleistet hat, in den Industrieländern durch institutionelle und strukturelle Reformen die soziale Frage zu lösen, so könnte sie auch Kräfte mobilisieren und motivieren, die dazu beitragen, die Konzepte einer Weltfriedensordnung und einer internationalen sozialen Marktwirtschaft politisch und institu-

tionell zu realisieren. Freilich sind diese Aufgaben ungleich größer, die einander widerstreitenden Kräfte, Interessen und Überzeugungen vielfältiger. Um so größer ist auch die Gefahr des Schei-

terns und weltweiter Katastrophen, weshalb der Ton der kirchlichen Sozialverkündigung, vor allem auch bei Johannes Paul II., in den letzten Jahren wohl noch kritischer und drängender geworden ist.

III. Katholische Soziallehre als politische Ethik

1. Zwischen politischer Theologie und politischer Ethik

Die kirchliche Sozialverkündigung seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil wird in ihrer hier dargestellten thematischen Breite von vielen gar nicht mehr als Fortsetzung der traditionellen katholischen Soziallehre verstanden. Manche Katholiken lesen und interpretieren sie als eine „politische Theologie“, das heißt als Versuch, die Auslegung des Evangeliums und die Glaubensverkündigung in ihrer gesellschaftlichen Bedeutung, vor allem als Kritik an den gegenwärtigen Zuständen, wirksam zu machen und unmittelbar auf politische Fragen anzuwenden. Sozialverkündigung gewinnt dann den Charakter einer „prophetischen“ Gesellschaftskritik, und Vertreter der politischen Theologie sehen darin ihre zentrale Aufgabe. Nun ist solche biblisch begründete Kritik angesichts weltweiter Ungerechtigkeiten, gegenüber Krieg, Menschenrechtsverletzungen, Zerstörung der Schöpfung und menschlicher Kultur weithin berechtigt. Die Verkürzung kirchlicher Sozialverkündigung oder gar der katholischen Soziallehre insgesamt auf solche Kritik wäre jedoch höchst problematisch; sie bliebe politisch und ethisch defizitär.

Innerkirchlich war die theologische Vertiefung der katholischen Soziallehre, wie sie seit dem Konzil erfolgte, ein wichtiger Vorgang. Sozialverkündigung und Soziallehre der Kirche dürfen in christlicher und kirchlicher Praxis keine Randexistenz führen. Sie sind, wie Johannes XXIII. sagte, integrierender Bestandteil der christlichen Lehre vom Menschen¹²⁾. Sie gehören also zur Mitte dessen, was Kirche heute den Menschen zu sagen versucht. Das muß für den Christen aus der Mitte des Evangeliums begründbar sein. Aber weil diese Lehre über den Kreis gläubiger Katholiken und Christen hinaus in den Dialog mit anderen Menschen und Gruppen eintreten und politisch wirken will, darf sie sich nicht auf theologische Sprache und auf moralisierende Anwendung von Glaubenswahrheiten beschränken. Sie liefe dann Gefahr, außer-

kirchlich gar nicht verstanden zu werden, wirkungs- und folgenlos zu bleiben. Die Verkürzung auf moralische Anklage und Appell gibt keine Hilfe für die Suche nach Problemlösungen im Konkreten, auf die es aber ankommt.

Wenn z.B. Johannes Paul II. in einer „theologischen Analyse“ der modernen Probleme Profit- und Machtgier als die entscheidenden Verhaltensweisen dingfest macht, die der zweigeteilten Welt des Kalten Krieges in „liberalen Kapitalismus“ einerseits und „marxistischen Kollektivismus“ andererseits zugrunde lägen, dann mag das in der Perspektive einer christlich-theologischen Anthropologie zutreffen¹³⁾. Aber man kann auf dieser Ebene der Argumentation nichts mehr beweisen und nichts widerlegen. Vor allem bleiben für politische Reformen zur Änderung der „Strukturen der Sünde“, die der Papst im gleichen Dokument fordert, diese Kategorien unwirksam, da sie nicht positiv politisch operationalisierbar sind.

Eine Wirtschaftsordnung und eine politische Ordnung sind gerade deshalb nötig, weil es Profit- und Machtgier immer gibt und geben wird. Diese sozialschädlichen Neigungen der Menschen müssen normativ und institutionell durch eine politisch zu setzende und zu sichernde Ordnung in die Schranken gewiesen und kompensiert werden. Überwinden oder beseitigen kann Politik sie nicht. Das ist die ethische Quintessenz sowohl der sozialen Marktwirtschaft als auch des demokratischen Verfassungsstaates.

Damit sind wir beim entscheidenden Punkt politischer Ethik. Diese hat drei wesentliche Dimensionen, die gleichermaßen zu entfalten sind und nicht voneinander getrennt werden dürfen: die Zieldimension, die Dimension der Mittel, die Dimension der Handlungs- und Verhaltensweisen. In der Zieldimension ist katholische Soziallehre als politische Ethik am stärksten entfaltet, was in der bisherigen Darstellung hinlänglich deutlich wurde. In der Verhaltensdimension neigt sie zu einem religiös begründeten individual-moralischen Appellieren.

¹²⁾ Vgl. Mater et magistra, Nr. 222.

¹³⁾ Vgl. Sollicitudo rei socialis, Nr. 35 ff.

Meine Erklärung dafür lautet, daß dies in der zu geringen Entfaltung der Dimension der Mittel, in einem Defizit an Aussagen über gesetzlich-institutionelle Wege zu den großen Zielen begründet ist, die sich aus der personalen Basis der Lehre und aus ihren Prinzipien ergeben. Handlungs- und Verhaltensweisen sind nur dann politisch und erfolgreich im Sinn der ethischen Ziele von Politik, wenn sie den institutionell bedingten und begrenzten Möglichkeiten von Politik gerecht werden. Moralisch Wünschenswertes muß in diese Bedingungen von Politik übersetzt werden.

2. Politische Ethik als Institutionen- und Tugendethik

Will katholische Soziallehre als eine Ethik politischen Denkens und Handelns wirksam werden, und angesichts ihrer Ausweitung auf alle Politikfelder muß sie dies wollen, dann muß sie ihre sozial-ethische Seite präziser als Ethik politischer Institutionen, ihre individualethische Seite vorsichtiger als Ethik politischer Tugenden, und zwar beide in ihrer gegenseitigen Bedingtheit entfalten.

Es ist hier nicht der Ort, eine Theorie der Institutionen vorzutragen. Es soll nur ein Grundgedanke entwickelt werden, bezogen auf die für die katholische Soziallehre zentralen Prinzipien der Personalität und des Gemeinwohls. Institutionen einer politischen Ordnung haben den Sinn, die Interessen der Personen und Personengruppen möglichst gesichert zur Entfaltung kommen zu lassen und sie zugleich mit dem Gemeinwohl der Gesamtheit zu vereinbaren, sie für dieses nutzbar zu machen. Damit ist jeder moralisierenden Geringschätzung der Interessen eine Absage erteilt. Den Menschen als Person zu verstehen, heißt gerade, ihn als das interessierte Wesen zu verstehen. Person entfaltet sich intentional, in Ausrichtung auf die vielfältigen Werte der Schöpfung und des menschlichen Miteinanders. Allerdings müssen die vielen Interessen in ihrer Konkurrenz angesichts von Konfliktmöglichkeiten, angesichts der immer möglichen Benachteiligung und Unterdrückung Schwächerer und besonders auch angesichts möglicher Gewalttätigkeit nach Regeln miteinander vereinbart und durch Institutionen auch dem Gemeinwohl dienstbar gemacht werden.

So hat etwa die Institution persönlichen Eigentums den Sinn, die sorgsame und wirksame Nutzung der knappen Güter in persönlicher Freiheit zu ermöglichen und diese Nutzung zugleich rechtlich so zu umschreiben, daß sie anderen nicht schadet, sondern zugleich auch zu öffentlicher Wohlfahrt bei-

trägt. Wohlgemerkt soll das die Institution leisten, nicht aber die moralische Anstrengung der Eigentümer. Diese sollen ihrem Interesse folgen und sich dabei darauf verlassen können, daß sie bei Nutzung ihres Eigentums nach geltendem Recht moralisch nichts Falsches tun. Institutionen sollen auch und gerade von ständiger moralischer Anstrengung entlasten. Sie sollen das Miteinander der Vielen in ihren unterschiedlichen Interessen durch rechtliche Regelung entmoralisieren. Oswald von Nell-Breuning sah einen Hauptvorteil sozial geordneter Marktwirtschaft im Vergleich zur zentral gelenkten Wirtschaft darin, daß erstere die Menschen moralisch weniger in Anspruch und Pflicht nehme. Auch Moral sei ein knappes Gut, meinte er, mit dem Politik haushälterisch umgehen müsse¹⁴⁾.

Hingegen ist bei vielen Christen die Meinung verbreitet, diejenige Ordnung sei die bessere, sei die moralisch höherstehende, die die einzelnen und Gruppen für das Gemeinwohl möglichst umfassend in Pflicht nimmt. Daß aber das Gemeinwohl kein über den gesellschaftlichen Kräften frei schwebendes, von der Entfaltung und vom Wohlergehen der Person unabhängiges Gut ist, wird dabei übersehen. Eine politische Ordnung, die ihre Bürger ständig moralisch an die Kandare nimmt, statt Recht zu setzen und für gute Institutionen zu sorgen, macht die Menschen unfrei und pervertiert zugleich die Politik. Denn der moralische Kern des Menschen, seine Moralität, sein Gewissen, wie wir in christlicher Tradition sagen, entzieht sich dem äußeren Zugriff. Wer diesen dennoch versucht, verletzt die Würde der Person. Das alles ist aus den Prinzipien der katholischen Soziallehre gut begründbar.

Politik soll sich also nicht anmaßen, die Menschen grundsätzlich ändern oder moralisch bessern zu wollen. Sie hat Vorkehrungen für ein erträgliches, ein einigermaßen friedliches und gerechtes Miteinander zu treffen, weil die Menschen nun einmal so sind, wie sie nach aller Erfahrung sind, und wie gerade auch die christliche Verkündigung sie kennt. Es ist eine widerspruchsvolle Zumutung, die manche politisierenden Theologen an Politik richten, sie solle auf die Bekehrung der Menschen zielen oder gar von der „Umkehr“ im biblischen Sinn ausgehen. Die Praxis kirchlicher Seelsorge setzte dagegen immer voraus, daß Umkehr im Sinne des Evangeliums immer wieder neu zu geschehen habe, daß sie immer nur partiell gelinge

¹⁴⁾ Vgl. Oswald von Nell-Breuning, Macht, ökonomisches und moralisches Gesetz, in: Die Neue Ordnung, 29(1975), S. 421.

und wir keineswegs aus menschlicher Kraft eine heile Welt herstellen könnten. Wie also sollte ausgerechnet Politik dazu kommen, eine solche vorzusetzen, statt in ihren Gesetzen und in der Gestaltung der Institutionen auch mit dem Bösen, wenn auch nicht nur mit diesem, zu rechnen?

Die Kunst der Politik und damit ihr Ethos besteht demnach darin, eine gute Ordnung der Gesellschaft freier Menschen zu gestalten und zu sichern, die zugleich die moralischen Defizite unseres Menschseins einigermaßen kompensiert. Eine solche Ordnung hat als wesentliche Ziele den inneren und äußeren Frieden in Freiheit und sozialer Gerechtigkeit und ist in dem Maße, wie die Realisierung dieser Ziele gelingt, identisch mit dem, was katholische Soziallehre im Begriff des Gemeinwohls dem Staat als Finalursache zuschreibt. Dieses Gemeinwohl zu realisieren, bleibt eine ständige Aufgabe, die im Austragen von Interessen- und Zielkonflikten besteht; und die häufig nur durch die Wahl des geringeren Übels erfüllt werden kann, weil alles seinen Preis hat oder, anders gesagt, weil Frieden, Freiheit und Gerechtigkeit zwar zusammengehören, aber in der konkreten Situation auch in Spannung zueinander stehen. Diese Aufgabe erfordert ständiges Bemühen sowohl der politischen Repräsentation als auch der Bürger. Politik kann nicht die endgültig gute Ordnung schaffen, und die katholische Soziallehre zielt keineswegs auf eine solche. Das Gefüge ihrer Prinzipien weist vielmehr mit Nachdruck auf die eben angedeuteten, strukturell gegebenen Spannungsverhältnisse hin. Den Grund dafür sieht sie darin, daß der Mensch als Person zwar alles Gesellschaftliche überragt, aber zugleich seine Personalität nur im Modus von Sozialität entfalten kann.

Im Lichte der katholischen Soziallehre kann man deshalb politische Ethik auch nicht auf Institutionenethik beschränken. Institutionen leisten das, was sie leisten sollen, nicht mechanisch. Vielmehr muß ihr Sinn stets neu von den handelnden Menschen erfüllt werden, und zugleich sind sie dem Mißbrauch ausgesetzt. Das erfordert von den Menschen die Bereitschaft, im Sinne der Institutionen miteinander umzugehen. Das individuelle Verhalten hat also eine politische Seite. Die Gestaltung einer guten Gemeinwohlordnung fordert politische Urteilskraft, Regeltreue, Gesetzesloyalität, Gemeinsinn, Zivilcourage, Maßhalten im Gebrauch der öffentlich und rechtlich gegebenen Möglichkeiten. Die traditionelle christliche Tugendlehre sah in der Gerechtigkeit die soziale und politische Haupttugend. In der heutigen katholischen Soziallehre spricht man eher von Solidarität, was bei genauerer Prüfung nichts wesentlich ande-

res meint, aber einen stärker appellativen Charakter hat¹⁵⁾.

3. Die bleibende Aufgabe

Die heutige kirchliche Sozialverkündigung ist entschieden von der Überzeugung getragen, daß die Menschen in den westlichen Industriegesellschaften und in den demokratisch verfaßten Staaten künftig mehr an Solidarität aufbringen müssen, wenn die Umwelt- und die Entwicklungsprobleme sowie das damit eng verbundene Friedensproblem einigermaßen erträglich gelöst werden sollen. In der Tat kann man für unsere östlichen Nachbarn, für die Armutsregionen der Erde und für die Kultur der Schöpfung nicht viel erwarten, wenn ausgerechnet die Wohlstandsgesellschaften nach dem Prinzip der Besitzstandswahrung und -mehrung den Löwenanteil ihres Zuwachses an Sozialprodukt jährlich unter sich selbst verteilen. Der hier fortlebende bürgerliche Individualismus, inzwischen im System kollektiver Interessenvertretung in den Egoismus großer Verbände umgewandelt und strukturell verfestigt, ist der katholischen Soziallehre mit Recht verdächtig und bedürfte erheblicher Korrektur durch mehr Solidarität. Nur hat es wenig Sinn, solche Solidarität nur zu predigen, nur appellativ zu fordern. Es müssen vielmehr Wege ermittelt und von der Politik dann auch gegangen werden, um mehr Solidarität gesetzlich und institutionell wirksam zu machen.

Dies gelingt nicht rein theoretisch, nicht durch Entwicklung und Verkündigung einer Lehre, sondern es kann nur in Wechselwirkung von Theorie und Praxis gelingen. Eben dieses ist der christlich-sozialen Bewegung im Bemühen um die Lösung der sozialen Frage früher im Verbund mit anderen Kräften gelungen. Die schrittweise Entwicklung und Durchsetzung gesetzlich-institutioneller Reformen im ökonomisch-sozialen Bereich, wie sie seit dem Ende des 19. Jahrhunderts geschahen, stehen nun als Aufgabe vor uns in der ökologischen Reform der sozialen Marktwirtschaft, in der Entwicklungspolitik und in der Friedenssicherung.

Für Entwicklungspolitik erfordert das z.B. eine intensive Auswertung bisheriger praktischer Erfahrungen kirchlicher Entwicklungsarbeit und ihre theoretische Verdichtung zu Modellen einer „integralen Entwicklung“. Diese wäre gekennzeichnet durch Selbstentfaltung der Armen, indem sie ihre eigenen Möglichkeiten im sozio-ökonomischen,

¹⁵⁾ Ausführlicher dazu Bernhard Sutor, Politische Ethik. Gesamtdarstellung auf der Basis Christlicher Gesellschaftslehre, Paderborn 1991.

kulturellen und politischen Feld entwickeln. Damit wären dann die vom gegenwärtigen Papst geforderten politischen Reformen in Richtung auf Sicherung von Menschenrechten, von Rechtsstaatlichkeit und politischer Beteiligung unmittelbar zu verknüpfen. Entwicklung von unten und strukturelle Reformen der Staaten gehören also zusammen.

Was die internationalen Wirtschaftsbeziehungen betrifft, genügt nicht die Anklage angeblicher Ausbeutungsverhältnisse und der Appell an unsere Solidarität. Vielmehr muß nach zwischenstaatlichen und internationalen Institutionen gesucht werden, die geeignet sind, Ergebnisse von Markt und Tauschgerechtigkeit nach Maßgabe distributiver Gerechtigkeit zu ergänzen und zu korrigieren. Das Ordnungskonzept der sozialen Marktwirtschaft zeichnet sich gerade dadurch aus, daß es die Entfaltung der Marktkräfte, auch in ihrer sozial positiven Wirkung, ermöglicht, daß es aber zugleich institutionell sichert, was der Markt von sich aus nicht leisten kann. An beidem fehlt es international, an Markt wie an gemeinsamen Institutionen. Entsprechende Reformen würden allerdings auf manche Strukturen bei uns erheblich zurückwirken, z. B. auf die europäische Landwirtschaft; aber die davon Betroffenen dürften wir dies nicht allein ausbaden lassen.

Vergleichbares gilt für die Friedenssicherung. Wir erleben zur Zeit aus Anlaß des Krieges am Golf eine neue Welle einer auch christlich motivierten Friedensbewegung. Die berechtigte Anklage bisheriger Versäumnisse der Politik, die moralische Verurteilung kurzsichtiger Aufrüstung einer friedensgefährdenden Diktatur und der Schrecken über die unschuldigen Opfer des Krieges sowie über seine immensen Schäden könnten Anlaß sein, genauer über künftige gemeinsame und institutionell verstärkte Bemühungen von Staatengruppen und der Vereinten Nationen nachzudenken, um Krieg unmöglich zu machen. Instrumente regionaler und weltweiter gemeinsamer Sicherheit gibt es im Ansatz, sie sind entwicklungsfähig.

Im Augenblick ist jedoch zu befürchten, daß das durch den Golfkrieg ausgelöste Erschrecken die Tendenzen eines unpolitischen, antiinstitutionellen Pazifismus auch unter Christen verstärkt. Solche Tendenzen sind bis in die kirchliche Hierarchie hinein festzustellen. Obwohl die kirchliche Lehre über gerechten Frieden eindeutig ist, fehlt es dennoch auch unter Christen weithin an der Einsicht, daß die biblische Weisung der Gewaltlosigkeit, will man sie politisch wirksam machen, gerade nicht die Hinnahme von Gewalt um jeden Preis, sondern

vertraglich und institutionell gesicherte Verhältnisse der Gegenseitigkeit und unablässiges Bemühen um die Sicherung und Mehrung von Recht und Gerechtigkeit fordert.

Wer katholische Soziallehre auf politische Theologie reduziert, was konkret immer politisierende Theologie heißt, stärkt vielleicht für gläubige Christen ihren biblisch-christlichen Grundimpuls und ihre gesellschaftskritische Anklage. Er schwächt aber zugleich die politische Wirksamkeit, weil er über Anklage und Kritik hinaus keine positiven Schritte begründen kann oder sie beliebig begründet, indem er zu gerade sich anbietenden sozialwissenschaftlichen Theorien und Modellen Zuflucht nimmt. Dagegen nimmt die katholische Soziallehre mit ihren philosophisch-naturrechtlich begründeten Prinzipien die vom Konzil eingeschränkte relative Eigengesetzlichkeit der weltlichen Sachbereiche und Aufgabenfelder ernst und stellt sich der argumentativen Begründung konkreter institutioneller Lösungen in ihrem Für und Wider. Das haben manche ihrer Vertreter im Feld des Ökonomisch-Sozialen in hervorragender Weise geleistet. Man führe sich nur einmal vor Augen, mit welcher unerbittlichen Sachlichkeit ein Oswald von Nell-Breuning Fragen der Sozialpolitik fachlich und zugleich prinzipiell ausgeleuchtet hat. Auf den anderen Politikfeldern, auf die sich kirchliche Sozialverkündigung ausgeweitet hat, ist das ebenso dringlich, aber bisher nicht genügend geleistet.

Es fehlt keineswegs an Ansätzen dazu. Es gibt z. B. auf den Feldern Entwicklung und Frieden hilfreiche, der breiten Öffentlichkeit wenig bekannte Studien von Fachleuten und Fachgremien zur politischen Konkretisierung der prinzipiellen Konzepte katholischer Soziallehre¹⁶). Es gibt die vielfältigen, teils auch schriftlich fixierten Erfahrungen der kirchlichen Hilfswerke. Es gibt zu zahlreichen Politikfeldern Stellungnahmen katholischer Verbände und des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, die aus den Prinzipien der katholischen Soziallehre gedacht sind und häufig in konkrete Vorschläge und Forderungen an politische Instanzen münden¹⁷). Die Gewohnheiten unseres Mediensystems sind allerdings kaum geeignet, diesen Bemühungen größere Resonanz zu verschaf-

¹⁶) Vgl. dazu z. B. die inzwischen fast 50 Bände umfassende „Wissenschaftliche Reihe“ der Deutschen Kommission *Justitia et Pax*, in der Expertisen zu zahlreichen Einzelfragen der Friedenssicherung und der Entwicklung veröffentlicht sind.

¹⁷) Neben einem Hinweis auf die Reihe „Berichte und Dokumente“ des Zentralkomitees der deutschen Katholiken sei eigens genannt: Hans Buchheim/Felix Raabe (Hrsg.), *Christliche Botschaft und Politik. Texte des Zentralkomitees der deutschen Katholiken zu Politik, Staat, Verfassung und Recht*, Paderborn 1990².

fen. Selbst eine päpstliche Sozialzyklika kann sich allenfalls einige Tage öffentlicher Aufmerksamkeit erfreuen. Hingegen ist „Kritisches“, besonders auch Kirchenkritisches, immer gefragt, und deshalb finden manche punktuell zugespitzten Aussagen politisierender Theologen weit mehr

Aufmerksamkeit und öffentliches Echo als die vielfältige Arbeit zahlreicher Christen und christlicher Gruppen, die sich bemühen, kirchliche Sozialverkündigung mit Sachverstand und politischer Urteilskraft in ethisch verantwortbare politische Problemlösungen einzubringen.

Der Umbau kirchlicher Soziallehre in eine Ethik sozialer Bewegungen

Am 15. Mai 1891 versuchte der damalige Papst Leo XIII. in seinem Rundschreiben „Rerum novarum“, eine Antwort auf die damals neue Herausforderung der Arbeiterfrage zu geben. Dieses Dokument kirchlicher Sozialverkündigung war nicht ausschließlich in der römischen Kirchenzentrale entstanden, sondern spiegelte bereits wissenschaftliche Analysen, politische Initiativen und amtliche Stellungnahmen in den Teilkirchen der

Länder Europas, insbesondere des deutschen Sprachraums, wider. Noch mehr aber hat dieses Rundschreiben das sozialpolitische Engagement, die kirchliche Sozialverkündigung und die sozialwissenschaftliche Reflexion der Katholiken in aller Welt angeregt – einschließlich der Erweiterung des Fächerkanons der Theologie an den katholischen Fakultäten um das Lehrfach „Katholische Soziallehre“.

I. Kirchliche Soziallehre unter Revisionsdruck

Die „Katholische Soziallehre“ als wissenschaftliche Reflexion war seit der Mitte des 19. Jahrhunderts zum einen eingebunden in den politischen Prozeß einer wachsenden Selbstbehauptung der Katholiken gegen eine preußisch-protestantische Mehrheit im damaligen Deutschen Reich. Dieser sogenannte politische und soziale Katholizismus schuf sich in kirchlichen Sozialverbänden, in christlichen Gewerkschaften und in der Zentrumsparterie seine spezifischen, vom konfessionellen Milieu geprägten Organisationsformen. Zum anderen war sie angebunden an die Sozialverkündigung des kirchlichen Lehramts, dessen sozialkritische (prophetische) Äußerungen sie kommentierte und systematisierte. So entstanden sowohl ein Komplex kritischer Analysen, der den gesellschaftlichen Strukturbrüchen, die der industrielle Kapitalismus verursacht hatte, gewidmet war, als auch im Kontrast dazu ein Lehrgebäude, das die „objektiven Ordnungsstrukturen des Lebens der Gesellschaft“¹⁾, zu erfassen und für eine sozioökonomische Reformpolitik aufzubereiten suchte. In einer Art kirchlicher Arbeitsteilung kam dem Lehramt die Aufgabe zu, die abstrakten Grundsätze einer wohlgeordneten Gesellschaft zu formulieren, während die in Verbänden, Gewerkschaften und Parteien organisierten katholischen Laien diese in der konkreten Situation anzuwenden hatten.

Das „katholische Milieudreieck“ eines religiös-politischen Engagements in katholischen Verbän-

den, christlichen Gewerkschaften und christlicher Partei, einer amtlichen Sozialverkündigung und einer wissenschaftlichen Soziallehre ist spätestens seit dem Zweiten Weltkrieg zerbrochen, wenn gleich die Erosion des entsprechenden Bewußtseins nicht einmal mit dem Zusammenbruch der DDR und dem Prozeß der deutschen Einigung abgeschlossen sein dürfte²⁾. Die Erosion des katholischen Milieus hat sich erstens auf das politische Engagement katholischer Christen ausgewirkt. Mit dem Ende der Nachkriegszeit sind alle demokratischen Parteien für Katholiken wählbar geworden. Mehrheitlich unterstützen sie die im Deutschen Gewerkschaftsbund (DGB) zusammengefaßten Einheitsgewerkschaften. Sie verstehen sich nicht mehr als bloße Anwender einer amtlich-repräsentativen Soziallehre, sondern reflektieren in Basisgruppen und -gemeinden eigenständig ihre politische Praxis aus einem biblischen Glaubensverständnis. Aus einer konfessionellen Geschlossenheit sind sie ausgebrochen und arbeiten in ökumenischen Projekten mit protestantischen Christen zusammen. Aus der parteipolitischen Verflechtung mit dem Staatsapparat haben sie sich herausgelöst und wirken stärker im vorparlamentarischen Raum einer gesellschaftlichen Öff-

¹⁾ Gustav Gundlach, Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft I, Köln 1964, S. 22.

²⁾ Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), Katholische Verbände. Studientag der Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1988; Bernhard Emunds, Krise der Verbände? Theologische Auseinandersetzung mit den beim Studientag „Katholische Verbände“ der Deutschen Bischofskonferenz gehaltenen Vorträgen; Wissenschaftliche Arbeitsstelle der Bildungs- und Begegnungsstätte der KAB und CAJ der Diözese Aachen (Hrsg.), Zur Diskussion gestellt Nr. 1, Herzogenrath 1988.

fentlichkeit. Sie stehen im lebendigen Austausch mit anderen gesellschaftlichen Bewegungen, tragen deren Impulse in die Kirche hinein, filtern und inspirieren sie. Katholische Verbände und Initiativen schotten sich nicht ab gegen den Pluralismus der Interessen, Kompetenzen und Organisationsformen in der modernen Gesellschaft; sie sind selbst ein Bestandteil ihrer Arbeitsteilung und funktionalen Ausdifferenzierung geworden³⁾.

Zweitens ist auch die Sozialverkündigung der Kirche seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil grundlegend revidiert worden. Ein naturrechtlich-philosophisch argumentierendes Lehrgebäude wurde ausgewechselt gegen eine Suchbewegung, die die „Zeichen der Zeit“ im Licht des Evangelismus, nämlich eines biblischen Menschenbildes, deutet, die den Inhalt der Verkündigung sowohl im Rückgriff auf die Geschichte Jesu als auch im positiven und kritischen Lebenskontext der Kirche mit der Welt von heute gewinnt⁴⁾. Außerdem breitete sich die „hermeneutische Revolution“ der Theologie der Befreiung, ihr mehr prophetischer Charakter und insbesondere ihre „Option für die Armen“, nämlich eine Sichtweise der Gesellschaft von unten und vom Rande her, in der römischen Sozialverkündigung mehr und mehr aus⁵⁾. Schließlich verlagerte sich das Gewicht kirchlicher Sozialverkündigung von der römischen Zentrale an die Peripherie: Der lateinamerikanische Bischofsrat in Medellin (1968) und Puebla (1975), die US-amerikanische Bischofskonferenz mit dem Wirtschaftshirtenbrief (1986) und die Österreichische Bischofskonferenz mit dem Sozialhirtenbrief lieferten inzwischen überzeugende Beispiele einer regionalisierten Sozialverkündigung⁶⁾, die Papst Paul VI. vermutlich vor Augen hatte, als er 1971 äußerte, daß nicht so sehr am zentralen Ort in Rom, als vielmehr in den Gemeinden und Kirchen vor Ort sowie im Dialog mit anderen Christen und Menschen guten Willens herausgefunden werden müs-

se, welche politischen und wirtschaftlichen Reformen notwendig seien⁷⁾.

Drittens schaffen diese Veränderungen auch für die wissenschaftliche Theoriebildung als dritte Säule kirchlicher Soziallehre einen erheblichen Revisionsdruck. Dieser besteht einmal darin, daß sich die theoretische Sozialethik neben einer Praxisreflexion politisch engagierter Christen und neben der kirchenamtlichen Sozialverkündigung als methodische Reflexion politischer Glaubenspraxis begreift⁸⁾. Er besteht zum anderen darin, daß eine herkömmliche Ordnungsethik durch eine „Veränderungsethik“⁹⁾ ergänzt wird. Da nun in den Sozialwissenschaften seit einiger Zeit soziale Bewegungen als Instrumente und Träger des gesellschaftlichen Wandels entdeckt werden¹⁰⁾, liegt es nahe, das Programm einer christlichen Gesellschaftsethik zu skizzieren, die sich neben der Normfindung für den Prozeß der Normdurchsetzung und infolgedessen für soziale Bewegungen als gewichtige Träger der ethischen Reflexion und politischen Reform der Gesellschaft interessiert. Ein Programm läßt sich großmundig ankündigen; im Detail mag die theoretische Anstrengung allenfalls darin liegen, die ethische Relevanz gesellschaftlicher Prozesse und Strukturen zu benennen sowie ethische Fragerichtungen anzudeuten.

Eine solche Ethik sozialer Bewegungen beschreibt zunächst eine geschichtliche Ausgangslage der Gesellschaft, eine Vielzahl von Entscheidungsträgern, Interessen und Kompetenzen, analysiert dann asymmetrische Kräfteverhältnisse im politischen Entscheidungsprozeß, benennt danach Träger einer ethischen Reflexion und politischen Durchsetzung, überprüft kritisch deren ethische Optionen, inwiefern sie den Rang eines allgemei-

7) Vgl. Paul VI., Apostolisches Schreiben „Octogesima adveniensi“, Nr. 4.

8) Vgl. Matthias Möhring-Hesse, „... und nicht vergessen: die Solidarität!“ Eine Einführung in kirchliche Soziallehre. Hrsg. von der Wissenschaftlichen Arbeitsstelle der Bildungs- und Begegnungsstätte der KAB und CAJ der Diözese Aachen, Arbeiterfragen Nr. 3, Herzogenrath 1989, S. 8.

9) Werner Kroh, Katholische Soziallehre am Scheideweg, in: Josef Pfammatter/Franz Furger (Hrsg.), Theologische Berichte 14, Zürich-Einsiedeln-Köln 1986, S. 155; vgl. Werner Kroh, Kirche im gesellschaftlichen Widerspruch, München 1982, S. 194.

10) Vgl. Joachim Raschke, Soziale Bewegungen, Frankfurt/Main 1985; Karl-Werner Brand/Detlef Busser/Dieter Rucht, Aufbruch in eine andere Gesellschaft. Neue soziale Bewegungen in der Bundesrepublik, Frankfurt/Main 1984; Reinhold Roth/Dieter Rucht (Hrsg.), Neue soziale Bewegungen in der politischen Kultur der Bundesrepublik, Bonn 1987; Klaus Peter Japp, Neue soziale Bewegungen und die Kontinuität der Moderne, in: Johannes Berger (Hrsg.), Die Moderne – Kontinuitäten und Zäsuren (Soziale Welt, Sonderband 4, 1986), S. 312–333.

3) Vgl. Karl Gabriel, Kirchliche Sozialverkündigung im Umbruch der Sozialform des neuzeitlichen Katholizismus, in: Karl Gabriel/Wolfgang Klein/Werner Krämer (Hrsg.), Die gesellschaftliche Verantwortung der Kirche. Zur Enzyklika Sollicitudo rei socialis, Düsseldorf 1988, S. 71–84; Friedhelm Hengsbach, Pluralismus christlicher Präsenz in der Politik. Profilierung oder Preisgabe katholischer Positionen?, in: Anton Rauscher (Hrsg.), Christ und Politik. Mönchengladbacher Gespräche, Köln 1989, S. 67–99.

4) Vgl. Friedhelm Hengsbach, Katholische Soziallehre zum Anpacken, in: ders., Die Arbeit hat Vorrang, Mainz 1982, S. 274–308.

5) Vgl. Johannes Paul II., Sollicitudo rei socialis Nr. 42, 46.

6) Vgl. Heinrich B. Streithofen, Grundsätze des Handelns, in: Die Neue Ordnung, Sonderheft Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle (Februar 1987), S. 1–15; Friedhelm Hengsbach, Der Sozialhirtenbrief der Bischöfe Österreichs, in: Orientierung, 54 (1990), S. 201–203.

nen Interesses beanspruchen können, und reflektiert schließlich, ob gesellschaftliche Konflikte um eine andere Verteilung gesellschaftlicher Macht in

einen Prozeß der Verständigung einmünden und zu einer Neudefinition des allgemeinen Interesses, nämlich zu einem Mehr an Gerechtigkeit, führen.

II. Die geschichtliche Ausgangslage

Als Ausgangslage der ethischen Reflexion soll der Komplex wirtschaftlicher und politischer Entscheidungsträger, Verhaltensmuster, Normen und Institutionen gewählt werden, den man üblicherweise als industriellen Kapitalismus oder Marktwirtschaft bezeichnet¹¹⁾. Fünf Voraussetzungen prägten diesen, als er sich in der Mitte des 19. Jahrhunderts in den westlichen Gesellschaften herausbildete:

Die Wirtschaft, die an erster Stelle die Armut der Bevölkerung zu lindern und deren Lebensstandard zu heben suchte, war *konsumorientiert*; die menschliche Arbeit galt als bloßer Aufwandsfaktor, dem das Lohneinkommen bzw. der entsprechende Warenkorb als Ertrag gegenüberstand. Die Entscheidung darüber, was und wie produziert wurde, lag ausschließlich in der Hand derjenigen, die über die Produktionsmittel verfügten. Insofern das Eigentum an Kapitalgütern ein Weisungsrecht über die Arbeitskräfte begründete, war diese Wirtschaft *kapitalistisch*.

Die Industriegesellschaft hat die bestehenden *sexistischen* Rollenmuster verstärkt, indem mit der räumlichen Trennung der Produktionsstätte vom

Wohnort den Männern die öffentlich organisierte und durch ein Einkommen entgeltete Erwerbsarbeit, den Frauen dagegen die private, unentgeltlich zu leistende materielle Hausarbeit sowie die emotionale Beziehungs- und Erziehungsarbeit zugewiesen wurde¹²⁾.

Als *ein Erbe* der Neuzeit übernahm die Marktwirtschaft das naturwissenschaftlich orientierte, um die Rationalität des Denkens zentrierte Weltbild und setzte es *technizistisch* um; die natürliche Umwelt des Menschen wurde zum Objekt der Aneignung herabgestuft, zum Ressourcenspeicher, den man zum eigenen Vorteil ausschöpfen darf¹³⁾.

Schließlich blieb der industrielle Kapitalismus, wiewohl die Goldwährung grenzüberschreitende Kapitalströme erleichterte, im Kern *nationalistisch*. Die wirtschaftlichen Führungseliten verfin-gen sich im politischen Gestrüpp der Agrar- und Industriezölle, die sie als Schutz gegen die ausländische Konkurrenz verlangten, oder sie stellten sich hinter die jeweiligen Kriegsparteien, von denen sie einen Anstieg des Rüstungsgeschäfts erwarteten.

III. Strukturelle Benachteiligungen im industriellen Kapitalismus

Das Profil des industriellen Kapitalismus oder der Marktwirtschaft hat Bedingungen hervorgebracht, die sich für Teilgruppen der Bevölkerung, die einer bestimmten Klasse oder Region, einem bestimmten Geschlecht oder Entwicklungsstand angehören, als strukturelle Benachteiligung erwiesen haben.

¹¹⁾ Vgl. Peter Koslowski, *Ethik des Kapitalismus*. Mit einem Kommentar von James M. Buchanan, Tübingen 1986, S. 15–21.

¹²⁾ Vgl. Heide Rosenbaum, *Familie als Gegenstruktur zur Gesellschaft*, Stuttgart 1973; Elisabeth Beck-Gernsheim, *Das halbierte Leben. Männerwelt Beruf, Frauenwelt Familie*, Frankfurt/Main 1985.

¹³⁾ Vgl. Philipp Schmitz, *Ist die Schöpfung noch zu retten?*, Würzburg 1985; Friedo Ricken, *Anthropozentrismus oder Biozentrismus?*, in: *Theologie und Philosophie*, 62 (1987), S. 1–21; Konrad Hilpert, *Verantwortung für die Natur*, in: *Theologie und Philosophie*, 61 (1986), S. 376–399.

Wenn Arbeit rein instrumentell begriffen wird, geht der *homo faber producens* mit seinen schöpferischen Fähigkeiten im Produktionsprozeß unter. Dessen Interesse an einer menschengerechten Gestaltung der Erwerbsarbeit kann sich gegen eine fortlaufende Verkürzung der Erwerbsarbeitszeit und/oder gegen die Angebote einer Freizeitindustrie, die den *homo consumens* umwirbt, nur schwer durchsetzen.

Da die wirtschaftliche Entscheidungsmacht einseitig verteilt ist, bleibt der größere Teil der Produzenten in einem *abhängigen Arbeitsverhältnis*. Auf dem Arbeitsmarkt besteht eine Schieflage der Verhandlungschancen, den manche als „Vorrang der Sachen vor den Menschen“ bzw. „ungleichen Tausch“ zu charakterisieren gewohnt sind, insofern sie daran Anstoß nehmen, daß eine Leitungs-

kompetenz und ein Direktionsrecht über Menschen ausschließlich aus der Verfügungsgewalt über Kapital abgeleitet werden.

Erwerbstätige *Frauen* tragen die Doppellast der Haus- und Berufsarbeit. Im proletarischen Milieu werden die Frauen aus Furcht vor Lohnkonkurrenz, im bürgerlichen und kirchlichen Milieu wegen ihrer natürlichen Berufung zur privaten Kindererziehung, Altenbetreuung und Familienpflege aus der Erwerbsarbeit herausgedrängt, jedoch kontrafaktisch, insofern weibliche Erwerbspersonen regelmäßig und nicht nur in Kriegszeiten die Rolle der industriellen Reservearmee zu spielen haben. Diskriminiert sind die Frauen bereits bei der beruflichen Ausbildung und beim Hochschulzugang; sie bleiben es infolge ihrer relativ niedrigen Erwerbseinkommen und ihrer geringen Rente¹⁴).

Auch die *natürliche Umwelt* wird in Mitleidenschaft gezogen. Eine erste Asymmetrie entsteht zwischen den Industrieländern, die in der Lage sind, z. B. fossile Energieträger, die in unvorstellbaren Zeiträumen auf der Erde angesammelt wurden, während der Lebenszeit nur einiger Generationen definitiv zu verbrauchen, und den Entwicklungsländern, die ihre legitimen Ansprüche auf solche Kollektivgüter der Erde zur Zeit nicht einlösen können. Eine zweite Asymmetrie betrifft das Verhältnis zwischen der gegenwärtigen und den kommenden Generationen; sollte der gegenwärtige Lebensstil bei unveränderten Produktionsverfahren in der Zukunft fortgesetzt und auf die ganze Menschheit übertragen werden, wäre der Kollaps der Erde unausweichlich. Eine dritte Asymmetrie bezieht sich auf das Verhältnis des Menschen zu sich selbst, insofern er Teil der ihn umgebenden Natur ist. Die Zerstörung der Natur ist eine Form der Selbstzerstörung, eine Abwertung der vegetativen Sensibilität und des psychischen Bewußtseins, also einer Dimension der Innenwelt des Menschen, die nicht weniger als Denken und Wollen seine personale Identität ausmacht.

Schließlich bleibt die *Mehrheit der Weltbevölkerung* vom Wohlstand, der von allen produziert worden ist, ausgegrenzt. In den Industrieländern werden die abhängig Beschäftigten gespalten in Kernbelegschaften und ethnische Randgruppen,

die gemäß der Auftragslage kurzfristig eingestellt und entlassen, als Arbeitsemigranten angeworben und in die Heimat zurückgeschickt werden können, um die konjunkturellen Schwankungen und/oder die strukturellen Spannungen des Arbeitsmarktes zu entschärfen. Die tatsächliche oder vermeintliche Konkurrenzlage zwischen inländischer und ausländischer Wirtschaft, zwischen inländischen und ausländischen Erwerbstätigen entläßt sich zeitweise in einer ausländerfeindlichen Stimmung, die regelmäßig zu gewalttätigen Ausbrüchen und kriminellen Übergriffen eskaliert und dann oft kurzschlüssige Reaktionen von Politikern auslöst.

Die ethische Qualität einer sozialen Bewegung hängt davon ab, wie plausibel ihre Gesellschaftsanalyse ist. Welche realen Benachteiligungen lassen sich präzise definieren? Soziale Ausgrenzung z. B. von Arbeitslosen, Sozialhilfeempfängern oder Obdachlosen wird oft vordergründig auf persönliche Ursachen zurückgeführt, etwa fehlende Leistungsfähigkeit oder Leistungsbereitschaft des einzelnen, oder sie wird durch charakteristische Problemmerkmale wie gesundheitliche Beeinträchtigung, Geschlecht, regionale Herkunft, zu hohes bzw. zu niedriges Alter, fehlende oder falsche Berufsausbildung zu erläutern versucht. Auch das wirtschaftliche Gefälle zwischen Industrie- und Entwicklungsländern sei Folge gravierender wirtschaftspolitischer Fehler der jungen Eliten.

Eine solche Analyse macht jedoch meistens die Opfer struktureller Asymmetrien zu deren Ursache. Welche Prozesse, Institutionen und Interessen lassen sich dann aber als die wirklichen Ursachen diagnostizieren? Und gibt es ethische Maßstäbe, um unter abweichenden Analysen, die miteinander konkurrieren, eine bestimmte Auswahl zu rechtfertigen? Sind logische Stringenz, formale Eleganz, hoher Erklärungswert und aktueller wissenschaftlicher Standard schon abschließende Kriterien? Oder ist diejenige Analyse besonders ausgezeichnet, die das Leiden der Stimmlosen und derer, die sich nicht wehren können, zum Thema macht und zu erklären versucht? Was ist wert, erklärt zu werden – die Funktionstüchtigkeit eines sich selbststeuernden Systems oder der Wohlfahrtsgewinn, den die Grundschicht der Bevölkerung aus diesem zieht? Das Wohlergehen kommender Generationen oder die Existenzsicherung der jetzt Lebenden? Eine einseitige oder faire Verteilung der Lasten? Was sind die erkenntnisleitenden Interessen und der perspektivische Standort der Analyse, was folgt aus ihr für die schwächeren Mitglieder der Gesellschaft?

¹⁴) Vgl. Silvia Kontos/Karin Walser, ... weil nur zählt, was Geld einbringt. Probleme der Hausfrauenarbeit, Gelnhausen 1979; Angelika Wilms-Herget, Frauenarbeit, Frankfurt/Main 1985.

IV. Die Entstehung sozialer Bewegungen

Weder die Beschreibung objektiver Benachteiligung noch die Analyse struktureller Asymmetrien sind ein hinreichender Grund dafür, daß soziale Bewegungen entstehen. Wer empfindet eine Strukturasymmetrie als skandalöse Ungerechtigkeit? Nicht der mit Abstand neutrale, wenngleich wohlwollende Beobachter, sondern der unmittelbar Betroffene? Aber oft bleiben gerade diejenigen, deren Leidensdruck besonders groß ist, stumm und regungslos. Die Reaktionen der Unzufriedenheit, Frustration und Empörung sind bei den mittelbar Betroffenen, die die eigene Randlage mit den Chancen der Bessergestellten vergleichen können, offenbar eher zu erwarten. Diese Gruppe oberhalb des sozialen Bodensatzes ist wohl in der Lage, Apathie und Resignation zu überwinden, sich einen größeren Überblick zu verschaffen, zwischen den Stärkeren und den ganz Schwachen solidarische Kontakte zu knüpfen und eine alternative Gegenwelt bzw. kollektive Identität zu etablieren. Vor allem aber müssen sich die Individuen als gesellschaftlich handlungsfähige Subjekte erkennen und eine Vision möglicher Veränderung der bestehenden Verhältnisse haben¹⁵⁾. So können dann erste Projekte, in denen Selbsthilfe oder eine neue Art politischer Einflußnahme praktiziert wird, ausprobiert werden; diese stoßen weitere Experimente an – mit einer Kettenreaktion, die die soziale Bewegung mobilisiert¹⁶⁾.

Eine Merkmalsbeschreibung¹⁷⁾ versteht unter sozialer Bewegung gesamtgesellschaftliche Akteure, die von negativen Folgen sozialen Wandels kollektiv betroffene Menschen in relativ kontinuierliche Handlungszusammenhänge integrieren. Die lebensweltliche Nähe, die dabei zwischen den Aktiven entsteht¹⁸⁾, fördert die Ausbildung konvergen-

ter Wertmuster und erleichtert zugleich eine weitergehende Mobilisierung. Ihre Gegenmacht verkörpert sich in verschiedenen Aktions- und Organisationsformen, die die Bewegungsziele in der Öffentlichkeit darstellen und sie partiell in das bestehende Institutionengefüge der gesellschaftlichen Teilbereiche einbringen¹⁹⁾.

Innerhalb der sozialen Bewegung kann eine primäre Trägergruppe identifiziert werden, die sich den herrschenden gesellschaftlichen Deutungsmustern erfolgreich widersetzt, ihre Lebenslage als Kontrast des eigenen Gerechtigkeitsempfindens beurteilt, das Unbehagen artikuliert und dessen Ursachen systematisiert. Von einer solchen aktiven, zu konstruktiver Aktion und kommunikativer Vermittlung fähigen Trägergruppe läßt sich eine Resonanzgruppe, die Menge der Anhänger und Sympathisanten, in Bewegung setzen. Trotz der gemeinsamen Klammer, die durch ähnliche Wertmuster und Bestände an Alltagswissen gebildet wird, bleiben die Sozialformen und Funktionen innerhalb der Bewegung, die sich in der Regel auf bestehende Untergruppen, Netzwerke und Gegenmilieus stützt, differenziert.

Die deutsche *Arbeiterbewegung* entstand aus anfangs spontaner Auflehnung und regionalem Protest, aus Lohnkämpfen und Streiks, aus Bildungsvereinen, Hilfsaktionen und Solidaritätskassen, bis im zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts eine erste Gewerkschaft und die Sozialistische Arbeiterpartei gegründet wurden. Die Grenzen zwischen einem pragmatischen Zweig der Arbeiterbewegung, der sich vorwiegend für die systemimmanente Verbesserung der Arbeitsbedingungen wie Achtstundentag, Arbeitsschutz, Koalitionsfreiheit und Wahlrecht für alle einsetzte, und einem radikalen Zweig, der die revolutionäre Beseitigung des kapitalistischen Systems anstrebte, waren zunächst fließend, verliefen dann zeitweilig entlang den Organisationslinien von Gewerkschaft und Partei und schließlich innerhalb der Partei²⁰⁾.

¹⁵⁾ Vgl. Barrington Moore, Ungerechtigkeit. Die sozialen Ursachen von Unterordnung und Widerstand, Frankfurt/Main 1987.

¹⁶⁾ Vgl. Amitai Etzioni, Die aktive Gesellschaft. Eine Theorie gesellschaftlicher und politischer Prozesse, Opladen 1975, S. 421 ff., 656 ff.

¹⁷⁾ Zur Definition sozialer Bewegungen vgl. J. Raschke (Anm. 10), S. 76 ff.

¹⁸⁾ Vor allem bei den neuen sozialen Bewegungen ist die Ausbildung von Milieus bzw. milieuähnlichen Lebenszusammenhängen als Teil des Bewegungsprozesses zu verstehen: vgl. Roland Roth, Kommunikationsstrukturen und Vernetzungen in neuen sozialen Bewegungen, in: R. Roth/D. Rucht (Anm. 10), S. 68–88. Mit Michael Vester, Solidarisierung als historischer Lernprozeß, in: Dieter Kerbs (Hrsg.), Die hedonistische Linke, Neuwied-Berlin 1970, S. 143–198, ist aber auch die Geschichte der Arbeiterbewegung als Lernprozeß zu verstehen, der von der kollektiven Betroffenheit der Lohnarbeiterexistenz zu einem seiner eigenen sozioökonomischen Lage bewußten Milieu führte.

¹⁹⁾ Vgl. A. Etzioni (Anm. 16); Bernhard Emunds, Gegenmachtbildung sozialer Bewegungen. Eine Problemanalyse in Auseinandersetzung mit Amitai Etzioni (Ms. Frankfurt/Main 1988).

²⁰⁾ Vgl. Helga Grebing, Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung, München 1980¹⁰⁾; Arno Klönne, Die deutsche Arbeiterbewegung. Geschichte, Ziele, Wirkungen, Köln 1985⁴⁾; Walter Kendall, Gewerkschaften in Europa, Hamburg 1977.

Je mehr sich die Arbeiterbewegung darauf beschränkte, die materiellen Interessen ihrer Mitglieder zu sichern, formierte sich ein harter Kern an wirtschafts- und basisdemokratischer Bewegung, die *Rätebewegung*, die normalerweise gewerkschaftlich gezähmt blieb, in Umbruchzeiten jedoch eine größere Anhängerschaft innerhalb der Gewerkschaften fand und darüber hinaus auch weite Teile der politischen Linken erfaßte²¹).

Die *historische Frauenbewegung* hat sich schon bald ausdifferenziert. Die bürgerliche Frauenbewegung war auf ihrem gemäßigt-liberalen Flügel vor allem eine Bildungsbewegung; ihr radikaler Flügel propagierte eine autonome Sexualität, das Frauenwahlrecht und einen transnationalen Pazifismus, während sich ihr konservativer Flügel darum bemühte, typisch weibliche Erwerbsberufe für Frauen zu erschließen. Demgegenüber verstand sich die proletarische Frauenbewegung als politisch und als Teil der Arbeiterbewegung; die Befreiung der Frau aus der Abhängigkeit vom Mann in der Ehe und aus der Abhängigkeit vom Arbeitgeber war nur von deren Teilnahme an der Erwerbsarbeit und von der Beseitigung des Kapitalismus zu erwarten.

Eine neue Frauenbewegung entstand 1968 im Universitätsmilieu, als Kinderläden die Frauen von der Kindererziehung und einer entsprechenden Rollenfixierung befreien sollten. Eine Massenbewegung entstand aus dem politischen Streit um die Reform des § 218 StGB. Danach bildeten sich zahlreiche dezentrale Projekte wie autonome Frauenhäuser und -buchläden, Frauenzeitschriften und -kalender, in denen die persönliche Erfahrungswelt reflektiert und eine eigene Identität definiert wurde²²).

Die *ökologische und alternative Bewegung* experimentierte mit neuen Formen des gemeinsamen Arbeitens und Wohnens, mit selbstorganisierten

Betrieben und Selbsterfahrungsgruppen. Sie organisierte 1972 den Bundesverband für Umweltschutz und schuf sich mit der Bauplatzbesetzung im badischen Wyhl sowie mit den Großdemonstrationen in Brokdorf, Grohnde, Kalkar und an der Startbahn West in Frankfurt eine Massenbasis. Als Anti-Kernkraftbewegung zog sie nicht wenige Naturwissenschaftler und Techniker an, die um eine dem Menschen angepaßte, umweltschonende und demokratiegerechte Technik als Alternative zur kapitalintensiven Großtechnik besorgt waren und sind.

Die *Friedensbewegung* nach dem Zweiten Weltkrieg wehrte sich Ende der fünfziger und Anfang der sechziger Jahre mit Ostermärschen gegen die Wiederbewaffnung und atomare Aufrüstung der Bundesrepublik, lebte im Widerstand gegen den NATO-Doppelbeschluß 1979 wieder auf und entfaltete unter anderem auf dem Evangelischen Kirchentag in Hannover sowie bei den Großdemonstrationen 1981/82 ihre größte mobilisierende Kraft. Friedensgruppen, die aus dieser Phase entstanden sind, suchen gegenwärtig die regionalen Schwerpunkte der Rüstungsproduktion und des Waffenexports zu identifizieren und veranstalten in regelmäßigen Abständen unternehmensbezogene, spektakuläre Protestaktionen, um auf die Ressourcenverschwendung und die zunehmende Militarisierung auch der deutschen Wirtschaft aufmerksam zu machen. In deren Schatten, aber auch unabhängig von ihnen, haben sich *Dritte-Welt-Gruppen* gebildet, die die Resultate der Welthandels- und Weltwährungskonferenzen, die sozialen und politischen Folgen der Auslandsverschuldung der Schwellenländer, die Gegenmachtbildung sowie Ansätze einer Abkoppelung und eigenständigen Entwicklung von Entwicklungsländern reflektieren, Befreiungsbewegungen finanziell unterstützen und Produkte von Agrargenossenschaften aus Entwicklungsländern in Dritte-Welt-Läden anbieten.

V. Optionen der Lebensqualität

Eigenwert der Arbeit: Arbeit wird nicht mehr ausschließlich als Instrument zum Erwerb des Lebensunterhalts begriffen. Zwar haben Millionen von Arbeitslosen, insbesondere die Jugendlichen unter

ihnen, ein vorrangiges Interesse an Erwerbsarbeit, um den Lebensstandard ihrer erwerbstätigen Freunde und Freundinnen zu erlangen. Aber ebenso ist eine qualifizierte, finanziell abgesicherte Schicht Erwerbstätiger mehr an einer kreativen, kommunikativen Gestaltung der Erwerbsarbeit interessiert als daran, durch eine die Gesundheit belastende, die Freizeit beschränkende Arbeit das Einkommen zu erhöhen. Solchen selbstbewußten und selbstbestimmten Menschen, die sich in der Arbeit selbst darstellen und darin einen Teil ihrer

²¹) Vgl. Heinz Oskar Vetter (Hrsg.), *Aus der Geschichte lernen – die Zukunft gestalten. Dreißig Jahre DGB*, Köln 1980, S. 79–138.

²²) Vgl. Florence Hervé (Hrsg.), *Geschichte der deutschen Frauenbewegung*, Köln 1983; Jutta Menschik, *Feminismus. Geschichte, Theorie, Praxis*, Köln 1985; Alice Schwarzer, *So fing es an! Die neue Frauenbewegung*, München 1983.

Identität finden können, ist die personale Dimension der Arbeit wichtiger geworden; für sie hat der Arbeitsvollzug Vorrang vor dem Arbeitsergebnis²³).

Mitbestimmung: Die Dichotomie der industriellen Arbeitsorganisation in Planung und Ausführung wird als ineffizient und als inhuman empfunden. Jüngere Mitarbeiter, die im Elternhaus, in der Schule und im Staat befreiende, zumindest positive Erfahrungen mit der Demokratie als Lebensform gemacht haben, treten an die leitenden Mitarbeiter in den Unternehmen mit vergleichbaren Erwartungen heran. Die Konzentration der Verantwortung auf eine kleine Führungselite sowie ein hierarchischer Führungsstil, der die Masse der Belegschaft zu stummen Befehlsempfängern abstempelt, findet keine Zustimmung mehr. Die Achtung der Menschenwürde eines jeden Mitarbeiters, das Bewußtsein von der grundlegenden Gleichheit aller Mitarbeiter läßt die Forderung plausibel scheinen, daß diejenigen, die von wirtschaftlichen Entscheidungen betroffen sind, an der Vorbereitung und Durchführung dieser Entscheidungen sowie an den Entscheidungen selbst beteiligt werden. Aus einer solchen Sicht wird das Unternehmen nicht nur als eine Summe von Gegenständen, sondern auch als eine Einheit von Personen verstanden, die sich unterschiedlich an der Herstellung von Gütern und Diensten beteiligen und daraus ein Recht auf Mitbestimmung herleiten. Aus der Einsicht heraus, daß Beteiligung ein neuer Name für Gerechtigkeit ist, probieren Unternehmensleitungen einen partnerschaftlichen, kommunikativen Führungsstil, delegieren Entscheidungen und freunden sich auch mit Formen einer mindestens paritätischen Mitbestimmung der Arbeitnehmer am Arbeitsplatz, im Betrieb sowie in den Unternehmensorganen an²⁴).

Verteilungsgerechte Arbeit: Die politische Gleichstellung von Mann und Frau, die erheblich verbesserten Qualifikationen, die Frauen in der allgemeinen und beruflichen Bildung erworben haben, sowie partnerschaftliche Erfahrungen in der Ehe verdichten sich zu der Forderung, die Frauen gleichrangig an der gesellschaftlich organisierten Arbeit zu beteiligen, d.h. die Erwerbsarbeit zwischen

Männern und Frauen neu zu verteilen. An dieser Leitidee ist ein neues Arbeitsverständnis und wohl auch ein radikaler Umbau der Industriegesellschaft geknüpft. Denn der durch die Technik ermöglichte Produktivitätsfortschritt hat sowohl zu einem unvorstellbar hohen Lebensstandard als auch zu einer rasanten Verkürzung der Erwerbsarbeit beigetragen, so daß das objektive Gewicht wie auch die subjektive Gewichtung der Erwerbsarbeit, einer der Schlüsselgrößen der Industriegesellschaft, abnimmt. Entsprechend dem verfügbaren Zeit- und Finanzbudget einzelner Personen und ganzer Haushalte treten neben die Erwerbsarbeit verschiedene Formen der Eigenarbeit, Erziehungs- und Beziehungsarbeit, Kranken- und Beratungsdienst, Vereins- und Parteiarbeit.

Umweltverträgliche Arbeit: Die naturale Dimension menschlicher Arbeit wird in der Spätphase des industriellen Kapitalismus neu definiert. Ursprünglich hatten die Menschen ihr physisches Überleben im „Kampf ums Dasein“ sichern und sich gegen eine ihnen von Haus aus feindliche, übermächtige natürliche Umwelt behaupten müssen. Inzwischen hat sich das Gewaltverhältnis umgekehrt: die Menschen haben kapitalintensive Großtechniken entwickelt und angewendet, die biologische Kreisläufe und soziale Netze zerreißen, welche wiederum in der Lage sind, die eigenen Lebensgrundlagen unwiderruflich zu zerstören. Deshalb kommt es dringend darauf an, neue Techniken zu finden, die nicht bloß Umweltschäden reparieren, die sie vorher verursacht haben, sondern solche, die gleichzeitig den arbeitenden Menschen angepaßt, umweltfreundlich und sozialgerecht sind.

Weltweit solidarische Arbeit: Die weltweite Dimension der sozialen Frage offenbart die Grenzen einer an nationalen Zielen orientierten Arbeitspolitik. Die internationale Wettbewerbsfähigkeit dadurch erhalten oder wiedergewinnen zu wollen, daß inländische und ausländische Arbeiter und Arbeiterinnen mit ihren Löhnen nach unten konkurrieren, oder einheimische Arbeitsplätze durch Erhaltungssubventionen oder Rüstungsproduktionen und Waffenexporte sichern zu wollen, mag für einzelne Unternehmen und deren Betriebsräte plausibel sein, volkswirtschaftlich und weltwirtschaftlich sind solche Vorschläge kontraproduktiv und schaden allen. Dem sozialstrukturellen Defizit des Welthandels- und Weltwährungssystems scheint ein allerdings wachsendes Bewußtsein weltweiter Abhängigkeit und Verantwortung gegenüberzutreten, das nationale Regierungen, multilaterale Einrichtungen (Währungsfonds, Welt-

²³) Vgl. Elisabeth Noelle-Neumann/Burkhard Strümpel, Macht Arbeit krank? Macht Arbeit glücklich?, München 1984; Gerhard Schmidtchen, Neue Technik, neue Arbeitsmoral, Köln 1984.

²⁴) Vgl. Walter Schmidt, Führungsethik als Grundlage betrieblichen Managements, Heidelberg 1986; Horst Klein/Michael Schumann, Das Ende der Arbeitsteilung? Rationalisierung in der industriellen Produktion, München 1984; Mario Helfert, Chancen neuer Produktionskonzepte. Zur Kontroverse um die neue Studie von Horst Kern und Michael Schumann, in: WSI-Mitteilungen, 38 (1985), S. 136–140.

bank, UNCTAD), Gewerkschaftsbewegungen und transnationale Unternehmen zu entwickeln beginnen, und das sich in der Suche nach einem Verhaltenskodex und Initiativen internationaler Arbeitersolidarität niederschlägt.

Ein ethisches Urteil über die Optionen richtet sich zunächst auf die Inhalte, in welchem Grad sie diffus sind oder profiliert, totalitäre Züge annehmen oder anschlussfähig sind, integrieren oder spalten, defensiven oder aggressiven, kreativen oder destruktiven Charakter haben. Danach ist die Frage angebracht, wer beim Definieren der Bewe-

gungsziele die Hauptrolle spielt – die primäre Trägergruppe bzw. die Sympathisanten oder intellektuelle Seiteneinsteiger? Welcher Prüfungsmaßstab – Effizienz oder Partizipation – soll vorrangig angelegt werden? Ist die Veränderung des politischen und ökonomischen Systems oder bloß ein anderer Lebensstil im Rahmen selbstorganisierter Projekte angezielt? Sollen die Schaltstellen der gesellschaftlichen und politischen Macht umbesetzt werden, oder will man bloß die Ausübung dieser Macht verhindern? Verbirgt sich hinter dem vordergründig partikulären Interesse sozialer Bewegungen ein allgemeines Interesse?

VI. Der Prozeß der politischen Durchsetzung

Sich über ungerechte Zustände zu empören, gesellschaftliche Strukturdefizite zu analysieren und ethisch gehaltvolle Optionen zu formulieren, ist eine Sache. Etwas anderes ist es, die ethischen Impulse politisch durchzusetzen. Dieser Prozeß verläuft indessen nach Mustern, die miteinander vergleichbar sind, aber auch voneinander abweichen. So läßt sich ein analoges Phasenbild der Mobilisierung, des Konflikts und der Vermittlung nachzeichnen.

1. Mobilisierung

Soziale Bewegungen versuchen, ihr Ressourcenpotential zu mobilisieren, es stärker zu kontrollieren und auf die Bewegungsziele zu lenken; in der Regel bildet sich dabei eine neue Leitungsinstanz und Avantgarde heraus. Oder die Mitglieder der Bewegung setzen bisher latente Energien in einer Kettenreaktion von Projekten frei und machen dabei spontane Lernerfahrungen. Wie können die Identifizierung der Mitglieder mit der Bewegung und ihr gesellschaftlicher Einfluß verstärkt werden? Durch Konzentration auf ein homogenes Profil? Durch Mitgliederwerbung über den Kreis der ursprünglichen Sympathisanten hinaus? Durch schichten- und milieuübergreifende Massenbasis? Durch Projekte, bereits existierende Beziehungen und nachbarschaftliche Netzwerke? Durch offene Konfrontation mit den etablierten Machträgern?

Die sozialen Bewegungen bauen *Gegenmacht* auf, mit deren Hilfe sie gesellschaftliche und politische Entscheidungsprozesse in ihrem Sinn zu beeinflussen und die tatsächliche Verteilung gesellschaftlicher Macht zu verändern suchen. Eine ethische Reflexion der Macht sozialer Bewegungen muß

sich davon lösen, dieses Phänomen ausschließlich im Kontext staatlicher Legitimation oder formaler Weisungsbefugnis zu analysieren. Weder die herkömmliche Rechtsphilosophie noch Max Webers Machtdefinition werden der Erfahrung gerecht, daß zwischen sozialen Akteuren ein instabiles Kräfteverhältnis herrscht, von dem Aktion und Reaktion der Handelnden gesteuert werden, daß Macht und Ohnmacht in der Regel nicht einseitig verteilt sind, und daß das Auftreten sozialer Bewegungen signalisiert, wie sich das gesellschaftliche Machtgleichgewicht bereits verschoben hat²⁵).

Die Bewegungsmacht verkörpert sich in spezifischen *Organisationsformen*²⁶): Eine zentral-bürokratische Organisation teilt Funktionen und Kompetenzen eindeutig zu, ordnet einen fachlich qualifizierten Stab auf eine hierarchische Führung hin und garantiert, daß die Mitglieder generalstabsmäßig in Bewegung gesetzt werden können. So hat sich beispielsweise die Arbeiterbewegung für eine solche straffe Verbandsorganisation entschieden, die das Element demokratischer Meinungsbildung mit dem Anliegen effizienter und schneller Entscheidungsfähigkeit zu kombinieren suchte; manche kirchlichen Sozialverbände sind ihr da gefolgt. Der Vorteil der Effizienz verlangt einen Preis – weniger Basisbeteiligung. Manchen erscheint dieser Preis zu hoch, wenn ein effizienter

²⁵) Vgl. Michel Foucault, *Dispositive der Macht*, Berlin 1978; ders., *Sexualität und Wahrheit*, Frankfurt/Main 1983. Vgl. dazu Axel Honneth, *Kritik der Macht*, Frankfurt/Main 1985, S. 113–224; Steven Lukes, *Macht und Herrschaft bei Weber, Marx, Foucault*, in: Joachim Matthes (Hrsg.), *Krise der Arbeitsgesellschaft?*, Frankfurt/Main – New York 1983, S. 106–119.

²⁶) Vgl. J. Raschke (Anm. 10), S. 205 ff., 266 ff.

Apparat die Bewegung von ihrem ursprünglichen Ziel, beispielsweise direkter Demokratisierung, zu entfernen droht. Eine dezentrale Organisation dagegen knüpft Querverbindungen und Kommunikationslinien zwischen unabhängig voneinander entstandenen Projekten, koordiniert Netzwerke mit unterschiedlichem Verdichtungsgrad und gestattet in der Regel eine stärkere Beteiligung der Basis an den Entscheidungsprozessen. Diese Organisationsform wird von den neuen sozialen Bewegungen bevorzugt, die es häufig ablehnen, mit systemimmanenten Machtinstrumenten systemsprengende Ziele zu verwirklichen.

Während der Mobilisierung stoßen alternative *Führungsgestalten*²⁷⁾ zur sozialen Bewegung. Die spezifische Funktion des Agitators mag in der theoretischen Profilierung und programmatischen Abgrenzung, die des Organisators in der Integration von Theorie und Praxis, im Aufbau tragfähiger Kommunikationslinien liegen. Eine ethische Reflexion der Leitungsgrundsätze und Leitungspraxis sozialer Bewegungen ermittelt die Vor- bzw. Nachteile funktionaler und charismatischer Führung, den Wert beteiligungsgerechter Leitung sowie den Unwert totalitärer Führungsansprüche.

2. Konflikt

Die gesellschaftliche Macht, die soziale Bewegungen durch interne Mobilisierung gewonnen haben, richten sie in spezifischen *Aktionsformen*²⁸⁾ gegen die herrschenden Kräfte, um sie in politische Entscheidungsmacht umzusetzen und auf die politischen Entscheidungsprozesse bzw. -resultate einzuwirken. Direkte Aktionsformen suchen das reibungslose Funktionieren staatlicher Kontrollen zu stören. Extreme Beispiele sind Straßenkämpfe, bewaffneter Aufstand, Terror, Sabotage und politische Streiks; größtenteils anerkannt, wenngleich als „gewaltfreie Aktionen“ umstritten, sind Blockaden, bürgerlicher Ungehorsam, Arbeitskämpfe und Betriebsbesetzungen sowie radikale Kriegsdienstverweigerung. Intermediäre Aktionsformen bedienen sich der vorhandenen Einrichtungen politischer Willensbildung. Im vergangenen Jahrhundert reichte man Petitionen ein, gründete Vereine, druckte Zeitungen. Heutzutage nimmt man am Wahlkampf teil, beeinflusst die Kandidatenauswahl in den Parteien, organisiert gezielte Streiks, pflegt Kontakte zu Parlamentariern und verschafft sich Zugang zu den Massenmedien. Demonstrative Aktionsformen tragen einen stark symbolischen und expressiven Akzent, sind häufig selbstadres-

siert und lebensweltbezogen oder bleiben allenfalls im vorparlamentarischen Raum außerhalb der Parteienszene. Früher rief man zu Kundgebungen und lud zu Volksfesten ein; heutzutage werden Unterschriften gesammelt, Mahnwachen und Straßentheater veranstaltet, liturgische Handlungen wie Fasten und Schweigen politisch transformiert, Menschenketten gebildet, Straßen und Plätze symbolisch umbenannt, spontaner Protest und spielerische Demos als kollektives Happening durchgeführt.

Eine ethische Reflexion wird zunächst die universelle Tatsache *sozialer Konflikte* auf Grund asymmetrischer Verteilung von Lebenschancen zur Kenntnis nehmen²⁹⁾. Wenn sie nicht verdrängt werden sollen, indem man sie personalisiert, moralisiert und kriminalisiert, wenn man keine Ventilrichtungen in Form von Ersatzmedien oder Ersatzobjekten schafft, um sie auf innere oder äußere Feinde abzuleiten, müssen sie geregelt werden. Soziale Konflikte sind sogar konstruktiv, wenn sie die gesellschaftliche Dynamik erhöhen, wenn sie um wohldefinierte Machtansprüche geführt werden, wenn sie thematisch eingegrenzt bleiben, aber nicht entlang einer einzigen Spannungslinie verlaufen. Umgekehrt sind sie destruktiv, wenn sie lediglich Aggressionen wecken, diffus und explosiv auftreten, als Selbstzweck entfesselt werden, den Grundkonsens aufkündigen und mit der Vernichtung des politischen Gegners drohen.

Nach solchen Kriterien lassen sich die verschiedenen Aktionsformen sozialer Bewegungen einstufen. Das Urteil über die Wahl einer direkten, intermediären oder demonstrativen Aktionsform ist auch abhängig von dem charakteristischen Profil einer sozialen Bewegung sowie von der Reaktion der Kontrollinstanzen. Werden direkte Aktionsformen kumuliert eingesetzt, ist mit einer Polarisierung der sozialen Bewegungen selbst sowie mit einer Militarisierung sozialer Konflikte zu rechnen. Vermutlich sind auch in einer demokratisch verfaßten Gesellschaft Aktionsformen bürgerlichen Ungehorsams gerechtfertigt³⁰⁾. Denn wenn gegen repressive Maßnahmen der Legislative und Exekutive die Berufung auf politische Grundrechte unwirksam bleibt, ist eine symbolische Ver-

²⁷⁾ Vgl. ebd., S. 214–220.

²⁸⁾ Vgl. ebd., S. 274 ff.

²⁹⁾ Vgl. Lewis A. Coser, *Theorie sozialer Konflikte*, Neuwied-Berlin 1972; Ralf Dahrendorf, *Elemente einer Theorie sozialer Konflikte*, in: ders., *Gesellschaft und Freiheit*, München 1963, S. 197–235; ders., *Die Funktionen sozialer Konflikte*, in: ebd., S. 112–131.

³⁰⁾ Vgl. Wie der Bundesgerichtshof über die Sitzblockaden entschied, in: *Frankfurter Rundschau* vom 24. Mai 1988, S. 21; Peter Glotz (Hrsg.), *Ziviler Ungehorsam im Rechtsstaat*, Frankfurt/Main 1983.

letzung einzelner Gesetze im Interesse einer übergeordneten Verfassungsnorm legitim.

Soziale Bewegungen stoßen auf Widerstand. Die gesellschaftlichen Gruppen, die bisher über den Großteil der politischen Macht verfügten, reagieren heftig abwehrend gegen das mobilisierte Netzwerk sozialer Bewegungen, weil sie darin eine Bedrohung ihrer Position, der eingespielten Organisation der Gesellschaft und des in der politischen Öffentlichkeit behaupteten allgemeinen Interesses erblicken. Den Konflikt zwischen der Stabilität des Systems und dem gesellschaftlichen Wandel suchen sie zunächst repressiv zu regeln; sie mobilisieren den Verbund der staatlichen Kontrollinstanzen, Verwaltung, Polizei und Justiz, gegen die Bewegungsmacht. Die spezialisierten Agenturen können sich dabei schnell verselbständigen und die Eigengesetzlichkeit schikanöser Ermessensentscheidungen entfalten, zumal die Grenzziehung zwischen einer legitimen Unordnung, die soziale Bewegungen verursachen, und kriminellen Handlungen äußerst delikates ist. Außerdem kann die aktuelle Rigidität einer zu einem Parteien-, Verbände- und Verwaltungsapparat verwahrlosten parlamentarischen Demokratie dazu beitragen, daß der ethische Anspruch und die politische Gegenmacht sozialer Bewegungen äußerst heftig zurückgewiesen und verdächtigt werden. Eine nicht weniger repressive, wenngleich sublimale Abwehrreaktion der Kontrollmächte äußert sich darin, daß dem ethisch motivierten Protest der sozialen Bewegungen das Argument der Sachgesetzlichkeit und der Funktionsfähigkeit des Systems entgegengehalten wird.

Beispielsweise wurden im vergangenen Jahrhundert streikende Arbeiter von Polizeitruppen auseinandergetrieben und als Rädelsführer verhaftet, während die Unternehmer sie auf schwarze Listen setzten. Bismarcks Sozialistengesetz trieb Tausende, die sich in der Arbeiterbewegung engagiert hatten, ins Exil und zerschlug den Kern der gewerkschaftlichen Organisation³¹). Gegen die Mitbestimmungsforderung, die aus der gemeinsamen Arbeit im Unternehmen abgeleitet wurde, behaupteten die Kapitaleigner das Grundrecht auf Privateigentum³²). Gegen die Optionen der bürger-

lichen und proletarischen Frauenbewegung mobilisierten die Arbeiter in den Betrieben Konkurrenzangst, die Arbeiter zusammen mit den Bürgern traditionelle Rollenklischees³³). Gegen die Anti-Kernkraftbewegung veranstaltete die Energiewirtschaft anfangs Podiumsdiskussionen, Fachkongresse und Großkundgebungen, um Abgeordnete umzustimmen³⁴). Die Exportwirtschaft argumentiert mit dem internationalen Konkurrenzdruck, um Lohnsenkungen, Sonntagsarbeit und einen Abbau betrieblicher Schutzrechte durchzusetzen.

3. Vermittlung

Wie läßt sich die starre Blockade der herrschenden Gruppen und der sozialen Bewegungen auflösen? Soziale Bewegungen brauchen das Wohlwollen und die Neutralität von Teilen der Gesellschaft ebenso wie die aktive Unterstützung von *Verbündeten*. Welche Rolle übernehmen dabei die Massenmedien? Sollen die sozialen Bewegungen außerhalb der öffentlichen Medien bleiben und eine subkulturelle Gegenöffentlichkeit³⁵) herstellen? Sollen sie an den Medien vorbei direkt gegen die Kontrollmächte intervenieren? Oder sollen sie Einfluß auf die Medien nehmen bzw. diese gar verdrängen? Umgekehrt mag sich die repressive Reaktion der Kontrollmächte als gegenproduktiv erweisen und die sozialen Bewegungen stärken. Unterstellt man bei den Kontrollmächten ein Mindestmaß an Problembewußtsein, demokratischen Reformwillen und politische Toleranz, erhöht sich der Handlungsspielraum der sozialen Bewegungen sowie die Chance gesellschaftlicher Veränderung.

Der Prozeß der *Verständigung* zwischen den sozialen Bewegungen und den Kontrollmächten zeigt vier bemerkenswerte Tendenzen: Erstens greifen die sozialen Bewegungen, die darauf drängen, an der politischen Entscheidungsmacht beteiligt zu werden, zu intermediären Aktionsformen, wenngleich in Grenzen und mit abweichender Intensität. Damit lassen sie sich partiell auf die Spielre-

(Hrsg.), Mitbestimmung, Mitbestimmungs-Gesetz, Montan-Mitbestimmung, Betriebsverfassung, Mitbestimmungs-Urteil des Bundesverfassungsgerichts, Bonn 1979.

³³) Die Anhänger Lassalles hielten die Fabrikarbeit der Frauen für etwas, das deren Wesen widersprach, zum anderen sahen sie in ihnen Konkurrenten. Teile der Arbeiter forderten 1848 das gesetzliche Verbot der Frauenarbeit unter dem Motto: „Schafft ab zum ersten die Schneidermamm-sell'n, die das Brot verkürzt uns Schneidergesell'n.“ Vgl. F. Hervé (Anm. 22), S. 20–25, 32–37, 63–83.

³⁴) Vgl. K.-W. Brand/D. Büsser/D. Rucht (Anm. 10), S. 97f.

³⁵) Vgl. Karl-Heinz Stamm, *Alternative Öffentlichkeit*, Frankfurt/Main – New York 1988.

³¹) Vgl. Roderich Wahsner, *Vom Koalitionsverbot zum Aussperrungsverbot*. Zur Geschichte von Koalitionsfreiheit und Aussperrung, in: Karl-Jürgen Bieback u. a., *Streikfreiheit und Aussperrungsverbot*, Neuwied-Darmstadt 1979, S. 144–183; Klaus Tenfelde/Heinrich Volkmann (Hrsg.), *Zur Geschichte des Arbeitskampfs in Deutschland während der Industrialisierung*, München 1981.

³²) Vgl. Mitbestimmungs-Urteil des Bundesverfassungsgerichts, in: *Der Bundesminister für Arbeit und Sozialordnung*

geln und Sprachspiele der Kontrollmächte und Vermittlungsinstanzen ein. Zweitens löst die Berührung mit dem Konfliktgegner einen Prozeß der Differenzierung innerhalb der sozialen Bewegungen aus – mit dem Risiko, daß sich radikale und gemäßigte, fundamentalkritisch und realpolitisch eingestellte Untergruppen bilden, Argumentationsmuster immer mehr voneinander abweichen, illegale Formen des Widerstands gegensätzlich bewertet werden, über die politische Strategie und die Auswahl taktischer Instrumente zermürend gestritten wird und die Organisationen sich spalten. In der Regel endet der interne Differenzierungsprozeß damit, daß extreme Gruppen aus den sozialen Bewegungen ausgegrenzt werden.

Drittens lassen sich bei den herrschenden Entscheidungsträgern und Agenturen vergleichbare Prozesse der Fragmentierung mit nicht geringerem Konfliktpersonal beobachten. Der von den sozialen Bewegungen öffentlich aufbereitete Problemdruck sowie die Problemdarstellung in den Medien reißen Einbruchstellen in die Einheitsfront der Kontrollmächte. Fachkompetente Verwaltungsbeamte gewinnen für das analytische Bewußtsein und das ethische Engagement sozialer Bewegungen wachsendes Verständnis. Unter Naturwissenschaftlern, Ingenieuren und selbst unter Managern gibt es den einen oder anderen authentischen Aufsteiger. Solche strukturellen Brückenköpfe bzw. persönlichen Vermittlungsinstanzen erleichtern den sozialen Bewegungen die Chance, in das bestehende System einzudringen und in dessen Institutionengefüge eine Korrektur des Handelns einzuleiten³⁶); aus den Bewegungen erwachsene Organisationen sind als Verhandlungspartner anerkannt, während einzelne Bewegungsziele in Behördenressorts eingerichtet werden³⁷).

Viertens müssen die Repräsentanten der Kontrollmacht wie die sozialen Bewegungen als Träger von Gegenmacht einen gemeinsamen Bezugspunkt, nämlich ein Minimum an unbestrittenen Überzeugungen finden, z.B. die Grundrechtsartikel der Verfassung oder gemeinsame gesellschaftliche Erfahrungen, wenn sie über ihre gegensätzlichen ethischen Optionen und politischen Ziele auf dem

Verhandlungswege eine Verständigung erreichen wollen.

So haben in der Endphase des Ersten Weltkriegs die Gewerkschaften der Zentralarbeitsgemeinschaft, dem Zusammenschluß der Organisationen der Arbeitgeber und Arbeitnehmer Deutschlands, zugestimmt, während die SPD schon vorher die Kriegskredite billigte. Der Sozialstaat der Weimarer Verfassung, die Tarifautonomie und das Betriebsrätegesetz integrierten die Arbeiter in die Gesellschaft und etablierten die Gewerkschaften als Ordnungsfaktor³⁸). Grundgesetz und soziale Marktwirtschaft haben eine andere Verteilung gesellschaftlicher Macht und wirtschaftlichen Reichtums gefördert. Das allgemeine Wahlrecht und die politische Gleichberechtigung der Frauen haben die Gesellschaft positiv verändert; die wirtschaftliche Gleichstellung der Frauen ist im Grundsatz nicht mehr umstritten. Der Umweltschutz als gesellschaftlich und politisch vordringliches Ziel scheint politisch mehrheitsfähig zu werden. Die Gründung der Partei der GRÜNEN hat den Eintritt der ökologischen Bewegung ins bestehende parlamentarische System sowie dessen Transformation signalisiert.

Andererseits ist der Preis für die Umwandlung sozialer Bewegungen zu loyalen Systemträgern hoch. In der Weimarer Republik gingen sozialdemokratische Polizeikräfte gegen streikende Arbeiter vor. Heute beaufsichtigen Ressortleiter in Umweltministerien, die der Ökologiebewegung entwachsen sind, die Sicherheit von Atomkraftwerken, ohne dem Ausstieg aus der Kernenergie näherzukommen. Frauenbeauftragte in Behörden und Unternehmen wirken wie ein Versuch, die Frauenbewegung zu zähmen. Ist der industrielle Kapitalismus durch soziale Bewegungen bloß kosmetisch korrigiert worden? Haben seine strukturellen Asymmetrien sich in Wirklichkeit zuge-spitzt?

Auf der weltwirtschaftlichen Ebene überwiegen offensichtlich die destruktiven Tendenzen. Kann man darauf vertrauen, daß der Dialog innerhalb der multilateralen Institutionen und das Suchen transnationaler Konzerne nach abgestimmten Ver-

³⁶) Vgl. Sebastian Rinken, Von der Bewegung zur Behörde, in: Leviathan, 18 (1990), S. 536–550; Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen, (1989) 3/4 (Themenheft: Institutionalisierungstendenzen der Neuen Sozialen Bewegungen).

³⁷) Zu dem hier angeschnittenen Fragenkomplex vgl. die Beiträge in: Ulrike C. Wasmuth (Hrsg.), Alternativen zur alten Politik, Darmstadt 1989; Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen, (1990)1 (Themenheft: Gegenexperten in der Risikogesellschaft).

³⁸) Vgl. kritisch zu diesem Vorgang Josef Esser, Gewerkschaften in der Krise. Die Anpassung der deutschen Gewerkschaften an neue Weltmarktbedingungen, Frankfurt/Main 1982; den Balanceakt der deutschen Gewerkschaften stärker akzentuierend Friedhelm Hengsbach, Sozialethische und sozialpolitische Dimensionen, in: Hans Porschlegel (Hrsg.), Macht und Ohnmacht von Gewerkschaftstheorien in der Gewerkschaftspolitik, Berlin 1987, S. 225–236.

haltensregeln die betriebswirtschaftliche Rentabilität am Menschheitsinteresse ausrichten, auch wenn dies seine Organisationsform noch nicht gefunden hat? Weltweite soziale Bewegungen sind nur erst in Ansätzen entstanden und politisch noch wenig wirksam. Die nach dem Ende des Ost-West-

Konflikts sich verschärfende Konfliktphase sowie die noch ausstehende Vermittlungsphase der weltwirtschaftlichen Nord-Süd-Beziehungen werden sich als theoretische und praktische Bewährungsfelder einer zukünftigen Weltethik sozialer Bewegungen herausstellen.

Natur – Gesellschaft – Kultur Auf dem Weg zu einer ökologischen Sozialethik

Die Diskussion über die Zukunftsfähigkeit moderner Gesellschaften ist von einer tiefen Skepsis geprägt. Zu deutlich wird die Ambivalenz der technisch-industriellen Zivilisation wahrgenommen, als daß man weiterhin die Errungenschaften von Technik und Wissenschaft als Beweise für die prinzipiell unbegrenzten Möglichkeiten menschlicher Weltgestaltung und Wohlstandsmehrung feiern kann. Längst nicht mehr ist die Vokabel „Fortschritt“ ein Synonym für „Zukunft“. Immer seltener findet man einen Optimismus, der davon ausgeht, daß die Welt von morgen die bessere sein wird und es nur eine Frage der Zeit ist, bis das Bessere auch das Wirkliche geworden ist.

Die globale, politische und kulturelle Herausforderung der Wende zum 21. Jahrhundert besteht gerade darin, daß die Zukunft nicht von selbst kommt. Daß das einzige, was ohne Zweifel mit der Zeit eintritt, der Tod ist, stellt keine neue Einsicht dar. Neu ist allerdings, daß dieses Ende nicht mehr bloß schicksalhaft, sondern längst machbar geworden ist. Und als selbstproduzierbares trifft es nicht allein das Individuum, sondern auch die Gattung Mensch. Nachdem die industrielle Entwicklungsdynamik Risiken hervorgebracht hat, die alle Fortschrittshoffnungen der Menschheit und in letzter Konsequenz die Zukunft insgesamt zu zerstören drohen, kann es durchaus sein, daß ein solcher Exitus vor der vom Menschen erwarteten Zeit eintritt.

Aber noch haben es die Industriegesellschaften in der Hand, Wirtschaft und Technik so zu organisieren, daß auch künftig sichere und lebenswerte Existenzbedingungen von einer immer noch wachsenden Erdbevölkerung angetroffen werden. Allerdings ist die Zeit befristet, in der entsprechende Vorkehrungen getroffen werden können. Die Zeit drängt, jedoch finden sich nur selten Menschen weltweit mit einer gemeinsamen Zukunftsvision zu

gemeinsamem Handeln zusammen. In Seoul tagte vom 6. bis 13. März 1990 die „ökumenische Weltversammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“¹⁾. Das Motto der aus allen Konfessionen und Kontinenten versammelten Christen benannte die großen Überlebensfragen der Menschheit und machte zugleich klar, daß diese Probleme hinsichtlich ihrer Ursachen und ihrer Lösungsmöglichkeiten eng miteinander verwoben sind: Es wird kaum möglich sein, der Umweltzerstörung in der Dritten Welt, deren Folgen auf Dauer auch die Industrienationen erfassen werden, ein Ende zu setzen, solange dort die Armut der Menschen verhindert, daß diese den ökologischen Forderungen Rechnung tragen. Ebenso ist ohne die Überwindung von Armut und politischer Unterdrückung kein dauerhafter Friede möglich. Wo Hunger herrscht, hat der Friede keinen Bestand. Wo die Natur zerstört wird, herrscht bald Hunger. Das hinter den globalen Selbstgefährdungen der Menschheit stehende ausbeuterische Verhältnis zur Natur wird nur aufhören, wenn auch die wirtschaftliche Ausbeutung und politische Unterdrückung des Menschen durch den Menschen endet.

Umfassende Lernprozesse über den Bereich der bisher beteiligten Initiativen hinaus sind notwendig, daß aus solchen Appellen eine umfassende Neuorientierung des politischen und ökonomischen Handelns erwachsen kann. Einer solche Prozesse antreibenden und begleitenden Sozialethik kommt die Aufgabe zu, jene Denkkategorien und Argumentationsmodelle zu erarbeiten, in denen die Auseinandersetzung über die Zielmarken einer notwendigen Kurskorrektur von Politik und Wirtschaft angesichts der Krisen und Pathologien moderner Gesellschaften geführt werden kann. Will ein solches Unternehmen nicht den zahlreichen Beschwörern einer in Bälde untergehenden Zivilisation das Wort reden, muß es seine Standortbestimmung verknüpfen können mit dem Aufweis jener Bedingungen, unter denen dieser Untergang zu verhindern gilt. Damit sich die in den letzten Jahren unternommenen Versuche zur Konzeption einer „Zukunftsethik“ gegenseitig befruchten und ergänzen können, ist es sinnvoll, sich einiger Koordinaten zu vergewissern, welche diese Beiträge kompatibel machen und auch den Rah-

¹⁾ Wesentliche philosophisch-politische Impulse verdankt dieser sogenannte „konziliare Prozeß“ Carl F. von Weizsäcker, Die Zeit drängt. Eine Weltversammlung der Christen für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung, München-Wien 1986. Zu Vorgeschichte, Verlauf und Ergebnis der Weltversammlung in Seoul vgl. Lothar Coenen (Hrsg.), Unterwegs in Sachen Zukunft, Stuttgart-München 1990.

men angeben, innerhalb dessen die Relevanz eines religiösen Ethos für die Zukunftsfähigkeit moderner Gesellschaften²⁾ verhandelt werden kann.

Die folgenden Überlegungen zu einer „ökologischen Sozialethik“ wollen als eine solche Grundlagenreflexion verstanden werden. Sie gehen davon aus, daß die Parameter einer umwelt- und

sozialverträglichen Weiterentwicklung der Industriegesellschaft die ökologische Problematik nicht als Anwendungsfall überkommener politischer und ethischer Denk- und Handlungsmodelle zu betrachten sind. Vielmehr muß die ökologische Dimension als die primäre und umgreifende angesehen werden, wovonher die sozialetischen Kategorien neu zu definieren sind.

I. Zukunftsfähigkeit – oder: Fortschritt wohin?

Am Ende der Moderne ist ein Stadium der Kulturgeschichte erreicht, in dem das Ausgeliefertsein des Menschen an die Natur verknüpft ist mit der Abhängigkeit der Natur vom Menschen. Zahlreiche Gefährdungspotentiale bedrohen sowohl die natürlichen Lebensbedingungen des Menschen als auch die vom ihm bislang unabhängigen natürlichen Ökosysteme. Zu nennen sind:

- energie- und produktionstechnische Schadstoffbelastung der Biosphäre (z.B. Luft- und Wasserverschmutzung, Waldsterben, Ozonloch);
- biogenetische Verformung der Erbanlagen von Mensch, Tier, Pflanze (z.B. Genmanipulation der menschlichen Keimbahn, agrartechnische Reduktion von Zuchtarten, Nebenwirkungen und Spätfolgen von Pestiziden, unkalkulierbare Gefahren bei der Aussetzung gentechnischer Neuzüchtungen);
- radioaktive Verseuchung der Atmosphäre durch Eskalation eines Atomkrieges oder Unfälle in kerntechnischen Anlagen.

Diese Gefährdungen sind ebensowenig schicksalhaft wie unvermeidbar. Sie sind das Ergebnis sozio-ökonomischer Prozesse³⁾. Sie erinnern daran, daß die Sicherung von Fortschritt und Zukunft nicht zuletzt eine politische Planungs-, Entscheidungs- und Gestaltungsaufgabe darstellt. Aber worin besteht das Maß des Fortschritts und das

Ziel der Zukunft? Die bloße Verlängerung der Gegenwart im Stile eines „business as usual“ schafft einen Zustand, für den und in dem zu leben es sich nicht mehr lohnt. Die lineare oder exponentielle Fortschreibung bisheriger Entwicklungstrends führt zum ökologischen Kollaps. Wenn die gegenwärtigen Überflußgesellschaften an der Produktion von Überfluß festhalten, wird ihnen in absehbarer Zeit das Lebensnotwendige fehlen: klares Wasser, gesunde Böden, saubere Luft. Einen Verzicht auf das ungehemmte Weiterlaufen ihrer technisch-ökonomischen Antriebsmomente kann und will sich die moderne Gesellschaft offenbar nicht leisten. Abhängig vom kategorischen Komparativ des „immer schneller, höher, weiter“ ist sie einem stationären Zustand nicht gewachsen bzw. hält ihn für unzumutbar. Sie gleicht einem Radfahrer, der das Gleichgewicht nur halten kann, solange er fährt. Ungehemmtes Geradeausfahren ist dem modernen Menschen jedoch immer seltener möglich. Mehr und mehr holen ihn die Altlasten aus einer nicht allzu fernen Vergangenheit ein, die vorrangig zu „entsorgen“ sind.

Den Gang der Sozial- und Kulturgeschichte wird in den kommenden Jahren immer weniger das Bemühen um die weitere Ausbeutung der natürlichen Ressourcen, sondern vor allem die Bewältigung der von ihm selbst produzierten Gefährdungen moderner Gesellschaften bestimmen⁴⁾. Es geht nicht mehr bloß um das Problem, ob der Mensch tun darf, was er kann. Die Irreversibilität von Entscheidungen, die heute gefällt und deren negative Konsequenzen erst spätere Generationen treffen werden, stellt zuvor noch die Frage, was der Mensch vernünftigerweise wollen soll. Aber gerade an solchen überzeugenden Vorgaben und Inhalten eines vernünftigen Willens fehlt es gegenwärtig. Wir leben in einer Zeit effizienter Mittel und unklarer Ziele. Konsens besteht unter aufgeklär-

²⁾ Zu den verschiedenen Ansätzen einer theologischen Umweltethik vgl. die Diskussions- und Literaturberichte von Rainer M. Bucher, Die ökologische Krise – eine Schöpfungskrise. Ansätze und Perspektiven einer Theologie des Überlebens, in: Theologie und Glaube, 79 (1989), S. 19–41; Konrad Hilpert, Verantwortung für die Natur. Ansätze zu einer Umweltethik in der gegenwärtigen Theologie, in: Theologie und Philosophie, 60 (1985), S. 376–399; Hans Halter, Theologie, Kirchen und Umweltproblematik. Der Beitrag der Theologie zu einer ökologischen Ethik, in: Josef Pfammatter/Franz Furger (Hrsg.), Theologische Berichte. Bd. XIV. Katholische Soziallehre in neuen Zusammenhängen, Zürich–Einsiedeln–Köln 1985, S. 165–211.

³⁾ Vgl. hierzu ausführlich Ulrich Beck, Risikogesellschaft. Überlebensfragen, Sozialstruktur und ökologische Aufklärung, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 36/88, S. 3–13.

⁴⁾ Vgl. Ernst U. von Weizsäcker, Erdpolitik. Ökologische Realpolitik an der Schwelle zum Jahrhundert der Umwelt, Darmstadt 1989.

ten Zeitgenossen nur hinsichtlich der Tatsache, daß der herrschaftsförmige Ausgriff auf die natürlichen Bedingungen des Daseins an sein Ende gelangt ist und daß eine sich selbst überlassene Technik, Wissenschaft und Wirtschaft den erreichten Verfügungsspielraum über die Natur nicht mehr beherrschen kann.

Das Naturverhältnis der fortgeschrittenen Industriegesellschaften ist naturzerstörend und darum auf lange Sicht auch selbstzerstörerisch. Was mit der Aneignung natürlicher Ressourcen begann, um das Überleben in der Natur zu sichern, führte zur Wohlstandsproduktion, deren vorläufiges Ende die Risikogesellschaft markiert. In diesem Begriff „drückt sich eine Grenzerfahrung der Moderne aus, die Erfahrung, an die Grenzen der Ausdehnbarkeit menschlicher Macht mit Hilfe von Technik und Wissenschaft geraten zu sein und die kulturellen und ethischen Voraussetzungen solchen Machtgebrauchs nicht schaffen und erhalten zu können. Die Wahrnehmung der eigenen Gesellschaft als Risikogesellschaft entsteht aus dem Gefühl, die eigene Macht und den Machtzuwachs der Moderne nicht mehr beherrschen zu können. Die Krise der modernen entwickelten Industriegesellschaft der wissenschaftlich-technischen Zivilisation ist eine Krise der Entgrenzung, ... erwachsen aus der irrigen Annahme, daß die Naturbeherrschung unbegrenzt ausgedehnt werden, die Wirtschaft grenzenlos expandieren könne und die Natur in der Moderne keine Grenze menschlichen Handelns mehr bilde.“⁵⁾

Der Prozeß der Moderne wirkt nun „reflexiv“, d. h. sie wird sich selbst zum Thema und Problem. Ein erstes Kennzeichen dieses Zeitalters der wohlstandsbedingten Produktion von Gefährdungen besteht in der Koppelung von ökonomischen Fortschritten mit ökologischen Rückschlägen. Wissenschaft, Technik und Wirtschaft bringen Risiken und Gefahren hervor, die in demselben Maß steigen, wie die erfolgreiche Beherrschung der menschlichen Lebensbedingungen zunimmt. Wo man wirtschaftliches Wachstum mit steigenden Nachteilen für die soziale Lebenswelt und natürliche Umwelt bezahlen muß, geht der Grenznutzen dieser Entwicklung ins Negative. Ökonomische Fortschritte werden ökologisch entwertet.

⁵⁾ Peter Koslowski, Risikogesellschaft als Grenzerfahrung der Moderne. Für eine post-moderne Kultur, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 36/88, S. 14f. Zum Folgenden vgl. Ulrich Beck, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt 1986; Hans-Joachim Höhn, Ende oder Wende der Moderne?, in: Orientierung, 52 (1988), S. 114-117.

Ein wesentlicher Unterschied zwischen dem Konfliktfeld der Wohlstandsproduktion, aus dem die Sozialtheoretiker des 19. und frühen 20. Jahrhunderts ihre Beschreibung der industriellen Klassengesellschaft bezogen haben, und dem Konfliktpotential der Gefahrenproduktion im entwickelten Nuklear- und Chemiezeitalter liegt darin, daß die alten Spannungen, Gegensätze und Kämpfe zwischen Kapital und Arbeit überlagert werden von ökologischen Systemgefährdungen, die Polarisierungen und Zwangssolidaritäten quer zu den bestehenden Antagonismen und Gruppenegoismen entstehen lassen. Der Grund liegt in der Tendenz zur globalen Verbreitung von Modernisierungsrisiken. Radioaktive Verseuchung, Schad- und Giftstoffe in Luft und Wasser treffen früher oder später auch die, welche sie verursacht haben. Über die Nahrungskette kommen die Schwermetalle zurück zu jenen, die sie als Nebenprodukt ihrer Unternehmen in keinem Prospekt führen.

Die Kehrseite der industriell betriebenen Ausbeutung der Naturschätze ist die Vergesellschaftung der Naturschäden, ihre Verwandlung in soziale, wirtschaftliche und politische Gefährdungen mit völlig neuartigen internationalen Herausforderungen. Das Ausmaß der Industrieskandale von Sandoz und Tschernobyl signalisiert das Ende der klassischen Industriegesellschaft mit ihrer Vorstellung einer nationalstaatlichen, politischen Souveränität. Die chemische Giftwelle im Rhein und die nukleare Giftwolke aus der Ukraine machten an keiner Staatsgrenze halt.

Völlig neu an diesen Risiken ist, daß sie sich der sinnlichen Wahrnehmung entziehen und erst über technische Meßinstrumente nachweisbar sind. Es tritt eine Entsinnlichung der Gefahren ein. Zeuge der Katastrophe von Tschernobyl wurde nicht, wer seinen fünf Sinnen vertraute. Allein wer sich auf Geigerzähler und Experteninformationen verließ und ihnen glaubte, bekam etwas von jener „Reaktorhavarie“ mit. An diesem Fall wurde offenkundig, daß Modernisierungsrisiken und -gefahren sich erst in einem Wissen um sie einstellen, das künstliche Wahrnehmungsapparate bereitstellen. Sie werden damit ebenso wie die Festsetzung von „Grenzwerten“ bei der Schadstoffbelastung von Lebensmitteln zur Definitionssache. Institute und Fachleute der Risikodefinition⁶⁾ rücken folglich in politische Schlüsselstellungen auf. Die zunächst Betroffenen macht diese Entwicklung bezüglich ihrer eigenen Gefährdungswahrnehmung und -bewältigung unzuständig.

⁶⁾ Vgl. Christoph Lau, Risikodiskurse. Gesellschaftliche Auseinandersetzungen um die Definition von Risiken, in: Soziale Welt, 40 (1989), S. 418-436.

II. Die vergesellschaftete Natur: Ökologie und Sozialethik

Die Moderne bringt mit diesen Novitäten Vorzeichen einer Zukunft hervor, die es zu verhindern gilt. Die skizzierte Umstellung im Verlauf sozialen Wandels in Richtung Risikogesellschaft kann nicht ohne Auswirkungen auf eine diesen Prozeß begleitende Sozialwissenschaft und Sozialethik bleiben. Beide sind gezwungen, die ökologische Dimension ihres Gegenstandsbereiches bei der Wahl von Ansatz und Methode ihrer Reflexion zu berücksichtigen⁷⁾. Hierbei meint „ökologisch“ allerdings nicht die Orientierung an einer ursprünglichen, ungestalteten Natur, in der selbsttätige Lebens- und Austauschprozesse walten. Eine solche „natürliche“ Natur gibt es am Ende der Moderne nicht mehr, nachdem der Prozeß der Vergesellschaftung auch diese Bereiche längst erfaßt hat.

Versteht man unter „Natur“ alles, „was der Mensch vor seiner kulturellen Tätigkeit vorfindet“⁸⁾, bzw. all das, „womit Menschen umgehen, ohne es jedoch ursprünglich gemacht zu haben, was insbesondere heißt, daß seine ursprüngliche ökosystematische Bestimmtheit ohne menschliches Zutun besteht“⁹⁾, so findet man auf der Erde kaum noch eine Region, die nicht mit den Vorboten, Ausläufern und Abfällen der technisch-wissenschaftlichen Zivilisation Bekanntschaft gemacht hat. Die Erde ist zu einer globalen Kultur- und Industrielandschaft geworden, in der jede Parzelle von menschlicher Nutzung und Gestaltung geprägt ist. Natur kann nicht mehr ohne Gesellschaft, Gesellschaft nicht mehr ohne Natur begriffen werden¹⁰⁾.

Seitdem die biologische Evolution von der technisch-industriellen Revolution abgelöst wurde und Technik und Wissenschaft die schnelleren und weiterreichenden Veränderungen hervorbringen, als es durch den naturbelassenen Lauf der Welt geschehen kann, steht die biologisch-physikalische

Umwelt (Biosphäre) nicht mehr außerhalb der sozialen Lebenswelt (Soziosphäre). Das Ozonloch über den Polkappen und die Erwärmung der Erdatmosphäre sind „Naturereignisse“, die ihre Ursache nicht in der Natur haben. Vermeintlich naturimmanente Prozesse wurzeln in sozio-ökonomischen Entwicklungen. Der Mensch übernimmt die Rolle der Evolution, seitdem er gentechnisch in der Lage ist, Varianten und Mutationen von Pflanzen zu (re-)produzieren. Der Unterschied zwischen der unabhängig vom Menschen gewordenen Natur und der synthetisch erzeugten Natur wird fließend.

Dieses kann durchaus zum Wohl des Menschen sein, wenn etwa künstlich produziertes Humaninsulin in großen Mengen verfügbar ist oder naturidentische Aromastoffe die Qualität von Lebensmitteln steigern. Die Rekultivierung ganzer Landschaften, die durch industrielle Nutzung verwüstet worden sind, zeigt sogar, daß es möglich ist, die vergesellschaftete Natur zu „renaturalisieren“. In Wahrheit ist dieser Vorgang aber eine „Kultivierung“ der Umwelt. Mehr und mehr bringt der Mensch technische Reproduktionen der Natur in die unmittelbare Lebenswelt ein. Gemeint ist damit nicht der Weihnachtsbaum aus Plastik, sondern die in Hydrokultur gehaltene Zimmerpalme.

Nicht immer läßt sich die Natur auf diese Weise domestizieren. Oft genug hat gerade der Versuch der Domestizierung die Konsequenz, daß die Natur in ihrer ganzen Ungezähmtheit und Gewalt über den Menschen hereinbricht. Das Vordringen der Wüstengürtel als Folge von Überweidung und extensivem Ackerbau oder erosionsbedingte Schlammlawinen, die nach starken Regenfällen ganze Alpentäler zudecken, sind Symptome eines in die globale Krise führenden Mißverständnisses dessen, was „Zivilisation“ sein kann.

Zur Bewältigung dieser Krise sind moderne Gesellschaften gezwungen, zu einer Wahrnehmung und Beschreibung der Natur zu finden, die integraler Bestandteil ihrer Selbstwahrnehmung und -beschreibung ist. Dieses aber zu leisten, ist den entsprechenden sozialwissenschaftlichen Disziplinen bisher nur unzureichend gelungen. Die neuere ökonomische und soziologische Theorie spiegelt eher den Prozeß der Naturentfremdung des modernen Menschen. Die Naturvergessenheit der Wirtschaftswissenschaften seit der Herausbildung der Neoklassik in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ist kaum bestreitbar. Die Natur spielt hier die Rolle eines freien Gutes, das im Überfluß

7) Erinnert sei an die klassische Definition von Ernst Haeckel, *Generelle Morphologie der Organismen*. Bd. 2. Allgemeine Entwicklungsgeschichte der Organismen, Berlin 1866, S. 67: „Unter Oecologie verstehen wir die gesamte Wissenschaft von den Beziehungen des Organismus zur umgebenden Außenwelt, wohin wir im weitesten Sinn alle ‚Existenzbedingungen‘ rechnen können. Diese sind theils organischer, theils anorganischer Natur, sowohl diese als jene sind, . . . von der größten Bedeutung für die Form der Organismen, weil sie dieselbe zwingen, sich ihnen anzupassen.“

8) Beat Sitter, *Wie läßt sich ökologische Gerechtigkeit denken?*, in: *Zeitschrift für evangelische Ethik*, 31 (1987), S. 279.

9) Ebd., S. 281.

10) Vgl. Mechthild Oechsle, *Der ökologische Naturalismus. Zum Verhältnis von Natur und Gesellschaft im ökologischen Diskurs*, Frankfurt–New York 1988.

vorhanden ist und als beliebig verfügbares Objekt von Technik und Industrie für eine auf maximale Produktion ausgerichtete Ökonomie ausgenutzt wird. Als eigenständiger Produktionsfaktor (neben Kapital und Arbeit) bleibt die Natur ausgeblendet, übrigens auch in marxistischen Theorien, die den Produktionsvorgang ausschließlich als Arbeitsprozeß und Verwertungsablauf des eingesetzten Kapitals begreifen¹¹⁾.

Ein analoger Befund ergibt sich bei der Durchsicht gesellschaftstheoretischer Entwürfe, die eine Theorie der sozialen Evolution anbieten. Auch hier fehlt ein Begriff von Natur, der diese als soziokulturell (mit-)konstituiert verstehen läßt. Soziale Evolution wird durchgängig als Emanzipation des Sozialen von den naturwüchsigen Fesseln und Zwängen menschlichen Miteinanders begriffen und an dem Vermögen gemessen, über die für die Reproduktion der Gesellschaft notwendigen natürlichen Ressourcen verfügen zu können¹²⁾. Die Soziologie hat die ökologische Krise bisher kaum zum Anlaß für eine Revision ihrer Grundbegriffe und einer Neubestimmung von Ansatz und Status ihrer Theoriebildung gemacht. Selbst ein soziologischer Insider wie Niklas Luhmann muß in diesem Zusammenhang eingestehen, „wie sehr die Gesellschaftstheorie durch die... ökologische Diskussion gefordert ist, – und wie wenig sie einstweilen zu bieten hat“¹³⁾. Eine gewisse Ausnahme bildet die „Chicago School“ (R. E. Park, E. W. Burgess, R. McKenzie u. a.), in der man bereits 1921 mit dem Paradigma „Ökologie“ operiert und nach einem Theorieansatz gesucht hat, „der die Prozesse wechselseitiger Anpassungszwänge zwischen Menschen und ihrer begrenzten physischen Umwelt zum Gegenstand des soziologischen Denkens macht und der insofern seine Vorläufer in der Biologie und in der Geographie hat“¹⁴⁾. Allerdings ist diese „Sozialökologie“ nie zu einer umfassenden Gesellschaftstheorie ausgearbeitet worden, sondern lediglich zum Programmwort für eine empirische Stadtsoziologie geworden bzw. für die

11) Vgl. Peter Weinbrenner, Ökonomie und Ökologie im politischen Interessenkonflikt, in: Bernd Henning u. a., Grundfragen der Ökonomie, Bonn 1989, S. 332–361.

12) Aus Platzgründen kann im folgenden dieser Sachverhalt nicht näher erläutert werden. Für eingehende Analysen sei verwiesen auf: Peter Wehling, Ökologische Orientierung in der Soziologie, Frankfurt 1989; Klaus Eder, Die Vergesellschaftung der Natur. Studien zur sozialen Evolution der praktischen Vernunft, Frankfurt 1988, S. 27–63.

13) Niklas Luhmann, Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?, Opladen 1986, S. 8.

14) Bernd Hamm, Aktuelle Probleme sozialökologischer Analyse, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 36 (1984), S. 277.

„deskriptive Untersuchung der Anpassung einer Bevölkerung an die Bedingungen ihrer jeweiligen physischen Umwelt“¹⁵⁾.

Für das Konzept einer ökologischen Sozialethik ist die Sozialökologie neben anderen Ansätzen zu einer allgemeinen „Öko-Sozialwissenschaft“¹⁶⁾ insofern relevant, als es auch ihr auf eine Reflexion des Sozialen als zur Natur und auf eine Sicherung der Anschlußfähigkeit ihrer Theoriebildung an die Naturwissenschaft ankommen muß. Die Naturvergessenheit der Sozialwissenschaften kann sie nur so überwinden, daß sie bei der Ermittlung der normativen Existenzbedingungen sozialer Systeme in der vergesellschafteten Natur jene objektiven Voraussetzungen einer sozialen Praxis lokalisiert, die zugleich einen vernunftgeleiteten Weg der sozialen Evolution verfolgt. Es geht hierbei um mehr und anderes als um das Bestreben, die Natur einfach für ethisch normativ zu erklären, womit in der Regel der für jede Ethik verhängnisvolle „naturalistische Fehlschluß“¹⁷⁾ verknüpft ist. Die Frage lautet vielmehr, unter welcher Rücksicht es ein Gebot der praktischen Vernunft sein kann, die Natur als Norm für die Gestaltung des Sozialen anzuerkennen¹⁸⁾. Hierbei kann man sich nicht mehr allein auf eine metaphysisch konstituierte Natur berufen und die nicht hintergehbaren Bedingungen menschlichen Zusammenlebens jenseits von Geschichte und Empirie suchen, wie dieses etwa auf weiten Strecken in der Naturrethik der Katholischen Soziallehre erfolgte¹⁹⁾. Vielmehr muß es darum gehen, den ethischen Diskurs auf jene Momente des Unbeliebigen, Unverfügbaren und Unverrechnbaren auszudehnen, die innerhalb einer vergesellschafteten Natur soziales Handeln unter einen ethischen Anspruch stellen.

15) Amos Hawley, Ökologie und Sozialökologie, in: Peter Atteslander/Bernd Hamm (Hrsg.), Materialien zur Siedlungssoziologie, Köln 1974, S. 121. Vgl. ders., Theorie und Forschung in der Sozialökologie, in: René König (Hrsg.), Handbuch der empirischen Sozialforschung, Bd. 4, Komplexe Forschungsansätze, Stuttgart 1974, S. 51–81; Jiri Musil, Der Status der Sozialökologie, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 29 (1988), S. 18–34.

16) Vgl. Walter L. Bühl, Soziologie und Systemökologie, in: Soziale Welt, 37 (1986), S. 363–389.

17) Vgl. hierzu etwa William K. Frankena, Der naturalistische Fehlschluß, in: G. Grewendorf/G. Meggle (Hrsg.), Seminar: Sprache und Ethik. Zur Entwicklung der Metaethik, Frankfurt 1974, S. 83–99.

18) Zu dieser Unterscheidung vgl. Wilhelm Korff, Wie kann der Mensch glücken? Perspektiven der Ethik, München–Zürich 1985, S. 260–271.

19) Vgl. Werner Kroh, Aufklärung und Katholische Soziallehre. Kritische Anfragen an eine naturrechtlich argumentierende Sozialethik, in: Marianne Heimbach-Steins (Hrsg.), Naturrecht im ethischen Diskurs, Münster 1990, S. 47–66.

Zu einer solchen Akzentverschiebung zwingen wissenschaftstheoretische Gründe, aber auch ideen- und sozialgeschichtliche Umbrüche, die weniger das Ende der Metaphysik²⁰⁾ als die Notwendigkeit ihrer Transformation signalisieren. Das Anliegen der Naturrechtsethik, positive Normen an einem Maßstab zu orientieren, der nicht zur freien Disposition steht, hat nichts an Gültigkeit verloren. Jedoch kann man nicht mehr auf Bestände zurückgreifen, die menschlichem Denken und Handeln vorausliegen und insofern „von Natur aus“ ethisch normativ sind, seitdem die Natur in „das Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit“²¹⁾ eingetreten ist. Sie ist nicht mehr das dem

Menschen Vor- und Aufgegebene, sondern zusehends das im Sinne der Herstellbarkeit prinzipiell Mögliche. Zu dieser Einsicht nötigt spätestens die Gentechnologie, mit der die letzte nicht verfügbare Größe menschlicher Existenz – die Elternschaft – verfügbar wurde. Hat bisher die Differenz zwischen vorgegebener Natur und ihrer vom Menschen bestimmten Veränderung seine ethische Verantwortung mitbestimmt, so steht am Ende der Moderne diese Differenz selbst zur Disposition. Was in die Welt kommt, kommt deswegen zur Welt, weil es die Ausführung eines vom Menschen Erdachten darstellt. Nicht nur Geschichte, sondern auch Natur will der Mensch machen.

III. Kontingenztransfer und Risikobewußtsein: Die Herausforderung der Religion

Im Zeitalter der technischen Reproduzierbarkeit der Natur reduziert sich nur auf den ersten Blick jenes Gefüge von Lebensbedingungen, die den Menschen unbedingt betreffen und angehen, die aber nicht von seinem Wollen und Tun abhängen. Denn diese Epoche bringt permanent neue Risiken und Gefahren hervor, deren Ausmaß proportional zum jeweils erreichten Stand der erfolgreichen Beherrschung menschlicher Lebensbedingungen steigt, wie etwa die janusköpfige Unterwerfung der natürlichen Umwelt durch Technik und Industrie eindrucksvoll belegt. Haben beide in der Vergangenheit noch aus der Einheit von „Versuch und Irrtum“ lernen und ihren Nutzen ziehen können, muß man sich in Zukunft eine andere Didaktik der Forschung einfallen lassen. Bei einer ständig in Katastrophennähe agierenden Nukleartechnik steigt die Wahrscheinlichkeit von Versagen und Irrtümern, bei denen man nicht mehr aus Schaden klug wird, sondern vorher schon tot ist.

Der Wandel in den Grundlagen und Konsequenzen sozialen Wandels hat keineswegs zur Folge, daß nunmehr jedes religiöse Ethos als unzeitgemäß gelten muß, das aus der Erfahrung der Kontingenz²²⁾ menschlichen Daseins entstanden ist. Kontingenz im ontologischen Sinn bezeichnet die

Modalität eines Sachverhaltes bzw. eines Seienden, „das weder notwendig ist noch unmöglich ist; was aber so, wie es ist (war, sein wird), sein kann, aber auch anders möglich ist. Der Begriff bezieht mithin Gegebenes (Erfahrenes, Erwartetes, Gedachtes, Phantasiertes) im Hinblick auf mögliches Anderssein; er bezeichnet Gegenstände möglicher Abwandlungen“²³⁾. Exakt ist dieses der Status der vergesellschafteten Natur, von der nur wenige Theologen noch behaupten würden, daß es in ihr nichts Zufälliges gebe, denn alles sei „kraft der Notwendigkeit der göttlichen Natur bestimmt, auf gewisse Weise zu existieren und zu wirken“²⁴⁾.

Die Erfahrung von Kontingenz ist jedoch ambivalent. Zum einen spiegelt sie das Vermögen des Menschen, die Wirklichkeit zu verändern wider, zum anderen steht sie für das Gewährwerden der Nichtabsolutheit, d. h. Unabschließbarkeit, Inkonsistenz, Zufälligkeit menschlicher Weltgestaltung. In der jüngeren Religionssoziologie hat man der Religion die Aufgabe zugewiesen, das menschliche Selbstverhältnis in Entsprechung zu bringen mit diesen niemals in definitiver Gestalt vorhandenen bzw. herstellbaren Strukturen und Prozessen der Daseinssicherung, in denen sich letztlich die unverfügbare Daseinskongingenz des Menschen selbst manifestiert²⁵⁾. In der Praxis wird damit meist die

²⁰⁾ Vgl. Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt 1988, S. 11–60.

²¹⁾ Gernot Böhme, *Die Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit*, in: *Information Philosophie*, 18 (1990)4, S. 5–17.

²²⁾ Vgl. Alois Müller, *Religion als Kontingenzbewältigungspraxis?*, in: *Concilium*, 26 (1990), S. 370–376; ders., *Überlegungen zum Verhältnis von Religion und Kontingenz*, in: A. A. Bucher/H. Reich (Hrsg.), *Entwicklung von Religiosität*, Freiburg i. Ue. 1989, S. 35–50.

²³⁾ Niklas Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt 1984, S. 152.

²⁴⁾ Baruch de Spinoza, *Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt*, Hamburg 1976, S. 31.

²⁵⁾ Vgl. Niklas Luhmann, *Funktion der Religion*, Frankfurt 1977; Hermann Lübke, *Religion nach der Aufklärung*, Graz u. a. 1986.

Erwartung verbunden, die Religion solle die von Kontingenzerfahrungen ausgehenden destabilisierenden Wirkungen auffangen, absorbieren oder neutralisieren, indem sie entsprechende Offerten für die Deutung oder den Umgang mit solchermaßen Unverfügbarem bereithalte.

Es gehört zur Dialektik der Moderne, daß sie durch ihre Modernisierungen Risiken und Gefahren schafft, die sie mit den Mitteln von Technik und Wissenschaft allein nicht bewältigen kann. Sie erweist sich daher unmittelbar als kontingenzproduktiv und mittelbar als „religionsproduktiv“. Die moderne Welt hat unter dieser Rücksicht nicht zu einem Verschwinden der Anknüpfungspunkte für eine religiöse Daseinsbewältigung geführt, sondern zu ihrer Verlagerung in den Bereich von Technik, Wissenschaft und Politik beigetragen. Erhalten geblieben ist die Grundbestimmung und die Grundfunktion des Religiösen. Religiös ist eine Lebenspraxis, durch die sich der Mensch in ein gedeutetes Verhältnis zu den unableitbaren Voraussetzungen seines Daseins setzt. Thema der Religion ist in diesem sehr grundsätzlichen Sinn unsere Einstellung zu den Bedingungen und Einflüssen, die das Leben „ausmachen“, d. h. konstituieren und beenden. Zu diesen Einflüssen zählt heute nicht mehr nur das, dem der Mensch „von Natur aus“ ausgeliefert ist und das in ihm das Bewußtsein weckt, daß sein Leben ein ihm „von anderswoher zugefallenes ‚Kontingentes‘ ist“

(J. Singer). Er lebt in einer Welt des Werdens und Vergehens, die es ihm versagt, jemals in seiner Existenz „autark“ zu sein. Technik und Wissenschaft haben dem Menschen auch die Mittel eines von ihm produzierten Unterganges in die Hand gegeben und nur ein unvollkommenes Bewußtsein dafür entwickelt, wie man diesen todbringenden Gefahren entgegensteuert. Je moderner die moderne Welt wird, um so unvermeidlicher wird die Verarbeitung dieser neuen Kontingenzen in einem entsprechenden Risikobewußtsein. Daß jene Kräfte dieses Bewußtsein entwickeln, die seine Notwendigkeit hervorgerufen haben, ist kaum zu erwarten.

Wenn es zutrifft, daß die Moderne von Voraussetzungen lebt, die ihre Leitgrößen Technik und Wissenschaft nicht garantieren können, und daß sie auf Inhalte angewiesen bleibt, die sie selbst nicht hervorbringen kann, dann bedarf es anderer Wahrnehmungsmuster, die in der Lage sind, das Nichttechnische der Technik zu erkennen, das Nichtökonomische der Ökonomie ins Blickfeld zu rücken und das Nichtpolitische der Politik zu benennen. Daß dieses gelingt, entscheidet über die Zukunft moderner Gesellschaften. Und die Zukunft der Religion bemißt sich nach ihrem Vermögen, dieses technisch Unableitbare, ökonomisch nicht Verrechenbare und politisch Unverfügbare im gesellschaftlichen Prozeß zur Geltung zu bringen²⁶).

IV. Zukunftsfähigkeit: Plädoyer für einen ökologischen Generationenvertrag

Die Kategorie der Kontingenz ist für eine ökologische Sozialethik über das bisher Ausgeführte hinaus insoweit relevant, als sie zu einer vertieften Analyse der Modalstruktur der sozialen Evolution verhilft: Die Moderne ist das Zeitalter des Fortschritts, genauer: die Epoche beschleunigter Veränderungen²⁷). Alles Wirkliche setzt sie in Beziehung zu dem besseren Möglichen; alles bessere Mögliche unterstellt sie der Notwendigkeit zur Verwirklichung. Derart unter dem Gesetz der Kontingenz stehend, kann sie ihre Zukunft nur so sichern, daß ein Kontinuum zwischen dem Möglichen, dem Notwendigen und dem Wirklichen erhalten bleibt. Die Welt geht unter, wenn alles von

Notwendigkeiten regiert wird (d. h. wenn nichts mehr möglich ist) und wenn alles möglich ist (d. h. nichts mehr notwendig erscheint). Es muß verhindert werden, daß das Notwendige und Wirkliche das Mögliche so sehr reduzieren, daß sich in Zukunft nichts wirklich Neues mehr ereignen kann und jede Zukunft bloß als verlängerte Gegenwart erscheint.

Hier beginnt das Geschäft der Ethik, die das Mögliche und Wirkliche nicht dem Beliebigen ausliefern und ebenso vermeiden will, daß mit Notwendigkeit etwas eintritt, was nicht wiedergutmachen ist. Dieses ist zugleich das erste Gebot einer „Zukunftsethik“, die sich als Ethik der Prävention begreift²⁸). Wenn es auch gegenwärtig kei-

²⁶) Vgl. Hans-Joachim Höhn, Vernunft – Glaube – Politik. Reflexionsstufen einer Christlichen Sozialethik, Paderborn u. a. 1990.

²⁷) Vgl. Hans-Joachim Höhn, Im Zeitalter der Beschleunigung. Konturen einer theologischen Sozialanalyse als Zeitdiagnose, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften, 32 (1991).

²⁸) Vgl. Thomas Meyer/Susanne Miller (Hrsg.), Zukunftsethik und Industriegesellschaft, München 1986; Günter Altner, Präventionsprinzip und Ethik: Was ist zu tun?, in: Universitas, 44 (1989), S. 373–384.

ne überzeugenden Sozialutopien gibt, so muß gegenwärtiges Entscheiden und Handeln dennoch so angelegt sein, daß es in Zukunft etwas tatsächlich heute noch Unbekanntes zuläßt. Dazu gehört eine Praxis des Zeitgewinns, d.h. ein Offenhalten von Zeiten und Räumen für die Realisierung noch ungedachter Utopien.

Wenn alle sozialetischen Anstrengungen der Gegenwart darin konvergieren, die Zukunftsfähigkeit moderner Gesellschaften zu sichern, so bedeutet dies, daß sie die Grundlage für einen „ökologischen Generationenvertrag“ zu legen haben. In der Christlichen Sozialethik gibt es erste Bemühungen, die Grunddaten einer solchen Vereinbarung zu benennen. Zur Konkretisierung steht dabei der Grundsatz von der „Bestimmung der Erdengüter für alle Menschen“ an²⁹⁾. Der davon abgeleitete ökologische Imperativ „Lebe so als ob die Welt, in der du lebst, identisch sei mit der Welt, die du künftigen Generationen hinterläßt“³⁰⁾ bedeutet mehr als ein behutsamer Umgang mit begrenzten Ressourcen. Angesprochen sind damit Solidaritätspflichten gegenüber den Ländern der Dritten Welt und gegenüber kommenden Generationen, über deren Lebenschancen heute entschieden wird. In der gemeinsamen Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz „Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung“ finden sich einige Präzisierungen dieser Solidaritätspflichten:

- „Es ist sittlich verwerflich, die Umwelt so zu verändern, daß dadurch heute oder zukünftig lebende Menschen klar voraussehbar Schäden erleiden. . . Schäden können nur dann in Kauf genommen werden, wenn dies das einzige Mittel ist, um von heute oder zukünftig lebenden Menschen noch größeren Schaden abzuwenden.“

²⁹⁾ Vgl. Gerhard Höver, Solidarität und Entwicklung. Zur Bedeutung der Menschenrechte im Hinblick auf das „Gemeinsame Erbe der Menschheit“, in: Gerfried W. Hunold/Wilhelm Korff (Hrsg.), Die Welt für morgen. Ethische Herausforderungen im Anspruch der Zukunft, München 1986, S. 142–154.

³⁰⁾ Vgl. Ph. Schmitz, Ist die Schöpfung noch zu retten? Umweltkrise und christliche Verantwortung, Würzburg 1985, S. 55 ff.

- Die Umwelt darf zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse herangezogen werden, solange Nachteile und Schäden für Mensch und Natur nicht größer sind als der Nutzen aus dem Gebrauch der Naturgüter und solange dabei der Fortbestand der Menschheit garantiert bleibt.
- Die Umwelt ist mit aktiven und notfalls einschneidenden Maßnahmen zu erhalten und zu schützen, solange dadurch nicht gegenwärtig oder zukünftig lebenden Menschen schwerer Schaden zugefügt wird.“ (Nr. 39)

Die Realisierung dieser ethischen Vorzugsregeln erzwingen sowohl Veränderungen im Lebensstil des einzelnen (Bewußtseinswandel) als auch einen ökologischen „Umbau“ der Gesellschaft (Strukturwandel), wobei der Natur ein Eigenwert zuerkannt wird. Sie darf nicht länger als bloßes Nutzungs- und Ausbeutungsobjekt des Menschen betrachtet werden. Die Anerkennung und Achtung des Unverfügbaren in der Natur (und ebenso im Personalen und Sozialen) ist die Vorgabe und Grenze für das weitere Verfügen über die Möglichkeiten technisch-industrieller Weltgestaltung³¹⁾.

Es entspricht dem christlichen Bild vom Menschen, ihn als ein Wesen zu sehen, das sich nur im Horizont prinzipiell unerschöpflicher Daseinschancen verwirklichen kann; als ein Wesen, das Freiheit und Erfüllung nur dort findet, wo das Realisieren bestimmter Optionen eine stets noch größere Vielfalt an Erlebnis- und Handlungsmöglichkeiten offenläßt. Weil ihm die Vielfalt der Pflanzen- und Tierwelt immer auch die Vielfalt der eigenen Existenz widerspiegelt und verbürgt, muß sich der Mensch die Bewahrung der Schöpfung zu einem existentiellen Anliegen machen³²⁾.

³¹⁾ Zu dem hier angeschnittenen Fragenkreis vgl. die Beiträge von Jürgen Moltmann, Elisabeth Giesser, Peter Saladin, Christoph Zenger, Jörg Leimbacher und Christian Link, in: Evangelische Theologie, 50 (1990), S. 437–468.

³²⁾ Vgl. Hans Kessler, Das Stöhnen der Natur. Plädoyer für eine Schöpfungsspiritualität und Schöpfungsethik, Düsseldorf 1990.

Christliche Sozialethik im Horizont der Ethik der Gegenwart

Zum Problem der Menschenrechte

In der Regel behandelt nur der Theologe die christliche Sozialethik. Im folgenden soll es um Überlegungen zu ihr aus der Sicht der Philosophie gehen. Weil das Thema sehr weitläufig ist, bedarf es einer strengen Einschränkung, so daß allein der Bereich von Recht und Staat behandelt werden soll.

Bekanntlich hat der Ausdruck „Ethik“ eine doppelte Bedeutung; er meint sowohl die Moral und

Sittlichkeit als auch deren philosophische oder theologische Reflexion. In beiden Hinsichten spielen, auf Recht und Staat bezogen, die Menschenrechte eine singuläre Rolle; das sittlich-politische Bewußtsein des Abendlandes erhält nämlich in diesem Rechtsinstitut seine paradigmatische Gestalt. An diesem Beispiel soll deshalb skizziert werden, wo die christliche Sozialethik im Horizont der Ethik der Gegenwart, und zwar der jeweiligen Gegenwart steht.

I. Von der Ablehnung zur vorbehaltlosen Anerkennung

Nach einem weit verbreiteten Topos habe sich die Idee der Menschenrechte aus dem Gespräch entwickelt, das die jüdisch-christliche Offenbarung mit dem griechisch-römischen Denken führte. Insbesondere der Leit- und Sinnbegriff, der den Menschenrechten zugrunde liege, die Menschenwürde¹⁾, sei wesentlich christlich inspiriert. Wenn diese vorherrschende Ansicht, die für das Christentum ein im wesentlichen affirmatives Verhältnis zu den Menschenrechten annimmt, zuträfe, dann könnte sich in der rechts- und staatsethischen Debatte der Gegenwart die christliche Sozialethik kräftig beteiligen.

Die tatsächliche Entwicklung ist aber anders verlaufen. Sie liest sich komplexer, auch spannender und vor allem weniger affirmativ zu den Menschenrechten. Wer will, könnte die entsprechende Geschichte als „Drama in fünf Akten“ schreiben:

Der „erste Akt“ gibt die Aufgabe vor. Das Christentum schafft, freilich nicht allein, jene Schwie-

rigkeiten, zu deren Lösung das Rechtsinstitut der Menschenrechte notwendig wird. Die Aufgabe stellt sich in vielfältiger Form dar, weshalb auch die Menschenrechte im Plural existieren: Einmal konkurrieren verschiedene Konfessionen um den Anspruch auf das wahre Christentum, woraus die Religionsfreiheit, die in konfessionell homogenen Staaten noch später etabliert wird, entsteht. Als zweites kann der Versuch, den eigenen Wahrheitsanspruch durchzusetzen, mit dem Überlebensinteresse rivalisieren, weshalb ein weiteres Menschenrecht nötig wird: die Integrität von Leib und Leben. Die konfessionellen Auseinandersetzungen sind schließlich von „gewöhnlichen“ politischen Konflikten vielfach überlagert. Sofern man dabei um Hegemonie kämpft und die Interessen verschiedenartiger, nicht nur religiöser Minderheiten unterdrückt, steht schon in der Alten Welt ein Recht auf dem Spiel, das in der Neuen Welt durch deren Kolonialisierung noch weit empfindlicher verletzt wird: ein drittes Menschenrecht, das der politischen und kulturellen Selbstbestimmung.

Aufgrund dieser und anderer Aufgaben entwickelt sich jene Sozialethik, die bis heute den Horizont der Gegenwart mitdefiniert. Getragen wird sie von der Rechtsphilosophie der Aufklärung. Der Vorläufer einer christlichen Sozialethik, das christliche Gedankengut, fließt zweifelsohne in diese Philosophie ein. Insbesondere die erste Formulierung der

¹⁾ Vgl. E. W. Böckenförde/R. Spaemann (Hrsg.), Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen – säkulare Gestalt – christliches Verständnis, Stuttgart 1987; W. Kasper, Die theologische Begründung der Menschenrechte, in: D. Schwab u.a. (Hrsg.), Staat, Kirche, Wissenschaft in einer pluralistischen Gesellschaft. Festschrift zum 65. Geburtstag von Paul Mikat, Berlin 1989, S. 99–118. Für die Menschenrechtsbegründung auf reformierter Seite vgl. W. Huber/H. E. Tödt, Menschenrechte. Perspektiven einer menschlichen Welt, Stuttgart 1977.

Menschenrechte, die *Virginia Bill of Rights* (1789), ist vom Geist christlicher Aufklärung mitinspiert. Trotzdem darf man sich nicht täuschen; die entscheidenden Begriffe lauten nicht so, wie man sie heute gern liest; sie heißen nicht: Gottesebenbildlichkeit oder Bewußtsein vom unendlichen Wert der Einzelseele. Selbst jener Leit- und Sinnbegriff, auf den sich namentlich das deutsche Menschenrechtsdenken beruft, der Sinnbegriff der Menschenwürde²⁾, reicht zwar weit in die Anfänge christlichen Denkens zurück, denn den Begriff verwenden schon die Kirchenväter, etwa Ambrosius, später so bedeutende Theologen wie Bernhard von Clairvaux und Thomas von Aquin. Den ersten Beleg finden wir jedoch außerhalb des Christentums, nämlich bei Cicero, der sich dabei stoischen Überlegungen anschließt³⁾.

Noch wichtiger als diese begriffsgeschichtliche Erinnerung ist eine systematisch bedeutsame Beobachtung: Die „Menschenwürde“ ist kein für die Rechtsethik spezifischer Begriff. Deutlich zeigt sich das auf dem Höhepunkt der Aufklärungsethik bei Kant. Bei ihm erscheint der Begriff in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“, also in jener Schrift, die sich von ihrer Aufgabe her ebenso auf die Tugendethik wie die Rechtsethik bezieht. In der tatsächlichen Durchführung dieser Aufgabe gibt Kant den tugendethischen Aspekten sogar deutlich den Vorrang. Kant spricht dem Menschen hier insoweit Würde zu, als er zur Sittlichkeit fähig ist⁴⁾. Daß aus dieser Fähigkeit ein subjektives Recht, was für die Idee der Menschenrechte unverzichtbar ist, folgt, nämlich in der menschlichen Würde geachtet zu werden, berücksichtigt Kant nicht im entferntesten. Den inneren Wert, der bei ihm Würde bedeutet, spricht Kant hier nicht subjektiven Rechten zu, sondern im Gegenteil (moralischen) Pflichten. Als Beispiele führt er an: „Treue im Versprechen, Wohlwollen aus Grundsätzen (nicht aus Instinkt)“⁵⁾. Nach Kant handelt es sich bei der Menschenwürde um etwas, das wir zuallererst durch die eigenen moralischen Leistungen unter Beweis stellen müssen, und nicht um einen Anspruch, deren Anerkennung uns die anderen schulden.

2) Aus der neueren Debatte erwähne ich W. Maihofer, Rechtsstaat und menschliche Würde, Frankfurt/M. 1968; E. Benda, Die Menschenwürde, in: ders. u. a., Handbuch des Verfassungsrechts der Bundesrepublik Deutschland, Berlin-New York 1983, Teil I, S. 107–128.

3) Zur (Kurz-)Geschichte des Begriffs vgl. R. P. Horstmann, Artikel Menschenwürde, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. V, Sp. 1124–1127.

4) „Also ist Sittlichkeit und die Menschheit, sofern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat“ (I. Kant, Akademieausgabe Bd. IV, S. 435).

5) Ebd.

Die Begriffe, die innerhalb der Aufklärungsphilosophie für die Begründung der Menschenrechte tatsächlich einschlägig sind, erheben von ihrem Gehalt her einen weit geringeren Anspruch. Sie heißen „Naturzustand“, „Gesellschaftsvertrag“ und statt „Wert der Einzelseele“ oder „Menschenwürde“ lediglich: „Handlungsfreiheit“, außerdem „Wechselseitigkeit“ bzw. „Goldene Regel“. Keiner dieser Begriffe widerspricht dem christlichen Denken, für das sie aber auch nicht spezifisch sind. Deshalb können wir uns dem Schluß nicht entziehen, daß „im ersten Akt“ immerhin das Christentum, wenn auch nicht allein, die Aufgabe vorgibt. Teils wegen seines Wahrheitsanspruches, teils wegen seines Missionsinteresses ist es dafür mitverantwortlich, daß sich Menschen gegenseitig bedrohen. Das Christentum definiert die vorethische Herausforderung, die „challenge“ der Menschenrechte mit, dagegen weniger die ethische „response“, die Menschenrechte selbst.

Diese Beurteilung fällt mit wenigen Ausnahmen für die reformierten und die katholischen Territorien in etwa gleich aus. Die jeweils Andersgläubigen werden verfolgt oder mit Gewalt zum Glaubensübertritt oder aber zur Auswanderung gezwungen. Für die Religionsfreiheit setzen sich fast nur Minderheiten ein, die sich in der Regel vorrangig für die eigenen Belange engagieren. Daß man sich für die Rechte anderer einsetzte, bleibt wenigen Einzelgängern vorbehalten; zur seltenen Ausnahme derer, die sich beispielsweise für die Indianer verwenden, gehören in Südamerika Bartholomé de las Casas und in Neu-England Roger Williams.

Der „zweite Akt“ liegt noch gar nicht so lange zurück und ist uns geistig doch so fern wie eine fremde Epoche. Zwischen den Menschenrechten und dem Christentum, zumindest mit dessen dominierenden Stimmen, kommt es zu einem heftigen Zusammenstoß. Einer der Gründe hierfür ist, daß die Kirchen nicht sehen, für die neuen Aufgaben mitverantwortlich gewesen zu sein. Sie gestehen sich deshalb nicht ein, daß die Lösung der Aufgaben, insbesondere im Fall der Religionsfreiheit, ferner hinsichtlich der kulturellen Selbstbestimmung, naheliegenderweise gewisse kirchenkritische Elemente enthält.

Einheitlich ist die Reaktion zwar nicht; im französischen Klerus beispielsweise wird die *Déclaration des droits de l'homme et des citoyens* vom 26. August 1789 zunächst von weiten Kreisen begrüßt. Auf kirchenamtlicher Seite jedoch setzt sich die Ablehnung rasch durch. Die einschlägigen Ver-

lautbarungen sprechen eine deutliche Sprache. Bald nach der Menschenrechtserklärung der Französischen Revolution veröffentlicht Papst Pius VI. am 13. März 1791 das *Breve Caritas*, das viele Generationen der Entfremdung einleitet. Diese setzt sich fort durch die Rundschreiben Gregors XVI. *Mirari vos arbitrarum* vom 15. August 1839, Pius' IX. *Quanta cura* und den *Syllabus* von 1864. Diese Texte übergehen nicht nur die christlichen Elemente der amerikanischen Erklärungen. (Unter den Gründern der Vereinigten Staaten von Nordamerika herrschten freilich jene „Minderheitschristen“ vor, die aus Großbritannien und dem Alten Kontinent wegen der religiösen Intoleranz der jeweils herrschenden Konfessionen fliehen mußten.) In ihren Verlautbarungen erinnern sich die Päpste auch nicht daran, daß es ein Theologe, Francisco de Vitoria, war, der in seinen Vorlesungen die spanische Kolonialpolitik einer Kritik unterzog, in diesem Zusammenhang und fast ein Jahrhundert vor Hugo Grotius wesentliche Grundlagen des modernen Völkerrechts entwickelte und dabei genau von jenen Prinzipien ausging, aus denen sich die Menschenrechte rechtfertigen, denn Vitoria berief sich auf die Prinzipien der Gleichheit und der Gleichberechtigung aller Menschen und Völker.

Statt sich also auf die menschenrechtsaffirmativen Elemente der eigenen Tradition zu besinnen, fixiert man sich auf jene antikirchlichen Elemente, die in der französischen Menschenrechtserklärung sogar unnötig waren. Etwas voreilig schließen sich die Päpste in den genannten Texten der konservativen Revolutionskritik generell an. Sie übersehen vor allem das, was die konfessionellen Bürgerkriege unvermeidbar machte, und erklären sich nicht zur Überwindung der Unfreiheit in Sachen Glauben, Gewissen und Religion bereit. Selbst Papst Leo XIII., dem die katholische Soziallehre tiefgreifende Veränderungen verdankt, sieht in den Menschenrechten einen Geist des Umsturzes am Werk, einen Geist, den er bis auf die Reformationszeit zurückführt⁶⁾. Ein „Arbeitspapier“ der Päpstlichen Kommission *Justitia et Pax* faßt die Situation so zusammen: Die Stellungnahmen der Päpste waren „von Vorsicht und Ablehnung, manchmal sogar offener Feindschaft und Verurteilung“ bestimmt⁷⁾.

Von der eigentlich doch unnötigen pauschalen Verurteilung des „Geistes der Moderne“ bleibt

auch der Protestantismus nicht verschont, obwohl sich der Philosoph am liebsten nur an die große Begeisterung erinnert, mit der Denker wie Kant, Fichte, Schelling, Hölderlin und Hegel die Französische Revolution begrüßten. Der überwiegende Teil des deutschen Protestantismus verharrt jedoch in „traditioneller Distanz zu den Menschenrechten“⁸⁾. Aus einer Vielzahl von Gründen: aus Mißtrauen gegen die rationalistisch-optimistische Grundeinstellung der Aufklärung, aus Empörung über die Wende, die die Französische Revolution nimmt, und nicht zuletzt weil man den christlichen Hintergrund der amerikanischen Menschenrechtserklärungen mißachtet, sondert sich der deutsche Protestantismus von der westeuropäischen Freiheits- und Menschenrechtsentwicklung ab.

Während im „zweiten Akt“ die christliche Sozialethik die Ethik der Menschenrechte meist unverhohlen ablehnt, trifft sie im „dritten Akt“ in deren Horizont ein; nach und nach erarbeitet sie sich den positiven Gehalt der Menschenrechte. Hinsichtlich der Rechts- und Staatsethik braucht die christliche Sozialethik also zwei bis drei Jahrhunderte, bis sie sich der Ethik ihrer Gegenwart stellt.

Es gibt zwar einige versprengte Antizipationen; so spricht schon Leo XIII. im Zusammenhang von Menschenpflichten gelegentlich von Menschenrechten⁹⁾. Trotzdem findet die unübersehbare Annäherung an den Menschenrechtsgedanken erst viel später, in einer Weihnachtsbotschaft über Demokratie und Weltfrieden statt, die Pius XII. am 24. Dezember 1944 verkündet. Und selbst dann muß man noch fast zwei Jahrzehnte warten, bis das kirchliche Lehramt die erste große Menschenrechtserklärung verkündet. Erst seit der Enzyklika von Johannes XXIII., *Pacem in terris*, vom 11. April 1963 bilden die Menschenrechte einen unverzichtbaren Bestandteil der christlichen, zumindest der katholischen Sozialethik. Dabei übernimmt die Kirche im wesentlichen den Menschenrechtskatalog, den die Allgemeine Erklärung der Vereinten Nationen von 1948 vorgibt. Zugleich wendet sie sich gegen die Gefahr einer liberalistischen Einengung; an die Stelle eines Übergewichts der persönlichen Freiheitsrechte tritt die Gleichberechtigung der Sozialrechte mit den Freiheitsrechten.

Hinsichtlich des Reformierten Weltbundes und des Ökumenischen Rates der Kirchen läßt sich ähnliches für die siebziger Jahre konstatieren. Auch hier folgt der Weg im wesentlichen demselben

⁶⁾ So im Rundschreiben „*Immortale Dei*“ vom 1. November 1885.

⁷⁾ Päpstliche Kommission *Justitia et Pax* (Hrsg.), *Die Kirche und die Menschenrechte*, München–Mainz 1976, S. 858.

⁸⁾ W. Huber/H. E. Tödt (Anm. 1), S. 45–55.

⁹⁾ Etwa in der Enzyklika „*Rerum Novarum*“ vom Mai 1891.

Muster; nach einer Phase der scharfen Kritik führt er über eine Phase zurückhaltender Beurteilung schließlich zur Anerkennung, ja sogar zur enthusiastischen Verteidigung jenes Rechtsinstitutes, das die politisch-sittliche Errungenschaft der Natur darstellt.

Im „vierten Akt“, initiiert durch das Zweite Vaticanum, fortgeführt durch Papst Paul VI. und Papst Johannes Paul II., werden die Menschenrechte in die Sozialethik mehr und mehr inkorporiert. Am Ende findet fast eine Horizontverschmelzung statt; hinsichtlich der Menschenrechte schließt sich mit einigen charakteristischen Akzentsetzungen die christliche Sozialethik der neuzeitlichen Rechtsethik an. Außerdem entdecken die katholische Kirche und die Reformierten mit den Menschenrechten eine Gemeinsamkeit. Sie entwickeln sich zu einem wichtigen Bestandteil der Ökumene. Dazu zwei Belege: Zum 25. Jahrestag der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte, im Dezember 1973, veröffentlichten die Päpstliche Kommission *Justitia et Pax* und der Weltrat der Kirchen eine gemeinsame Verlautbarung, und aus Anlaß der Weltwirtschaftskonferenz UNCTAD IV veröffentlichten die evangelische und die katholische Kirche in Deutschland eine gemeinsame Stellungnahme.

Der „letzte Akt“ bleibt noch zu schreiben. Ein katholischer Soziologe sagte einmal, nach der Pe-

restrojka und der Befreiung der ostmitteleuropäischen Länder gebe es in der Welt nur noch eine Institution, die – man muß diese Eigenschaft wörtlich, also relativ neutral hören – „totalitär“ sei. Der „fünfte, noch offene Akt“ fordert, daß die Kirchen tatsächlich einlösen, was sie sich vorgenommen haben. Papst Johannes Paul II. hat es im Juli 1979 vor den Mitgliedern der Sancta Rota Romana, also immerhin vor dem höchsten Gerichtshof der katholischen Kirche, betont: Die Kirche, die selber eine soziale Institution ist, wolle für alle anderen Institutionen ein „speculum iustitiae“ sein, ein Spiegel der Gerechtigkeit. Dieser Vorsatz verlangt, die Menschenrechtsidee auf die Kirche bzw. auf die Kirchen selbst anzuwenden.

Die Sozialethiker sind dafür mitverantwortlich, daß die Aufgabe, die sich die Kirche selbst auferlegt hat, bald in die Wirklichkeit umgesetzt wird. Es gehört in ihren Arbeitsbereich, darüber nachzudenken, was für eine soziale Institution die Kirche ist: Worin unterscheidet sie sich von gewöhnlichen Institutionen, worin gleicht sie ihnen? Und die weitere Frage lautet: Was folgt aus dem einen, der Gleichheit, was aus dem anderen, der Differenz? Allzu leicht sollte man es sich nicht machen, die Kirche von der elementaren Selbstapplikation der Menschenrechtserklärungen mit Berufung auf eine charismatische Sendung wieder freizustellen.

II. Theologische Schwierigkeiten

Die Geschichte dieses „Dramas“ schreibt nicht der Philosoph, sondern der Historiker¹⁰). Der Philosoph fragt sich jedoch, wie es geschehen konnte, daß ein Rechtsinstitut, das heute in einem Atemzug mit dem Christentum genannt wird, viele Generationen lang als unchristlich, ja sogar als antichristlich angesehen werden konnte. Eine erste Antwort liegt auf der Hand: Zuständig sind zeitbedingte Befangenheiten. Diese Entschuldigung kann ohne Zweifel manches erklären, bleibt am Ende aber doch unbefriedigend. Schwierigkeiten mit dem, was wir heute die Menschenrechte nennen, hatte die Kirche, das vorreformatorische Christentum, nämlich schon früher. Denn seit dem

13. Jahrhundert gibt es in Europa eine Fülle von Rechtserklärungen jenes Typs, den wir von der *Magna Charta Libertatum* von 1215 und der *Goldenen Bulle Andreas' II. von Ungarn* von 1222 kennen. Diese Erklärungen, Freiheitsbriefe, werden in christlichen Staaten und von christlichen Herrschern ausgefertigt. Trotzdem sprechen sie die Freiheiten nicht dem Menschen als Menschen zu; sie räumen die Freiheiten nicht einmal jedem Christenmenschen ein. Der Grund- und Kerngedanke der Menschenrechte liegt zudem in der Idee der Gleichberechtigung. Dieser Idee ist das Rechtsinstitut der Knechtschaft bzw. der Sklaverei eklatant entgegengesetzt. Eine Diskussion um die Menschenrechte findet deshalb dort statt, wo über das entsprechende Rechtsinstitut debattiert wird. Das geschieht z. B. im 13. Jahrhundert. Dabei stehen die Vorläufer der christlichen Sozialethiker, die Theologen, durchaus im Horizont ihrer Gegen-

¹⁰) Vgl. u. a. H. Maier, *Revolution und Kirche. Zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie*, Freiburg i. Br. 1988; O. Höffe, *Die Menschenrechte in der Kirche*, in: *Handbuch der christlichen Ethik*, Bd. III, Freiburg i. Br. u. a. 1982, S. 236–255.

wart. Was damals praktiziert wurde, namentlich gegenüber einer Gruppe von Völkern, die der Sklaverei den Namen gibt, gegenüber den Slawen nämlich, wird theologisch legitimiert¹¹⁾.

Alle Argumente können wir hier nicht untersuchen; wir begnügen uns mit einem einzigen Legitimationsgrund, dem der Erbsünde. Für diesen Grund ist nun typisch, daß er einerseits genuin jüdisch-christlich ist, andererseits, was er legitimieren soll, gar nicht legitimieren kann, und zwar prinzipiell nicht. Denn die Sklaverei unterscheidet den einen Menschen von dem anderen; hinsichtlich der Erbsünde sind dagegen alle gleich. Mit der Erbsünde ließe sich behaupten, daß kein Mensch wirklich frei sei. Damit bliebe genau das gewahrt, was die Sklaverei rechtlich in Frage stellt, die Gleichheit aller Menschen. Anders formuliert: Auch die Gleichheit der Erbsünde ist eine Gleichheit, die, falls sie als Rechtsargument überhaupt taugt, zugunsten der Menschenrechte sprechen würde.

Das Argument der Erbsünde, das schon durch die Logik der Argumentation gesehen fehlerhaft ist, nenne ich den Widerspruch von theologischer Gleichheit und rechtlicher Ungleichheit. Dazu stellt sich die Frage, warum den Theologen, die zu ihrer Zeit die führenden Intellektuellen waren, unter ihnen immerhin Denker vom Rang eines Bonaventura, eines Thomas von Aquin und Duns Scotus, das „non sequitur“ entgeht. Warum übersehen sie, daß ein Rechtsinstitut, das diskriminiert – sei es auf die eklatante Weise der römischen Sklaverei, sei es in der abgeschwächten Form der mittelalterlichen *servitus* –, sich nicht auf eine Eigenschaft berufen kann, der die diskriminatorische Kraft per definitionem fehlt: auf eine Gleichheit.

Außer auf eine sozialgeschichtliche Befangenheit könnte man sich auf eine ideengeschichtliche berufen. Im 13. Jahrhundert wird jener Text rezipiert, der die Sklaverei bekanntlich verteidigt: Aristoteles' *Politik*. Man könnte also sagen, die Theologen hatten die Aufgabe, sich mit dieser Verteidigung jener Zeit auseinanderzusetzen. Eine derartige Aufgabe erklärt aber nicht, warum man, statt sie zu legitimieren, die Sklaverei nicht eher im Namen christlicher Gleichheit verwirft. Im übrigen: Aristoteles begeht den Fehler der Theologen gar nicht. Für die Sklaverei, mithin eine Ungleichheit, beruft er sich auf eine Ungleichheit unter den

Menschen, was mindestens metaethisch gesehen richtig ist: Im Fall der Sklaven liege ein derart hohes Maß an intellektuellen Defiziten vor, daß sie um ihres eigenen Interesses willen einen Herrn bräuchten.

Wir wissen, daß der Widerspruch von theologischer Gleichheit und rechtlicher Ungleichheit bis zu den Quellen des Christentums zurückreicht. Die noch vorchristliche, alttestamentliche Variante des „Widerspruchs“ besteht darin, daß von Gott alle Menschen gleich geschaffen, aber nur wenige, die Mitglieder eines einzigen Volkes, auserwählt sind.

Die im jüdischen Denken durch die Annahme eines speziellen Bundes enthaltene Diskriminierung ist freilich nicht mehr negativer, sondern positiver Natur; es liegt ein Privileg vor. In manchen Büchern des Alten Testaments, deutlich bei den Propheten, erfährt die Auszeichnung zwar eine charismatische Interpretation, womit ein äußerlicher Ethnozentrismus überwunden wird. Ein Charakter von Privileg bleibt jedoch gewahrt, was zur Schöpfungsgeschichte nicht im Widerspruch, aber doch in einer gewissen Spannung steht. Nennen wir es das Paradox des Buches *Genesis*: Hinsichtlich der Menschenrechte enthält es im ersten Teil eine Begründungskraft, die im zweiten Teil abgeschwächt wird; wie auch immer das Privileg des näheren verstanden wird: im Gedanken eines speziellen Bundes wird die Gleichheit der Schöpfung relativiert.

Der Begriff des Bundes gehört in die Rechtssphäre, die bloße Schöpfungsgeschichte noch nicht. Diesen ebenso ideengeschichtlich wie argumentationslogisch wichtigen Punkt übersieht eine christliche Sozialethik, die neuerdings, seit dem „dritten Akt“ unseres „Dramas“, bei der Begründung der Menschenrechte relativ umstandslos von der Schöpfungsgeschichte ausgeht. Gewiß, diese Geschichte erzählt von der Gleichheit aller Menschen und von ihrer großen Würde, der Gottesebenbildlichkeit. Die Fairneß gegenüber anderen Kulturen gebietet uns zu sehen, daß der Gedanke einer ursprünglichen Gleichheit aller Menschen weit davon entfernt ist, besonders originell zu sein; wir finden ihn, was zu kultureller Bescheidenheit mahnen sollte, in den Schöpfungsgeschichten fast aller Kulturen wieder.

Andererseits ist die bloße Gleichheit, und sei sie noch so würdereich, von unserem Rechtsinstitut noch weit entfernt. Ob es Menschenrechte gibt, entscheidet sich erst, wenn ein Gleichheitsgedanke beim Eintritt in die Rechtssphäre nicht wie ein

¹¹⁾ Die Belege bei Ch. Flüeler, *Rezeption und Interpretation der aristotelischen *Politica* im 13. und 14. Jahrhundert: Studien, Texte, Quellen*, Freiburg i. Üe. 1990.

Meteor verglüht, sondern aufrechterhalten bleibt. Für die Menschenrechte, und zwar sowohl für ihre historische Entstehung wie auch für die Logik der Begründung, reicht nicht irgendeine Gleichheit aus; es bedarf einer Gleichheit mit Rechtskraft. In dieser Hinsicht ist nun für die *Genesis* ein Versuch charakteristisch, den wir in anderen Kulturen wiederfinden dürften, ein Versuch, der dem Gedanken der Menschenrechte widerspricht; denn trotz der ursprünglichen Gleichheit will man eine Ungleichheit, natürlich zu den eigenen Gunsten, begründen. Die Aufgabe, eine Gleichheit mit Rechtskraft ausfindig zu machen, bleibt ungelöst.

Demgegenüber leistet das Neue Testament eine Annäherung und zugleich ein Sich-Entfernen. Die bedeutsame Annäherung besteht darin, daß die positive Diskriminierung jegliche ethnozentrische Begrenzung verliert. Weil der Bund mit Gott jedem Menschen offensteht, erhält das diesbezügliche Privileg eine universale Reichweite, wodurch es sich als Privileg aufhebt.

Die Texte sind weithin bekannt: Im ersten Korintherbrief (12,13) sagt Paulus, daß alle durch einen Geist getauft sind. Deshalb, heißt es in den Schreiben an die Galater (3,28) und an die Kolosser (3,11 und 4,7), werde jeglicher Unterschied hinfällig,

der zwischen Juden und Nichtjuden, der zwischen Sklaven und Freien, nicht zuletzt der zwischen Mann und Frau. Die Begründung ist dem Christentum nicht etwa äußerlich, sondern erfolgt vielmehr aus seinem veritablen Kern; denn, so sagt Paulus, „alle seid ihr eins in Christus Jesus“. Darin liegt für die Menschenrechte der große Wert des Christentums, daß die seit der Schöpfungsgeschichte „im Prinzip“ gegenwärtige, durch den Gedanken der Auserwählung aber wieder relativierte Gleichheit mit allem Nachdruck aufgenommen und bekräftigt wird.

Wie weit reicht aber die Bekräftigung? Das Begleitschreiben, das Paulus dem entlaufenen Sklaven Onesimus mitgibt, spricht aus, worauf sich eine Theologie, die ihre Quellen nur menschenrechtsaffirmativ liest, allein berufen wird; Paulus richtet an Philemeon die Bitte, Onesimus „nicht (mehr) wie einen Sklaven sondern wie einen geliebten Bruder“ zu behandeln. Was der Geist der Menschenrechte fordert, die Einrichtung der Sklaverei aufzuheben, verlangt Paulus nicht. Analoges ist für das Verhältnis von Mann und Frau zu sagen und besteht in der Kirche bis heute: Die Einheit der Taufe verträgt sich mit kräftigen Rechtsungleichheiten. Liegt deshalb ein Widerspruch vor?

III. Caritas contra lex?

Was „christliche Sozialethik“ im ursprünglichen Sinn meint, die Ethik des Samariter-Gleichnisses und der Bergpredigt, erkennt Paulus ausdrücklich an: Onesimus soll wie ein geliebter Bruder behandelt werden. Paulus tut auch, was zu dieser Art von Sozialethik gehört, er spricht das entsprechende Sollen nicht etwa als eine Forderung aus, deren Erfüllung dem Sklaven geschuldet sei. Das Wort, das er an Philemeon richtet, besteht in dem, was für nichtgeschuldete, verdienstvolle Pflichten charakteristisch ist: Paulus äußert eine Bitte.

Unter den Menschen gibt es eine Tendenz, die so weit verbreitet ist, daß man schon von einer anthropologischen Gefahr sprechen muß. Die Gefahr der Diskriminierung der anderen tritt in negativen wie positiven Varianten auf. Gegen sie verteidigt das Christentum den Gedanken einer universalen Gleichheit wirklich aller Menschen. Warum entsteht die Idee der Menschenrechte trotzdem nicht? Die hier einschlägige Gleichheit gehört wieder nicht in die Rechtssphäre; sie gehört ihr jedoch auf eine von der *Genesis* abweichende Weise nicht zu. Die Schöpfungsgeschichte enthält einen vor-

rechtlichen, das Neue Testament einen *nachrechtlichen* Begriff der Gleichheit. Die Universalisierung der Möglichkeit, auserwählt zu sein, die Deprivilegierung, verbindet sich mit einer Entrechtlichung der Begriffe „Bund“ und „Auserwählung“.

Dem oben genannten Widerspruch erliegen deshalb zwar die Theologen des 13. Jahrhunderts, aber weder die Paulus-Briefe noch die anderen Texte des Neuen Testaments. Die Menschenrechte gehören zu einer anderen Ethik, sie gehören nicht zum (neutestamentlichen) Gesetz der Liebe, sondern zum eher alttestamentlichen Gesetz der Gerechtigkeit. Dieser Befund hat offensichtlich eine große Tragweite; während die Menschenrechte den Kern einer Rechtsethik bilden, entfaltet sich eine Sozialethik, die genuin christlich sein will, als Liebesethik.

Es bleibt trotzdem ein Ärgernis, daß ein Rechtsinstitut, das den Menschenrechten eklatant widerspricht, von der christlichen Sozialethik zunächst, im Falle von Paulus, toleriert und später, im 13. Jahrhundert, sogar legitimiert wird. Zu fragen

bleibt, wo genau das Ärgernis zu lokalisieren ist. Die Antwort hängt von dem Verhältnis ab, in dem eine Liebesethik zur Rechtsethik steht. Rein formal gesehen sind mindestens drei Möglichkeiten denkbar. Die Liebesethik kann erstens zur Rechtsethik disparat sein, sie kann zweitens die Rechtsethik entwerten oder aber, drittens, sie überbieten. Im ersten Fall, dem der Heterogenität, würde die christliche Ethik zum Thema Menschenrechte schweigen; von einem Ärgernis könnte keine Rede sein. Im zweiten Fall, dem der Entwertung, würden die Menschenrechte durch eine Liebesethik an Rang und Gewicht verlieren.

In der Bergpredigt (Matthäus 5,21f.) heißt es: „Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt wurde: ‚Du sollst nicht töten‘ . . . Ich aber sage euch: Ein jeder, der seinem Bruder zürnt, soll dem Gericht verfallen sein.“ Aus der Wendung „ich aber sage euch“ wird von großen Theologen, und dies seit den Anfängen des Christentums, gern auf eine Antithese von Altem und Neuem Gesetz geschlossen. Nun bildet das Tötungsverbot einen Kernbestand

der Rechtsethik; in der Sprache der Menschenrechte sagt man: Integrität von Leib und Leben. Die Anerkennung dieses Rechts hält Jesus für selbstverständlich. Die Wendung „ich aber sage euch“ ist als eine rhetorische Figur der Pointierung zu lesen; in der Sache geht es um eine Verschärfung der Forderung.

Die Bergpredigt folgt also dem dritten Modell, dem des Überbietens. Das Gesetz der Liebe entwertet das Alte Gesetz. Dies geschieht gewiß nicht in dem Sinn, daß das Neue Gesetz Augustinus' Wort „dilige et fac quod vis“ mißverstehen und dann erlauben würde, was das Alte Gesetz verbietet. Statt lediglich nicht töten zu dürfen, darf man dem Bruder nicht einmal zürnen; das Gesetz der Liebe verschärft, was schon vom Alten Gesetz moralisch gefordert wird. Die Verschärfung erfolgt in zweierlei Hinsicht: Einmal, materialiter, werden Mehrleistungen verlangt; zum anderen, formaliter, ist das zu Leistende nicht aus externen Gründen, sondern um seiner selbst willen zu tun.

IV. Aufgaben der christlichen Sozialethik heute

Aus unseren Beobachtungen ergeben sich für eine christliche Sozialethik heute eine Reihe von Konsequenzen. Jede von ihnen müßte genauer ausgearbeitet und in Auseinandersetzung mit naheliegenden Einwänden sowohl geschärft wie erhärtet werden.

1. Die Sozialethik könnte einmal innehalten und über ihr Epitheton „christlich“ so gründlich nachdenken, wie in den dreißiger Jahren über den Begriff einer „christlichen“ Philosophie diskutiert wurde. Hier seien nur die Vorträge von Jacques Maritain (1931), Etienne Gilson (in den „Gifford Lectures“ über den „Geist der mittelalterlichen Philosophie“), Emile Bréhier und Aimé Forest erwähnt. Die Vorträge provozierten heftige Kontroversen, zu denen im schweizerischen Freiburg erst Gallus M. Manser (1936), dann im selben Jahr sein Mitbruder und Kollege Marc de Munynck Stellung nahmen. Mansers Votum war unmißverständlich klar. Weil die Philosophie reine Vernunftwissenschaft sei, widerspreche sich selbst, wer von einer im inhaltlichen Sinn spezifisch christlichen Philosophie rede. Analoges könnte für die Sozialethik gelten, insbesondere für eine Ethik der Menschenrechte. Das, was die Menschen einander nicht etwa großzügig schenken, sondern vielmehr

einander schulden, verträgt sich mit dem Christentum durchaus, ist aber nicht spezifisch.

2. Die Menschenrechte bilden den Kern dessen, was im Neuen Testament das Alte Gesetz heißt und durch die Liebesethik überboten werden soll; ihren Platz haben sie in der Rechtsethik. Hier könnte die christliche Ethik zur Ethik der Gegenwart einen deutlich eigenen Beitrag liefern. Er bestünde zunächst in einer metaethischen Leistung, gewinnt er doch ein *distinguo* wieder, das in der Philosophie lange Zeit gegenwärtig war, heute aber gern verwischt wird: die Unterscheidung einer Ethik des Geschuldeten als der Ethik der Gerechtigkeit von einer Ethik des verdienstlichen Mehr.

3. Wegen dieser Unterscheidung bin ich skeptisch gegen die heute in der christlichen Sozialethik vorherrschende Begründung. Weil sie schon zum Alten Gesetz gehören, gibt es für die Menschenrechte keine für das Neue Gesetz spezifische Rechtfertigung. Eine genuin christliche Begründung zu suchen, halte ich zumindest für nicht nötig; vielleicht ist sie sogar verfehlt. Dieser Gesichtspunkt kann nun bei einer Aufgabe helfen, die

heute nicht zuletzt angesichts des Golfkrieges mehr und mehr wichtig wird, die eines von kultureller Überheblichkeit freien Rechtsdiskurses. Wenn tatsächlich der Mensch als Mensch Rechte haben soll und nicht nur der Mensch als Mitglied einer letztlich doch noch christlichen Kultur, dann sind die Gründe in Elementen zu suchen, die einen interkulturellen Rechtsdiskurs wesentlich erleichtern. Die Elemente beginnen mit einer Anthropologie, die, weil universaliter gültig, mit dem Christentum sehr wohl verträglich und doch in keiner Weise dafür spezifisch ist¹²). Weil die genuin christliche Ethik mehr verlangt, sollte sie einerseits betonen, daß vom Mehr keine Rede sein kann, solange das Weniger noch nicht erfüllt ist.

4. Die christliche Sozialethik fordert die Menschenrechte als längst selbstverständliche Aufgabe ein. Schon aufgrund ihrer eigenen sozialetischen Tradition legt sie dabei nicht bloß auf die Freiheits- und die Mitwirkungsrechte, sondern ebenfalls auf die Sozial-, und neuerdings auch die Kulturrechte einen großen Wert. Obwohl damit ein weitläufiger Aufgabenbereich benannt ist, läßt sich eine genuin christliche Sozialethik nicht darauf festlegen.

5. Zu der von Christen erhobenen Forderung, die Menschenrechte universaliter anzuerkennen, gehört eine Aufgabe, die man leider gern großzügig übergeht: Weil das Christentum die Religionsausübung in Form einer Kirche, also nicht bloß in charismatischer, sondern auch in sozialer und politischer Gestalt vornimmt, darf es die Anerkennung der Menschenrechte nicht nur von den anderen fordern, es muß sie von sich selbst verlangen und zum Maßstab der Wahrnehmung und der Beurteilung, gegebenenfalls der Veränderung der binnenkirchlichen Strukturen und des binnenkirchlichen Rechts machen. Ohne Einschränkung gilt hier Karl Barths Wort, daß „rechtes Kirchenrecht vorbildliches Recht“ zu sein hat¹³). In dieselbe Richtung weist Papst Johannes Paul II., wenn er sagt: „Im Licht der uns auferlegten Pflicht der Evangelisierung bestärken wir unsere eigene Entschlossenheit, die Rechte des Menschen . . . überall in der Kirche . . . zu fördern.“¹⁴)

Es sei auf eine einzige Konsequenz hingewiesen¹⁵), die für viele als so einschränkend erscheint, daß sie sie (mit allerdings sekundären Argumenten) weg-

¹²) Vgl. O. Höffe, Zur Anthropologie der Menschenrechte, in: Jahresbericht der Görres-Gesellschaft, Köln 1990.

¹³) K. Barth, Die Ordnung der Gemeinde, München 1955, S. 73.

¹⁴) Vgl. Päpstliche Kommission *Justitia et Pax*, (Anm. 7), S. 8.

¹⁵) Für einige weitere Konsequenzen vgl. O. Höffe (Anm. 10), S. 246ff.

interpretieren wollen; ich meine die Aufhebung der kirchenrechtlichen Ungleichbehandlung von Mann und Frau. Wer der neueren Auslegung des Schöpfungsberichtes folgt, nach dem unter Adam, der geschaffen wird, zunächst geschlechtsindifferent der Mensch und erst nach der Erschaffung der Frau der Mann zu verstehen ist; wer außerdem das auffallend nichtdiskriminierende Verhalten Jesu gegenüber den Frauen beachtet, der kann die kleine Schwester der *servitus*, die kirchenrechtliche Ungleichbehandlung der Frau, nicht für ein Element göttlichen Rechts halten. Viel eher liegt ein geschichtlich bedingtes Element vor, das heute, unter veränderten Bedingungen, dringend der Revision bedarf.

6. Die christliche Sozialethik sollte nicht vergessen, zur christlichen Mehr-Forderung überzugehen. Dazu braucht sie eine Einsicht, die Paulus praktiziert hat: Die Mehr-Forderungen sind nicht geschuldet; als Bestandteil eines freiwilligen Mehr kann ihre Anerkennung erbeten, nicht eingefordert werden. An dieser Stelle geht das metaethische *distinguo* in eine normativethische Differenzierung über. Heute vermengt man so gern Rechtsverbindlichkeiten mit Forderungen der Brüderlichkeit, oder man erklärt, was die Brüderlichkeit gebietet, zu einer Rechtsforderung. Derartige Vermengungen sind zurückzunehmen.

Heißt es, die sozialetische Tradition der Kirche aufzugeben, dem klassischen Liberalismus zuzustimmen und aus ethischen Gründen die Aufgaben, die der innerstaatlichen und der zwischenstaatlichen Rechtsordnung obliegen, auf den Kanon der klassischen Freiheitsrechte zurückzustufen? Man soll keineswegs staatlicherseits auf sozial- und kulturstaatliche sowie ökologische Aufgaben verzichten, ferner auf die Verantwortlichkeit gegenüber der Dritten Welt und, was die Dritte Welt lieber vergißt, auf die Verantwortung gegen ihre Ureinwohner. Es läßt sich im Gegenteil zeigen, daß ein Großteil dieser Aufgaben rechtsethisch geboten, also geschuldet ist.

Man denke etwa an das Argument der korrektiven Gerechtigkeit. Danach ergeben sich auch aus ungerechten Tauschbeziehungen der Vergangenheit Entschädigungsaufgaben, beispielsweise gegen Eskimos, Indianer, Indios und andere Ureinwohner, deren Besitz man bald gewaltsam, bald gegen unzureichende Gegenleistungen an sich genommen hat. Ebenfalls bestehen Verpflichtungen gegen die Schwarzen Nord- und Südamerikas sowie gegen andere Gruppen, denen durch Sklaverei, durch Leibeigenschaft und Erbuntertänigkeit oder auch durch „subtilere“ Einrichtungen viele Jahrhunder-

te lang der Zugang zu Eigentumstiteln, zu gleichberechtigten Bildungseinrichtungen und zum sozialen Aufstieg versperrt worden ist.

Ein anderes Argument liefert der Gedanke der Verteilungsgerechtigkeit. Obwohl der Grundgedanke traditionell ist, trägt er durchaus zur Lösung aktueller Fragen bei. In bezug auf ökologische Probleme läßt er sich etwa folgendermaßen entfalten: Man geht von der Annahme aus, daß die naturale Natur, weil sie eine prinzipielle Vorgabe darstellt, als Gemeineigentum der Menschheit, als ihre Allmende, zu betrachten ist, die jeder Generation und, innerhalb der Generationen, jedem Individuum gleichermaßen gehört. Wer diesen Gedanken anerkennt, hat es nicht schwer, als Verteilungsprinzip gegenüber der Allmende ein Gleichheitsprinzip zu vertreten. Es besagt, daß jede Generation und innerhalb der Generationen jedes Individuum das gleiche Recht auf die Allmende hat. Unter Voraussetzung dieses Gleichheitsprinzips verlangt nun die korrektive Gerechtigkeit, daß jede Generation und jedes Individuum, die sich etwas vom Gemeineigentum nehmen, in anderer Weise etwas zurückgeben und dabei den Gesichtspunkt der Gleichwertigkeit beachten. Nun sind vielleicht gewisse Dinge nicht substituierbar und

trotzdem lebensnotwendig, so daß hier ein bloßer Abbau der natürlichen Ressourcen stattfindet. Dann müßte auch dieses Problem nach dem Gleichheitsprinzip gelöst werden: hinsichtlich der nicht substituierbaren Ressourcen darf aber jede Generation nur in etwa dasselbe Maß ihres Abbaus vornehmen. Wer nun diese und andere gerechtigungsgebotene Aufgaben erfüllt, leistet noch nicht, was er vielleicht gern beansprucht; er trägt noch nicht zum solidarischen Mehr bei.

7. Auf Vermutungen kann man keine sicheren Thesen aufbauen. Deshalb soll es vorsichtig als Frage formuliert werden: Könnte die Aufgabe einer christlichen Sozialethik im Horizont der Gegenwart darin liegen, daß sie das rhetorische Muster der Bergpredigt wieder aufnimmt und sagt, die Idee der Menschenrechte gebietet X, Y und Z, also eine stolze Reihe von Dingen? Um Christ zu sein, habe man erstens das X, das Y und das Z zu erfüllen, und zwar in aller Selbstverständlichkeit, und zweitens noch ein kräftiges Mehr zu leisten. Wahrscheinlich entdecken wir dann, daß Christsein viel schwerer ist, oder daß Verpflichtungen gemeint sind, die noch zu leisten bleiben. Eine christliche Sozialethik ist – vielleicht – noch eine Aufgabe der Zukunft.

Thomas M. Gauly

Konfessionalismus und politische Kultur in Deutschland

Es mutet geradezu erstaunlich an, daß in den aktuellen Diskussionen über das „Wir-Gefühl“ der Deutschen ein Gesichtspunkt unerwähnt bleibt, der, wenn es um die Grundlagen einer kollektiven Identität bei Völkern und Nationen geht, zu den wesentlichen Faktoren zählt: nämlich die Religion, die religiöse Prägung einer Gesellschaft. Diese tritt in Deutschland seit der Reformation in Gestalt zweier christlicher Konfessionen auf; Konfession bedeutet in diesem Zusammenhang eine in bestimmten Glaubensinhalten und Riten institutionalisierte Religiosität mit unterschiedlichen gesellschaftlichen, politischen und religiösen Prägungen, die sich nach außen hin gegen das jeweils andere Bekenntnis abgrenzt¹⁾.

Die Nichtbeachtung des konfessionellen Aspektes ist umso erstaunlicher, als Deutschland als das Ursprungsland der Reformation ein Musterbeispiel für die engen Verflechtungen und Wechselbeziehungen zwischen Religion, Wirtschaft und Politik ist und auch in der jüngsten deutschen Geschichte nach 1945 das „Christliche“ in der politischen Kultur, insbesondere der Parteienlandschaft, eine unübersehbare Größe darstellt. Wohl

kaum ein anderes Land ist durch die Dominanz zunächst einer, danach zweier verschiedener, sich zumeist scharf voneinander abgrenzender Konfessionen so stark geprägt wie dieses Land, in dem zeitweise nahezu 100 Prozent der Bevölkerung kirchlich gebunden waren.

Religion wird von vielen „als ein sich abschwächender Überhang von Tradition, nicht mehr den Gang oder gar den Fortgang der Dinge bestimmend“²⁾, gewertet. Dabei wird die Tiefenwirkung kollektiver religiöser Prägung übersehen, eine „modernistische Unterschätzung“ (J. Moltmann) von Religion, die den Blick auf die deutsche Geschichte, gerade im Hinblick auf die Konfessionalisierung des Politischen, verstellt. Die Nationwerdung Deutschlands und die Nähe der Deutschen zur staatlichen Gewalt, die Ausbildung politisch, weltanschaulich und religiös sich abgrenzender Milieus, schließlich die Entwicklung der Parteienlandschaft, um nur einige Aspekte zu nennen, sind beeinflusst durch den mit der Kirchenspaltung im 16. Jahrhundert ausgelösten Konfessionalismus, der zwei Kulturen in einer Nation hat entstehen lassen³⁾.

I.

Für die Katholiken in Deutschland hatte mit der Kirchenspaltung, der allmählich einsetzenden Säkularisation sowie der Zerschlagung der Reichskirche in den Jahren 1803 bis 1806 eine Zeit der Fremdheit und Gereiztheit gegenüber dem deutschen Staat begonnen. Gleichzeitig hatte sich eine kulturelle Inferiorität des Katholizismus in Deutschland eingestellt, verbunden mit der politischen Abstinenz für die Dauer einer Generation. Beide Entwicklungen prägten das Verhältnis zum Protestantismus, der sich seit der Reformation zu

einem integralen Bestandteil der staatlichen Ordnung in Deutschland entwickelt hatte⁴⁾.

Der katholischen Kirche ermöglichte der Verlust weltlicher Hoheitsgewalt eine Erneuerung ihrer geistlichen und pastoralen Grundlagen. Der Zerfall des mittelalterlichen *Corpus Christianum* bewirkte daher langfristig ein neues Selbstbewußtsein der katholischen Kirche gegenüber dem säkular gewordenen Staat⁵⁾ und eine größere Geschlossenheit des Katholizismus innerhalb der Gesell-

1) „Konfession“ wird hier als sozialwissenschaftlicher Begriff benutzt. Zur historischen Genese des Begriffes vgl. Heinrich Fries, Konfession, in: Staatslexikon, Bd. 3, Freiburg 1987, Sp. 609–612.

2) Thomas Nipperdey, Religion und Gesellschaft: Deutschland um 1900, in: Historische Zeitschrift, 246 (1988), S. 691.

3) Vgl. u. a. Thomas M. Gauly (Hrsg.), Die Last der Geschichte. Kontroversen zur deutschen Identität, Köln 1988; Anton Rauscher (Hrsg.), Probleme des Konfessionalismus in Deutschland seit 1800, Paderborn u. a. 1984.

4) Vgl. Rudolf Lill, Reichskirche-Säkularisation-Katholische Bewegung. Zur historischen Ausgangsposition des deutschen Katholizismus im 19. Jahrhundert, in: Anton Rauscher (Hrsg.), Der soziale und politische Katholizismus. Entwicklungslinien in Deutschland 1803–1963, München u. a. 1981, S. 15–45.

5) Vgl. Paul Mikat, Das Verhältnis von Kirche und Staat nach der Lehre der katholischen Kirche, in: Ernst Friesenhahn/Ulrich Scheuner/Joseph Listl (Hrsg.), Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland, Bd. I, Berlin 1974, S. 160ff.

schaft, was besonders in den sozialen und politischen Laienbewegungen seit 1848 zum Ausdruck kam. Gleichzeitig aber hatte die „Entfeudalisierung“ der katholischen Kirche und die immer deutlicher werdende Vormachtstellung der evangelischen Kirchen in den deutschen Staaten eine stärkere Bindung an das Papsttum zur Folge, was wiederum das interkonfessionelle Verhältnis in Deutschland belastete und sich außerdem als Hemmschuh für die nationale Einigung erweisen sollte.

Der Protestantismus identifizierte sich immer stärker mit der staatlichen Gewalt, was einerseits bewirkte, daß die wichtigsten Ämter im Militär, in den Behörden und Ministerien zunehmend von Protestanten besetzt wurden, andererseits, daß die evangelischen Kirchen immer stärker in die staatlichen Strukturen eingebunden wurden. Ein Kernproblem für die Ausbildung einer homogenen politischen Kultur in Deutschland, nämlich die dadurch entstehende unterschiedliche Nähe von Protestanten und Katholiken zum deutschen Staat, war mit diesen Entwicklungen bereits vorprogrammiert.

Zu einem frontalen Zusammenstoß zwischen dem wieder stärker an Rom orientierten und durch Laieninitiativen in seinem Selbstbewußtsein gestärkten Katholizismus und dem protestantisch geprägten preußischen Staat kam es erstmals im sogenannten Kölner Kirchenstreit um das Mischehenrecht in den Jahren 1836 bis 1841. In Köln gerieten die Auseinandersetzungen zwischen Kirche und Staat so weit, daß der Kölner Erzbischof unter Aufsicht von Soldaten auf die Festung Minden abgeführt wurde, was für die traditionell katholisch geprägten Rheinländer einem Affront gleichkam und als preußisch-protestantische Provokation gewertet wurde. Diese Auseinandersetzungen hatten für viele Katholiken in anderen Teilen Deutschlands Signalwirkung und sollten zu einem „Wendepunkt“ für den Katholizismus in Deutschland werden⁶⁾.

Nach jahrelanger Lähmung, bedingt durch die Folgen der Säkularisation in Frankreich und Deutschland, setzte jene erstaunliche Neuorganisation des deutschen Katholizismus ein, die gekennzeichnet war durch eine Straffung der Führungsspitzen, einen stärkeren überregionalen Zusammenschluß und eine unübersehbare Fülle von Vereinsgründungen religiöser, sozialer und politischer Art⁷⁾.

⁶⁾ Vgl. Hans Maier, Staat – Kirche – Bildung, Freiburg u. a. 1984, S. 15.

⁷⁾ Vgl. ebd.

Waren bereits 1848 in der Paulskirchenversammlung die Spannungen zwischen Katholiken und Protestanten hinsichtlich der Durchsetzung bestimmter Rechte und Freiheiten der Kirchen in die Verfassung deutlich geworden, so traten mit den Kontroversen im Vorfeld der Reichsgründung die unterschiedlichen protestantisch-preußischen und katholisch-habsburgischen Fronten offen zutage. Der preußisch-österreichische Dualismus, der seit 1740 die deutsche Geschichte belastete, geriet dabei in den Mittelpunkt der Auseinandersetzungen. Die deutschen Katholiken setzten ihre Hoffnungen auf eine großdeutsche Lösung, d. h. die Einbindung Österreichs in das Deutsche Reich, weil Österreich katholisch dominiert und nach Rom hin orientiert war. Somit wäre, rein zahlenmäßig, ein Gleichgewicht zwischen Katholiken und Protestanten zustande gekommen, was sich auf die rechtliche, politische und gesellschaftliche Stellung des Katholizismus in Deutschland positiv ausgewirkt hätte.

Im Protestantismus fürchtete man diese Konstellation, nicht nur wegen der zahlenmäßigen Stärkung der Katholiken, sondern auch, weil man Österreich als einen fremden, „undeutschen“ Staat betrachtete, der zudem mit einer auswärtigen Macht, nämlich dem Papst in Rom, kooperierte. Aus diesen Gründen geriet die für den weiteren Weg der Nationwerdung der Deutschen so wichtige Frage – kleindeutsche oder großdeutsche Lösung – in das konfessionelle Spannungsfeld. So sehr dieser Konflikt primär ein Kampf zweier Mächte um die Hegemonie in Deutschland war, so sehr wurde er auch zum Kampf des rationalistisch-modernen Nordens gegen den barocken und „rückständigen“ Süden, des evangelischen gegen das katholische Deutschland⁸⁾. Daher kam es für die Katholiken einer Niederlage gleich, als sich die großdeutschen Hoffnungen seit Beginn der sechziger Jahre mehr und mehr als aussichtslos erwiesen und schließlich im Juli 1866 die letzten Hoffnungen auf eine großdeutsch-föderale Lösung begraben werden mußten. Der rheinische Katholikenführer und Zentrumspolitiker August Reichensperger kommentierte Österreichs Niederlage mit den Karfreitagsworten: „Consummatum est“⁹⁾. Reichensperger, keineswegs ein radikaler Preußengegner, sah alles einstürzen, was zu seinen staatspolitischen Idealen und Überzeugungen zählte.

Mehr und mehr wurden aus den konfessionellen Konfliktlinien politische, soziale, wirtschaftliche

⁸⁾ Vgl. Rudolf Lill, Großdeutsch und kleindeutsch im Spannungsfeld der Konfessionen, in: A. Rauscher (Anm. 3), S. 32.

⁹⁾ Ebd., S. 29.

und kulturelle. Mit der Dominanz der Protestanten im Reich wuchs bei den Katholiken das Gefühl der Distanz zum Staat. Die Inferioritätsstellung des Katholizismus war somit die Geburtsstunde des „Milieus“ und seines politischen Arms, der Zentrumspartei. Auf protestantischer Seite fehlten zur Ausbildung eines politisch und weltanschaulich homogenen Milieus die entsprechenden Bedrohungsperzeptionen, die dem Katholizismus die politische Triebkraft gaben; zum anderen war der Protestantismus kirchlich nie auch nur annähernd so geschlossen wie der zentralistisch regierte Katholizismus. Dieser erschien als ein hierarchisch und dogmatisch starrer „Koloß“. Genau dies führte auf protestantischer Seite zu Abgrenzungen gegenüber einer vermeintlich geschlossenen römisch-katholischen Einheitsfront.

Der Konflikt zwischen katholisch-konservativer und staatlich-liberal-laizistischer Auffassung stand schließlich auch im Mittelpunkt des Kulturkampfes ab 1871. Hier brachen die konfessionellen Spannungen in Form rechtlicher und politischer Kämpfe, begleitet von polemischer Publizistik, erneut auf¹⁰⁾. Im Blick auf die politische Kultur im ersten Kaiserreich bleibt wichtig festzustellen, daß die Ursachen für den Ausbruch dieses Kampfes einen betont konfessionellen Aspekt besaßen: die Gründung und politische Bedeutung der katholischen Zentrumspartei, die Auseinandersetzungen um das Unfehlbarkeitsdogma und schließlich die Angst Bismarcks vor einer französisch-österreichischen, d. h. katholischen Revanche-Koalition gegen das neue Reich¹¹⁾. Daß der Kulturkampf mit einer Niederlage der preußischen Liberalen, insbesondere Bismarcks, endete, ist letztlich auf die Sammlung der politischen und sozialen Kräfte des Katholizismus zurückzuführen. Dieser hatte sich

zu einer ernstzunehmenden innenpolitischen Macht entwickelt. Auf der Grundlage zahlreicher Vereine und Gruppen war ein organisatorisch geschlossener und politisch schlagkräftiger Laienkatholizismus entstanden, und es war zur Gründung katholischer Zeitungen und Zeitschriften – zwischen 1870 und 1885 stieg ihre Zahl von 126 auf 248 – gekommen. Den politischen Arm dieser Sammlungsbewegungen bildete die Zentrumspartei unter der Führung Ludwig Windthorst, der zum bedeutendsten parlamentarischen Gegner Bismarcks geworden war. Amtskirche, Laienkatholizismus und Zentrumspartei, dies war das Ergebnis des Kulturkampfes, ließen sich nicht auseinanderdividieren; sie waren bereits zu einer festen Größe in der politischen Landschaft geworden¹²⁾.

Im Gegensatz dazu war dem deutschen Protestantismus eine einheitliche politische Haltung fremd. Zudem fehlte eine „selbständige, einheitlich organisierte und mit dem Anspruch gesellschaftlicher Gestaltung auftretende Institution Kirche“¹³⁾, die als Klammer für die unterschiedlichen protestantischen Milieus hätte fungieren können. Andererseits wählte man sich im Protestantismus durchaus natürlich und legitim in der überlegenen Position. Hier ging man sogar so weit, eine Identifikation der nationalen mit der protestantischen Sache zu propagieren, was man für die Katholiken völlig ausschloß. Die deutschen Katholiken, so Eduard von Hartmann, mußten „begreifen lernen, daß sie nicht gesetzzestreue deutsche Staatsbürger“ sein könnten, ohne vor dem „katholischen Prinzip als Ketzer dazustehen, und daß sie gute Katholiken nicht sein könnten, ohne, mindestens der Gesinnung nach, Hochverräter an ihrem Vaterland zu werden“¹⁴⁾.

II.

Auf protestantischer Seite blieb die enge personelle und weltanschauliche Nähe zum liberal verfaß-

¹⁰⁾ Vgl. Rudolf Morsey, Der Kulturkampf, in: A. Rauscher (Anm. 4), S. 76.

¹¹⁾ Vgl. ebd., S. 76f.

¹²⁾ Bei den Reichstagswahlen von 1874 bis 1884 erhielt das Zentrum zwischen 80 und 86 Prozent aller katholischen Wählerstimmen.

¹³⁾ Karl Schmitt, Konfessioneller Konflikt und politisches Verhalten in Deutschland: Vom Kaiserreich zur Bundesrepublik, in: H. Best (Hrsg.), Politik und Milieu. Wahl- und Eliteforschung im historischen und interkulturellen Vergleich. Historisch-sozialwissenschaftliche Forschungen, (1990), S. 161.

¹⁴⁾ Zit. nach Heinrich Raab (Hrsg.), Kirche und Staat. Von der Mitte des 16. Jahrhunderts bis zur Gegenwart, München 1960, S. 112.

ten Staat bis zur endgültigen Trennung von Kirche und Staat im Jahre 1919 bestehen. Ernst Troeltsch hat in bezug auf diese Nähe von der „Leidsamkeit“ des Protestantismus gesprochen, die ihn, stärker als den Katholizismus, der Gefahr aussetze, das „Opfer der herrschenden Ideen und Mächte einer Epoche“ zu werden¹⁵⁾. In der Tat gab es einen ideengeschichtlich fundamentalen Unterschied

¹⁵⁾ Vgl. R. Wittram, Das Nationale als europäisches Problem vornehmlich im 19. Jahrhundert. Beiträge zur Geschichte des Nationalprinzips, Göttingen 1954, S. 114; Viktor Conzemius, Kirchen und Nationalismen im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts, in: Albrecht Langner (Hrsg.), Katholizismus, nationaler Gedanke und Europa seit 1800, Paderborn u. a. 1985, S. 41 ff.

zwischen beiden Konfessionen hinsichtlich ihrer Nähe zu den großen geistes- und ideenpolitischen Bewegungen des 18. und 19. Jahrhunderts. Aufklärung, Klassizismus, Idealismus und Liberalismus wurden im evangelischen Deutschland grundlegend anders bewertet, größtenteils von ihm hervorgebracht und weiterentwickelt. Dagegen sah man im eher antimodernistisch geprägten katholischen Lager in diesen Strömungen Feinde des „alten“, durch die geistige und politische Vormachtstellung der katholischen Kirche geprägten Europa.

Mit dem Ausbruch des Ersten Weltkrieges zeigte sich jedoch auf katholischer Seite eine Hinwendung zum Staat, die noch wenige Jahrzehnte zuvor undenkbar gewesen wäre. Besonders deutlich wird die patriotische Hurra-Gesinnung jener Jahre in einem Hirtenbrief der katholischen Bischöfe vom 1. November 1917, in dem es heißt: „Mit unerschütterlicher Treue und opferfreudiger Hingabe stehen wir daher zu unseren Herrschern von Gottes Gnaden, dem Kaiser und den Landesfürsten... Seiner ganzen Vergangenheit treu, wird das katholische Volk alles zurückweisen, was auf einen Angriff gegen unsere Herrscherhäuser und unsere monarchische Staatsverfassung hinausläuft.“¹⁶⁾ Es scheint geradezu grotesk, daß es eines Weltkrieges bedurfte, damit sich katholische und protestantische Bürger in gleicher Weise voll und ganz als Deutsche und damit als Angehörige derselben Nation begreifen konnten, und daß die außenpolitischen Konstellationen im Zusammenspiel mit innenpolitischer Propaganda die verschiedenen kulturellen und sozialen Konflikte in den Hintergrund treten ließen.

In welcher Weise das konfessionelle Klima der Weimarer Republik neben punktuellen Ausgleichsversuchen durch gegenseitige Abgrenzung und Stigmatisierung bestimmt war, zeigt sich am Aufkommen des sogenannten Kulturkatholizismus, dessen Antriebskraft sich in großen Teilen aus einer ausgeprägten Protestantismuskritik sowie aus antimodernistischen Elementen speiste¹⁷⁾. Mit Karl Muth und der katholischen Kulturzeit-

¹⁶⁾ Gemeinsames Hirtenschreiben der Erzbischöfe und Bischöfe Deutschlands am Feste Allerheiligen 1917, in: M. Meinert/H. Sacher (Hrsg.), Deutschland und der Katholizismus, Bd. I. Das Geistesleben. Freiburg i. Br. 1918, S. 431 ff. Zu den Feldpredigten vgl. Heinrich Missalla, Gott mit uns. Die katholische Kriegspredigt 1914–1918, München 1968.

¹⁷⁾ Es war u. a. Arnold Rademacher, der das Wort vom „Kulturkatholizismus“ geprägt und ideenpolitisch durchgesetzt hat. Vgl. ders., Religion und Leben. Ein Beitrag zur Lösung des christlichen Kulturproblems, Freiburg i. Br. 1926.

schrift „Hochland“ begann ein Aufschwung in der katholischen Publizistik, der in den Jahren der Weimarer Republik unter dem Zeichen der erneut beschworenen „Wiederbelebung von Kirche und Kultur“ eine „grandiose, vielfach euphorische, ja seine eigentliche Hoch-Zeit“¹⁸⁾ erfuhr. Ausdrücklich werden, etwa von Hans Rost, die neuen Chancen und Freiräume des Katholizismus in Deutschland aufgezeigt, deren Ursachen in den gesellschaftlich-politischen Veränderungen gesehen werden¹⁹⁾. Otto Sachse formulierte, endlich sei der Katholizismus zum wichtigsten „formgebenden Teil der Deutschen Kultur geworden“²⁰⁾. Nur durch eine „Entfälschung der preußisch-protestantischen Geschichtsschreibung“, so Hans Rost, könne sich diese Wahrheit endlich durchsetzen²¹⁾.

In den Schriften kommt nicht nur das Bedürfnis zum Ausdruck, sich als die religiös-sittlich bessere und „wahrhaftigere“ Konfession darzustellen, sondern auch die Frage, wer denn die „besseren und wahren“ Deutschen seien. So schrieb Otto Kunze in der Allgemeinen Rundschau: „Preußen, das Bollwerk der liberalprotestantischen Kultur, mußte fallen. Starke deutsche Länder mußten entstehen, in denen die Katholiken das Übergewicht hatten.“²²⁾ „Erst wenn wir“, so Kunze, „das Reich nach unserem Staatsideal, dem großdeutsch-föderalistischen, umgestaltet haben, ist ein Kulturkampf unmöglich. Dann gibt es gleich viel und gleich große vorwiegend katholische Bundesstaaten wie protestantische... Dann haben Katholiken und Protestanten wirklich gleichen Einfluß im Reich.“²³⁾ Karl Bachem schrieb 1931: „Niemals werden wir zugeben, daß der deutsche Geist identisch sei mit dem protestantischen Geiste, daß nur das wahrhaft deutsch sei, was aus protestantischem Geiste entsprossen ist. Wenn von einem Erstgeburtsrecht auf der deutschen Erde die Rede sein soll, so kommt dieses dem deutschen Katholizismus zu.“²⁴⁾

Ohne das Ende des Staatskirchensystems, den Untergang des protestantisch-preußischen Kaiser-

¹⁸⁾ Albrecht Langner, Weimarer Kulturkatholizismus und interkonfessionelle Probleme, in: A. Rauscher (Anm. 3), S. 73.

¹⁹⁾ Vgl. Hans Rost, Gegenreformation, in: Allgemeine Rundschau, (1924) 28, S. 125.

²⁰⁾ Otto Sachse, Katholizismus und deutscher Kulturbesitz, in: Allgemeine Rundschau, (1923) 28, S. 334.

²¹⁾ Hans Rost, Deutsch-protestantisch, in: Allgemeine Rundschau, (1926) 23, S. 357.

²²⁾ Otto Kunze, Inferiorität, in: Allgemeine Rundschau, (1929) 13, S. 528.

²³⁾ Ders., Wie begegnen wir einem neuen Kulturkampf?, in: Allgemeine Rundschau, (1925) 21, S. 329.

²⁴⁾ Karl Bachem, Vorgeschichte, Geschichte und Politik der Deutschen Zentrumspartei, Bd. VIII, Köln 1931, S. 488.

tums, die rechtliche Aufwertung der katholischen Kirche durch die Weimarer Verfassung, die politische Schlüsselstellung der Zentrums-Partei sowie des sozialen und politischen Katholizismus insgesamt ist diese Hochstimmung kaum zu erklären. Nun konnte sich der Katholizismus in einer „Siegerposition“ wähnen; hinter ihm lag eine „jahrhundertlange Vorherrschaft protestantischer Geisteskultur in Deutschland“²⁵⁾, die nun gebrochen schien, eine scheinbar religiös-kulturelle Niederlage des Protestantismus. Von einer einheitlichen politischen Gegenstrategie gegen die polemischen katholischen Positionen kann auf protestantischer Seite nicht gesprochen werden. Einerseits lähmte der Schock von 1918 die Kräfte, andererseits lehnte man eine politische Einheitsfront, die man letztlich als „katholisch“, weil zentralistisch, bewertete, strikt ab. So kam es nicht zur Gründung einer prononciert „evangelischen Partei“²⁶⁾. Martin Dibelius wies in der Frankfurter Zeitung darauf hin, daß der Protestantismus niemals „eine geschlossene, in seinem Sinn ‚christliche‘ Welt“ erstreben könne, weil er, anders als der Katholizismus, zur „Beurteilung soundsovieler politischer Aufgaben keinen alle verpflichtenden Maßstab aus der christlichen Gedankenwelt“ ableiten könne, wie es der Katholizismus mit Hilfe der „kirchlichen Philosophie“ vermöge. Darum bleibe festzustellen, „daß der Protestant alle Kulturfragen anders sieht als der Katholik“²⁷⁾.

Neben diesen konfessionspolitischen Abgrenzungen spielten auch nationalpolitische Überlegungen bei der Mehrheit der Publizisten eine bedeutende Rolle. Hermann Scholz schrieb 1928: „Das Evangelium deutscher Art bindet uns im Evangelischen Bunde zusammen.“²⁸⁾ Johannes Becker vom Evangelischen Bund formulierte: „Unsere Geisteskultur trägt überall protestantisches Gepräge, und auch die Katholiken haben an diesem Gute teilgenommen. Gegen diese Kultur kämpft Rom: es will sie auch heute zurückschrauben auf den mittelalterlichen Standpunkt. Der Evangelische Bund ist sich der Gefahr, die da droht, voll bewußt und kämpft gegen sie und für die Erhaltung unserer Kultur.“²⁹⁾

²⁵⁾ A. Langner (Anm. 18), S. 73.

²⁶⁾ Zur innerprotestantischen Diskussion um eine protestantische Partei vgl. R. Bornemann, Ein Evangelisches Zentrum?, in: Der Zusammenschluß, (1926/27) 6, S. 41ff.; Max Schmechel, Warum eine evangelische Partei?, in: Die Furche, 18 (1932), S. 311. Weitere Literaturangaben bei A. Langner (Anm. 18), S. 110, Anm. 235.

²⁷⁾ Martin Dibelius, Die Frage einer protestantischen Partei, in: Frankfurter Zeitung vom 16. April 1927.

²⁸⁾ Hermann Scholz, Der Evangelische Bund im Kampf der Geister – Der Evangelische Bund als Erzieher, Berlin 1928, S. 4.

Es ist erstaunlich, welche Bedrohungsängste der politische und publizistische Aufschwung der katholischen Bewegung im Protestantismus hervorrief. In diesem Sinne wurden die „kulturkatholische Offensive“ und das „neue Selbstbewußtsein“ analysiert: „Manche gehen soweit, zu behaupten, daß die letzte Schlacht gegen den Protestantismus schon zugunsten Roms entschieden sei. Zeichen dafür seien die äußeren Erfolge des Katholizismus, das Anwachsen seiner Klöster und Anstalten, sein politischer Einfluß, die romfreundlichen Tendenzen in Kunst und Wissenschaft, in Theologie und Humanitätsbestrebungen.“³⁰⁾ Nicht ohne Grund kritisiert Kerstan aus dieser Lagebeurteilung heraus die „unwürdige Angst vor der Macht Roms“³¹⁾ auf protestantischer Seite.

Daß es auch während der schweren politischen und wirtschaftlichen Krisen der Weimarer Demokratie, die einerseits durch das zunehmende Erstarken der antidemokratischen Front, andererseits durch wirtschaftliche und soziale Probleme ausgelöst wurden, zu keiner geschlossenen christlich-demokratischen oder zumindest christlich-staatsbejahenden Linie kam, erweist sich mit Blick auf die historische Entwicklung – Reformation, Gegenreformation, Säkularisierung und Kulturkampf – geradezu als folgerichtig und verständlich. Für die kulturell-konfessionelle Spaltung Deutschlands ist es ebenso bezeichnend, daß es sogar während der nun folgenden zwölfjährigen Nazi-Herrschaft weder zu intensiven und kontinuierlichen ökumenischen Treffen, noch zu gemeinsamen Handlungsstrategien beider Konfessionen kam, obwohl beide durch die pseudo-religiöse Ideologie des Nationalsozialismus gleichermaßen in ihrer Existenz bedroht waren³²⁾. Nur in wenigen Ausnahmefällen, etwa im Widerstand des Kreisauer Kreises, lehrte die Not die Tugend der Brüderlichkeit dort, wo man Jahrzehnte zuvor noch im Bruderzwist gelegen hatte.

²⁹⁾ Johannes Becker, Der Evangelische Bund als Hüter evangelischen Erbes, in: Bruno Violet (Hrsg.), Die Bedeutung des Evangelischen Bundes. Bericht über vier Vorträge, gehalten auf den Führerabenden des Berliner Hauptvereins des Evangelischen Bundes, Berlin 1928, S. 13.

³⁰⁾ H. Kerstan, Das Erstarken des Katholizismus und die Aufgabe des Protestantismus in unserer Zeit, Elbing 1924, S. 31.

³¹⁾ Ebd.

³²⁾ Eine Ausnahme stellt die Enzyklika „Mit brennender Sorge“ dar, die in gefährlichen Nacht- und Nebelaktionen von Christen beider Konfessionen in Deutschland vervielfältigt und weitergereicht wurde. Weder im protestantischen noch im katholischen Lager hätte man denken mögen, daß ein päpstliches Rundschreiben jemals ein solch positives und zustimmendes Echo auf beiden Seiten finden würde wie die 1937 erschienene Enzyklika Pius' XI.

III.

Die zentrale Frage nach dem Zusammenbruch des Deutschen Reiches war, wie die politische Zukunft Deutschlands gestaltet werden solle und ob die Deutschen nach den leidvollen Erfahrungen der Weimarer Zeit eine demokratische Kultur würden aufbauen können. Entscheidend für die Bejahung der Demokratie durch die Katholiken war die Weihnachtsansprache des Papstes im Dezember 1944. Pius XII. betonte darin, daß die demokratische Staatsordnung, die von allen Völkern Europas gewünscht werde, mit der Würde und Freiheit der Bürger mehr in Einklang stehe als alle anderen Staatsformen³³). Damit war für die Katholiken und ihre Bischöfe ein klares Signal in Richtung auf eine Demokratisierung von Staat und Gesellschaft gegeben.

Die Situation des deutschen Protestantismus unterschied sich von der des Katholizismus gerade in diesem Punkt, was für das „Einleben“ der Protestanten in den neuen Staat nicht ohne Bedeutung war. Hier gab es keine Autorität, die in ähnlich verbindlicher Weise eine politische Richtung hätte angeben können.

So wurden die Katholiken die „eigentlichen Entdecker“ der Bundesrepublik als einer neuen politischen Heimat³⁴): „Früher als die Protestanten haben sie ein politisches Heimatgefühl entwickelt, während die Protestanten noch länger den Farben Schwarz-Weiß-Rot nachtrauerten und unter der Teilung litten.“ Der Blick der Protestanten sei rückwärts gewandt gewesen, auf ein „verlorenes Reich, das für sie die Funktion einer Ersatzkirche hatte“³⁵).

Ein wichtiger Grund für das Aufleben des Katholizismus war sicherlich die veränderte demographische Situation im Nachkriegsdeutschland. Durch die Teilung kam es zum ersten Mal seit 1871 zu einer zahlenmäßigen Parität zwischen Katholiken und Protestanten: Hatten die Katholiken noch im Deutschen Reich 1933 mit 32,9 Prozent der Bevölkerung eine deutliche Minderheit gebildet³⁶), so stellten sie bereits 1950 mit 46,2 Prozent beinahe

die Hälfte der Bevölkerung in Westdeutschland³⁷). Diese auch sozialpsychologisch bedeutende Veränderung brachte handfeste politische Konsequenzen mit sich. Denn von nun an waren die Katholiken in der Lage, parteipolitische Mehrheiten zu bilden.

Ein wichtiger Schritt hin zu einer „Entkonfessionalisierung“ der politischen Kultur war die Gründung der interkonfessionellen Christlichen Unionsparteien. Zu einer Lösung des Konfessionalismus-Problems kam es damit freilich nicht. Sowohl innerparteilich als auch gesamtgesellschaftlich kam es bereits zu Beginn der fünfziger Jahre wieder zu scharfen Auseinandersetzungen zwischen Protestanten und Katholiken, obschon man in beiden Konfessionen unmittelbar nach Kriegsende durchaus auf Ausgleich bedacht war³⁸). Nach der Gründung der Republik ließen die Fragen der Ämterbesetzungen sowie der Vergabe von öffentlichen Geldern jedoch den alten konfessionellen Streit wieder aufleben. So kam es zum Beispiel zum Streit darüber, ob ein katholischer neben einem evangelischen Christen beerdigt werden könne; in einer hessischen Gemeinde wurde 1957 eine Ligusterhecke auf einem Spielplatz gepflanzt, damit evangelische und katholische Kinder voneinander getrennt spielen konnten, und noch 1962 fand in der Pädagogischen Hochschule in München der Sportunterricht nach Konfessionen getrennt statt³⁹).

Auch innerhalb der Christlichen Unionsparteien trat das Problem des Konfessionalismus schon bald deutlich zutage, etwa in der Personalpolitik. Der ständige Klerikalismusverdacht, unter dem alle Regierungen Adenauers standen, führte dazu, daß der katholische Kanzler streng darauf achten mußte, daß seine Kabinette nach konfessionellen Gesichtspunkten paritätisch besetzt waren. Dies führte unter anderem dazu, daß Listen über die Konfessionszugehörigkeit der einzelnen Minister geführt wurden und daß bei Vakanzen die Vertreter der Kirchen im Kanzleramt vorstellig wurden, um

³³) Weihnachtsbotschaft Pius' XII. vom 21. Dezember 1944, in: *Acta Apostolicae Sedis*, 37 (1945), S. 10–23.

³⁴) Vgl. Gerhard Schmidtchen, *Protestanten und Katholiken. Soziologische Analyse konfessioneller Kultur*, Bonn u. a. 1979.

³⁵) Ders., *Religiöse Legitimation in politischem Verhalten. Wandlungen und Motive im Wahlverhalten der Katholiken*, in: Anton Rauscher (Hrsg.), *Kirche-Politik-Parteien*, Köln 1974, S. 57.

³⁶) Vgl. *Statistisches Jahrbuch für das Deutsche Reich*, Berlin 1938.

³⁷) Vgl. *Statistisches Jahrbuch für die Bundesrepublik Deutschland*, Stuttgart 1952. Zu den Folgen der Bevölkerungsverschiebungen nach 1945 vgl. Hans Braun, *Demographische Umschichtungen im deutschen Katholizismus nach 1945*, in: Anton Rauscher (Hrsg.), *Kirche und Katholizismus 1945–1949*, München u. a. 1977, S. 9–25.

³⁸) Dokumente der Jahre 1945 bis 1948 belegen dies eindrucksvoll. So kam es z. B. in Hessen und Rheinland-Pfalz zu zahlreichen Absprachen zwischen der evangelischen Landeskirche von Hessen und dem Bischöflichen Ordinariat in Mainz.

³⁹) Vgl. Hermann Glaser, *Kulturgeschichte der Bundesrepublik Deutschland. Zwischen Grundgesetz und Großer Koalition 1949–1967*, Bd. II, München u. a. 1986, S. 300.

entsprechende Vorschläge für die Neubesetzung durch eine Person der eigenen Kirche zu unterbreiten. Dieser Konfessionsproporz blieb jedoch nicht auf die Kabinette beschränkt. In den Unionsparteien, in Ministerien und öffentlichen Einrichtungen, sogar in den Fernsehanstalten, wurden in den ersten beiden Jahrzehnten der Republik bei der Besetzung wichtiger Stellen streng auf den Konfessionsproporz geachtet.

Auseinandersetzungen innerhalb der Unionsparteien gab es natürlich auch, weil sich der durch die Tradition der kirchlichen Soziallehre und der Arbeiterbewegung geprägte Katholizismus in seinen Vorstellungen von einer zukünftigen Wirtschafts- und Sozialordnung von denen des durch den Liberalismus geprägten Protestantismus deutlich absetzte. Dies führte dazu, daß den katholischen Politikern in den Sozialausschüssen wie Jakob Kaiser, Karl Arnold oder Hans Katzer das Etikett anhaftete, „Linke“ zu sein, und diese mit Hilfe Adenauers und Erhards an den politischen Tellerand der Partei gedrängt wurden. Umgekehrt gelang Adenauer mit der Nominierung Erhards und

der Unterstützung seiner Vorstellungen von der Marktwirtschaft die stärkere Integration der Protestanten in die Union.

Was die Prägkraft der Konfessionen in den folgenden Jahrzehnten anbelangt, so ist folgendes festzuhalten: Trotz zunehmender Säkularisierungs- und Entkirchlichungstendenzen seit dem Ende der sechziger Jahre bezeichneten sich Ende der achtziger Jahre nur neun Prozent der Bevölkerung über 18 Jahre als konfessionslos⁴⁰). Andererseits besuchte jeder fünfte nie, weitere 25 Prozent der Bevölkerung höchstens einmal im Jahr einen Gottesdienst. Diese Kirchenferne entwertet zwar die hohen Mitgliederzahlen der beiden christlichen Kirchen. Dennoch geben sie unmißverständlich Auskunft darüber, wie schwer es dem einzelnen fällt, mit der religiösen Tradition seines sozialen Umfeldes völlig zu brechen und sich aus dem religiös-konfessionellen Kontext auszugrenzen⁴¹). Zu weiteren öffentlichen Auseinandersetzungen kam es in den achtziger Jahren nicht. Das konfessionelle Ressentiment allerdings ging dabei nicht verloren.

IV.

Mit der Vereinigung der beiden deutschen Staaten am 3. Oktober 1990 ist eine historisch neue Situation eingetreten, denn diese Vereinigung bedeutet weit mehr als die Gebietserweiterung der alten Bundesrepublik durch den Beitritt „fünf neuer Länder“. Ein wichtiger Aspekt der Veränderungen ist die Verschiebung der Konfessionsstrukturen zugunsten der protestantischen Kirchen, die mit ca. 28 Millionen Mitgliedern wieder etwa 1,5 Millionen mehr Mitglieder zählen als die katholische Kirche⁴²).

Neben dieser eher unbedeutenden Veränderung kam es jedoch zu einer zweiten Verschiebung im konfessionellen Bereich, die weitaus spektakulärer

ist: Zum ersten Mal distanziert sich ein Großteil der Bevölkerung – ca. ein Drittel – von beiden christlichen Kirchen, ja zum Teil von den christlichen Werten und Traditionen überhaupt⁴³). Gerade das Bekenntnis zu diesen Werten aber war die weltanschauliche Grundlage und bildete einen Konsens bei der Konstituierung der zweiten Demokratie und war fester Bestandteil der politischen Kultur der alten Bundesrepublik, in der sich auch noch Mitte der achtziger Jahre über 84 Prozent der Bürger (1985)⁴⁴) – wenn auch zum Teil nur formal – einer der beiden christlichen Kirchen zugehörig fühlten.

In welcher Weise die ca. 13 Millionen „postsozialistischen Atheisten“ zusammen mit den in den westlichen Bundesländern lebenden Nichtchristen die politische Kultur der Deutschen auf lange Sicht beeinflussen werden, bleibt ungewiß. Sicher ist, daß dies ein wichtiger Faktor zukünftiger Politik sein wird.

Denn geht man davon aus, daß Religiosität und Kirchenbindung zwei für das Wertbewußtsein und die politische Kultur grundlegende Aspekte sind,

⁴⁰) Vgl. Elisabeth Noelle-Neumann/Renate Köcher, *Die verletzte Nation. Über den Versuch der Deutschen, ihren Charakter zu ändern*, Stuttgart 1987, S. 164 ff.

⁴¹) So ist es interessant zu beobachten, welche Gereizt- und Verletzttheiten auch unter modernen, „säkularen“ Menschen zutage treten können, wenn man Bemerkungen über die Denkmodelle und Riten der jeweils anderen Konfession macht. Dies braucht gar nicht einmal nur gegenüber kirchlich stark gebundenen Katholiken oder Protestanten zu geschehen.

⁴²) Die Zahl der Protestanten in der ehemaligen DDR umfaßte nach offiziellen Angaben etwa 3 bis 4 Millionen Mitglieder, die Zahl der Katholiken lag etwa bei 1 Million. Nach vorsichtigen Schätzungen müssen beide Zahlen nach unten – auf 2,7 Millionen bzw. 700 000 – abgerundet werden.

⁴³) Vgl. Renate Köcher, Gottlos, in: *Rheinischer Merkur/Christ und Welt* vom 18. September 1990.

⁴⁴) Vgl. Statistisches Bundesamt (Hrsg.), *Datenreport 1987*, Bonn 1987, S. 34, 165 f.

so ergeben sich hieraus wichtige Konsequenzen⁴⁵). Die zukünftige programmatische Ausrichtung der Volksparteien, die Auslegung des Grundgesetzes, die Diskussionen über die Stellung von Ehe und Familie oder aber das Verständnis von der Würde und dem Schutz menschlichen Lebens werden davon nicht unberührt bleiben.

Im Hinblick auf die Ausbildung der politischen Kultur im vereinigten Deutschland darf neben diesen beiden Aspekten eine dritte Entwicklung ebenfalls nicht übersehen werden: der seit Mitte der achtziger Jahre anhaltende dramatische Autoritäts- und Machtverlust der Kirchen, der sich in Kirchenaustritten (1989 traten allein 93 000 Mitglieder aus der katholischen Kirche aus⁴⁶) und einer zunehmenden Abkoppelung der Kirchenmitglieder von den Riten und Wertvorstellungen der Kirchen manifestiert. Die zukünftige Entwicklung, sofern sie heute aufgrund empirischer Untersuchungen prognostizierbar ist, wird durch das Fortschreiten dieser Entkirchlichung gekennzeichnet sein. Denn mit keiner der durch lange Tradition und breiten Konsens gefestigten Verhaltensweisen wurde in den letzten Jahrzehnten so „radikal gebrochen“ wie mit dem Praktizieren des christlichen Glaubens⁴⁷). Dies gilt für beide Konfessionen, jedoch in unterschiedlichem Maße. Es bedeutet, daß der direkte Zugriff sowie die Prägkraft der Kirchen weiter abnehmen werden. Im europäischen Vergleich wird zudem deutlich, daß die Bindung an die Kirchen schon lange Gefahr läuft, zum Merkmal einer Alterskultur zu werden, scharf getrennt von einer weitgehend entkirchlichten Jugendkultur⁴⁸). Die Lage der Kirchen hat sich in diesem Punkt seit der Wiedervereinigung noch verschärft, denn vor allem in den neuen Bundesländern ist die Situation gekennzeichnet durch eine extreme Überalterung der Kirchenmitglieder: 48 Prozent der katholischen Konfessionsmitglieder, 44 Prozent der Protestanten sind 60 Jahre und älter⁴⁹).

Trotz dieser Tendenzen und Entwicklungen der Entkirchlichung und Entkonfessionalisierung der

⁴⁵) Nur 32 Prozent der DDR-Bevölkerung waren Mitglied einer Konfessionsgemeinschaft. Unter den 16–26jährigen waren 70 Prozent nie Mitglied einer Kirche. 28 Prozent der ehemaligen DDR-Bevölkerung sind aus der Kirche ausgetreten, die weitaus größere Gruppe, 39 Prozent, war noch nie Mitglied einer Kirche. Als „gläubiges Mitglied“ der Kirche beschrieben sich 16 Prozent der Bevölkerung der DDR (Bundesrepublik: 33 Prozent). Vgl. R. Köcher (Anm. 43).

⁴⁶) Aktuelle Zahlen hierzu, zum Teil auf einer Umfrage der Deutschen Presse-Agentur beruhend, in: Der Spiegel, Nr. 14 vom 1. April 1991, S. 84–89.

⁴⁷) Vgl. Renate Köcher, Religiös in einer säkularisierten Welt, in: E. Noelle-Neumann/R. Köcher (Anm. 40), S. 173.

⁴⁸) Vgl. ebd., S. 175 ff.

⁴⁹) Vgl. R. Köcher (Anm. 43).

Gesellschaft setzte sich das konfessionelle Denken im privaten wie im öffentlichen Leben, wenn auch in subtilerer Form als in den Jahrzehnten zuvor, fort: Unwissenheit und Unkenntnis über die jeweils andere Konfession sind bei Protestanten wie Katholiken gleichermaßen verbreitet; in nicht wenigen Bereichen diktiert nach wie vor der Konfessionsproporz die Besetzung öffentlicher Ämter, auf beiden Seiten werden alte Klischees und Vorurteile auch weiterhin tradiert – bei Protestanten eine scheinbare intellektuelle Überlegenheit, bei Katholiken die vermeintlich religiöse „Höherwertigkeit“; in zentralen kirchlichen Vollzügen sind sich Protestanten und Katholiken noch immer fern.

Diese unterschiedlichen Mentalitäten und Prägen der Deutschen werden auch im Politischen offenkundig. So hat z. B. eine Angleichung des Wahlverhaltens zwischen Katholiken und Protestanten nicht stattgefunden. Der Abstand zwischen den Konfessionen in ihren Stimmanteilen für beide große Parteien ist seit der Nachkriegszeit in seiner Größenordnung erhalten geblieben⁵⁰). Nach wie vor dominieren die Katholiken die Wählerschaft der Union, während die Protestanten traditionell in der Sozialdemokratie stärker vertreten sind und die FDP gleichsam als eine protestantische Partei bezeichnet werden kann⁵¹). Dies bedeutet: Die gegenseitige Beeinflussung und Wechselbeziehung von Konfession, Kultur und Politik in der Bundesrepublik ist evident. Vielleicht kann man auch hier von einem „deutschen Sonderweg“ sprechen, dessen besonderes Signum die konfessionelle Zweiteilung der Deutschen in einen stark durch Aufklärung, Liberalismus und Moderne geprägten Protestantismus und einen eher konservativ-antiliberalistisch bestimmten Katholizismus ist. Die Ausprägung eigener Sprach- und Sozialmilieus, der unterschiedliche Zugang zu Führungspositionen in der Wirtschaft und in staatlichen Institutionen wie den Ministerien – Folgeerscheinungen der Unterrepräsentanz des Katholizismus in Staat und Gesellschaft der letzten hundert Jahre – mögen als einige Beispiele dafür dienen, wie sehr tradierte konfessionelle Prägungen in eine moderne säkulare Gesellschaft hineinwirken können⁵²).

⁵⁰) Vgl. K. Schmitt (Anm. 13), S. 171.

⁵¹) Vgl. Thomas M. Gausly, Kirche und Politik in der Bundesrepublik Deutschland 1946–1976, Bonn 1990, S. 378 ff.

⁵²) Nicht zuletzt haben Gerhard Schmidtchen und Traute Nellessen-Schumacher auf den engen Zusammenhang zwischen kirchlicher und konfessioneller Gebundenheit und sozialen Aufstiegs- und Integrationschancen hingewiesen. Vgl. Traute Nellessen-Schumacher, Sozialprofil der deutschen Katholiken. Eine konfessionsstatistische Analyse, Mainz 1978.

Stehen die Deutschen am Ende des zweiten Jahrtausends vor einer kulturgeschichtlichen Wende, die gekennzeichnet ist von der öffentlichen Distanzierung eines Großteils der Bevölkerung von den historisch gewachsenen Wertvorstellungen der zweiten Republik und durch das Absinken in die Bedeutungslosigkeit zweier bisher wichtiger Wert- und Norminstanzen, verbunden mit einer allgemein konstatierten „Auflösung der Ligaturen“ (Ralf Dahrendorf)?

Mehr denn je bedürfen die Deutschen Institutionen, die an grundlegende Tugenden und Werte erinnern und damit einen ethischen Grundkonsens stiften, ohne den die Integration aller Deutschen in einen Staat und die damit verbundene Schaffung einer humanen und sozial gerechten Gesellschaft nicht möglich ist. Dabei wäre zum Beispiel an ein Verständnis von Solidarität zu erinnern, das sich nicht verflüchtigt, wenn es darum geht, mit den sozial Schwächeren zu teilen oder an ein Verständnis von Gerechtigkeit, die mehr sein muß als eine

formale Verteilungsgerechtigkeit. Ob diese Herausforderung von den Kirchen angenommen und umgesetzt werden kann, ist fraglich. Wahrscheinlicher ist, daß es zu einer weiteren Auszehrung der Kirchen kommen wird, was langfristig eine Entkessionalisierung der Gesellschaft und Veränderung der politischen Kultur bewirken würde. Sie würde sich jedoch nicht auf der Grundlage der Aussöhnung der Konfessionen⁵³⁾, sondern vor dem Hintergrund der Tatsache vollziehen, daß die konfessionelle und kirchliche Prägung für die Deutschen immer bedeutungsloser und damit beliebig würde.

⁵³⁾ Zwar ist seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil in beiden Kirchen eine stärkere Bereitschaft zu ökumenischem Engagement zu verzeichnen. Doch scheint der Begriff der „Ökumene“, der zum beliebten Mode- und Zauberwort der letzten 20 Jahre avanciert war, stark an Attraktivität eingebüßt zu haben. Inwieweit der in den achtziger Jahren begonnene ökumenische „konziliare Prozeß“ hier einen „Ausgleich“ herbeiführen kann, bleibt abzuwarten.

Hans-Joachim Höhn: Natur – Gesellschaft – Kultur. Auf dem Weg zu einer ökologischen Sozialethik

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 20/91, S. 28–35

In Seoul tagte vom 6. bis 13. März 1990 die „Ökumenische Weltversammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“. Das Motto der aus allen Konfessionen und Kontinenten versammelten Christen benennt die großen Überlebensfragen der Menschheit und macht zugleich klar, daß diese Probleme hinsichtlich ihrer Ursachen und ihrer Lösungsmöglichkeiten eng miteinander verwoben sind: Das hinter den globalen Selbstgefährdungen der Menschheit stehende ausbeuterische Verhältnis zur Natur wird nur aufhören, wenn auch die wirtschaftliche Ausbeutung und politische Unterdrückung des Menschen durch den Menschen endet.

Eine die ethisch-politischen Suchbewegungen der Gegenwart begleitende Sozialethik steht vor der Aufgabe, jene Argumentationsmodelle zu erarbeiten, in denen die Auseinandersetzung über die Zielmarken einer notwendigen Kurskorrektur von Politik und Wirtschaft geführt werden kann. Will ein solches Unternehmen nicht den zahlreichen Beschwörern einer in Bälde untergehenden Zivilisation das Wort reden, muß es jene Bedingungen aufweisen können, unter denen dieser Untergang zu verhindern ist. Damit sich die in den letzten Jahren unternommenen Versuche zur Konzeption einer „Zukunftsethik“ gegenseitig befruchten und ergänzen können, bedarf es der Angabe von Koordinaten, welche diese Beiträge kompatibel machen. Das Projekt einer „ökologischen Sozialethik“ will als eine solche Grundlagenreflexion verstanden werden.

Otfried Höffe: Christliche Sozialethik im Horizont der Ethik der Gegenwart. Zum Problem der Menschenrechte

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 20/91, S. 36–44

Innerhalb der Neuzeit spielen die Menschenrechte für eine Sozialethik als Rechtsethik eine singuläre Rolle. An diesem Beispiel und aus der Sicht eines Philosophen wird der Ort untersucht, den die christliche Sozialethik im Horizont der Ethik der Gegenwart, und zwar der jeweiligen Gegenwart einnimmt.

Wer den Leitbegriff der Menschenrechte, die Menschenwürde, als wesentlich christlich inspiriert ansieht, erwartet ein vornehmlich affirmatives Verhältnis zu den Menschenrechten. Die tatsächliche, komplexere Geschichte des Christentums wird skizziert als ein „Drama in fünf Akten“: „Von der Ablehnung zur vorbehaltlosen Anerkennung.“ Diese Entwicklung beruht nicht etwa auf Zufällen oder zeitbedingten Befangenheiten; sie spiegelt – für das Alte und das Neue Testament je verschieden – grundlegende „theologische Schwierigkeiten“ wider.

Abschließend werden für die christliche Sozialethik sieben Konsequenzen genannt, die aus dem Umstand folgen, daß die Anerkennung der Menschenrechte zur geschuldeten Moral gehört, das Grundgebot des Christentums dagegen, die Nächstenliebe, zum verdienstlichen Mehr.

Thomas M. Gauly: Konfessionalismus und politische Kultur in Deutschland

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 20/91, S. 45–53

Die Geschichte der Deutschen ist maßgeblich geprägt durch die Auseinandersetzungen zwischen den beiden christlichen Konfessionen, die seit dem Ende der Reformation die gesellschaftliche, kulturelle und politische Physiognomie Deutschlands kennzeichnen. Wie sehr der Konfessionalismus den Gang der Geschichte mitbestimmte, zeigt sich u. a. bei der Nationwerdung Deutschlands. So geriet etwa die Suche nach einer klein- oder großdeutschen Lösung in das politische Fahrwasser der Konfessionen: kleindeutsch bedeutete ein preußisch-protestantisch dominiertes Deutschland; großdeutsch ein durch den Süden geführtes katholisch-barockes Reich.

Mit der Gründung der Bundesrepublik Deutschland schienen die wichtigsten Hürden genommen: die Kirchen schienen auf einen Ausgleich bedacht, die Formierung der christlichen Unionsparteien ermöglichte zum ersten Mal in der Parteiengeschichte eine protestantisch-katholische Partei. Seit der Wiedervereinigung Deutschlands ist eine historisch neue Situation entstanden, die gekennzeichnet ist durch drei Entwicklungen: zum ersten Mal distanziert sich über ein Drittel der Bevölkerung von beiden Kirchen und den christlichen Werten und Traditionen. Seit Mitte der achtziger Jahre ist eine dramatische Krise in beiden Kirchen zu konstatieren, die sich u. a. in steigenden Austrittszahlen manifestiert. Eine allgemeine Institutionenkrise und die „Auflösung der Ligaturen“ prägen in besonderer Weise die politische Kultur der vergangenen Jahre. Stehen die Deutschen am Ende des zweiten Jahrtausends vor einer kulturgeschichtlichen Wende?

Bernhard Sutor: Vom Sozialen zur Politik. Entwicklungslinien, Positionen und Defizite christlicher Soziallehre

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 20/91, S. 3–15

Vor 100 Jahren erschien die erste päpstliche Sozialenzyklika. Aus diesem Anlaß wird hier die Entwicklung der katholischen Soziallehre in ihrer zunehmenden Bedeutung für die politische Ethik erörtert. Zunächst ist der Beitrag der katholischen Soziallehre zur Lösung der Sozialen Frage zu skizzieren. Bereits dieser war aber nur möglich durch einen Schritt in die Politik: Eine christlich-soziale Bewegung brachte die Impulse der Lehre politisch zur Geltung und trug zu ihrer Umsetzung in Reformen bei. Sodann kommt die Ausweitung der kirchlichen Sozialverkündigung auf die zentralen politischen Probleme unseres Jahrhunderts, auf Menschenrechte und Demokratie sowie auf Frieden und Entwicklung, zur Sprache. Es handelt sich dabei um eine geschichtlich herausgeforderte Weiterentwicklung aus dem sozialphilosophisch-naturrechtlichen Denkansatz der älteren Lehre, zugleich allerdings auch um eine biblisch-theologische Vertiefung. Es wäre aber eine Fehldeutung von Selbstverständnis und Absichten kirchlicher Sozialverkündigung und katholischer Soziallehre, sie auf politische Theologie zu reduzieren.

Diese Lehre wollte nie bei einer biblisch begründeten Kritik stehenbleiben, sondern vernünftig begründbare Forderungen zur Ordnung von Gesellschaft und Staat in öffentlicher Diskussion und Politik wirksam machen. Dazu müssen diese Forderungen allerdings in den neueren Problemfeldern ebenso in die institutionellen Bedingungen politischer Gestaltung übertragen werden, wie das bezüglich der Sozialen Frage gelang. Andernfalls droht der katholischen Soziallehre die Gefahr, zu einer der heutigen Varianten eines unpolitischen Moralisiertens zu degenerieren. Die entscheidende Frage politischer Ethik heißt, wie man das prinzipiell Gute oder Bessere in Recht und Institutionen wirksam machen kann.

Friedhelm Hengsbach: Der Umbau kirchlicher Soziallehre in eine Ethik sozialer Bewegungen

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 20/91, S. 16–27

Der 100. Jahrestag des Sozialrundschriftens „Rerum Novarum“, mit dem Papst Leo XIII. eine Antwort auf die damals neue Herausforderung der Arbeiterfrage zu geben versuchte und der kirchlichen Sozialverkündigung und der wissenschaftlichen Theoriebildung die Aufgabe zuwies, die Sozialschäden des Kapitalismus zu benennen und die Leitbilder einer wohlgeordneten Gesellschaft zu entwerfen, fordert die kirchliche Soziallehre von heute zu einer aktuellen Standortbestimmung heraus. Da ihr Bezugspunkt, das „katholische Milieu“, d. h. die geschlossene Präsenz katholischer Christen in kirchlichen Sozialverbänden, christlichen Gewerkschaften und Weltanschauungsparteien, abgeschmolzen ist, eröffnet sich für die kirchliche Soziallehre in einer pluralistischen Gesellschaft die Chance, die Glaubenspraxis katholischer Christen, die in sozialen Bewegungen engagiert sind, sozialethisch zu reflektieren.

Eine solche Ethik sozialer Bewegungen beschreibt eine geschichtliche Ausgangslage der Wirtschaftsgesellschaft, eine Vielzahl von Entscheidungsträgern, Interessen und Kompetenzen, diagnostiziert asymmetrische Kräfteverhältnisse im politischen Entscheidungsprozeß und identifiziert als Trägergruppen ethischer Reflexion und politischer Durchsetzung die Arbeiter-, Frauen-, Umwelt- und Friedensbewegung. Sie überprüft kritisch deren ethische Optionen, inwiefern sie den Rang eines allgemeinen Interesses beanspruchen können, und reflektiert deren Organisations- und Aktionsformen, ob gesellschaftliche Konflikte um eine andere Verteilung gesellschaftlicher Macht in einen Prozeß der Verständigung einmünden und zu einer Neudefinition des allgemeinen Interesses führen, nämlich zu einem Mehr an Gerechtigkeit in der Arbeitswelt, in der Beteiligung an wirtschaftlichen Entscheidungsprozessen, in den Beziehungen zwischen Männern und Frauen, natürlicher Umwelt und Wirtschaft sowie Industrie- und Entwicklungsländern.