

Christliche Sozialethik

Marianne Heimbach-Steins
Michelle Becka / Johannes J. Frühbauer
Gerhard Kruij (Hg.)

Christliche Sozialethik

**GRUNDLAGEN – KONTEXTE – THEMEN
EIN LEHR- UND STUDIENBUCH**

**VERLAG FRIEDRICH PUSTET
REGENSBURG**

doi:10.17879/55069716034

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische
Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2022 Verlag Friedrich Pustet, Regensburg
Gutenbergstraße 8 | 93051 Regensburg
Tel. 0941/920220 | verlag@pustet.de

ISBN 978-3-7917-3322-7
Umschlaggestaltung: www.martinveicht.de
Satz: Vollnhals Fotosatz, Neustadt a. d. Donau
Druck und Bindung: Friedrich Pustet, Regensburg
Printed in Germany 2022

eISBN 978-3-7917-7389-6 (pdf)

Unser gesamtes Programm finden Sie im Webshop unter
www.verlag-pustet.de

Inhaltsverzeichnis

| | |
|--------------------------|---|
| Vorwort | 9 |
|--------------------------|---|

| | |
|--|----|
| Einführung | 11 |
| <i>Marianne Heimbach-Steins, Michelle Becka,</i> | |
| <i>Johannes J. Frühbauer, Gerhard Kruip</i> | |

Erster Teil: Fundamentale Sozialethik

| | |
|--|-----|
| A. Grundlegung | 29 |
| A.1 Vorspann | 29 |
| <i>Michelle Becka</i> | |
| A.2 Sozialethik und Gesellschaftstheorie | 31 |
| <i>Johannes J. Frühbauer, Marianne Heimbach-Steins</i> | |
| A.3 Sozialethik und Sozialphilosophie | 47 |
| <i>Johannes J. Frühbauer</i> | |
| A.4 Sozialethik und Theologie | 62 |
| <i>Marianne Heimbach-Steins</i> | |
| A.5 Synthese | 81 |
| <i>Michelle Becka</i> | |
| B. Historische Vergewisserungen | 89 |
| B.1 Vorspann | 89 |
| <i>Michelle Becka</i> | |
| B.2 Sozialethische Spurensuche | 91 |
| <i>Marianne Heimbach-Steins</i> | |
| B.3 Sozialkatholizismus | 105 |
| <i>Gerhard Kruip</i> | |
| B.4 Kirchliche Sozialverkündigung | 120 |
| <i>Marianne Heimbach-Steins</i> | |
| B.5 Synthese | 143 |
| <i>Michelle Becka</i> | |

Inhaltsverzeichnis

| | | |
|-----------|---|-----|
| C. | Normative Orientierungen | 153 |
| C.1 | Vorspann <i>Marianne Heimbach-Steins</i> | 153 |
| C.2 | Verantwortung <i>Markus Vogt</i> | 156 |
| C.3 | Sozialprinzipien <i>Marianne Heimbach-Steins</i> | 170 |
| C.4 | Menschenrechte <i>Michelle Becka</i> | 187 |
| C.5 | Gerechtigkeit <i>Johannes J. Frühbauer</i> | 203 |
| C.6 | Nachhaltigkeit <i>Markus Vogt</i> | 219 |
| C.7 | Synthese <i>Alexander Filipović</i> | 232 |

Zweiter Teil: Kontexte und Handlungsfelder

| | | |
|-----------|---|-----|
| D. | Kontexte | 241 |
| D.1 | Politik <i>Christian Spieß</i> | 241 |
| D.2 | Wirtschaft <i>Gerhard Kruip</i> | 261 |
| D.3 | Technik <i>Anna Maria Riedl</i> | 280 |
| D.4 | Ökologie <i>Markus Vogt</i> | 300 |
| D.5 | Religion <i>Marianne Heimbach-Steins</i> | 319 |
| D.6 | Kultur <i>Michelle Becka</i> | 339 |

| | | |
|-----------|---|-----|
| E. | Handlungsfelder | 361 |
| E.1 | Arbeit <i>Gerhard Kruip</i> | 361 |
| E.2 | Soziale Sicherung <i>Gerhard Kruip</i> | 374 |
| E.3 | Bildung <i>Gerhard Kruip</i> | 387 |
| E.4 | Medien <i>Alexander Filipović</i> | 400 |
| E.5 | Lebensformen <i>Marianne Heimbach-Steins</i> | 415 |
| E.6 | Migration <i>Michelle Becka</i> | 429 |
| E.7 | Weltweite Armut <i>Michelle Becka</i> | 444 |
| E.8 | Gesundheit <i>Michelle Becka</i> | 458 |
| E.9 | Klimaschutz <i>Markus Vogt</i> | 472 |
| E.10 | Frieden <i>Johannes J. Frühbauer</i> | 485 |
| E.11 | Kirche <i>Daniel Bogner</i> | 498 |
| | Abkürzungsverzeichnis | 511 |
| | Ausführliche Inhaltsübersicht | 515 |
| | Autorinnen und Autoren | 527 |

Vorwort

Dieses Lehr- und Studienbuch ist ein Gemeinschaftswerk. Als Herausgeber*innen haben wir besonders eng zusammengearbeitet: Wir haben die Konzeption gemeinsam erstellt, die einzelnen Beiträge intensiv diskutiert und in Absprache mit den Mitautor*innen an das Gesamtkonzept des Buches angepasst. Ihnen ein herzlicher Dank, dass sie sich darauf eingelassen haben.

Zum Gelingen des Buches haben aber noch viele andere beigetragen. Für die Hilfe bei der abschließenden Korrektur der Texte danken wir Lea Quaing, Katharina Leniger und Lina-Marie Ostertag sowie Johanna Braungart, Karolin Frerich, Anna-Sophia Kleine und Barbara Ladenburger für die Unterstützung bei der Druckfahnenkorrektur. Unser herzlicher Dank gilt dem Verlag Friedrich Pustet und insbesondere seinem Lektor, Herrn Dr. Rudolf Zwank, der den Band kompetent und umsichtig verlegerisch betreut hat, sowie der Universitäts- und Landesbibliothek in Münster für die gute Zusammenarbeit zur Ermöglichung der Online-Ausgabe im Open Access. Für die großzügige Unterstützung der Drucklegung des Buches danken wir der Ketteler-Studienstiftung des Bistums Mainz sowie dem Verein der Freunde des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Universität Münster.

Als Lehr- und Studienbuch ist dies vor allem ein Buch für Studierende. Viele Erfahrungen aus der Lehre und Rückmeldungen von Studierenden sind in seinen Entstehungsprozess eingeflossen. Aber auch für Personen, die sich in Verbänden, Parteien, Stiftungen oder anderen Kontexten mit gesellschaftlichen Problemen aus einer sozialetischen Perspektive befassen wollen, bietet das Buch eine grundlegende Orientierung. Wir hoffen, dass es vielen einen Zugang zur Christlichen Sozialethik eröffnet und zu einer zeitgemäßen und kompetenten Auseinandersetzung mit sozialetischen Fragen ermutigt und befähigt.

Marianne Heimbach-Steins
Michelle Becka
Johannes J. Frühbauer
Gerhard Kruip

Einführung

*Marianne Heimbach-Steins, Michelle Becka,
Johannes J. Frühbauer, Gerhard Kruij*

1. Krisenzeiten brauchen Ethik

Das 21. Jh. lässt sich – in aller Vorläufigkeit – als eine Zeit weltweit beschleunigter und krisenhafter Veränderungsprozesse beschreiben; gravierende soziale, politische, ökologische, ökonomische und kulturelle Umbrüche verursachen Konflikte, Unsicherheit und die Suche nach verlässlicher Orientierung.¹ Um den herausfordernden Charakter der Zeitereignisse und Entwicklungen zu entdecken und zu verstehen, genügt es nicht, konkrete Symptome einzeln zu betrachten. Vielmehr kommt es darauf an, die dahinterliegenden komplexen Wirkungszusammenhänge und Abhängigkeiten wahrzunehmen. Sie fordern dazu heraus, „die grundlegenden ethisch-politischen Weichenstellungen der Moderne mit ihrem Verständnis von Fortschritt, Demokratie und offener Gesellschaft neu zu reflektieren und für die veränderten Bedingungen des [...] 21. Jahrhunderts weiterzuentwickeln“². Dabei ist an der Erfahrung elementarer Gefährdungen des (nicht nur) menschlichen Lebens und des sozialen Zusammenlebens, in einzelnen Gesellschaften und global, Maß zu nehmen. Risiken und Gefährdungen betreffen u. a.

- die Folgen des (anthropogenen) Klimawandels und die ökologischen Grenzen,
- die Bedrohungen durch Gesundheitsrisiken und pandemisch sich ausbreitende Krankheitserreger,
- die extremen Asymmetrien des Zugangs zu lebensnotwendigen Ressourcen und der Chancen zur Teilhabe an politischer und ökonomischer Macht,

1 Vgl. zum ganzen Abschnitt: Arbeitsgemeinschaft Christliche Sozialethik (AG CSE), Positionspapier Die Bedeutung Christlicher Sozialethik für Gesellschaft, Universität, Theologie und Kirche (2018), in: JCSW 59 (2018) 381–389.

2 AG CSE, Positionspapier, 382.

- die mit diesen Ungleichheiten häufig verbundenen Migrationsbewegungen und die dadurch mitverursachte permanente Infragestellung von Mindestbedingungen friedlicher Koexistenz unterschiedlicher Kulturen auf engem Raum,
- den Umgang mit modernen Technologien sowie mit den Chancen und Herausforderungen der Digitalisierung,
- die Schwierigkeiten fairer Entwicklungszusammenarbeit und wirksamer Korruptionsbekämpfung.

In allen diesen Hinsichten stellt sich die Frage, wie wir Gesellschaft gestalten wollen – lokal, national, kontinental und global. Damit rücken Forderungen und Maßstäbe der *Gerechtigkeit* in den Blick sowie Erwartungen, die daraus an verschiedene Akteure für Gegenwart und Zukunft erwachsen. So müssen Antworten auf komplexe normative Fragen gefunden werden. Etwa: Was bedeuten Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit im gegenwärtigen globalen Wandel? Wie können sie ihre kritische und orientierende Wirkung unter den Bedingungen von individueller Freiheit, kultureller, religiöser und weltanschaulicher Pluralität, demografischem und digitalem Wandel sowie komplexer Wirtschafts- und Finanzsysteme und nicht zuletzt fragiler Zustimmung zu den Institutionen internationaler Politik entfalten? Welche Akteure haben teil an der Verantwortung für die Lösung der großen Fragen unserer Epoche: für den notwendigen Kampf gegen die Überhitzung der Erdatmosphäre, für die Bekämpfung von Menschenrechtsverletzungen, für Antworten auf die Herausforderungen von Migration und Friedenssicherung? Wie kann Verantwortung zwischen unterschiedlichen Akteuren und Handlungsebenen kooperativ wahrgenommen und verlässlich organisiert werden?³ Und wird es gelingen, innerhalb einzelner Gesellschaften, in Europa und weltweit grundlegende ethische Standards des Zusammenlebens und der Sorge für die Grundlagen allen Lebens zu sichern?

2. Ethik – Sozialethik – Christliche Sozialethik

Die Begriffe *Freiheit*, *Verantwortung*, *Gerechtigkeit*, *Nachhaltigkeit* und die Adjektive *normativ*, *kritisch*, *orientierend* verweisen auf das, worum es in

3 Vgl. AG CSE, Positionspapier, 382.

diesem Buch gehen soll: um Ethik, genauer: um *Sozialethik*, oder noch genauer: um *Christliche Sozialethik*.

2.1 Was ist Ethik?

Ethik befasst sich mit dem menschlichen Handeln. Sie untersucht es unter dem Vorzeichen der Sittlichkeit/Moral, also der Frage nach Verbindlichkeiten, an denen sich individuelles und soziales Handeln orientiert bzw. orientieren soll, um für die Einzelnen, für Gemeinschaften und Gesellschaften sowie für den Gesamtzusammenhang des Lebens verantwortlich einzustehen, zuträglich und fördernd zu wirken. Ethik und Moral sind ähnliche Begriffe, meinen aber nicht das Gleiche. Sie sind auf unterschiedlichen Ebenen angesiedelt. Ethik kommt vom griechischen *ethos*, was etwa Gewohnheit, Sitte, Brauch bedeutet. Moral kommt aus dem Lateinischen: *mos* bezeichnet auch die Sitte, den Brauch, aber auch die Vorschrift, *moralitas* die Sittlichkeit/Moralität. Ethos/Moral bezeichnet also das Gesamt von Regeln oder auch Werteinstellungen, die (in einer bestimmten Gruppe) als verbindlich angesehen werden. Während Moral also jenes Set an Überzeugungen und normativen Orientierungen bezeichnet, steht der Begriff *Ethik* für das Nachdenken über und die Systematisierung von Moralvorstellungen, bezeichnet also die *Reflexionstheorie der Moral*.⁴ Sie reflektiert das Handeln und die Moral(en), die ihm zugrunde liegen. Als solche weiß sie nicht immer schon, was richtig oder falsch, gut oder böse ist. Sie hat keine fertigen Lösungen, sondern sie sucht – kriteriengeleitet – nach guten Gründen für das Richtige. In der Regel tut sie das nicht nur aus einem akademischen Interesse heraus, sondern mit Bezug auf konkrete Kontexte, auf Herausforderungen, die sich in diesen Kontexten des Handelns zeigen (wie eingangs skizziert) und Verunsicherungen provozieren: „Dort, wo überkommene Lebensweisen und Institutionen ihre selbstverständliche Geltung verlieren, sucht die philosophische Ethik, von der Idee des sinnvollen menschlichen Lebens geleitet, auf methodischem Weg und ohne letzte Berufung auf politische und religiöse Autoritäten oder auf das von alters her Ge-

4 Allerdings gibt es davon abweichende Verwendungsweisen. So verwendet u. a. Jürgen Habermas Ethik lediglich für partikulare, also gruppenbezogene, normative Ansprüche. Moral(philosophie) bezieht sich hingegen auf jene Normen, die verallgemeinerungsfähig sind. Diesem Sprachgebrauch folgt das Lehrbuch nicht.

wohnte und Bewährte allgemeingültige Aussagen über das gute und gerechte Handeln.“⁵

2.2 Was ist das Besondere einer Sozialethik?

Der Begriff Ethik kann durch verschiedene Zusätze präzisiert bzw. konkretisiert werden. So wird z. B. zwischen *Individual-* und *Sozialethik* unterschieden. Die Individualethik ist vor allem auf die einzelne Person als ethisches Subjekt fokussiert; sie reflektiert moralische Überzeugungen und Maßstäbe des Handelns für die Übernahme von Verantwortung für das eigene Leben (das sich selbstverständlich immer in sozialen Bezügen abspielt). Demgegenüber nimmt die Sozialethik das gesellschaftliche Zusammenleben und die ethischen Anforderungen an die sozialen Institutionen in den Blick; sie fragt nach Kriterien, nach denen diese gerecht eingerichtet werden können, so dass für alle Personen ein gutes Leben möglich wird und gelingen kann. Die Wortzusammensetzung *Sozialethik* markiert also in erster Linie die „Ausweitung der ethischen Frage auf die sich wandelnden gesellschaftlichen Ordnungsstrukturen“⁶ und die Notwendigkeit, diesen eine eigenständige ethische Analyse und Reflexion zu widmen, weil Institutionen in moralischer Hinsicht nicht genauso behandelt werden können wie Personen, aber dennoch von erheblicher ethischer Bedeutung sind. Denn sie regeln und sichern die Erfüllung bestimmter menschlicher Grundbedürfnisse – von der Fortpflanzung (Familie) bis zur inneren und äußeren Sicherheit (Staat). *Sozial-* in Verbindung mit Ethik ist dann zunächst einmal kein moralisch wertender Begriff, sondern bezeichnet den Gegenstandsbereich dieser Ethik – die „gesellschaftlichen Belange“⁷.

Um es an einem Beispiel zu verdeutlichen: *Familie* kann auf unterschiedliche Weise zum Gegenstand ethischer Reflexion werden. Auf der Ebene der innerfamilialen Beziehungen kann z. B. eine Ethik der Partnerschaft/Ehe, der Elternschaft und des Kindseins entworfen werden; hier geht es um die Einzelnen in ihren personalen Nahbeziehungen.

5 Höffe, O., Art. Ethik, in: Ders., *Lexikon der Ethik*, München 1977, 52 (Abkürzungen wurden stillschweigend aufgelöst).

6 Vogt, M., Art. Christliche Sozialethik. I. Katholisch, in: *Staatslexikon der Görres-Gesellschaft* 8I (2017) 1095–1102, hier 1096.

7 Furger, F., *Christliche Sozialethik. Grundlagen und Zielsetzung*, Stuttgart 1991, 13.

Sozialethisch würde es aber zu kurz greifen, auf dieser Ebene stehen zu bleiben und die *Institution Familie* nur in Bezug auf die einzelnen Familienmitglieder – sozusagen als deren Summe – zu betrachten. Wenn Familie als Ganzes, eingebettet in größere gesellschaftliche Kontexte (Familienpolitik, Arbeitswelt etc.), in den Blick kommt, stellen sich qualitativ andere ethische Fragen: z. B. wie eine sozial gerechte Familienförderung zu gestalten ist oder welche gesellschaftlichen und politischen Veränderungen umgesetzt werden müssen, damit die Familienarbeit zwischen den Geschlechtern gerecht(er) aufgeteilt wird. Um solche Fragen zu beantworten, helfen (tugendethische) Kategorien wie Hilfsbereitschaft, Rücksichtnahme usw. kaum weiter. Hier geht es vielmehr um Gerechtigkeit und um gesamtgesellschaftliche Solidarität, die in entsprechenden Institutionen (z. B. im Familienrecht, im Steuerrecht und in den Institutionen, die Familien entlasten, von der Ganztagschule bis zur Jugendhilfe) umgesetzt werden müssen. Eine für die Sozialethik sehr grundlegende Einsicht ist deshalb: *Soziale Institutionen und komplexe Handlungszusammenhänge (Handlungsketten) können ethisch nicht mit Kategorien der Individualethik (z. B. Gewissen, Schuld, Sünde) untersucht werden.* Sozialethik und Individualethik schließen einander aber nicht aus, sondern ergänzen einander und sind notwendig aufeinander verwiesen.

2.3 Was zeichnet eine Christliche Sozialethik aus?

Christliche Sozialethik (CSE) ist eine Disziplin *innerhalb der Theologie*. In diesem besonderen Kontext reflektiert sie die komplexen Bedingungen und Herausforderungen des Zusammenlebens in den jeweiligen nationalen Gesellschaften und der Weltgesellschaft.⁸ Das heißt, sie fragt *von einem bestimmten, christlichen Standpunkt aus* nach Kriterien eines gerechten Zusammenlebens und nach Bedingungen für die Entfaltung des guten Lebens für alle. Christliche Theologie ist in ihrer wissenschaftlichen Reflexion auf die biblisch gegründeten und in den christlichen Traditionen überlieferten Glaubensüberzeugungen bezogen: auf Menschwerdung, Tod und Auferstehung Jesu Christi als Symbol der unbedingten Zuwendung Gottes und seiner Solidarisierung mit seinen Geschöpfen,

8 Vgl. zum ganzen Abschnitt Heimbach-Steins, M., Christliche Sozialethik, in: Arntz, K. u. a., Orientierung finden. Ethik der Lebensbereiche (Theologische Module 5), Freiburg i. Br. 2008, 166–208, hier 169 f.

insbesondere mit deren Leiden. Ihre Identität gewinnt eine solche Theologie, indem sie *am Puls der Zeit* arbeitet, die Lebenswirklichkeit, die Erfahrungen und Nöte der konkreten Menschen wahrnimmt und deren soziale, wirtschaftliche und politische Zusammenhänge und institutionellen Bedingungen auf ihre ethische Qualität hin kritisch untersucht. Dieser Aufgabe ist die CSE verpflichtet. Ihr Gegenstand ist die menschliche Existenz in ihren sozialen Bezügen, Bedingtheiten, Ambivalenzen und Verletzlichkeiten. Sie nimmt ernst, dass menschliche Existenz nicht nur individuell, sondern auch in ihren sozialen Bindungen und institutionellen Abhängigkeiten der Spannung von Gelingen und Scheitern unterliegt – und dass die Strukturen des gesellschaftlichen Zusammenlebens selbst Unheil verfestigen und Ungerechtigkeiten auf Dauer stellen können. Die universale Erfahrung, dass soziales Zusammenleben auch unter bestimmten Ordnungsvorgaben nicht automatisch gelingt, sondern auf vielfache Weise vom Scheitern bedroht ist, nimmt sie aber nicht einfach als *Schicksal* hin. Vielmehr deckt die sozioethische Analyse die Ambivalenzen menschlicher Freiheit (als Grundvoraussetzung ethischen Handelns) und gesellschaftlicher Gerechtigkeit (als Zielperspektive des Handelns im sozialen Zusammenhang) auf: Kraft ihrer Freiheit handeln und entscheiden Menschen, schaffen gesellschaftliche Strukturen und üben Macht aus. Freiheit ruft nach Verantwortung, aber sie schließt Unverantwortlichkeit nicht aus. Gerechtigkeit muss je neu errungen, um sie muss gestritten werden – in den personalen Beziehungen wie in den gesellschaftlichen Strukturen und Institutionen. Und die Hoffnung, gerechte(re) Verhältnisse zu realisieren, muss immer neu Maß nehmen an den Erfahrungen erlittener Ungerechtigkeit. Das Ziel, gerechte Verhältnisse zu schaffen und allen Menschen ein gutes Leben möglich zu machen, wird immer wieder bedroht und durchkreuzt durch die Verabsolutierung von Eigeninteressen, partikularen, nicht verallgemeinerbaren Zielsetzungen und durch die Priorisierung sittlich fragwürdiger Ziele, die sich in gesellschaftlichen Strukturen (*Strukturen der Sünde*) verfestigen.

Die Aufgabe der CSE, Maßstäbe sozialer Gerechtigkeit zu erarbeiten, zeitgemäß zu formulieren und zu begründen, ist deshalb ebenso unabgeschlossenbar wie das Ringen um menschenwürdige und ökologisch verträgliche Praktiken und Verhältnisse. Aus dem Bezug auf das christliche Gottes- und Menschenbild kann sie grundlegende Überzeugungen und Optionen gewinnen und (mit Gründen) in ihr Verständnis von

Gerechtigkeit eintragen, z. B. die Entscheidung, die Gerechtigkeit gesellschaftlicher Verhältnisse und politischer Vorgaben aus der Perspektive der am stärksten Benachteiligten zu prüfen (Option für die Armen). Als theologische Ethik rekurriert sie auf die Ressourcen der biblischen und christlichen Traditionen und legt sie im Hinblick auf ihre humanisierenden und ökologisch sensibilisierenden Potenziale hin aus. Als ein Fach, das gesellschaftliche Verhältnisse unter ethischen Vorzeichen analysiert, ist sie aber zugleich auf sozialwissenschaftliches Know-how angewiesen. Und als Ethik, die Handlungsorientierungen mit vernünftig einsehbaren Gründen anbietet, arbeitet sie sozialphilosophisch. Sie bildet damit im Fächerzusammenhang der Theologie ein *Brückenfach* zu den Sozial- und Kulturwissenschaften und zu den konkreten gesellschaftlich-politischen Auseinandersetzungen um die Förderung oder (Wieder-)Herstellung und Sicherung humaner und ökologisch verträglicher Lebensbedingungen.

3. Zum Konzept dieses Lehr- und Studienbuchs

Zur Orientierung in diesem Lehr- und Studienbuch ist es hilfreich, einige Voraussetzungen zu erläutern, auf die sich das Autor*innen-Team verständigt hat und die für das Profil des Werkes wie seiner einzelnen Abschnitte grundlegend sind. Wie im voranstehenden Abschnitt entwickelt, will das Buch in die CSE als theologisches Fach einführen. Es ist in erster Linie für den akademischen Unterricht konzipiert und stellt Denkweisen, Ansätze, Traditionen und Gehalte des Faches vor. Es richtet sich aber nicht nur an Studierende und Lehrende der Theologie, sondern auch an alle anderen Interessierten: Studierende und Lehrende gesellschaftswissenschaftlicher Fächer und der Philosophie, Multiplikator*innen in der religiösen und politischen Bildungsarbeit sowie Lehrer*innen für den Unterricht in der Sekundarstufe II.

3.1 Vorverständnis

Die Beiträge des Buches werden durch einen elementaren Grundkonsens über das Selbstverständnis des Faches getragen, der zugleich Freiraum zur Differenzierung und zur Erprobung unterschiedlicher Konzepte lässt: Gemeinsam setzen wir voraus, dass CSE einen normativen

Anspruch vertritt und begründen will. Aber wir legen uns nicht auf einen einzigen Ansatz und eine einzige Herangehensweise fest. Wir arbeiten mit einer *Pluralität von Ansätzen* und rechnen mit einer andauernden *Lerngeschichte* im Fach, die durch Rezeption und Erprobung neuer Denkansätze aus der Philosophie, den Gesellschaftswissenschaften und der Theologie vorangetrieben wird. Das kann natürlich auch bedeuten, dass bestimmte Ansätze sich in der kritischen Aneignung nicht bewähren oder als nicht hilfreich für die Ausformulierung von Grundoptionen der CSE erweisen und deshalb abgelehnt werden. Dabei geht es aber nie einfach um Geschmacksurteile, sondern um begründete Präferenzen und Urteile.

Die jüngere Geschichte der CSE ist dadurch geprägt, dass sie eine Vielzahl (philosophisch-)ethischer Ansätze und sozialwissenschaftlicher Theorien wie auch theologischer Denkrichtungen aufgreift und rezipiert. Das Spektrum reicht von der überlieferten *klassisch naturrechtlichen* Denkform, an der sich die Disziplin lange Zeit abgearbeitet (und dabei ihr Selbstverständnis nach und nach erneuert) hat, über „praxis-, handlungs-, kommunikations- und vertragstheoretische, neoaristotelische und systemtheoretische Ansätze“⁹ bis zu poststrukturalistischen und postkolonialen Theorien. Die anhaltende Auseinandersetzung mit einem so breiten Spektrum ethisch bedeutsamer Theorien hat dazu beigetragen – und trägt weiterhin dazu bei –, das eigene Verständnis von Gerechtigkeit auszudifferenzieren und Begründungsmuster zu verfeinern. Aber unser Verständnis des Faches beschränkt sich nicht auf die Begründungsaufgabe. Es umfasst auch die Erschließung und das Verstehen des ethischen Anspruchs, also die Aufgaben einer ethischen Hermeneutik, im Horizont christlicher Anthropologie und Weltdeutung. Eine CSE steht dabei immer auch vor der Aufgabe, ihr eigenes Selbstverständnis in Bezug auf die christliche Glaubensgemeinschaft (Kirche) zu klären und als Reflexion christlicher Praxis zu explizieren. Das ist für die Verständigung im Kontext der theologischen Disziplinen, der Kirche und der christlichen Konfessionen wichtig; es ist aber für die CSE auch als Brückenfach zu den außertheologischen Bezugswissenschaften und in die Kontexte von Gesellschaft und Politik unerlässlich.

Mit diesen grundlegenden Aspekten des Vorverständnisses grenzen wir CSE gegenüber Verständnissen ab, die die Aufgabe von Ethik als

9 AG CSE, Positionspapier, 383.

Wissenschaft entweder rein analytisch (die Struktur ethischer Aussagen analysierend) oder ausschließlich empirisch (ethische Ansprüche erhebend und beschreibend) verstehen.

Durch das Werk ziehen sich bestimmte Grundgedanken als *rote Fäden*. Diesen zu folgen, kann bei der Lektüre die Orientierung erleichtern, die Zusammenhänge zwischen dem ersten und dem zweiten Teil erschließen und dazu beitragen, das eigene Verständnis von Ethik, insbesondere von Christlicher Sozialethik, zu entwickeln und zu verfeinern.

- *Gutes Leben und Gerechtigkeit*: Es geht um den Ausweis guter Gründe für die Erhebung ethischer Ansprüche; einerseits im Sinne ethischer Normen, die (unter gleichen Umständen bzw. in vergleichbaren Situationen) allgemein gelten (Gerechtigkeit); andererseits im Sinne partikularer *Ethosformen*, deren Geltung nur innerhalb bestimmter Gruppen auf der Grundlage gemeinsam geteilter Überzeugungen behauptet und durchgesetzt werden kann (gutes Leben).
- *Verantwortung und Beteiligung*: Ethik kann nicht von den Akteuren absehen, die ethische Ansprüche repräsentieren, geltend machen und durch sie herausgefordert werden. Für eine Sozialethik bedeutet das, die Aufmerksamkeit auf die Wechselwirkung zwischen Subjekten und Strukturen, zwischen Personen und Institutionen zu richten und diese Wirkungszusammenhänge genau zu analysieren. Personen treten dabei als handelnde, aber auch als vom Handeln anderer betroffene (erleidende) Subjekte in Erscheinung. Institutionen sind nie völlig losgelöst von den in ihnen agierenden Personen, zugleich aber entwickeln die Funktionslogiken der Institutionen eine Eigendynamik, die mit zunehmender Komplexität die Zurechnung von Verantwortung schwierig macht.
- *Theorie und Praxis*: Ethik wurde oben als Theorie der Moral vorgestellt. Sie analysiert ethische Probleme, erarbeitet Muster des Verstehens und begründet moralische Ansprüche. Aber alle Theoriearbeit der Ethik geht von sozialer Praxis aus und steht im Dienst der Veränderung sozialer Praxis. Das liegt an dem Gegenstand der Ethik, zumal der Sozialethik: Theorien der Gerechtigkeit, der Verantwortung, der Solidarität füllen Bibliotheken. Aber sie sind kein Selbstzweck. Sie sind stets darauf bezogen, das Handeln von Menschen in ihren sozialen Bezügen, in Beziehungen und Institutionen zu reflektieren und zu orientieren. Ethische Orientierungen rufen nach Umsetzung in sozialer Praxis, sie sind also kontextspezifisch und hand-

lungsleitend zu konkretisieren. Es geht zudem darum, die Quellen der vielfältigen Erfahrungen von Not, Leid, Missachtung und Ungerechtigkeit zu entdecken und aufzuklären, Ursachenforschung zu betreiben und ethisch tragfähige Alternativen zu entwerfen. Insofern arbeitet Sozialethik auch als Theorie unter dem Vorzeichen eines Vorrangs der Praxis und unter dem Anspruch, Veränderungsethik zu sein.

3.2 Aufbau

Das skizzierte Vorverständnis schlägt sich in der Konzeption des Bandes nieder. Er besteht aus zwei Teilen: *Fundamentale Sozialethik* sowie *Kontexte und Handlungsfelder*. Der erste Teil entwickelt in den Beitragsgruppen A, B und C die Fundamente einer christlich-sozialethischen Grundkonzeption. Die drei Textgruppen werden jeweils gerahmt durch einen kurzen Vorspann und eine abschließende Synthese, die wichtige Gedanken aus den Einzelbeiträgen aufnimmt, bündelt und noch einmal eigens profiliert.

Die *Beitragsgruppe A* entfaltet den Gegenstandsbereich, den normativen und hermeneutischen Anspruch sowie die ideelle Perspektive der Sozialethik bzw. ihre grundlegenden Optionen. Zunächst geht es darum, den Gegenstandsbereich *das Soziale* bzw. die *Gesellschaft* und eine empirisch-wissenschaftliche Annäherung daran zu erschließen. Ein Begriff von Gesellschaft, die diesem Gegenstand gewidmeten Bezugswissenschaften und -theorien – insbesondere im Bereich der Soziologie – und die Frage, wie das Verhältnis von sozialwissenschaftlichen und sozialethischen Herangehensweisen zu bestimmen ist, werden hier erörtert. Weil die Sozialethik herausgefordert ist, sich Gesellschaft als ihren komplexen Gegenstand wissenschaftlich angemessen zu erschließen, stehen in diesem Kapitel die Fragen im Zentrum, wie der Erfahrungsbezug sowie die empirische Erschließung der Wirklichkeit theorie- und methodengeleitet eingelöst werden können (A.2). CSE lernt von empirisch arbeitenden (Gesellschafts-)Wissenschaften, unterscheidet sich aber von ihnen durch Erkenntnisinteresse und vor allem durch ihren normativen Anspruch: Dieser verbindet sie mit der Philosophie, näherhin mit der Sozialphilosophie bzw. der Politischen Philosophie. Beide fragen, wie Gesellschaft sein bzw. eingerichtet, entwickelt, verändert werden *soll* und welche normativen Maßstäbe dazu begründet angeboten werden können. Die genuin ethi-

sche Fragestellung, die Erkenntnisquellen, die Methoden und Argumentationsweisen ethischer Reflexion werden dementsprechend im folgenden Kapitel erörtert (A.3). *Christliche* Sozialethik verortet sich im Deutungshorizont des christlichen Glaubens, der auf ihn bezogenen Glaubenspraktiken und der Theologie als deren Auslegungs- und kritischen Reflexionswissenschaft. Als Teildisziplin der Theologie weist sich Sozialethik nicht zuletzt durch einen methodisch wie hermeneutisch reflektierten Rückbezug auf die biblischen Traditionen aus; sie analysiert dabei auch die Schwierigkeiten einer Übersetzung zwischen christlichen (partikularen) Überzeugungen und ethisch-normativen Orientierungen, die über die christliche Glaubensgemeinschaft hinaus Geltung beanspruchen (A.4). In der Synthese zeigt sich ein Selbstverständnis der CSE als Brückenfach innerhalb der Theologie und zwischen Theologie, Gesellschafts-, Human- und Kulturwissenschaften (A.5).

Die *Beitragsgruppe B* ist der historischen Entfaltung des sozialetischen Anspruchs in christlicher Praxis und theologischer Theoriebildung gewidmet. Im historischen Längsschnitt werden Spuren der Verwirklichung (wie der Verfehlung) des ethischen Anspruchs im (europäischen) Christentum nachgezeichnet. Dieser Anspruch hat sich, je nach den gesellschaftlichen, politischen und kirchlich-institutionellen Kontextbedingungen, immer auch auf die Gestaltung des Sozialen bezogen (B.2). Die konkrete (Vor-)Geschichte der CSE und der Sozialverkündigung der katholischen Kirche hängt eng mit der wirtschaftlichen (Industrialisierung) und politischen (Demokratisierung) Modernisierung der europäischen Gesellschaften ab dem Ende des 18. Jh. sowie mit den sozialen Verwerfungen des 19. Jh. (soziale Frage) zusammen, aber auch mit dem politischen Machtverlust der (katholischen) Kirche, als dessen Kehrseite sich die besondere Sozialform des – sozialen und politischen – Katholizismus entwickelt hat (B.3). In diesem Horizont wird die sozial-ethische Lehrtradition der (katholischen) Kirche seit dem Ende des 19. Jh. vorgestellt, in das Textkorpus der Soziallehre der Kirche und die besondere Quellengattung der Sozialzyklen der Päpste eingeführt (B.4).

Die *Beitragsgruppe C* umfasst eine Reihe von Kapiteln zu den normativen Orientierungen der CSE, mit denen die Frage nach dem sozialetischen Sollen und der Begründungsanspruch des Faches konkretisiert werden. Einige dieser Kategorien kamen schon in den Überlegungen dieser Einführung zur Sprache: So wird Verantwortung als Leitkategorie vorgestellt, die die Spannung von Subjekten und Strukturen thematisiert

(C.2). Unter dem Sammelbegriff Sozialprinzipien werden jene Grundkategorien einer gerechten Gesellschaft vorgestellt, die nach und nach in der Tradition der kirchlichen Sozialverkündigung herausgearbeitet worden sind (C.3). Als normative Orientierungen, die in der modernen Weltgesellschaft besondere Bedeutung erlangt haben, werden die Menschenrechte eingeführt (C.4). Als Zielbegriff, auf den alle diese normativen Ansprüche zugeführt werden können, bietet sich die Kategorie der Gerechtigkeit an, die allerdings heute kaum mehr anders als plural ausformuliert werden kann (C.5). Der ethische Anspruch muss im Zeitalter des *Anthropozän* auf die Integrität der natürlichen Lebensgrundlagen ausgeweitet werden (auch in dieser Hinsicht ist und bleibt der Mensch Adressat des Anspruchs); diese Weitung findet Ausdruck im Prinzip der Nachhaltigkeit (C.6). Als einen roten Faden, der sich durch alle Kapitel dieser Gruppe zieht, profiliert die Synthese den Anspruch der Partizipation als moderne Zentralperspektive gerechter gesellschaftlicher Verhältnisse (C.7).

Der zweite Teil des Buches umfasst zwei Gruppen von Beiträgen, die übergreifende (welt-)gesellschaftlich relevante *Kontexte* (D) und *Handlungsfelder* (E) erschließen. Die Entscheidung für diese – gegenüber der bisherigen Lehrbuch-Literatur der CSE innovative – Konzeption bedarf der Erläuterung: Mit dieser Konzeption reagieren wir auf eine Einsicht, die sich in der Auseinandersetzung mit den gegenwärtigen Fragen der Sozialethik zunehmend aufdrängt: Die teilweise immer noch übliche Unterscheidung von Fundamenteethik und angewandter Ethik kann nicht überzeugen, weil nicht einfach theoretische Erkenntnisse auf diese Praxisfelder (Politik, Wirtschaft, Technik etc.) anzuwenden sind. Die Einteilung in sogenannte Bereichsethiken – etwa politische Ethik, Wirtschaftsethik, Technikethik, Umweltethik etc. – kommt unserem Verständnis schon näher. Doch auch wenn die jeweilige Eigenlogik der Sachbereiche verstanden und berücksichtigt werden muss, verlangt die komplexe *Textur* der (Welt-)Gesellschaft ein komplexeres und aussagefähigeres Modell der Zuordnung als das *Nebeneinander* von Bereichsethiken.

Mit dem Begriff *Kontexte* soll daher das Gewebe bzw. die Verwebung der zwar je für sich zu analysierenden, aber nicht unabhängig voneinander sich entwickelnden Dynamiken von Politik (D.1), Wirtschaft (D.2), Technik (D.3), Ökologie (D.4), Religion (D.5) und Kultur (D.6) zum Ausdruck gebracht werden. Der grundlegende Zuschnitt dieser Kontexte

und die darin sich stellenden Fragen werden deshalb zunächst in Überblicksartikeln erarbeitet. Damit wollen wir der komplexen *Textur* einzelner Gesellschaften wie der global interdependenten Gesellschaft Rechnung tragen. Die Artikel identifizieren Akteure, Machtpotenziale und -asymmetrien in den jeweiligen Kontexten, (Pfad-)Abhängigkeiten, machen wechselseitige Beeinflussungen und Dynamiken sichtbar und legen ethische Herausforderungen frei, die sich darin synchron (gegenwärtig) wie diachron (vergangenheits- und zukunftsorientiert) zeigen. Ein zentrales Ziel dieser Artikel besteht darin, die jeweiligen spezifisch ethischen Herausforderungen bewusst zu machen, die schon in der Dimensionierung und Perspektivierung der Problemwahrnehmung und -analyse liegen. Weil die Fragestellungen, die sich in jedem der Kontexte aufdrängen, allzu komplex sind, haben wir das Anliegen im Rahmen dieses Lehrbuchs zugespitzt auf die Leitfrage: *Was kann die CSE für die Analyse und ethische Durchdringung der Kontexte leisten und wie kann/soll/muss sie das tun?*

Vor dem Hintergrund dieser Kontexte werden in der Beitragsgruppe E elf *Handlungsfelder* identifiziert und vorgestellt, die in der Sozialethik konkret zu bearbeiten sind: Arbeit (E.1), Soziale Sicherung (E.2), Bildung (E.3), Medien (E.4), Lebensformen (E.5), Migration (E.6), Weltweite Armut (E.7), Gesundheit (E.8), Klimaschutz (E.9), Frieden (E.10) sowie Kirche (E.11). Auch auf dieser Ebene können im Rahmen eines Lehrbuchs nur Skizzen angeboten werden, die nach Vertiefung in Einzelstudien sowie nach Ergänzung durch weitere Teilgebiete und Aspekte, die hier nicht im Einzelnen behandelt werden können, verlangen. Die entsprechenden Kapitel sind problemorientiert gefasst, und sie *liegen quer* zu den Kontexten: Fragestellungen, die sich in den Kontexten stellen, kehren in den Handlungsfeldern querschnittartig wieder. Den Kapiteln der Gruppe E liegt ein gemeinsamer Bauplan zugrunde, der jedoch jeweils sachangemessen angepasst wird. Die Grundidee ist, dass jedes dieser Kapitel jeweils Folgendes leistet: (1) Zentrale, problemanzeigende Begriffe sowie methodische Zugänge zu dem zu erörternden Gegenstandsbereich werden eingeführt. (2) Drängende Herausforderungen werden identifiziert und die damit einhergehenden ethischen Probleme diskutiert. (3) Mögliche Ansätze der Bearbeitung werden skizziert, und zwar unter Bezugnahme auf die Leitkategorien von Verantwortung und Beteiligung sowie zumindest auf einen der ethischen Zugänge, die in den normativen Orientierungen (→ C.2–7) beschrieben werden.

3.3 Grenzen des Konzepts

Mit dem Konzept, das wir für dieses Buch erarbeitet haben, hoffen wir, eine den ethischen Herausforderungen unserer Zeit und unserer Gesellschaft angemessene Weise sozialem Arbeitens vorzuschlagen. Gleichwohl stößt eine solche Einführung an Grenzen. Themenauswahl und Herangehensweise des Buches sind kontextgebunden. Wir beziehen uns in der Regel vor allem auf den Kontext der Bundesrepublik Deutschland sowie ihrer Nachbarländer bzw. -regionen. Alle Autor*innen kommen aus dem deutschsprachigen Raum und damit einem relativ kleinen und spezifischen sozio-politischen und wirtschaftlichen Kontext. Durch diesen Kontext ist auch unsere sozialem Perspektive geprägt. Dass die CSE im 21. Jh. offen sein muss für weitere Horizonte, wird in der Grundlegung wie auch in einigen Kapiteln des zweiten Teils deutlich, die damit verbundenen methodischen, hermeneutischen und inhaltlichen Weitungen können aber nur angedeutet und nicht ausgeschritten werden.

4. Praktische Hinweise

Leitfragen: Ein wichtiges Instrument für das Selbststudium sind die Leitfragen am Beginn jedes Kapitels. Sie schlagen Leseperspektiven vor und können genutzt werden, um wichtige Inhalte des Kapitels zu erfassen und zu bündeln.

Verweissystem: Um die Zusammenhänge innerhalb des Buches leichter zu erschließen, arbeiten wir mit Querverweisen. Den vielfältigen sachlichen Bezügen und Querverbindungen zwischen der Grundlegung, den historischen und systematischen Vergewisserungen und der ethischen Erschließung der Kontexte und Handlungsfelder wird durch ein über das gesamte Werk gelegtes Netz von Querverweisen Rechnung getragen. Vor allem für das Selbststudium kann es hilfreich sein, diese Spuren zu verfolgen, z. B. wenn es darum geht, in den Texten des zweiten Teils grundlegende Begriffe genauer zu erschließen (→ C.2–7) oder eine rasche Information über einzelne Dokumente der kirchlichen Sozialverkündigung einzuholen (→ B.4.4). Letztere werden in dem genannten Unterkapitel in einer chronologisch angelegten tabellarischen Übersicht vorgestellt.

Abkürzungen und Zusatzinformationen: Kirchliche Quellen werden in jedem Artikel bei der jeweils ersten Nennung mit ihrem Namen benannt, dem in Klammern die im Fach übliche Abkürzung sowie das Erscheinungsjahr hinzugefügt wird. Die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils z. B. wird also mit ihren lateinischen Anfangsworten *Gaudium et spes* (GS, 1965) eingeführt – bei weiteren Nennungen wird nur noch die Sigle verwendet. Diese und alle weiteren, nicht selbsterklärenden Abkürzungen sind im Abkürzungsverzeichnis aufgeschlüsselt. Inhalt und Siglen zentraler Dokumente kirchlicher Sozialverkündigung können in einer entsprechenden Übersicht (→ B.4.4) nachgeschlagen werden. Personen (Schlüsselfiguren der sozialen Tradition der Kirche, wichtige Theolog*innen und andere wissenschaftliche Persönlichkeiten) werden bei der ersten Nennung in einem Beitrag mit ihren Lebensdaten eingeführt; bei Päpsten und Politiker*innen werden nicht die Lebensdaten, sondern die Amtszeiten genannt.

Quellen und Studienliteratur: Alle Beiträge enden mit Hinweisen auf weiterführende Literatur. Bewusst präsentieren wir jeweils nur eine kleine Auswahl, die zum Selbststudium anregen möchte.

**ERSTER TEIL:
FUNDAMENTALE SOZIALETHIK**

A. GRUNDLEGUNG

A.1 Vorspann

Michelle Becka

Die Beiträge dieses Abschnitts dienen als Hinführung. Sie sind zugleich weit mehr, denn sie umreißen das Selbstverständnis Christlicher Sozialethik (CSE), das diesem Lehr- und Studienbuch zugrunde liegt. Was ist CSE als Fach der Theologie und in welchem Verhältnis steht sie zu nicht-theologischen Disziplinen, die ähnliche Fragestellungen verfolgen?

CSE wurde als die theologische Disziplin eingeführt, die die komplexen Bedingungen und Herausforderungen des Zusammenlebens in den jeweiligen nationalen Gesellschaften und der Weltgesellschaft mit normativem Anspruch reflektiert. Sie fragt nach dem richtigen sozialen Handeln und der Gestaltung gerechter Institutionen und begründet sie. Zugleich erkundet sie Sinn- und Verstehenszusammenhänge sowie Werte und Überzeugungen, die sozialen Praktiken zugrunde liegen, umfasst also auch hermeneutische Zugänge. Diese Aufgaben erfüllt sie als Disziplin innerhalb der Theologie.

Sie hat sich dadurch in der theologischen Tradition zu verorten und zu ihr zu verhalten bzw. sie weiterzuentwickeln. Und sie muss sich zu relevanten Bezugswissenschaften in Beziehung setzen. Das sind einerseits andere normative Theorien, die ebenfalls die gesellschaftlichen Praktiken und Institutionen reflektieren, vor allem in der Praktischen Philosophie. Das sind andererseits Sozialwissenschaften, die diesen Gegenstand überhaupt erst erfassen und damit eine wichtige Verstehensgrundlage auch für die CSE liefern. Diese Verortungen werden hier vorgenommen.

Von den verschiedenen Grundannahmen, die die Beiträge kennzeichnen, seien drei hervorgehoben, weil sie den Leser*innen als Orientierung bei der Lektüre dienen können.

A. Grundlegung

(1) CSE ist notwendig ein theologisches Fach – in doppelter Hinsicht: Auch wenn die Analyse gesellschaftlicher Wirklichkeit weitgehend sozialwissenschaftlich und die ethische Argumentation vernunftbasiert, und damit weitgehend philosophisch, erfolgen, finden diese Reflexionen unter einem besonderen Anspruch und in einer bestimmten Perspektive, nämlich der christlichen, statt. Auch das ist Gegenstand sozialetischer Reflexion. Der Theologie würde umgekehrt ohne die CSE Entscheidendes fehlen – nicht nur weil das Sprechen von Gott notwendig die Nächstenliebe einschließt, sondern weil diese Nächstenliebe in der spätmodernen Gesellschaft in komplexe Fragen und damit einhergehende Begriffe – insbesondere der Gerechtigkeit – auszudifferenzieren und zu übersetzen ist.

(2) CSE bewegt sich stets im Spannungsfeld von Individuum und Gesellschaft. Mit Hilfe der Sozialwissenschaften lassen sich die komplexen Wechselwirkungen erfassen. Immer wieder geht es dabei um die verschiedenen Variationen der Frage, wie sich die Freiheit des Einzelnen zu Prozessen der Vergesellschaftung und zu den verschiedenen Bedingungen verhält und wie sich angesichts dessen Strukturen und Institutionen gestalten lassen.

(3) Neben der Kenntnis der Gesellschaft, wie sie ist, gibt es Vorstellungen davon, wie sie sein sollte: Normative Leitvorstellungen, vor allem Gerechtigkeit, sind aus gesellschaftlichen Praktiken freizulegen, zu entwickeln und argumentativ zu begründen, um auf eine gerechtere Gesellschaft hinzuwirken. Dieses Ziel verbindet die CSE mit der Sozialphilosophie und der Politischen Philosophie.

Bei alledem – auch das prägt die folgenden Beiträge – ist CSE zugleich konstruktiv und (selbst-)kritisch.

A.2 Sozialethik und Gesellschaftstheorie

Johannes J. Frühbauer, Marianne Heimbach-Steins

Leitfragen:

- Was ist unter *Gesellschaft* zu verstehen? Was sind zentrale Merkmale einer Gesellschaft?
- Wie lässt sich das Verhältnis zwischen Mensch und Gesellschaft beschreiben? Inwiefern ist der Mensch ein gesellschaftliches Wesen?
- Auf welche Weise und mit welcher Aussageintention lassen sich Gesellschaft und Gemeinschaft unterscheiden?
- Was sind Kennzeichen einer Weltgesellschaft?
- In welcher Weise ist Christliche Sozialethik als *Gesellschaftslehre* oder gar als *Gesellschaftstheorie* zu verstehen?

1. Annäherungen an den Begriff der Gesellschaft

Als Menschen sind wir Teil einer konkreten Gesellschaft, ohne dass wir dies im Alltag ständig reflektieren. Scheint das Verständnis von Gesellschaft als sozialer Lebensraum für Menschen auf den ersten Blick klar und naheliegend zu sein, so ist der Begriff bei näherer Betrachtung umstritten. Tatsächlich wurde er erst im 19. Jh. mit dem Aufkommen der Soziologie als Wissenschaft wirklich etabliert; er hatte einen ausgesprochen prekären Status, und er ist auch heute grundsätzlicher Kritik ausgesetzt.¹ In unterschiedlichen Diskursen wird die Bezeichnung *Gesellschaft* mit einer Vielzahl konkretisierender Attribute verbunden. So ist beispielsweise die Rede von der modernen, liberalen, säkularen oder postsäkularen Gesellschaft. Ebenso wird über die multikulturelle, die alternde, die Risiko-, Erlebnis-, Einwanderungs-, Medien- oder Informationsgesellschaft diskutiert. Andere Kennzeichnungen unterscheiden

1 Vgl. Marchart, O., Das unmögliche Objekt. Eine postfundamentalistische Theorie der Gesellschaft, Berlin 2018.

A. Grundlegung

nach historischen, geografischen oder sozioökonomischen Kriterien (antike, mittelalterliche, neuzeitliche, orientalische, okzidentale, feudale, kapitalistische, agrarische, industrielle, postindustrielle oder auch Klassen- und Mittelstandsgesellschaft). Gesellschaft lässt sich daher immer auch unter einem bestimmten Gesichtspunkt diskutieren und analysieren.

Mit den Termini Bürger- oder Zivilgesellschaft wird vor allem eine gewisse Eigenständigkeit der gesellschaftlichen Sphäre als Handlungsraum hervorgehoben, in dem sich die Menschen frei verbinden, zu Initiativen, Verbänden etc. zusammenschließen und gestaltend tätig werden können. Wenn vor allem im Kontext der Globalisierungsdiskurse auch von der Weltgesellschaft gesprochen wird, so entspricht dieser Erweiterung der gesellschaftlichen Sphäre auch die Rede von einer internationalen Zivilgesellschaft. Seit 2020 spielt – aufgrund der weitreichenden gesellschaftlichen Auswirkungen der Pandemie – auch der Begriff Corona-Gesellschaft eine Rolle; dies ist ein Beispiel dafür, wie die Versuche, Gesellschaft zu bestimmen, die Zeitereignisse und neue, das soziale Leben verändernde Erfahrungen spiegeln.²

Ganz allgemein und elementar lässt sich der Begriff Gesellschaft auch als *das Soziale* verstehen. Er bezeichnet in erster Linie die größte soziale Einheit, die alle anderen (Gruppen, Gemeinschaften usw.) einschließt. Damit stellt sich die Frage, nach welchen Kriterien eine *größte soziale Einheit* identifiziert wird: z. B. durch geografische Grenzen (Flüsse, Gebirge, Meere, Wüsten), durch kulturelle Merkmale wie gemeinsame Sprache, Traditionen, durch Religion (gemeinsamer Glaube) oder durch politische Grenzen (Staat, Nation). Innerhalb dieser so oder so abgegrenzten Einheit sind es bestimmte grundlegende Strukturen und Institutionen, die einer Gesellschaft eine gewisse Stabilität geben (z. B. Familie, Recht, Herrschaftsordnung, Kommunikationssysteme) und sie als einen Funktionszusammenhang begreifbar machen, in dem Grundvollzüge des menschlichen Zusammenlebens geschützt und geordnet werden (→ A.2.4).

- **Die Vielzahl an konkretisierenden Attributen zeigt: Bedeutung und Erscheinungsformen von Gesellschaft sind nicht nur vielfältig, sondern ihre nähere Bestimmung ist auch umstritten. Ganz allgemein lässt sich Gesellschaft als das Soziale verstehen.**

2 Vgl. Volkmer, M./Werner, K. (Hg.), Die Corona-Gesellschaft. Analysen zur Lage und Perspektiven für die Zukunft, Bielefeld 2020.

In diesem Kapitel geht es vor allem darum, Gesellschaft als Gegenstand wissenschaftlicher Analyse genauer zu erfassen. Dazu tragen verschiedene Wissenschaften mit ihren je besonderen Herangehensweisen, Methoden und Theorien bei. Im nächsten Abschnitt wird der Zusammenhang von Individuum und Gesellschaft zunächst als anthropologische Grundgegebenheit eingeführt. Um genauer zu verstehen, was Gegenstand einer *Sozialethik* ist, und (moderne) Gesellschaften als Gegenstand ethischer Reflexion zu erschließen, ist aber die Auseinandersetzung mit Theorien und Methoden erforderlich, die Gesellschaft empirisch und hermeneutisch untersuchen – das ist vor allem Gegenstand der Soziologie. Die sozialethisch interessierte Annäherung an soziologische Analysen und Theorieangebote zielt dabei auch auf die Frage, wie soziologisches Know-how dazu beiträgt, die Aufgaben einer Christlichen Sozialethik (CSE), deren Analyse- und Reflexionsgegenstand die Gesellschaft bzw. gesellschaftliche Fragen sind, genauer zu bestimmen. Und schließlich geht es darum, inwiefern CSE selbst gesellschaftstheoretische Züge trägt bzw. sich eventuell selbst als eine Gesellschaftstheorie verstehen lässt.

2. Gesellschaft als Lebens- und Gestaltungsraum des Menschen

Die bisher skizzierte Bestimmung von Gesellschaft als *das Soziale* lässt sich auch umschreiben als gemeinsamer Lebenszusammenhang von Menschen. Er wird geprägt und strukturiert durch soziale Interaktionen sowie durch die Wirkungen, die daraus hervorgehen, d. h. durch sich verstetigende Handlungsmuster, Regeln und Institutionen. Gesellschaften zu bilden, liegt anthropologisch und soziobiologisch in der Sozialnatur des Menschen. Er ist – wie viele andere Tiere auch – ein geselliges Wesen. Er ist auf das Zusammenleben mit anderen Menschen angewiesen und verwirklicht sich dadurch. In der Tradition der Philosophie gilt der Mensch spätestens seit Aristoteles (384–322 v. Chr.) dementsprechend als politisches Wesen (*zoon politikon*). Der Angewiesenheit des Menschen auf Gesellschaft entsprechend sind soziale Strukturen, Normen und Institutionen auf Dauer angelegt. Aber der moderne Begriff Gesellschaft impliziert auch die Erfahrung, dass das Soziale nicht einer festen und unveränderlichen Ordnung unterworfen, sondern selbst gestaltbar ist und histori-

A. Grundlegung

schem Wandel unterliegt.³ Gesellschaft wird durch die Interessen, Bedürfnisse und Neigungen der Menschen sowie durch das Ringen um Ausgleich konkurrierender Strebungen gestaltet. Institutionen organisieren, prägen und beeinflussen diese Interessen, Bedürfnisse und Neigungen. Zwar sind Individuen in Raum und Zeit, in eine Familie, in eine Diskurs- und Streitkultur usw. hineingeboren – allesamt Kontexte, die man nicht aus freien Stücken gewählt hat; in diesem vorgegebenen Rahmen ist eine individuelle Entfaltung (mehr oder weniger gut) möglich. Aber dieser Rahmen – ein bestimmter kultureller Bestand, eine politische Ordnung, ein Wirtschaftssystem etc. –, der sich objektivieren lässt, ist nicht naturgegeben, sondern wird von Menschen in der Gestaltung ihrer Beziehungen hervorgebracht, in der Geschichte überliefert, durch nachfolgende Generationen verändert und kann auch verloren gehen.⁴

Gesellschaft ist also nicht irgendein abstraktes Kollektiv. Sie besteht aus Relationen, aus den vielfältigen Beziehungen, die Personen miteinander eingehen und gestalten, wenngleich diese Beziehungen geschichtlich und kulturell vorgeprägt sind. Sich verfestigende Muster unterschiedlicher Arten von Beziehungen bilden soziale Strukturen und Institutionen aus.⁵ So findet die Gestaltung der Intimität Raum in sozial etablierten Formen der Partnerschaft und der Familie; Tauschbeziehungen zur Gewinnung der materiellen Güter, die zum Leben notwendig sind, prägen bestimmte Strukturen des Wirtschaftens aus; die Weitergabe von Wissen und Können wird in Bildungseinrichtungen organisiert usw. Wesentlich ist also, dass beim Nachdenken über die Gesellschaft auch die gegenseitige Abhängigkeit zwischen dem Handeln der Einzelnen und der Struktur ihrer Gesellschaft in den Blick kommt. Die sozialen Prozesse der Gesellschaftsentwicklung und des Gesellschaftswandels zu untersuchen, ist Gegenstand der Soziologie.

► **Eine Gesellschaft ist ein gestaltbarer Lebensraum von Menschen. Aus den wechselseitigen Beziehungen zwischen den Mitgliedern einer Gesellschaft bilden sich Strukturen und entstehen dauerhafte Institutionen.**

3 Vgl. Nassehi, A., Art. Gesellschaft, in: Farzin, S./Jordan, S. (Hg.), Lexikon Soziologie und Sozialtheorie, Stuttgart 2015, 85.

4 Vgl. Sutor, B., Politische Ethik. Gesamtdarstellung auf der Basis der Christlichen Gesellschaftslehre, Paderborn u. a. 1992, 28.

5 Vgl. Sutor, Politische Ethik, 27 f.

3. Soziologie als Wissenschaft von der Gesellschaft

Die Soziologie als *Lehre von der Gesellschaft* befasst sich *empirisch* und *hermeneutisch* mit gesellschaftlichen Phänomenen. Erstens wird soziales Handeln gedeutet und in seinen Ursachen, seinem Ablauf sowie seinen Wirkungen erklärt. Zweitens wird analysiert, wie der Mensch als Individuum in sozialen Gruppen interagiert, unterschiedliche Arten von Beziehungen eingeht und dadurch wiederum in seinem Handeln bestimmt wird. Drittens sind gesellschaftliche Institutionen, ihre Entstehung und Wirkungsart Gegenstand der Untersuchungen. Im Anschluss an Émile Durkheim (1858–1917) gilt es als Grundannahme, dass vom Verhalten von Individuen nicht einfach auf die Funktionsweisen der Gesellschaft geschlossen werden darf: Soziales muss sozial, also gesellschaftlich erklärt werden. Soziale Phänomene oder soziale Tatbestände sind nicht auf die Intentionen des Individuums oder auf irgendwelche philosophischen oder psychologischen Begründungen rückführbar, sondern wie Dinge zu betrachten und sozial zu erklären – und zwar sowohl im Hinblick auf ihre Ursache als auch auf ihre Funktion für die Gesellschaft.⁶

Verschiedene soziologische *Gesellschaftstheorien* befassen sich sowohl mit der Charakteristik und Entwicklung als auch mit den problematischen Seiten von Gesellschaften. Anders als Politische Philosophie und Sozialphilosophie (→ A.3) geht es darin aber weniger um normative Fragen (Wie soll Gesellschaft sein? Was ist eine gerechte Gesellschaft?), sondern um die empirische Analyse (Was ist zu beobachten?) und das Verstehen (Hermeneutik) gesellschaftlicher Zusammenhänge und Entwicklungen. Angesichts der Vielzahl gesellschaftstheoretischer Entwürfe in Geschichte und Gegenwart ist es hilfreich, sie hinsichtlich ihres Anliegens sowie ihrer normativen Ausrichtung systematisch zu unterscheiden. Eine erste Gruppe an Gesellschaftstheorien versucht reale Verhältnisse und gegebene Ordnungsstrukturen zu erklären oder hinterfragt kritisch vorhandene Machtstrukturen und Unterdrückungsverhältnisse; eine zweite Gruppe befasst sich mit den kausalen Kräften des Sozialen aus individualistischer oder strukturalistischer Perspektive; eine dritte Gruppe schließlich stellt entweder soziale Stabilität und Integration oder

6 Vgl. Dimbath, O., Einführung in die Soziologie, Paderborn u. a. 2011, 38 f.

A. Grundlegung

aber Konflikt und Wandel in den Mittelpunkt.⁷ In den 1960/70er Jahren war im Anschluss an die Renaissance der Kritischen Gesellschaftstheorie umstritten, ob gesellschaftstheoretische Analysen bzw. Ansätze eine normative Dimension besitzen können und wie sich dies begründen lasse. Doch inzwischen gilt dieser sogenannte *Werturteilsstreit* mit dem Postulat der erfahrungswissenschaftlichen Werturteilsfreiheit nach Max Weber (1864–1920) als überwunden und Gesellschaftstheorien verfolgen deskriptiv-analytische ebenso wie normativ-kritische Ansätze. In der Gegenwart dominiert die Auseinandersetzung mit den Krisen und Herausforderungen moderner Gesellschaften, hinzu kommen anstelle allgemein-umfassender Theorien Orientierungshypothesen – wie etwa jene von der Risikogesellschaft.⁸

- ▶ **Als eigenständige Disziplin befasst sich die Soziologie mit den Phänomenen des Sozialen – nicht zuletzt mit Blick auf die Wechselwirkungen zwischen Individuum und Gesellschaft.**

4. Theorien sozialer Systeme

Häufig wird Gesellschaft in soziologischen Ansätzen als *soziales System* charakterisiert. So kennzeichnet der einflussreiche britische Soziologe Anthony Giddens (* 1938) Gesellschaften als soziale Systeme, die sich aus anderen systemischen Beziehungen, in die sie eingebettet sind, reliefartig herausheben. Nach bestimmten Strukturprinzipien konstituiert sich ein umfassendes *Gefüge von Institutionen* über Raum und Zeit hinweg. Als weitere Merkmale von Gesellschaft nennt Giddens erstens die Verbindung zwischen den sozialen Systemen und einem bestimmten *Ort oder Territorium*, zweitens die *Existenz normativer Muster*, die u. a. einen Anspruch auf die legitime Besetzung des Ortes geltend machen, und drittens zwischen den Mitgliedern der Gesellschaft wirkende Gefühle,

7 Vgl. Bonß, W. u. a. (Hg.), Gesellschaftstheorie. Eine Einführung, Bielefeld 2021, 10 f.

8 Vgl. Bonß, Gesellschaftstheorie, 8–12. Zur Vielfalt der Gesellschaftstheorien vgl. das Panorama an Gesellschaftstypologien bei Pongs, A., In welcher Gesellschaft leben wir eigentlich? Gesellschaftskonzepte im Vergleich, München 1999.

die eine wie auch immer ausgedrückte und geoffenbarte Art gemeinsamer Identität betreffen.⁹

Ein gänzlich anderes Verständnis von Gesellschaft als soziales System hat der Soziologe Niklas Luhmann (1927–1998) konzipiert. Die Grundunterscheidung der Luhmann'schen Systemtheorie ist die zwischen System und Umwelt. In seiner abstrakt gehaltenen Theorie räumt er der Funktion von Systemen den Vorrang gegenüber ihrer Struktur ein. Moderne Gesellschaften sind wesentlich durch die *Ausdifferenzierung der Systeme aufgrund ihrer Funktionen* gekennzeichnet. Was man allgemein als gesellschaftliche Handlungskontexte bezeichnen könnte, wird bei Luhmann zu *Funktionssystemen*, die klar voneinander abgegrenzt und autonom sind. Als solche Funktionssysteme lassen sich Politik, Wirtschaft, Wissenschaft, Recht, Kunst, Religion etc. unterscheiden. Zunächst sieht Luhmann die Aufgabe der Komplexitätsreduktion als zentral für die unterschiedlichen Funktionssysteme an, in späteren Werken geht es ihm dann um die Vermeidung bzw. Überwindung von Selbstreferenz.

Zur Bezeichnung der Operationsweise des sozialen Systems verwendet Luhmann den Begriff der *Kommunikation*, die sowohl die Mitteilung als auch die Aufnahme der Mitteilung umfasst. Der Mensch hat über die Kommunikation teil an der Gesellschaft, er selbst ist aber kein Teil oder Element von ihr. Für jedes soziale System ist grundlegend, dass es einen *binären Code* herausbildet. Für das Wissenschaftssystem gilt beispielsweise zur Überprüfung jeder (immanenten) Systemkommunikation die Unterscheidung zwischen wahr/unwahr, für das Rechtssystem Recht/Unrecht und für das System der Massenmedien informativ/nicht informativ. Die Grenzen eines Gesellschaftssystems werden durch das bestimmt, was die Gesellschaft als Kommunikation und was sie als nicht kommunizierbares Ereignis betrachtet. Zusammenfassend lässt sich sagen: „Die Theorie sozialer Systeme ist ein umfassendes soziologisches Deutungsangebot, das bei der Frage nach der Möglichkeit von Sozialität auf der sozialen Mikroebene ansetzt und mithilfe eines klaren Begriffssystems auch die abstrakten makrosozialen Strukturzusammenhänge zu erhellen vermag.“¹⁰

9 Vgl. Giddens, A., Die Konstitution der Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1997, 217 f.

10 Dimbath, Einführung, 266 f.; vgl. Luhmann, N., Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie, Berlin 1987; Kuchler, B., Art. Luhmann, Niklas (1927–1998),

- **Nach Giddens entstehen aus sozialen Interaktionen gemeinsame normative Muster, eine Form von Identität und nicht zuletzt institutionelle Gebilde. Luhmann stellt die Ausdifferenzierung von gesellschaftlichen Funktionssystemen in den Mittelpunkt seiner Theorie.**

5. Die moderne ausdifferenzierte Gesellschaft

Waren Stammesgesellschaften eher segmentär und die frühen Hochkulturen vor allem hierarchisch differenziert, so gilt die funktionale Ausdifferenzierung unterschiedlicher Subsysteme als wesentliches Merkmal moderner Gesellschaften. Damit verbunden sind *Arbeitsteilung*, *Spezialisierung* und *Professionalisierung*.¹¹ Sie tragen wesentlich zur Leistungsfähigkeit und Effizienz einer modernen Gesellschaft bei, steigern aber auch die Komplexität und führen zu unübersichtlichen und unbeherrschbaren Entwicklungen und Dynamiken. Infolgedessen wird eine moderne Gesellschaft von unterschiedlichen Krisenphänomenen begleitet. Als zweites wichtiges Merkmal moderner Gesellschaften gilt die *Individualisierung*. Mit ihr gehen die Auflösung vorgegebener sozialer Lebensformen und das Brüchigwerden von Lebenswelten einher, zu denen u. a. Klassenzugehörigkeit, berufliche Rolle, Familie, Nachbarschaft oder auch Religionszugehörigkeit zählen.¹² Aufgrund dieser Veränderungen kommen auf die Einzelnen neue institutionelle Anforderungen zu. Durch seine berufliche oder gesellschaftliche Rolle ist das Individuum mit neuen Rahmen- und somit Lebensbedingungen konfrontiert, die mit ihren Vorgaben und Eigenschaften die Aufforderung zu einer ausgeprägt eigenständigen Lebensführung mit sich bringen. Individualisierung bedeutet also „nicht eine beliebige Auswahl unbegrenzt freier Möglichkeiten, sondern vielmehr das Streben nach Autonomie unter den Bedingungen neuer, durch die ausdifferenzierte Gesellschaft hervorge-

in: Gosepath, S./Hinsch, W./Rössler, B. (Hg.), Handbuch der Politischen Philosophie und Sozialphilosophie, Berlin 2008, 733–735.

11 Vgl. zum Folgenden Wilhelms, G., Christliche Sozialethik, Paderborn 2010, 24–28.

12 Vgl. Beck, U./Beck-Gernsheim, E., Individualisierung in modernen Gesellschaften – Perspektiven und Kontroversen einer subjektorientierten Soziologie, in: Dies. (Hg.), Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften, Frankfurt a. M. 1994, 10–39.

brachter Zwänge“¹³. Als drittes Merkmal kommen die *Globalisierung* und all das, was sich darunter fassen lässt, hinzu. Selbst wenn mit Globalisierung in erster Linie ökonomische Prozesse und Formen grenzüberschreitender Kommunikation verbunden werden, so greift sie doch in die konkrete Lebenswelt ein und beeinflusst die persönlichen Erfahrungs- und Handlungskontexte des einzelnen Menschen. Dass sich im Zuge der Globalisierung auch die Spielräume des politischen und ökonomischen Handelns verändern und oftmals verringern, bleibt nicht ohne Auswirkung auf die individuellen Lebenswelten.

Ergänzend zu diesen drei Merkmalen moderner Gesellschaften lassen sich vier strukturelle Ebenen unterscheiden: (1) kulturelle Deutungsmuster, d. h. Werte, Normen, Institutionen oder Denkweisen (→ D.6); (2) gesellschaftliche Funktionsbereiche und ihre Ausdifferenzierung im Luhmann'schen Sinne (→ A.2.4); (3) formale Organisationen bzw. gesellschaftliche Institutionen; (4) individuelle Akteure, die in gesellschaftliche Prozesse, Entwicklungen und Strukturen eingebunden sind, diese aber auch wesentlich mitgestalten und verändern können.¹⁴ Auch wenn die Individualisierung ein herausragendes Merkmal moderner Gesellschaften ist, wird gerade in der Konkretisierung der genannten vier Ebenen deutlich, wie sehr das Individuum mit seinen Überzeugungen und durch sein Agieren an Prozessen der Vergesellschaftung und Institutionalisierung beteiligt ist. Vergesellschaftung ist nicht ohne das Wirken und Interagieren von Individuen vorstellbar.

► **Eine moderne Gesellschaft ist durch funktionale Ausdifferenzierung, Individualisierung und Globalisierung gekennzeichnet. Strukturell lassen sich vier Ebenen voneinander unterscheiden: kulturelle Deutung, funktionell ausdifferenzierte Teilbereiche, Institutionalisierungen und individuelle Akteure.**

6. Zur Unterscheidung von Gesellschaft und Gemeinschaft

Die bis heute gebräuchliche Unterscheidung zwischen Gesellschaft und Gemeinschaft wurde vor mehr als 100 Jahren in der Frühphase der

13 Wilhelms, Sozialethik, 27.

14 Vgl. Wilhelms, Sozialethik, 29.

A. Grundlegung

Soziologie durch Ferdinand Tönnies (1855–1936) eingeführt.¹⁵ Gemeinschaft meint nach Tönnies in erster Linie eine gesinnungsmäßige Verbundenheit, Gesellschaft hingegen eine rein zweckhafte Form der Organisation. Auf der einen Seite geht es um Wir-Gefühl und Solidarität, grundgelegt in gemeinsamen Überzeugungen. Auf der anderen Seite geht es um die organisierte Form des Zusammenlebens, geprägt durch Anonymität, äußere Zwecke, nicht selten gekennzeichnet von Rivalitäten und Konflikten. Die Soziologin Anne Sophie Krossa (* 1972) betont in ihrer Auseinandersetzung mit der von Tönnies getroffenen Unterscheidung, dass es um die Differenzierung zwischen zwei Normaltypen der Zugehörigkeit gehe: In einer Gemeinschaft seien die Individuen als Gesamtpersonen mit all ihren Facetten integriert und eng miteinander verbunden. Demgegenüber basiere Gesellschaft auf unverbundenen Individuen, die aufgrund ständig wechselnder und insbesondere instrumenteller Rollen nicht in der Lage sind, sich harmonisch zu einer Gruppe zu integrieren. Die Individuen blieben einander fremde Einzelne. Während Gemeinschaft vom Ideal der Homogenität geprägt sei, kennzeichne Gesellschaft Heterogenität mit höchstens partiellen oder oberflächlichen Integrationsformen. Das Individuum bleibe hier auf sich selbst zurückgeworfen.¹⁶ Eine solche Entgegensetzung von Gesellschaft einerseits, Gemeinschaft andererseits läuft allerdings Gefahr, den Begriff der Gemeinschaft unterbestimmt zu lassen und seine unterschiedlichen Funktionen und Kontexte, nicht zuletzt im Raum des Politischen, auszublenden.¹⁷

Das Spannungsverhältnis zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft führte in den 1980er und 1990er Jahren zu einem intensiven und kontroversen sozialphilosophischen und öffentlichen Diskurs (→ A.3). *Kommunitaristische* Positionen problematisieren die Atomisierung moderner Gesellschaften vor dem Hintergrund individueller Freiheitsansprüche und setzen ihnen die Forderung nach Stärkung von Gemeinschaften gewissermaßen als Lösungsperspektive für gesellschaftliche Problemlagen entgegen. Die Kernthese ist: Individuen brauchen Gemeinschaften, in die sie eingebettet sind, durch die sie moralisch orientiert werden und

15 Vgl. Tönnies, F., *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirische Culturformen, Leipzig 1887.

16 Vgl. Krossa, A. S., *Gesellschaft*. Betrachtungen eines Kernbegriffs der Soziologie, Wiesbaden 2018, 15 f.

17 Vgl. Rosa, H. u. a., *Theorien der Gemeinschaft zur Einführung*, Hamburg 2010, 9–12; 91–152.

denen gegenüber sie sich auch verantwortlich fühlen. Nicht unproblematisch sind jedoch Tendenzen, die die Gesamtgesellschaft kommunitär verstehen bzw. konzipieren und mehr oder weniger mit dem gleichsetzen, was eigentlich Gemeinschaft ausmacht. Eine solche Gleichsetzung droht exkludierend zu wirken und bestimmte Gruppen zu diskriminieren, zu marginalisieren oder auszuschließen.

An Gemeinschaften gebundene Wertvorstellungen können nicht einfach als für gesamte Gesellschaften universell gültig ausgewiesen oder eingefordert werden. Das gilt auch für religiöse Gemeinschaften wie die christlichen Kirchen. Für die CSE ist das insofern wichtig, als sie ihre Aufgabe im Spannungsfeld von Gemeinschaft (katholische Kirche) und säkularer Gesellschaft verortet (→ D.5). Sie braucht gewissermaßen eine doppelte Ausrichtung. Denn zum einen adressiert sie ihre normativen Aussagen an die Gemeinschaft der Gläubigen in der Kirche (*ad intra*) und behauptet dabei die Anschlussfähigkeit an christliche Tradition und Identität, zum anderen aber bringt sie sich auch in die Gesellschaft insgesamt ein (*ad extra*) und versucht dabei, entsprechende Vorschläge mit Rekurs auf die allgemein-menschliche Vernunft zu begründen (→ A.4.1; C.3.2).

- ▶ **Mit der wertenden Unterscheidung zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft wird das Individuum verschiedenen Kontexten zugeordnet. Der moralisch geprägten Gemeinschaft als Lebenszusammenhang des Menschen steht seine Rolle in einem anonymen, organisatorisch geprägten und mitunter konfliktreichen Funktionsgefüge gegenüber.**

7. Weltgesellschaft

Bereits zu Beginn des 20. Jh. gab es Prognosen, die Menschheit werde sich zu einer einzigen Gesellschaft entwickeln. Insbesondere die Herausbildung der Gesellschaft aus dem Kontext des im 19. Jh. dominierenden Nationalstaates wird zu einem wesentlichen Faktor der Entstehung einer Weltgesellschaft.¹⁸ Spätestens mit Beginn des 21. Jh. ist die

18 Vgl. Nassehi, *Gesellschaft*, 88; Luhmann, N., *Die Weltgesellschaft*, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 57 (1971) 1–34.

A. Grundlegung

Rede von der *Weltgesellschaft* üblich geworden. Der Begriff ist „zu jenem Marker geworden, unter dem sich die Soziologie von den Zwängen einer primär politischen Imprägnierung durch das Modell des Nationalstaates zu lösen und die Vorgänge der Globalisierung theoretisch einzuholen suchte“¹⁹.

In der Auseinandersetzung mit dem Begriff der Weltgesellschaft stößt man zum einen auf die Frage nach dem alternativen Konzept einer *Weltgemeinschaft*. Zum anderen kommen Idee und Begriff des *Kosmopolitismus* in den Blick – als eine wichtige und vielfach diskutierte normative Perspektive auf die Weltgesellschaft (→ A.3; D.1; E.7).²⁰ In seinen Studien zur Weltgesellschaft hebt der Soziologe Rudolf Stichweh (den Luhmann’schen Ansatz aufnehmend) den Begriff der *Kommunikation* als die „vermutlich wichtigste operative Basis eines globalen Gesellschaftssystems“²¹ hervor. Überdies identifiziert er Strukturbildungsprozesse, die für die Ausformung einer Weltgesellschaft an Bedeutung gewinnen, etwa die Entstehung der Pluralität von Funktionssystemen, von Organisationen, von Netzwerken, von epistemischen Communities sowie von Weltereignissen.²² Zur Herausbildung einer Weltgesellschaft als Summe aller sozialen Beziehungen trägt zudem das Bewusstsein der Menschen bei, angesichts grenzübergreifender sozialer Interaktionen in einer globalen Gesellschaft zu leben. Die Entstehung einer Weltgesellschaft bringt allerdings auch politische Anfragen mit sich, etwa nach der Bedeutung nationalstaatlicher Souveränität, nach der Ausgestaltung globaler Sicherheit und in Verbindung damit die kontroverse Frage nach einem Weltstaat bzw. nach der Entstehung neuer Machtkonstellationen im globalen Raum.²³ Folgende Anforderungen lassen sich an eine Theorie der Weltgesellschaft bzw. eine Globalgesellschaftstheorie formulieren: Sie muss zeigen, (1) wie die funktionale Differenzierung dazu beiträgt, kleinräumige

19 Nullmeier, F., Globale Gesellschaftstheorie. Politische Theorie und ihre gesellschaftstheoretischen Bezüge, in: Kreide, R./Niederberger, A. (Hg.), Internationale Politische Theorie. Umriss und Perspektiven eines neuen Forschungsfeldes, Stuttgart 2016, 3–19, hier 3.

20 Vgl. Krossa, Gesellschaft, 136–139; Nullmeier, Globale Gesellschaftstheorie, 4.

21 Stichweh, R., Das Konzept der Weltgesellschaft. Genese und Strukturbildung eines globalen Gesellschaftssystems, Luzern 2009, 9, URL vom 2.9.2021: https://www.fiw.uni-bonn.de/demokratieforschung/personen/stichweh/pdfs/65_stw_das-konzept-der-weltgesellschaft.pdf.

22 Vgl. Stichweh, Weltgesellschaft, 15–20.

23 Vgl. Pongs, In welcher Gesellschaft, 31 f.

Zusammenhänge zu durchbrechen und verdichtete Zonen weiträumigen Austausches zu etablieren, und wie eine funktionale Differenzierung insbesondere über die Entfaltung von Spontanbereichen eines nicht organisierten Austausches voranschreitet; (2) dass eine globale Entfaltung von Märkten und Öffentlichkeiten weiterhin der Fortentwicklung territorial begrenzter Organisationsbereiche bedarf; (3) dass es unterschiedliche Expansionsphasen funktionaler Differenzierung gibt; und (4) wie sich Lebenswelten globalisieren und zur Ausbildung einer Weltkultur beitragen. Dabei würden Lebenswelten in Globalisierungsprozessen genauso erfasst, wie dies für Funktionssysteme der Fall sei.²⁴

- ▶ **Als eine der Auswirkungen von Globalisierungsprozessen ist es üblich geworden, von Weltgesellschaft zu sprechen. Darin kommt der Kategorie der Kommunikation eine herausragende Bedeutung zu.**

8. Gestaltbarkeit des Sozialen: Christliche Sozialethik als Gesellschaftstheorie?

Die CSE versteht sich grundlegend als Ethik der Gesellschaft unter der Prämisse, dass Gesellschaften gestaltbar und veränderbar sind. Sie schließt damit ausdrücklich an ein modernes Verständnis von Gesellschaft an und erschließt sich ihren Gegenstand, indem sie auf empirisch-analytische und hermeneutische Einsichten der Soziologie rekurriert. Soziologische Analysen und Theorien der Gesellschaft bilden für die CSE ein wichtiges Bezugsfeld und zugleich ein Korrektiv gegenüber der Gefahr voreiliger normativer Urteile und Zugriffe auf den Gegenstand Gesellschaft. Sozialethik versteht sich im Verhältnis zur Soziologie zunächst einmal in der Rolle der Lernenden. Sie fragt, welche Ansätze und Beiträge gegenwärtiger gesellschaftstheoretischer Analysen, Charakterisierungen und Zuschreibungen für eine normativ motivierte Kritik oder für normative Gestaltungsentwürfe des Sozialen von Belang sind. Die CSE ist herausgefordert, vorurteilsfrei Theorieangebote der Soziologie wahrzunehmen, nachzuvollziehen und zu verstehen, aber auch sorgfältig zu prüfen, inwieweit eine Theorie für die sozialethische Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Phänomenen hilfreich ist: CSE setzt

24 Vgl. Nullmeier, Globale Gesellschaftstheorie, 16 f.

A. Grundlegung

sich ausgehend von ihren eigenen Vorverständnissen, die sie explizit auszuweisen hat, mit den Theorieangeboten auseinander. So werden etwa die anthropologischen Prämissen einer CSE (→ C.3.1) der Rezeption systemtheoretischer Ansätze gewisse Grenzen setzen. Auch ein atomistisches Verständnis von Gesellschaft, wie es in der Gegenüberstellung mit dem Begriff Gemeinschaft in Anschluss an Tönnies anklang (→ A.2.6), wird im Kontext der CSE und ihrer normativen Theorien der Solidarität auf Kritik stoßen. Gleichwohl wird die CSE aus sich selbst heraus nicht den Anspruch erheben, eine umfassende eigenständige Gesellschaftstheorie zu bieten. Für die empiriebasierte Analyse und das Verstehen der sozialen Phänomene im Einzelnen wie des Sozialen bzw. der Gesellschaft als Gesamtzusammenhang bleibt sie auf Erkenntnisse und Methoden der Soziologie und weiterer Sozialwissenschaften angewiesen. Ihr eigener Beitrag liegt weniger im Feld der deskriptiven Analyse als in der normativen Reflexion auf die beobachteten sozialen Gegebenheiten und Dynamiken.

Der Charakter und die Strukturen moderner Gesellschaften, die mit den Mitteln der Soziologie erschlossen werden, spiegeln sich in der Gestalt einer Ethik dieser Gesellschaften, mithin auch in der Gestalt der CSE. So entspricht es der *Ausdifferenzierung* der modernen Gesellschaft, dass sie jeweils eigene Diskurse für unterschiedliche Handlungsfelder ausgebildet hat: Wirtschaftsethik, Politische Ethik, Medienethik, Bildungsethik oder Rechtsethik. Sie muss den jeweiligen Funktionslogiken der Handlungsfelder (Systeme) der Gesellschaft Rechnung tragen, wenn sie mit dem Orientierungswissen, das sie erarbeitet und begründet, Relevanz erzeugen will. Jedoch zeigt sich unter den gegenwärtigen Bedingungen der Globalisierung, der ökologisch-sozialen Krise und der wechselseitigen Beeinflussung unterschiedlicher Handlungslogiken auch, dass die Ethiken der einzelnen Handlungsfelder kaum mehr gegeneinander abgeschlossen fortentwickelt werden können, sondern vielfältig untereinander verflochten und wechselseitig durchlässig sind. Paradebeispiele dafür bieten sowohl die Migrationsethik (→ E.6) als auch die ethische Auseinandersetzung mit dem Klimawandel (→ E.9).

Nicht zufällig sind es gerade solche Felder, die auf die Weitung des Verständnisses von Gesellschaft als *Weltgesellschaft* verweisen. Für die CSE ist diese Kategorie insofern von Belang, als sich ihre normativen Orientierungen nicht auf nationalstaatliche Bezüge begrenzen lassen. Ähnlich wie die Sozialphilosophie (→ A.3) bietet sie Orientierungen zur

Gestaltung und zur Kritik von Gesellschaft(en) (→ A.4). Ihre normativen Orientierungen fungieren als Bausteine einer ethisch gehaltvollen Gesellschaftstheorie. Substanzielle Referenzpunkte finden sich in den Sozialprinzipien (→ C.3) und in weiteren normativ gehaltvollen Prinzipien, die die CSE adaptiert und im kritischen Gespräch mit der Sozialphilosophie (→ A.3) fortwährend reflektiert – etwa wenn es um Gerechtigkeit, Menschenrechte, Freiheit oder Toleranz geht. CSE hat ihre normativen Orientierungen argumentativ zu begründen und vor dem Forum der Vernunft zu rechtfertigen.

Der normative Anspruch sozialethischer Orientierungen hat eine grundlegend universalistische Dimension. Was wir heute als globale Probleme markieren, sind letztlich Herausforderungen der gesamten Menschheit im Kontext einer Weltgesellschaft. Fragen nach Gerechtigkeit (→ C.5), Solidarität, Gemeinwohl oder Nachhaltigkeit (→ C.6), aber auch nach Menschenrechten (→ C.4), Freiheit und Frieden (→ E.10) sind deshalb immer auch auf diesen weltgesellschaftlichen Kontext, seine Akteure und Institutionen zu beziehen. Für die CSE als eine an die Tradition der katholischen Kirche rückgebundene Sozialethik spielt dabei zugleich der Horizont der Weltkirche eine wichtige Rolle. Deren Verständnis hat sich, in Wechselwirkung mit den säkularen Entwicklungen der Globalisierung und der Formierung einer Weltgesellschaft sowie deren gesellschaftswissenschaftlichen Deutungsprozessen, gewandelt und geweitet.

Sie muss aber zugleich damit rechnen, dass ihre – im christlichen Glauben begründeten Deutungs- und Verstehensangebote – nicht von allen Adressat*innen geteilt werden. Dennoch richtet sich die CSE von ihrem Selbstverständnis her nicht allein an die Mitglieder der eigenen Glaubensgemeinschaft (in diesem Falle also der katholischen Kirche) mit ihrem christlichen Verantwortungsauftrag, sondern an alle Mitglieder einer Gesellschaft bzw. die in einer bzw. für eine Gesellschaft verantwortlichen Mandatsträger*innen und Regierungsakteur*innen. Der normative Geltungsanspruch der CSE macht weder an Konfessions- noch an Religions- oder Weltanschauungsgrenzen halt. Die vielfachen Problemlagen unserer Zeit sind in aller Regel nicht religions- bzw. konfessions-spezifisch, sondern als gesamtgesellschaftlich relevant zu sehen.

Eine Herausforderung für die CSE besteht darin, dass in immer kürzer scheinenden Zeitintervallen gesellschaftstheoretische Entwürfe und Erkundungen in den Diskurs eingebracht und neue themenspezifische

A. Grundlegung

Diskurse geführt werden. Neben der konkreten Auseinandersetzung mit einzelnen gesellschaftstheoretischen Entwürfen aus den Sozialwissenschaften wird eine CSE auch versuchen auszuformulieren, welchen Anforderungen aus ihrer Sicht eine Gesellschaftstheorie genügen sollte, und zwar nicht nur unter deskriptiv-analytischen, sondern nicht zuletzt auch unter normativen Gesichtspunkten.

- ▶ **Christliche Sozialethik stellt keine umfassende Gesellschaftstheorie dar. In Auseinandersetzung mit gesellschaftstheoretischen Entwürfen kommt ihr die Aufgabe zu, begründete normative Orientierungen in den öffentlichen Diskurs der Gegenwart einzubringen.**

Weiterführende Literatur

- Bonß, W. u. a. (Hg.), Gesellschaftstheorie. Eine Einführung, Bielefeld 2021.
- Farzin, S./Jordan, S. (Hg.), Lexikon Soziologie und Sozialtheorie, Stuttgart 2015.
- Krossa, A. S., Gesellschaft. Betrachtungen eines Kernbegriffs der Soziologie, Wiesbaden 2018.
- Pongs, A., In welcher Gesellschaft leben wir eigentlich? Gesellschaftskonzepte im Vergleich, München 1999.
- Schäfers, B., Gesellschaft, in: Hübner, J. u. a. (Hg.), Evangelisches Soziallexikon, Stuttgart 2016, 593–599.
- Wilhelms, G., Christliche Sozialethik, Paderborn 2010.

A.3 Sozialethik und Sozialphilosophie

Johannes J. Frühbauer

Leitfragen:

- Inwiefern sind Sozialphilosophie und Politische Philosophie normativ und mit welchen Themen befassen sie sich?
- Was kennzeichnet Ethik und was bedeutet Begründung?
- Was meint Freiheit insbesondere im Verhältnis zur Gerechtigkeit?
- Wie lässt sich der Staat charakterisieren und sein Handeln begründen?
- In welcher Weise lässt sich Christliche Sozialethik als Sozialphilosophie verstehen?

1. Zur Normativität von Sozialphilosophie und Politischer Philosophie

Die Christliche Sozialethik (CSE) befasst sich mit Fragen nach dem Aufbau, der Ordnung und Gestalt von Gesellschaft und berührt damit u. a. auch den Kontext von Politik (→ D.1). Es gehört daher wesentlich zu ihrem Selbstverständnis und zu ihrer Aufgabenstellung, ihren Blick auf gesellschaftliche und politische Zustände, Entwicklungen und Herausforderungen zu richten. Sie tut dies mit dem Ziel, Perspektiven der Entwicklung und Notwendigkeiten der Veränderung aufzuzeigen sowie Kritik gegenüber bestehenden sozialen und politischen Verhältnissen zu formulieren. Sie ist deshalb verwandt mit nichttheologischen Disziplinen, wie sie in der Sozialphilosophie sowie der Politischen Philosophie anzutreffen sind. Beide Disziplinen werden häufig in einem Atemzug genannt, und ihre wechselseitige Abgrenzung scheint vor allem im internationalen Kontext nicht immer klar zu sein; infolgedessen tauchen

A. Grundlegung

die beiden Disziplinbezeichnungen auch gemeinsam im Titel von Grundlagen- oder Nachschlagewerken auf.¹

Sozialphilosophie kann verstanden werden als diejenige Teildisziplin der Philosophie, die sich mit dem weiten Themenfeld des Sozialen befasst. Sie fragt nach der Gestalt unserer sozialen Praktiken und Institutionen und somit nach unserer gesellschaftlichen Lebensform. Mit diesen Fragen sucht sie die Gesellschaft und ihre Institutionen insgesamt zugleich evaluativ und analytisch zu erfassen. Die kritische Reflexion der sozialen Wirklichkeit mit ihren Strukturen und Institutionen wird verbunden mit einer sozialtheoretischen und sozialontologischen Durchdringung.² Für die Sozialphilosophie ist sowohl eine deskriptive als auch eine normative Dimension kennzeichnend: *Deskriptiv* geht es darum, wie sich Phänomene und Elemente des Sozialen (→ A.2.2) beschreiben lassen. *Normativ* wird danach gefragt, wie etwas verfasst und gestaltet sein sollte, um Voraussetzungen für ein gelingendes Leben von Mitgliedern einer Gesellschaft, den Subjekten des Sozialen, zu schaffen. Wie sind soziale Institutionen gestaltet, welche sozialen Praktiken sind üblich, welche sozialen Selbstverständnisse sind handlungsleitend? All dies wiederum stellt die Bedingungen für das gelingende Leben der Einzelnen und für die Funktionsfähigkeit des sozialen Gefüges dar.³ Bereits bei diesen Fragestellungen zeigt sich zum einen die thematische Nähe zwischen Sozialphilosophie und Gesellschaftstheorie (→ A.2), aber auch ihre Verschiedenheit. Stärker als Gesellschaftstheorie ist Sozialphilosophie an der Rechtfertigung individueller Handlungen und der Legitimität von politischen Institutionen oder auch politischen Maßnahmen interessiert. Zu ihnen gehört auch die Frage nach der Gestalt und Gestaltung sozialer Institutionen und Praktiken. Ganz allgemein gesprochen fragt die Sozialphilosophie danach, wie Menschen im Kontext des Sozialen leben und handeln *sollen*. Dabei ist vorausgesetzt, dass Menschen als soziale Wesen ihre Freiheit und ihre Vorstellung von gelingendem Leben nur mit anderen, auf die sie immer schon verwiesen sind, realisieren können.⁴ Zu fragen ist folglich: Welche gesellschaftlichen Gegebenheiten,

1 Vgl. exemplarisch Gosepath, S./Hinsch, W./Rössler, B. (Hg.), Handbuch der Politischen Philosophie und Sozialphilosophie, 2 Bde., Berlin 2008; Christman, J., Social and Political Philosophy. A Contemporary Introduction, New York 2018.

2 Vgl. Jaeggi, R./Celikates, R., Sozialphilosophie. Eine Einführung, München 2017, 7.

3 Vgl. Jaeggi/Celikates, Sozialphilosophie, 10.

4 Vgl. Jaeggi/Celikates, Sozialphilosophie, 11.

welche Strukturen und welche sozialen Praktiken befördern für Menschen die Möglichkeiten, ein gelingendes Leben zu führen? Und was behindert oder untergräbt diese Möglichkeiten?

Befasst man sich mit Themen bzw. Themenfeldern wie Gesellschaft, Staat, Macht, Institutionen, Arbeit, Familie, Gender, Toleranz, Pluralismus, Rassismus, Integration und Identitätspolitik, so ist zunächst für deren Erkundung und Reflexion eine sozialphilosophische Perspektive grundlegend. Dies gilt auch hinsichtlich ideengeschichtlicher Paradigmen und Strömungen wie Liberalismus, Sozialismus, Marxismus, Kommunitarismus oder Feminismus.

Im Mittelpunkt der *Politischen Philosophie* hingegen stehen Themen und Fragestellungen, bei denen ein deutlicherer Bezug zu politischen Strukturen, Praktiken, Prozessen und Akteuren erkennbar ist und die in den letzten Jahrzehnten zunehmend eine internationale Reichweite ausgebildet haben. Aber auch theoretische Überlegungen zum Grundverständnis von Politik (→ D.1) oder des Politischen gehören zum Aufgabengebiet der Politischen Philosophie; daher wird sie von manchen auch gleichgesetzt mit Politischer Theorie und in dieser Hinsicht mit ihr synonym verwendet. Angesichts der Vielfalt von Ansätzen Politischer Philosophie lässt sich als gemeinsamer Bedeutungskern diese philosophische Reflexion der Bedingungen der Politik festhalten.⁵ Abzugrenzen ist die Politische Philosophie gegenüber der Politikwissenschaft und anderen, vor allem empirisch ausgerichteten Sozialwissenschaften wie etwa der Soziologie. Sie stellt die Frage nach Gerechtigkeit (→ C.5) und damit verknüpft nach der Bedeutung von Menschenrechten (→ C.4) und Freiheit (→ A.3.3); sie wird ergänzt durch weitere Themen wie die normativen Aspekte von Demokratie, Herrschaft, Krieg und Frieden (→ E.10) sowie seit jüngerer Zeit durch Themen wie Migration (→ E.6) und globale Gerechtigkeit. Gemeinsam mit der Sozialphilosophie weist die Politische Philosophie eine Nähe zur Rechtsphilosophie aus, zu deren herausragenden Themen ebenfalls die Frage nach Gerechtigkeit zählt. Die politisch-philosophischen Grundüberlegungen suchen zum einen zu klären, was denn überhaupt unter *Politik* und dem *Politischen* zu verstehen ist. Zum anderen geht es um die Bestimmung der Themenfelder der Politischen Philosophie und um die analytische und evaluative Erörterung der mit diesen verbunde-

5 Vgl. Gosepath, S., Politische Philosophie, in: Ders./Hinsch/Rössler, Handbuch, 1007.

A. Grundlegung

nen Fragestellungen und Problemanzeigen. Unter primär normativen Gesichtspunkten werden in erster Linie Fragen nach der Begründbarkeit und Verfasstheit der Grundlagen menschlichen Zusammenlebens sowie nach der Legitimität politischer Ordnungen, ihrer Funktion und ihrer Stabilität geklärt.⁶ Aufgrund der Vielzahl an Themen sowohl der Sozialphilosophie als auch der Politischen Philosophie werden in den folgenden Überlegungen exemplarisch einige Schwerpunkte gesetzt. In den Abschnitten C, D und E dieses Lehrbuches finden sich dann ausführlichere Einzeldarstellungen zu einschlägigen Begriffen und Themen.

- ▶ **Sozialphilosophie und Politische Philosophie sind normative Disziplinen, die mit begründungstheoretischer und kritischer Perspektive nach der Gestalt und Gestaltung gesellschaftlicher Ordnungen sowie politischer Strukturen und Institutionen fragen und folglich eine große inhaltliche Nähe zur Christlichen Sozialethik aufweisen.**

2. Sozialethik als Ethik der Strukturen und Institutionen

Die zuvor beschriebene *normative* Ausrichtung teilt die CSE mit Disziplinen wie Sozialphilosophie und Politischer Philosophie. Wie diese ist sie deshalb als *Ethik* zu verstehen, und zwar als *Ethik* im Sinne einer kognitiven Theorie der Moral bzw. als begründungsorientierte Vernunftethik. Normative Aussagen sind unter dem Anspruch der Vernunft argumentativ zu begründen. In Ergänzung und im Unterschied zur Individualethik, die Formen des gelingenden Lebens bzw. des guten Lebens von Individuen thematisiert und reflektiert, befasst sich die CSE mit den Voraussetzungen und Möglichkeitsbedingungen, die es zur Verwirklichung des gelingenden bzw. guten Lebens in Gemeinschaften und Gesellschaften bedarf. Sie hat daher eine überindividuelle und somit strukturelle und institutionelle Dimension. Die Frage nach dem guten bzw. gelingenden Leben reicht zurück bis in die Anfänge der Ethik bzw. Praktischen Philosophie, wie sie in *eudämonistischen*, auf das höchste Gut ausgerichteten Überlegungen bei Aristoteles (384–322 v. Chr.) anzutreffen sind. Sobald es um normative Überlegungen zur Verfasstheit der Gesellschaft und ihrer Institutionen geht, kommt die

6 Vgl. Özmen, E., Politische Philosophie zur Einführung, Hamburg 2013, 33.

Unterscheidung zwischen einer *Ethik des guten Lebens* des Individuums und einer *Ethik der gerechten Strukturen* und Institutionen zum Tragen. Während sich die Ethik des guten Lebens als *Strebensethik* auf das Individuum und seine Optionen bezieht, hat CSE die Aufgabe der moralischen Bewertung und Kritik der gesellschaftlichen Ordnung und Strukturen, die als Möglichkeitsbedingungen den Individuen überhaupt erst ein Entscheiden und Handeln im Sinne eines Entwurfs des guten Lebens ermöglichen. In diesem Zusammenhang erweist sich die Frage der Gerechtigkeit (→ C.5) fundamental für die Gestaltung der gesellschaftlichen Ordnung. Während individuelle Entwürfe des guten Lebens partikularmoralischen Charakter haben, da mit ihnen kein Verallgemeinerungsanspruch verbunden ist, unterliegen Prinzipien und Imperative der Gerechtigkeit der Forderung universaler Geltung, da sie für alle in gleicher Weise gelten und allen Menschen Freiräume zur Verwirklichung ihrer jeweiligen Vorstellungen des Guten ermöglichen sollen.

Eine Sozialethik im Sinne einer Strukturen- bzw. Institutionenethik hat auch zu thematisieren, dass Individuen als Mitglieder einer Gesellschaft eine gemeinsame Verantwortung (→ C.2) für die soziale Ordnung tragen. Institutionen können zwar selbst nicht Verantwortung übernehmen, da sie aber für das Leben einer Gesellschaft entscheidende Bedeutung haben, müssen deren Mitglieder Verantwortung für ihre Gestaltung übernehmen. In der komplexen modernen Gesellschaft stellt dies jedoch insofern eine Herausforderung dar, als eine ethische Verantwortungsträgerschaft durch die Anonymität und Differenz von Zuständigkeiten oftmals nicht mehr in eine individuelle Zuordnung aufgelöst werden kann. Die ethische Verantwortung des Einzelnen ist in komplexen Gesellschaften mit entsprechenden Institutionen nicht mehr von der Frage her zu beantworten, wer als Individuum über die Institution herrscht, sondern vielmehr von der Frage, wie sich der Einzelne zur Institution und dem damit verbundenen Verantwortungsbereich stellt und seinen Teil zu einer gerechteren Gestaltung beiträgt. Und schließlich hängt die Frage, ob sich Ethik im Rahmen von Prozessen der Selbstreflexion von Gesellschaften und ihren Institutionen behaupten und entfalten kann, nicht zuletzt davon ab, ob Sozialethik als eine auf Institutionen und Strukturen ausgerichtete Ethik verstanden wird.⁷

7 Vgl. Mieth, D., Sozialethik, in: Düwell, M./Hübenthal, C./Werner, M. H. (Hg.), Handbuch Ethik, Stuttgart 2002, 500–504.

- ▶ **Sozialethik versteht sich als Vernunftethik mit dem Anspruch der Verallgemeinerbarkeit ihrer normativen Aussagen. Als Sozialethik sind vor allem gesellschaftliche Institutionen und Strukturen ihr zentrales Thema.**

3. Freiheit und Gerechtigkeit

Freiheit ist ein Leitmotiv und damit eine grundlegende normative Orientierung der Sozialphilosophie – und mit ihr auch der Sozialethik. Freiheitsansprüche gründen letztlich in der Würde des Menschen als Person (→ C.3) und sind Kernelemente der Menschenrechte (→ C.4). In den Grundordnungen freiheitlich-demokratischer Gesellschaften findet Freiheit ihren Ausdruck als Grundwert bzw. in deren Verfassungen in der Gestalt von Grundrechten. Sie ist eine höchst bedeutsame zivilisatorische Errungenschaft, denn letztlich haben Erfahrungen der Unfreiheit in früheren Jahrhunderten (und in bestimmten Regionen dieser Welt heute noch) zu einem Drängen nach Freiheit und zu Emanzipationsbewegungen geführt. Im Laufe der Geschichte musste Freiheit nicht selten gewaltsam und gegen Widerstände erkämpft werden.

In der Tradition des politischen Denkens hat sich die Unterscheidung zwischen einer Freiheit *von* und einer Freiheit *zu* herausgebildet. Die Unterscheidung ist nicht unumstritten, insbesondere stellt es eine Herausforderung dar, die Konkretisierung der *Freiheit zu* zu bestimmen und zu begründen. Im Anschluss an Isaiah Berlin spricht man von *negativer Freiheit*, wenn gewährleistet ist, dass der Handlungsbereich des Individuums nicht den Eingriffen anderer Akteure unterliegt; und *positive Freiheit* meint, dass ein Individuum die Kontrolle über sich und seine Handlungsumstände ausübt und dass seine Ziele und Wünsche, die für es von Bedeutung sind, erreicht werden können bzw. sich erfüllen lassen.⁸ Das sozialphilosophische bzw. politisch-philosophische Nachdenken über Freiheit, ihre Begrifflichkeit, ihre Konzeptionen und über die sich mit ihr befassenden Denkströmungen lässt sich übergreifend im Begriff des

8 Vgl. Berlin, I., Zwei Freiheitsbegriffe, in: Ders., Freiheit. Vier Versuche, Frankfurt a. M. 1995, 197–256; Schink, P., Freiheit. Eine Einführung, in: Ders. (Hg.), Freiheit. Zeitgenössische Texte zu einer philosophischen Kontroverse, Berlin 2017, 7–68, hier 26 f.

philosophischen Liberalismus zusammenfassen, der freilich von politischen Bewegungen und Parteien, die sich als liberal bezeichnen, zu unterscheiden ist.

Allen Menschen kommen menschenrechtlich verankerte Anspruchsrechte auf Freiheit zu. Folglich lassen sich Menschenrechte (→ C.4) als universales Freiheitsethos charakterisieren.⁹ Doch wie lässt sich Freiheit näher bestimmen? In gerechtigkeits-theoretischen Ansätzen gilt Freiheit als ein Grundgut, welches an die Mitglieder der Gesellschaft *verteilt* wird. In diesem Sinne erweist sich Freiheit als etwas, worauf Gerechtigkeit (→ C.5) abzielt, bzw. als eines der Ziele, worum es Gerechtigkeit letztlich geht. Jedem soll in gleicher Weise und möglichst viel an Freiheit(en) zukommen. Bei John Rawls (1921–2002) wird Freiheit in seinem ersten Grundsatz der Gerechtigkeit als Grundfreiheit ausgeführt und der Anspruch bzw. die Zuerkennung von gleichen Grundfreiheiten für alle Mitglieder einer Gesellschaft über seine Denkfigur des Urzustandes vertragstheoretisch begründet (→ C.5.6).¹⁰ Zu den Überlegungen zum Verhältnis von Freiheit und Gerechtigkeit gehört auch die Frage, welche Voraussetzungen erfüllt sein müssen, damit die durch die Gerechtigkeitsprinzipien zugesprochene Freiheit auch *reale* Freiheit wird, d. h. durch das Individuum verwirklicht werden kann. Der Ökonom und Philosoph Amartya Sen (* 1933) arbeitet die vorrangige Bedeutung tatsächlicher Verwirklichungschancen, die er auch substantielle Freiheiten nennt, heraus. Nach Sen müssen dazu unterschiedliche Freiheitstypen zusammenwirken. Konkret benennt er politische Freiheiten, ökonomische Vorteile, soziale Chancen, Garantien für Transparenz und soziale Sicherheit.¹¹ Die CSE greift diese Einsichten u. a. in ihren Überlegungen zu Beteiligungsgerechtigkeit (→ C.7) und Bildungsgerechtigkeit (→ E.3) auf.

In seinem Entwurf zur *politischen Freiheit* kennzeichnet der Philosoph Rainer Forst (* 1964) Freiheit als notwendiges Legitimationskriterium einer politisch-gesellschaftlichen Grundstruktur. Er kennzeichnet politische Freiheit grundlegend als die Freiheit, die Personen als Bürger*innen einer politischen Gemeinschaft haben, weil sie diese voneinander beanspruchen können und sich wechselseitig zugestehen müssen. Weder der

9 Vgl. Bielefeldt, H., Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos, Darmstadt 1998.

10 Vgl. Rawls, J., Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt a. M. 1975.

11 Vgl. Sen, A., Ökonomie für den Menschen. Wege zu Gerechtigkeit und Solidarität in der Marktwirtschaft, München/Wien 1999, 21 f.; 338.

A. Grundlegung

Staat noch die Gemeinschaft an sich sind letztlich die Urheber der Gewährung von Freiheitsansprüchen. Nach Forst gilt vielmehr: Autor*innen und zugleich Adressat*innen der Freiheitsansprüche sind die politisch-individuellen Subjekte – und d. h. die einzelnen Bürger*innen einer politischen Gemeinschaft. Diese sind zugleich Freiheitsbeanspruchende *und* einander Freiheitsgewährende. Forst differenziert fünf Formen von Autonomie: Er geht von Selbstbestimmung aus und unterscheidet zwischen einer moralischen, einer ethischen, einer rechtlichen, einer politischen und einer sozialen Autonomie. Vor allem zwei Formen der Autonomie sind besonders hervorzuheben: Die Idee der *politischen Autonomie* bringt zum Ausdruck, dass Bürger*innen selbst Autor*innen des Rechts sind. Aus ihren Akten der Rechtssetzung entsteht letztlich die Legitimität der gesetzten Normen. Die *soziale Autonomie* ist dadurch gekennzeichnet, dass die sozialen Bedingungen in den Blick genommen werden, die erfüllt sein müssen, damit die Entwicklung und Ausübung der anderen Autonomieformen überhaupt möglich sind. Ein Individuum muss über die internen und externen Möglichkeiten und Mittel verfügen, um ein gleichberechtigtes und verantwortliches Mitglied der politischen Gemeinschaft zu sein. Jedem einzelnen Mitglied muss ein Leben frei von rechtlicher, politischer und sozialer Exklusion ermöglicht und gewährleistet werden.¹² Sowohl der auf Verwirklichungschancen ausgerichtete Ansatz von Sen als auch die Ausdifferenzierung von verschiedenen Autonomieformen bei Forst machen deutlich, dass es bei Freiheit um weit mehr als um einen formalrechtlichen Anspruch geht und dass die Verwirklichungsmöglichkeiten keineswegs für alle Menschen bzw. Bürger*innen gleich, sondern aufgrund ihrer sozialen, wirtschaftlichen oder politischen Situation oftmals ungleich und prekär sind.

Die Bedeutung und Tragweite von Freiheit tritt insbesondere dann zutage und ins öffentliche Bewusstsein, wenn sie bedroht ist, sei es durch allgemeine politische Tendenzen, bei denen beispielsweise etablierte oder vermeintliche Demokratien Züge von autoritären Systemen annehmen und vorhandene Grundfreiheiten (Gewissens-, Meinungs-, Presse-, Versammlungsfreiheit) zum Teil massiv einschränken, oder sei es durch punktuelle Maßnahmen, wie sie z. B. eine Klimapolitik erforderlich macht

12 Vgl. Forst, R., Politische Freiheit, in: Ders., Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt a. M. 2007, 189–210.

oder wie sie im Rahmen der Corona-Pandemie – politisch nicht unumstritten – erforderlich wurden, um dem Gesundheitsschutz und der Sicherheit der Bevölkerung Vorrang einzuräumen. Grundsätzlich ist das Verhältnis zwischen Freiheit einerseits und Sicherheit andererseits immer wieder in der politischen Reaktion auf Bedrohungen und Gefährdungslagen, zu denen auch der internationale Terrorismus (→ E.10.2) zu zählen ist, neu zu bestimmen und auszutarieren. Das Ausmaß an Freiheit hängt dabei erkennbar und nicht unwesentlich von den politischen Mitwirkungsmöglichkeiten der Bürger*innen ab. Zur sozialphilosophischen bzw. sozialethischen Aufgabe gehört es, nicht nur Freiheit und Freiheitsrechte zu postulieren, zu konkretisieren und zu begründen, sondern auch Kritik zu artikulieren, wenn diese bedroht und gefährdet sind oder – zuweilen in diskriminierender Weise für bestimmte Individuen oder Gruppen – ohne guten Grund oder unverhältnismäßig stark eingeschränkt werden.

- **Freiheit ist für Bürger*innen eines politischen Gemeinwesens ein Grundwert, der zu einem selbstbestimmten gesellschaftlichen Leben und zur gleichberechtigten Teilnahme und Teilhabe führen soll.**

4. Individuum und Staat

Die Mitglieder einer Gesellschaft, die sich wechselseitig Freiheitsrechte zuschreiben und voneinander in Anspruch nehmen, müssen dafür in irgendeiner Weise Herrschaftsformen ausbilden, die heute in den allermeisten Fällen die Form eines Staates annehmen. Die Frage, in welcher Weise sich solche Herrschaft legitimieren lässt und welche Herrschaftsformen sich unterscheiden lassen, kann als systematischer Ausgangspunkt der Politischen Philosophie markiert werden.¹³ Insofern der Staat eine grundlegende Bedeutung bei der Etablierung und Ausübung von Herrschaft bzw. Herrschaftsformen hat, begegnet in älteren Darstellungen oftmals der Ausdruck *Staatsphilosophie* oder auch *Staatslehre* anstelle von Politischer Philosophie. Modelle der Staatsbegründung reichen bis in die griechische Antike zu den Schriften von Platon (427–347 v. Chr.) und Aristoteles (384–322 v. Chr.) zurück. Im Ausgang von diesen unterscheidet der Philosoph Christoph Horn (* 1964) fünf im Laufe der Ideen-

13 Vgl. Horn, C., Einführung in die Politische Philosophie, Darmstadt 2003, 15–60.

A. Grundlegung

geschichte etablierte Begründungsmodelle, die zur Legitimation eines Staates dienen sollen: Unterschieden werden (1) das *eudämonistische* Modell, demzufolge der Staat für den Menschen als ein Wesen, das auf ein Leben in größeren Gemeinschaften hin angelegt sei, die Voraussetzungen zur Integration und zu einer gelingenden Lebensführung schaffe; (2) das *utilitaristische* Modell, in dessen Mittelpunkt eine Güterverteilung zum größtmöglichen Nutzen aller stehe und der Staat das unentbehrliche Instrument dafür darstelle; (3) das *vertragstheoretische* Modell, welches in der Auffassung gründe, dass die staatliche Rechtsordnung im aufgeklärten Eigeninteresse eines jeden rationalen Akteurs liege und Ausdruck dessen strategischer Rationalität sei; (4) das *natur- bzw. vernunftrechtliche* Modell, demzufolge jedem Menschen bestimmte natürliche Rechte zukämen, die mit seiner Vernunftnatur verknüpft sind; der Staat wiederum ist das unentbehrliche Instrument zur Durchsetzung solcher grundlegenden Rechte; und schließlich (5) das *kommunitär-inter-subjektive* Modell, in dem der Staat den konstitutiven Hintergrund für die Herausbildung einer eigenen Identität bilde, die wiederum in einer gemeinsamen Tradition, in geteilten Werten und Überzeugungen verankert sei. Rainer Forst würde noch ein sechstes Modell hinzufügen, das sich mit dem dritten und dem fünften Modell von Horn berührt, nämlich den Staat als Organisationsform von Bürger*innen, die sich als Freiheitsbeanspruchende und einander Freiheitsgewährende zusammenschließen und dabei die von ihm genannten verschiedenen Formen von Autonomie zu gewährleisten versuchen. Nicht zu übersehen ist, dass die unterschiedlichen Begründungsmodelle Hintergrundannahmen zu den Grundeigenschaften des Menschen enthalten und somit als Elemente einer politischen Anthropologie zu sehen sind.

Als konstitutive Faktoren eines Staates gelten bis in die Gegenwart das Staatsterritorium, die Staatsgewalt bzw. die Staatsführung, das Staatsvolk sowie die Staatssouveränität (als Unabhängigkeit nach außen). Auch wenn sich das Völkerrecht im 21. Jh. global betrachtet immer mehr zu einem *Weltinnenrecht* entwickelt, so bleibt doch weithin der Nationalstaat die zentrale Ordnungsmacht mit einer Regelungskompetenz gegenüber dem gesellschaftlichen Gefüge bzw. hinsichtlich der institutionellen Arrangements und der administrativen Organisation des Zusammenlebens der Menschen auf einem bestimmten Staatsterritorium. Die Ausübung von *Macht*, der eine Gesellschaften ordnende und stabilisierende Funktion zukommt, sowie die Durchsetzung von Zwangsbefugnissen des

Staates sind in freiheitlichen Demokratien an deliberative Prozesse und Verfahren zur Legitimierung dieser Befugnisse gebunden, in denen Perspektiven und Argumente in einem öffentlichen Prozess ausgetauscht werden. Aufgrund der verfassungsmäßig festgelegten Gewaltenteilung zwischen Legislative, Judikative und Exekutive sind Instanzen zur wechselseitigen Kontrolle der Machtausübung etabliert. Überdies kommt unabhängigen Medien eine Kontrollfunktion zu, so dass sie zuweilen – obgleich nicht demokratisch legitimiert – als *vierte Gewalt* bezeichnet werden (→ E.4). Im Machtdiskurs der Gegenwart wird vor allem die (oftmals indirekte oder versteckte) Machtwirkung problematisiert, die von wirtschaftlichen Akteuren und Internetgiganten ausgeht, welche die politisch vorgesehenen und legitimierten Formen von Macht unterminieren und letztlich entmachten. Zu problematischen Machtphänomenen gehören Gewalt, Repression, Zwang und Manipulation. Insbesondere in autoritären Systemen sind solche Ausdrucksformen der Macht zu beobachten. An der Errichtung und Aufrechterhaltung der Ordnung des gesellschaftlichen Zusammenlebens sind, zumal in einem föderalen Staat, unterschiedliche Ebenen einbezogen und eine Vielzahl an Institutionen und Behörden beteiligt. Die politische Willensbildung, die Fragen betrifft wie „In welcher Gesellschaft wollen wir leben?“, findet innerhalb der Institutionen und politischen Strukturen statt (v. a. in den Parlamenten), aber auch außerhalb dieser. Wie partizipative und möglichst wenig manipulierbare öffentliche Deliberationsprozesse angesichts von Digitalität allgemein und mit Blick auf sozial-mediale Netzwerke insbesondere heute aussehen können, ist eine zentrale Frage der Politischen Philosophie.

- **Die Aufgabe, Strukturen und Ordnung eines politischen Gemeinwesens zu etablieren, zu stabilisieren und zu sichern, kommt dem Staat und seinen Organen zu. In freiheitlichen Demokratien kommt es den Bürger*innen zu, das Wirken des Staates durch öffentliche deliberative Prozesse der Mitbestimmung und Kontrolle zu legitimieren und zu kritisieren.**

5. Zur Pluralität von Begründungen

Wie bislang an verschiedenen Stellen deutlich wurde, geht es im ethischen Diskurs allgemein, aber auch in der sozialphilosophischen und

A. Grundlegung

politisch-philosophischen Reflexion immer wieder um die Begründung des moralisch Richtigen oder Guten. Seinen fundamentalen Grund hat diese Ausrichtung normativer Disziplinen in der Eigenschaft des Menschen als *Rechtfertigungswesen*. Seine Vernunftbegabung, mithin seine Eigenschaft als *animal rationale et morale*, ermöglicht es dem Menschen, seine Überzeugungen, Entscheidungen und Handlungen gegenüber anderen mit der Angabe von nachvollziehbaren Gründen zu rechtfertigen. Umgekehrt können normative Aussagen wegen dieser Vernunftbegabung auch nur dann den Charakter einer Verpflichtung haben, wenn sie rational einsehbar sind. Die soziale Rechtfertigungsordnung besteht aus Normen und Institutionen, die das menschliche Zusammenleben, Konflikte und Kooperation in gleicher Weise auf eine zu rechtfertigende bzw. gerechtfertigte Weise regeln.¹⁴ Da es die *eine* Ethik nicht gibt, sondern es Ethik (wie auch moralische Überzeugungen) nur im Plural gibt, gibt es verständlicherweise eine ganze Reihe an Begründungsansätzen, die sich im Laufe der Ethikgeschichte herausgebildet haben. Zu den bekanntesten bzw. gebräuchlichsten zählen der *Kontraktualismus* mit seinem strategisch-rationalen Einigungsmodus von gleichrangigen Kooperationsakteur*innen, der *Utilitarismus* mit der Ausrichtung am Kriterium des größtmöglichen Nutzens für die größtmögliche Zahl, die *Pflichtenethik* mit einer deontologisch-kategorischen Normenbefolgung sowie die *Diskursethik*, die die Ermittlung und verbindliche Anerkennung der Normgeltung über den Modus der diskursiven Kommunikation anstrebt.¹⁵ Im Fokus der Begründung können verschiedene Ebenen stehen: die Ebene der Einzelentscheidungen und -handlungen, die Ebene der mehr oder weniger generellen Normen und die Ebene des sogenannten Moralprinzips, auf das Begründungsetappen letztlich rekurren.¹⁶

Der Soziologe Axel Honneth (* 1949) kennzeichnet seinen spezifischen, an die Frankfurter Schule anschließenden Ansatz der Gesellschaftskritik mit dem Begriff der *Pathologien des Sozialen*, in denen der Mangel an Verwirklichungschancen der Mitglieder einer Gesellschaft sichtbar wird, häufig anhand zunehmender sozialer Konflikte, fehlender

14 Vgl. Forst, *Recht auf Rechtfertigung*, 9; 23–73.

15 Vgl. Fenner, D., *Ethik. Wie soll ich handeln?*, Tübingen/Basel 2008.

16 Vgl. Hausmanninger, T., *Ethik. Was ist das eigentlich?*, in: Heimbach-Steins, M. (Hg.), *Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch*. Bd. 1: Grundlagen, Regensburg 2004, 21–61, hier 55–61; Kuhlmann, W., *Begründung*, in: Düwell/Hübenthal/Werner, *Handbuch Ethik*, 313–319, hier 317 f.

Toleranz Minderheiten gegenüber, politischer Radikalisierung oder auch einer Zunahme psychischer Erkrankungen. Er benennt verschiedene Ethiken, in denen seiner Auffassung nach eine Basis für eine entsprechende Kritik gefunden und eine normativ ausgerichtete Sozialphilosophie begründet werden könne.¹⁷ Entscheidend für das Fortbestehen der Disziplin der Sozialphilosophie sei Honneth zufolge, ob es gelinge, sie vollständig durch eine Ethik zu begründen, mit der sich allgemeine Maßstäbe für das Intaktsein des sozialen Lebens rechtfertigen lassen, ohne dabei auf essentialistische Gehalte zurückgreifen zu müssen. Hierzu nimmt er drei alternative Ansätze in den Blick. Eine *erste* Möglichkeit der Begründung sieht er in dem, was er als *Prozeduralisierung der Ethik* bezeichnet. Dieser zufolge ist es möglich und aussichtsreich, die Klärung ethischer Fragen von einem spezifisch gefassten Verfahren abhängig zu machen. Eine *zweite* Möglichkeit der Begründung ethischer Urteile lasse sich im Ansatz einer möglichst *sparsamen Anthropologie* ausmachen, die einige wenige, aber elementare Bedingungen menschlichen Lebens ins Spiel bringt, aus denen sich normative Vorgaben konstruieren lassen. Eine *dritte* Möglichkeit der Begründung findet sich in einem Bewertungsmaßstab, der auf der Basis *historisch gegebener Werte* zu rekonstruieren sei.¹⁸ In den meisten öffentlichen Debatten lässt sich freilich beobachten, wie Elemente aller dieser drei Möglichkeiten ineinanderfließen und sich gegenseitig ergänzen. Denn auch in formalen Verfahren wird häufig auf anthropologische Aussagen und Erfahrungen aus historischen Prozessen rekurriert.

- **Der Pluralität von Ethik entspricht eine Vielfalt unterschiedlicher Begründungsansätze, die in einem öffentlichen deliberativen Prozess in einen Austausch gebracht werden müssen.**

6. Sozialethik als Sozialphilosophie

Am deutlichsten tritt die sozialphilosophische bzw. politisch-philosophische Dimension der CSE zutage, wenn sie nach dem Sozialen bzw.

17 Vgl. Honneth, A., Sozialphilosophie, in: Gosepath/Hinsch/Rössler, Handbuch, 1234–1241, hier 1239 f.

18 Vgl. Honneth, Sozialphilosophie, 1240.

A. Grundlegung

dem Politischen als dem ethisch Aufgegebenen fragt, also nach den sozialetisch zu erörternden und zu reflektierenden Gegebenheiten, Strukturen, Zuständen, Entwicklungen und Tendenzen, die sich für den Bereich des Sozialen und des Politischen erkennen und feststellen lassen. Diese Dimension gehört von Beginn an zum Selbstverständnis und zur Aufgabenstellung zunächst einer Christlichen Gesellschaftslehre bzw. Soziallehre und sodann der wissenschaftlich verankerten und interdisziplinär ausgerichteten Sozialethik. Im Unterschied jedoch zu einer rein säkularen Sozialphilosophie bzw. Politischen Philosophie nimmt sie ihre Aufgabe vor einem religiösen, d. h. christlichen Sinn- und Deutungshorizont wahr. So sehr dieser wesentlich für das Selbstverständnis der CSE ist, so wenig ist ihre Aufgabenstellung eine rein religiös-ethische, die nur auf einen begrenzten Adressat*innenkreis hin ausgerichtet wäre und in dieser Hinsicht von limitierenden Prämissen ausgebremst würde. Insofern sie den vernunftbasierten Begründungsanspruch für ihre normativen Forderungen mit den philosophischen Disziplinen teilt (→ A.4.1), lassen sich ihre Positionen auch an eine Allgemeinheit adressieren. Dass sich die CSE aufgrund ihres Sinnhorizontes und ihrer religiösen Verwurzelung möglicherweise als aufmerksamer, wacher oder sensibler für bestimmte Problemstellungen erweist, kann ihr unter Umständen zum Vorteil gegenüber anderen Zugängen und Perspektiven gereichen. Überhaupt nimmt sie mit der Wahrnehmung ihrer Aufgaben eine gesamtgesellschaftliche Verantwortung (→ C.3.2) wahr und sucht mit der Formulierung von Kritik gegenüber Missständen in der sozialen und politischen Praxis zur Verbesserung der Gegebenheiten beizutragen.¹⁹ Die Thematisierung des ethisch Geforderten erfolgt angesichts der geschichtlichen Entwicklung der CSE auf durchaus unterschiedliche Weisen: etwa als Frage nach dem Guten und Gerechten in einer naturrechtlichen Denkform, als Frage nach Freiheit und Gerechtigkeit in einer an der Autonomie des Subjekts orientierten Denkform oder als Frage nach den Gefährdungen der Integrität politischer Subjekthaftigkeit in einer machtkritisch-hermeneutischen Denkform. Der sozialphilosophische Charakter der CSE tritt insbesondere auch dann zutage, wenn sie ihre zentralen Sozialprinzipien (→ C.3.3), die auch in Teilen der kirchlichen Sozialverkündigung (→ B.4) wesentlich sind, ins Spiel bringt. Wie in den nachfol-

19 Vgl. Becka, M., Kritik und Solidarität. Zu einem sozialetischen Verständnis von Kritik, in: Dies. u. a. (Hg.), Sozialethik als Kritik, Baden-Baden 2020, 19–53, hier 50.

genden Kapiteln noch zu sehen sein wird, kommen ausgehend von der Tradition der Katholischen Soziallehre zunächst Solidarität, Gemeinwohl und Subsidiarität in den Blick. Doch zählen auch Gerechtigkeit (→ C.5) und Nachhaltigkeit (→ C.6) inzwischen zu den zentralen Sozialprinzipien. Das Kernprinzip der Katholischen Soziallehre ist das Prinzip der Personalität (→ C.3.3.1), das zumindest mit diesem Terminus in der Sozialphilosophie keine Rolle spielt, doch sie überall dort berührt, wo auf die gleiche Würde aller Menschen Bezug genommen wird.

- **Die Christliche Sozialethik trägt sozialphilosophische Züge, wenn sie sich in den Bereichen des Sozialen und des Politischen mit dem ethisch Geforderten befasst und ihre normativen Positionierungen vernunftbasiert begründet und daher zu Recht an die Allgemeinheit adressiert.**

Weiterführende Literatur

- Horn, C., Einführung in die Politische Philosophie, Darmstadt 2003.
Jaeggi, R./Celikates, R., Sozialphilosophie. Eine Einführung, München 2017.
Özmen, E., Politische Philosophie zur Einführung, Hamburg 2013.
Reder, M., Philosophie pluraler Gesellschaften. 18 umstrittene Felder der Sozialphilosophie, Stuttgart 2018.

A.4 Sozialethik und Theologie

Marianne Heimbach-Steins

Leitfragen:

- Was macht das Christliche der Christlichen Sozialethik aus?
- Warum gehört die Christliche Sozialethik in den Fächerkanon der Theologie?
- Wie kann sich die Christliche Sozialethik auf biblische Texte beziehen und was trägt der biblische Bezug zu sozialethischem Argumentieren bei?
- Wie wird die Christliche Sozialethik zu einer kontextuellen Ethik?

1. Sozialethik und Theologie – eine komplexe Beziehung

Eine Christliche Sozialethik (CSE) als theologisches Fach muss klären, *ob eine Sozialethik etwas dem christlichen Glaubenszusammenhang Eigentümliches (Unverzichtbares) ist und ob dieser Glaubenszusammenhang der sozial-ethischen Frage ein eigentümliches (unverwechselbares) Gepräge gibt.* Sie wird so zu antworten versuchen, dass auch außerhalb der Theologie, z. B. in den Sozialwissenschaften und der Sozialphilosophie, argumentativ nachvollzogen werden kann, was CSE *theologisch* auszeichnet und warum es vernünftig ist, eine solche Wissenschaft zu betreiben.

Jede Ethik ist durch weltanschauliche oder religiöse, kulturelle und historische Bezüge und Kontexte geprägt und in einen bestimmten Horizont eingebettet, der die Tätigkeit der praktischen Vernunft durch soziale Erfahrungen, Deutungsmuster, Wertpräferenzen orientiert und erdet. Das widerspricht nicht dem Vernunftanspruch der Ethik, sondern präzisiert ihn. Denn Vernunft agiert nie als bloß geistige Potenz, sondern ist geschichtlich, sozial und kulturell gebunden. Sie hat an den Erfahrungszusammenhängen teil, in denen Menschen als Träger ethischer Überzeugungen (inter-)agieren, ihr Leben deuten und Bedingungen des sozialen Zusammenlebens gestalten. Der religiöse oder weltanschauliche Deu-

tungsrahmen inspiriert die grundlegenden Optionen, nach denen Subjekte handeln. Ethik macht diesen Rahmen transparent und analysiert die damit gegebenen Potenziale und Grenzen ethischen Erkennens, Urteilens und Handelns. CSE als Theologie reflektiert dementsprechend, wie christlicher Glaube Vorstellungen und Erwartungen an ein gutes und gerechtes (Zusammen-)Leben inspiriert und prägt. Dem Moraltheologen Alfons Auer (1915–2005) zufolge kommen einer kirchlichen bzw. christlich-theologischen Ethik drei Funktionen zu, nämlich autonome Vernunft und religiöse Sinnpotenziale zu *integrieren*, ethisches Engagement zu *stimulieren* und ethisch fragwürdige Gegebenheiten zu *kritisieren*.¹

1.1 Theologie unter dem Anspruch der Christlichen Sozialethik

Im Zweiten Vatikanischen Konzil hat sich die Kirche in *Gaudium et spes* (GS, 1965) darauf verpflichtet, „nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten“, um „die Welt, in der wir leben, ihre Erwartungen, Bestrebungen und ihren oft dramatischen Charakter zu erfassen und zu verstehen“ (GS 4). GS formuliert die Aufgabe, die jeder Epoche eigenen Möglichkeiten, Herausforderungen und Hindernisse für die *Inkarnation* und *Inkulturation* des Evangeliums in der Zeit zu ergründen. Als Reflexion christlichen und kirchlichen Handelns nimmt die CSE Nöte, Ängste und Verunsicherungen der Menschen wahr, geht deren Ursachen auf den Grund und erforscht Potenziale zum Schutz bzw. zur Wiederherstellung der menschlichen und ökologischen Integrität. *Zeichen der Zeit* entziffert sie vor allem da, wo Erwartungen und überlieferte Erfahrungen irritiert werden, wo sich *Brüche* ereignen, die Veränderungen provozieren. *Theologisch* geht es darum, die der jeweiligen Gegenwart eigenen Herausforderungen für die Verkündigung des Evangeliums zu identifizieren: „Die Aktualität des Evangeliums besteht ja gerade darin, sich der echt menschlichen Fragen anzunehmen.“²

Den unlösbaren Zusammenhang zwischen der Verkündigung des Evangeliums und dem Einsatz für Gerechtigkeit hat die Bischofssynode über „Gerechtigkeit in der Welt“ (*De iustitia in mundo*, IM, 1971) klar formuliert: „Der Auftrag, das Evangelium zu verkünden, erfordert heute

1 Vgl. Auer, A., *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Tübingen 1971 (u. ö.), 185–197.

2 Chenu, M.-D., *Volk Gottes in der Welt*, Paderborn 1968, 62.

A. Grundlegung

den ungeteilten Einsatz für die volle Befreiung des Menschen [...]. Den Menschen unserer Tage kann die christliche Botschaft von Liebe und Gerechtigkeit nur dann glaubwürdig erscheinen, wenn sie sich als wirksam erweist in ihrem Einsatz für Gerechtigkeit in der Welt“ (IM 36, vgl. auch IM 6).

Dieser Zusammenhang von Verkündigung des Evangeliums und Einsatz für Gerechtigkeit bildet den theologischen Maßstab für christliches Handeln in der Gesellschaft wie auch innerhalb der Institution Kirche (→ E.11). Daher ist die CSE notwendig ein theologisches Fach. Dazu braucht es Kooperation, wechselseitige Unterstützung und Korrektur der christlichen Akteure und der kirchlichen Handlungsebenen. Nach katholischem Verständnis sind dies die Gläubigen und ihre Organisationen (Gemeinden, Gruppen, Initiativen, Verbände, Orden etc.), das Lehramt ([Sozial-]Verkündigung) und die Wissenschaft (also die CSE als theologische Disziplin). Sie wirken zusammen an der Auslegung und Verlebendigung der biblischen und christlichen Botschaft in den je bestimmten sozialen, politischen und kulturellen Kontexten.

- ▶ **Die Analyse der Zeichen der Zeit zielt auf die jeder Zeit spezifischen Herausforderungen für die Einwurzelung des Evangeliums. Diese kann glaubwürdig nur geschehen, wenn Verkündigung und Einsatz für Gerechtigkeit einander entsprechen.**

1.2 Sozialethische Analyse als Methode

CSE erhebt nicht den Anspruch, *letzte Wahrheiten* zu behaupten. Sie versteht sich als kritisch-konstruktive Begleitung gesellschaftlicher Suchbewegungen, wie mehr Gerechtigkeit zu verwirklichen bzw. Ungerechtigkeit zu mindern ist, und arbeitet daran, die dazu notwendigen Schritte zu begründen und zu ihrer Umsetzung zu ermutigen. Sie erschließt Gerechtigkeit (→ C.5) als ethische und theologische Zentralkategorie und differenziert deren Bedeutungsdimensionen. Um diese Erkenntnisse in einer für die jeweilige Zeit anschlussfähigen Sprache formulieren zu können, muss die theologische Vergewisserung mit den aktuellen gesellschaftlich-strukturellen Herausforderungen korreliert werden. CSE verknüpft methodisch (1) Problembeschreibung und (sozialwissenschaftliche) Analyse mit (2) einer theologischen Interpretation der Herausforderungen *im Licht des Evangeliums* und mit begründeter

ethischer Urteilsbildung, um (3) durch *Kritik* ungerechter Zustände bzw. Strukturen und/oder mit *Orientierungsangeboten* zur Veränderung gesellschaftlicher Praxis im Sinne größerer Gerechtigkeit beizutragen. Die kirchliche Sozialverkündigung empfiehlt dementsprechend den Dreischritt *Sehen – Urteilen – Handeln*, den der Gründer der Christlichen Arbeiterjugend (CAJ), der belgische Priester und spätere Kardinal Joseph Cardijn (1882–1967), in den 1920er Jahren als Methode der Reflexion des Alltagslebens (*révision de vie*) vorgeschlagen hat. Die Sozialzyklika *Mater et magistra* (MM, 1961) empfiehlt diesen Weg ausdrücklich (MM 236). Die CSE hat diese vorrangig *induktive*, d. h. von den konkreten gesellschaftlichen Gegebenheiten ausgehende Methodik vielfältig ausdifferenziert und ihre Wechselwirkungen mit den normativen Orientierungen reflektiert: Sie arbeitet mit *sozialwissenschaftlichen Methoden und Theorien* (→ A.2), um die menschliche Erfahrungswirklichkeit und die Eigenlogik der gesellschaftlichen Institutionen zu analysieren, und greift auf *philosophische Argumentationsweisen und Theorieangebote* (→ A.3) zurück, um ihre Argumente und normativen Urteile vernunftgeleitet zu begründen und für unterschiedliche weltanschauliche Standpunkte anschlussfähig zu präsentieren.³

Die Identifizierung von Gerechtigkeitsproblemen in der Analyse gesellschaftlicher Verhältnisse ist allerdings kein *Selbstläufer*. Ob jemand etwas als Gerechtigkeitsproblem und ggf. als (Forschungs-)Aufgabe wahrnimmt, hängt u. a. von biografischen, gesellschaftlich-kulturellen und (ggf. religiös-)normativen Vor-Einstellungen, Überzeugungen sowie überlieferten sittlichen Urteilen ab. Gleichzeitig braucht es aber intersubjektiv vermittelbare Maßstäbe, um etwas als (un-)gerecht identifizieren zu können. Ein Problem wird nie völlig losgelöst von den Perspektiven derjenigen wahrgenommen, die etwas sehen (das gilt für Aktivist*innen, für Wissenschaftler*innen und auch für das kirchliche Lehramt). Zu der möglichst genauen Erfassung eines Problems gehören der selbstreflexive Blick der Forschenden auf die Kontextgebundenheit und Grenzen der eigenen Perspektive einerseits, die sachliche Analyse und vernunftbasierte Argumentation andererseits. Wissenschaftliche Analyse unterstützt, verfeinert und korrigiert die spontane Wahrnehmung und versucht zugleich von ihr zu abstrahieren. Angemessene

3 Vgl. Mieth, D., Was wollen wir können? Ethik im Zeitalter der Biotechnik, Freiburg i. Br. 2002, 65–73.

A. Grundlegung

Antworten und Lösungsansätze können nur gefunden werden, wenn konkrete (kontextspezifische) Erfahrung, Sachanalyse und ethische Bewertungskriterien im Prozess der ethischen Urteilsbildung miteinander vermittelt werden.

- ▶ **Die Praxis und ihre Veränderung im Sinne größerer Gerechtigkeit bilden den verbindlichen Ausgangs- und Zielpunkt des sozialetischen Vorgehens. Deshalb arbeitet die Christliche Sozialethik mit induktiven Methoden zur Gesellschaftsanalyse.**

1.3 Theologische Quellen der Christlichen Sozialethik

Als *christlich*-ethische Reflexion findet die CSE im *Bezugshorizont* der *Bibel* und der *Tradition* der Kirche ihre theologischen *Deutekategorien*: Die Welt wird als Schöpfung, der Mensch als gottesbildliches Geschöpf gedeutet, Zeit und Geschichte werden als Orte der Erprobung geschenkter Freiheit, der Begegnung mit Gott und als zielgerichtet im Sinne der göttlichen Verheißung und unter dem eschatologischen Vorzeichen der Erlösungshoffnung gedeutet. Die Bibel und ihre Auslegungstraditionen spiegeln den Prozess der Glaubensinterpretation im Wandel der Gesellschaft, das Ringen der Glaubensgemeinschaft um Authentizität, um Maßstäbe guter und gerechter Praxis angesichts ungerechter Leiden und schuldhafter Verfehlungen.

Die *lehramtliche Sozialverkündigung* bildet einen spezifischen, nicht beliebigen Bezugspunkt und zugleich einen Forschungsgegenstand der CSE (→ B.4). Die kritisch-hermeneutische Erschließung der denkerischen Voraussetzungen, eine kontextuelle Lektüre und die Reflexion der Zielsetzungen dieser Texte gehören zu ihren Aufgaben. Gleichzeitig setzen lehramtliche Positionierungen der wissenschaftlichen Freiheit der CSE Grenzen, die mit dem Vernunftanspruch der Ethik nicht immer (leicht) zu vereinbaren sind. Werden die daraus erwachsenden Spannungen im Diskurs bearbeitet, dient dies der Fortentwicklung kirchlicher Lehrpositionen wie sozialetischer Reflexion. Werden Konflikte zwischen Lehramt und Theologie hingegen disziplinarisch, z. B. durch Lehrverbote, Verweigerung der Lehrerlaubnis, (vermeintlich) beendet, werden die wechselseitig konstruktive Kritik (→ A.4.3.3) durch Ausübung amtlicher Macht beeinträchtigt und notwendige Auseinandersetzungen verzögert oder verhindert. Beispiele sind u. a. die Auseinandersetzungen um die

lateinamerikanischen Befreiungstheologien, der Umgang mit den Herausforderungen des Bevölkerungswachstums, mit theologischer Kritik essentialistischer Geschlechtermoral (→ E.5) oder kirchlicher Macht-ausübung (→ E.11).

► **Theologische Quellen der Christlichen Sozialethik sind die Bibel und die christlichen Traditionen, nicht zuletzt die lehramtliche Sozialverkündigung der Moderne.**

Die theologischen, sozialwissenschaftlichen und -philosophischen Quellen der CSE fördern je für sich und in ihrem Wechselverhältnis den Gewinn sozialetischer Einsicht. Keine der Quellen ist verzichtbar, wenn die Sozialethik als *auch* theologische Wissenschaft ihrem Gegenstand, ihrem Vernunftanspruch und ihrer kritischen und orientierenden Funktion gerecht werden will. Sie muss jeweils transparent machen, wie Sachwissen, philosophische Theoriebildung und theologische Interpretation einander befruchten und kritisch ergänzen. Um die theologischen Quellen in einer vernunftgemäßen Weise nutzen zu können, bedarf es einer sorgfältigen *hermeneutischen* Arbeit. Dies soll nun für den sozialetischen Bezug auf die Bibel vertieft werden.

2. Christliche Sozialethik im Gespräch mit der Bibel⁴

Die biblischen Überlieferungen und ihre Auslegungsgeschichte sperren sich gegen einen unbekümmerten ethischen Zugriff: Der historische Abstand ist groß. Die Welt der Erzählungen, Gesetzessammlungen, Propheten- und Weisheitsbücher des Alten Testaments (AT) sowie der Evangelien und Briefe des Neuen Testaments (NT) ist modernen Menschen so fremd wie viele der Bilder, in denen die Bibel von Gott spricht. Was es bedeutet, wenn z. B. Gott/Christus als *Hirte* (Ps 23; Joh 10,11–16 u. ö.), der Mensch als *Bild Gottes* (Gen 1,26; Ps 8) vorgestellt wird, erschließt sich nicht von selbst. Die Fremdheit schafft Distanz, und sie fordert Respekt. Sprache und Denkformen der Bibel zu entziffern, macht Mühe.

4 Vgl. Heimbach-Steins, M., Christliche Sozialethik – im Gespräch mit der Bibel, in: Dies./Steins, G. (Hg.), Bibelhermeneutik und Christliche Sozialethik, Stuttgart 2012, 11–36.

A. Grundlegung

Sozialethische Arbeit mit der Bibel bedarf einer umsichtigen Annäherung; dabei ist aus Fehlern zu lernen, für die theologische Literatur und kirchliche Texte viele Beispiele bieten. Die Bibel ist kein Moralhandbuch; sie bietet keine *unmittelbaren* Antworten auf sozialethische Gegenwartsfragen. Wer sich ihr mit dieser Erwartung nähert, unterschätzt die historische Distanz. Moralisierung geht häufig am Sinn der biblischen Erzählungen vorbei; konkrete Verhaltensnormen in biblischen Texten sind häufig eindeutig kontextgebunden; eine Aneignung erscheint auf den ersten Blick abwegig. Zu vielen modernen Fragen sagt die Bibel gar nichts – oder sie spricht über etwas anderes, als es der spontanen Lesart erscheinen mag. Die Erwartung, die Bibel möge vordefinierte normative Positionen bestätigen, führt in die Irre. Sie tut den Texten – und nicht selten den Adressat*innen einer vermeintlich aus der Bibel gewonnenen Botschaft⁵ – Gewalt an, vor allem dann, wenn ohne Rücksicht auf die fremde *Welt hinter dem Text* unvermittelt Erwartungen aus der *Welt der Lesenden* in den Text eingetragen werden. Der Text wird entweder bloß illustrativ oder als vermeintlich bestätigende Autorität beansprucht, aber nicht als eigenständige Größe ernst genommen.

- **Ethische Befassung mit der Bibel muss sich der Fremdheit des historischen Textes stellen; sie kann keine unmittelbaren Antworten auf moderne ethische Fragen erwarten.**

2.1 *Biblische und ethische Hermeneutik*

Christliche Theologie versteht die Bibel nicht als *irgendein* Buch, sondern als *Urkunde* – Lebens- und Glaubensbuch – derer, die an den in der Bibel verkündeten Gott Jesu Christi glauben und sich in dem institutionellen Zusammenhang der Kirche als Glaubensgemeinschaft verorten. Der Bibel wird deshalb der prominente Status *Heilige Schrift* in der religiösen Selbstinterpretation der Glaubensgemeinschaft zugeschrieben, weil diese aus ihr erfährt, wer und was sie ist. Das ist das zentrale Vorzeichen für die theologische Erforschung und Lektüre der Bibel: Sie entwirft einen bestimmten Zusammenhang von Gott, Welt und Mensch(en), in dem

5 Vgl. die Bezugnahme des KKK auf Gen 19,1–29 zur Bekräftigung der lehramtlichen Ablehnung homosexueller Handlungen. In der Perikope geht es (in modernen Begriffen) um eine Gruppenvergewaltigung (→ E.5.1).

Erfahrungen von Verantwortung und Gerechtigkeit, Liebe und Solidarität, Krisen, Not und Scheitern, Hoffnung und Gelingen widerhallen und gedeutet werden und in dem Glaubende ihrer Identität auf die Spur kommen. In exakt diesem Sinn und Kontext beansprucht die Bibel Geltung; das unterscheidet sie – für eine bestimmte Zielgruppe – von anderen religiösen Quellen und bedeutenden Werken der Weltliteratur.

Wie die CSE auf die Bibel Bezug nimmt, entspricht also ihrem Selbstverständnis *als Theologie* bzw. der Grundentscheidung, sie im Horizont der Gemeinschaft derer zu rezipieren, die die Bibel als *Heilige Schrift* lesen. Innerhalb dieses geteilten Rezeptions- und Resonanzraumes ist zwischen verschiedenen Leseweisen zu unterscheiden: Einen Psalm zu beten, ist etwas anderes, als ihn zu analysieren; die Seligpreisungen in der Predigt auszulegen, ist etwas anderes, als sie wissenschaftlich auf ihr Gerechtigkeitsverständnis hin zu befragen. Ein hermeneutisch verantworteter Umgang nimmt die Bibel als Gegenüber von eigener Dignität wahr. Auslegung und Aneignung biblischer Texte erfordern, den Text in seiner Fremdheit ernst zu nehmen, zum Sprechen zu bringen und auf dieser Basis seine Bedeutung *für heute* zu ergründen. Eine solche ethisch anspruchsvolle Kommunikation ist nicht strategisch auf ein vorab definiertes Ziel ausgerichtet, sondern lässt sich auf einen ergebnisoffenen Prozess ein. *Gespräch* als Metapher kann helfen, die komplexe Konstellation aufzuklären: Wichtig für einen fruchtbaren Austausch sind die Kontexte, aus denen heraus und in die hinein die Gesprächspartner sprechen. Biblische Texte sind zuallererst *Texte der Bibel*, die in diesem primären Kontext Bedeutung entfalten; eine sozialetische Lektüre ist auf bibelwissenschaftliches Know-how angewiesen, um sich den fremden Text vertraut zu machen. Das sozialetische Interesse an der Bibel ist jedoch kein historisches. Es geht um die Resonanz, die ethische Fragen im *Gespräch* mit biblischen Texten erzeugen, um eine *Lektüre* in aktuellen Kontexten, um eine kreative – aber nicht beliebige! – Verknüpfung zwischen Bibel und gegenwärtigen Erfahrungen. Eine solche Lektüre ist selbst ein „ethischer Akt“, der die Verantwortung der Lesenden erfordert. Das Interesse der Lesenden besteht darin,

6 Rödiger, K., Lesen als ethischer Akt. Die Verantwortung der Lesenden in der Interpretation biblischer Texte, in: Heimbach-Steins/Steins (Hg.), *Bibelhermeneutik*, 63–89.

A. Grundlegung

den „Möglichkeitsraum“⁷ auszuloten, den die Bibel anbietet, um ethisch bedeutsame Erfahrungen zu reflektieren, sich provozieren zu lassen und sie zu vertiefen. In diesem Sinne kann das Gespräch mit der Bibel normativ orientierend sein, wenngleich die *Begründung* ethischer Normen mit philosophischen Mitteln zu leisten ist.

- ▶ **Als Theologie bezieht sich die Christliche Sozialethik auf die Bibel als Deutungshorizont für christliches Selbstverständnis und Handeln. Die hermeneutisch verantwortete Lektüre interessiert sich für die Resonanz, die ethische Fragen im Gespräch mit biblischen Texten erzeugen, und fragt nach orientierenden Impulsen.**

2.2 Biblisch-ethische Sinnlinien

Die Bibel redet nicht abstrakt über den Zusammenhang von Gott, Welt und Mensch(en), sondern konkret anhand der Geschichte Israels und der Geschichte Jesu und seiner Gefolgschaft. Diese Geschichte wird als *kosmologisch-politisches* Projekt Gottes mit seiner Schöpfung vorgestellt: Die partikulare Geschichte entfaltet universale Bedeutung. In der Konkretion des biblischen Gottesvolkes wirkt Gott mit Macht: Gott, der *Schöpfer*, wird als *König* der ganzen Welt vorgestellt, der das Ganze der Schöpfung ordnet. Als *Befreier* gründet er sein Volk *Israel*, begleitet es auf dem Weg aus der Sklaverei (*Exodus*), gibt ihm Weisungen für das gesellschaftliche Zusammenleben als Befreite (*Tora*) und ringt mit ihm – vermittelt durch die *Propheten* – um Gerechtigkeit (*Gericht*). Das *Reich Gottes*, das Jesus ankündigt, steht für die Vollendung der göttlichen Schöpfung als gute und gerechte Ordnung gegen alle Widerstände. In der Menschwerdung (*Inkarnation*) Gottes in Jesus Christus, in seiner Verkündigung vom Reich Gottes, seinem Tod und seiner Auferstehung manifestiert sich das göttliche Wirken paradoxerweise im Durchgang durch totale Erniedrigung (*Kenosis*) und Scheitern. Die Bibel spannt den Bogen bis zu der erwarteten *Neuschöpfung* (Röm 8,22–25; 2 Petr 3,13; Offb) und stellt damit die unabgeschlossene Gottesgeschichte in den Hoffnungsraum einer endgültigen Richtigstellung/Gerechtigkeit. Sie

7 Steins, G., Kanonbewusste Bibelauslegung. Exegetische Prolegomena zu einer sozial-ethisch orientierten Lektüre, in: Heimbach-Steins/Steins (Hg.), *Bibelhermeneutik*, 37–62.

erzählt das Projekt Gottes als von Grund auf *politisches* Projekt – als „Weg zum Leben“⁸: Gott steht für eine Leben stiftende und erhaltende Ordnung der Welt als ganzer gegen alle (erfahrene) Unordnung und Destruktion. In diesen Rahmen werden menschliche Erfahrungen von biblischen Zeiten an in jeder Gegenwart und Situation, in der die Bibel gelesen und angeeignet wird, eingeschrieben.

- ▶ **Der biblische Zusammenhang von Schöpfung, Befreiung, Gericht und Vollendung (Neuschöpfung) eröffnet einen kosmo-politischen Horizont unter dem Vorzeichen der Leben stiftenden und erhaltenden Macht Gottes.**

3. Theologische Profile der Christlichen Sozialethik

Schöpfung, Befreiung und *Prophetie* können als biblische Signalwörter verschiedene theologische Profile der CSE beleuchten. Eine solche Typisierung ist nicht zwingend, kann aber helfen, theologiegeschichtlich und -systematisch unterscheidbare sozialethische Denkformen und Einflüsse in der CSE aufzuklären und Modelle ethischer Rede und Argumentation zu identifizieren – und zueinander in Beziehung zu setzen (keines ist zu verabsolutieren oder von den anderen zu isolieren). Sie bildet sich aber nicht *eins zu eins* in sozialethischen Entwürfen ab.

3.1 Schöpfung – Ordnung

Die biblische Rede von Schöpfung bzw. von Gott als Schöpfer will nicht erklären, wie die Welt entstanden ist, sondern wie und woraufhin sie geordnet ist. Die biblischen Schöpfungserzählungen vermitteln eine *politisch-theologische* Botschaft: (Nur) Gott gewährleistet die Ordnung des Ganzen (Kosmos, Welt). Vom Scheitern Kains an seiner Freiheit (Gen 4) bis zur Kreuzigung Jesu (Mk 15,20–41 parr.) erzählt die Bibel von Schuld und Scheitern; menschliches Treiben und menschliche Schwäche setzen Gottes „sehr gute“ Schöpfung (Gen 1) ein ums andere Mal aufs Spiel.

Die Idee einer guten und gerechten Ordnung der Welt und die Suche nach einer Instanz, die garantiert, dass Regeln und Praktiken des Zu-

8 Kessler, R., Der Weg zum Leben. Ethik des Alten Testaments, Gütersloh 2017.

A. Grundlegung

sammenlebens diesem Ziel tatsächlich dienen, prägen die philosophische und theologische Ethik seit der Antike (→ A.3). Die antiken Theorien des *Naturrechts* sind Ausdruck dieses Ringens: Wenn jedes Gemeinwesen (*polis*) einer eigenen (Rechts-)Ordnung folgt, braucht es ein übergeordnetes Kriterium dafür, ob das jeweilige *positive* (von Menschen gesetzte) Recht tatsächlich gerecht ist. Es sollte dann als gerecht gelten, wenn es der *Natur* des Menschen entspricht, die – so die Annahme – den Rechtssatzungen vorausliegt. Folgerichtig musste geklärt werden, worin diese Natur besteht: die (metaphysische) Bestimmung, das Wesen/Sein, die Vernunft – so lauten klassische Antworten. Die mittelalterliche Scholastik liest die naturrechtlichen Ansätze schöpfungstheologisch. Die Natur des Menschen wird nun in seinem Geschaffensein als gottesbildliches Geschöpf (*imago Dei*, Gen 1,26) gesehen: Die Vernunft befähigt den Menschen, Gottes Schöpferwillen zu erkennen und daran teilzuhaben. Indem er einsehen kann, wie die geschaffene Welt sein *soll*, wird ihm Verantwortung zugeschrieben für die Bewahrung der von Gott gegebenen Ordnung des Kosmos. Philosophien der Aufklärung und der Moderne haben diese Grundidee zu einer genuinen Gestaltungsverantwortung des Menschen für die gesellschaftliche Ordnung als solche transformiert. Voraussetzung dafür ist die vor allem mit dem Namen Immanuel Kant (1724–1804) verbundene *Autonomie* der sittlichen Vernunft. Sie gilt nun nicht mehr als Erkenntnis- und Ableseorgan einer metaphysischen Ordnung, sondern als ordnende, gesetzgebende Kraft, wird damit enorm aufgewertet und unter den hohen Anspruch gestellt, ethische Regeln von allgemeiner Geltung zu entwerfen und zu begründen.

Das kirchliche Lehramt hat mit dem Autonomiedenken lange Zeit gehadert und damit auch der Theologie die Aneignung der Idee einer autonomen, gesetzgebenden Vernunft erschwert (→ B.3; C.4). Die neuscholastische Theologie des 19. und frühen 20. Jh. und vor allem lehramtliche Texte dieser Zeit lasen die Naturrechtslehre als *Wesensmetaphysik*. Das unveränderliche *Wesen* des Menschen sollte inhaltlich genau bestimmt werden, um daraus normative Schlüsse für das richtige, ordnungsgemäße und dem Willen Gottes entsprechende Handeln zu ziehen sowie gegenläufige Ansprüche als sittlich fragwürdig bzw. sündhaft zu verurteilen. Erst seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil und seiner Neubestimmung des Verhältnisses von Kirche und Welt in der Pastoralkonstitution GS sowie der Hinwendung zu einer induktiven Methode (→ A.4.1.2) konnten diese Engführungen in kirchlicher Lehre und in der Theologie auf breiter Basis auf-

gebrochen werden. Eine das kantische Autonomiedenken konstruktiv aufnehmende Relecture des Naturrechts als Vernunftrecht⁹ hat dazu beigetragen, CSE anschlussfähig an moderne philosophische Ethiken zu konzipieren. Die Überwindung des neuscholastischen Essentialismus hat Wege erschlossen, um die grundlegenden normativen Orientierungen der CSE theologisch und im Gespräch mit Philosophie und Sozialwissenschaften fortzuentwickeln (→ C.3).

Die biblisch-theologische Rede von *Schöpfung* als gute Ordnung des Ganzen grundiert die (naturrechtliche) Tradition der CSE als Ordnungsethik. Als Ordnungsethik ist sie vor allem normative Ethik und vertritt einen universalen Geltungsanspruch. Sie bedient sich einer begrifflichen Moralsprache, argumentiert mit Prinzipien (Sozialprinzipien; Menschenrechte) und verzichtet meist darauf, theologische, religiös-partikulare Traditionen und Denkfiguren explizit aufzunehmen. Religiöse Deutungsmuster und Denkvoraussetzungen bleiben meist unausgesprochen – mit der Gefahr, dass tatsächlich partikulare anthropologische oder ethische Annahmen *unter der Hand* universalisiert werden. In älteren (v. a. lehramtlichen) Texten werden häufig Autoritätsargumente verwendet, z. B. wird der *Wille Gottes* zur Legitimation starker normativer Erwartungen beansprucht und deren Missachtung als Sünde verurteilt. Eine solche repressive Verbotsmoral dient nach modernen Vorstellungen gerade nicht einer guten und gerechten Ordnung. Solche Beobachtungen im religiösen Kontext sprechen keineswegs generell gegen den Anspruch einer Ordnungsethik, die grundsätzlich der Notwendigkeit Rechnung trägt, gesellschaftliches Zusammenleben gut zu ordnen. Aber sie weisen darauf hin, dass gegenüber starken weltanschaulichen oder religiösen Ordnungsansprüchen Korrektive bzw. Gegengewichte notwendig sind. Zwei Varianten werden in den folgenden Abschnitten vorgestellt.

- **Schöpfung steht in der Bibel für die gute Ordnung des Ganzen. Dieses Motiv grundiert die Tradition der Christlichen Sozialethik als Ordnungsethik, die darauf zielt, ethische Standards zu etablieren, zu sichern und zu bewahren.**

9 Vgl. Anzenbacher, A., *Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien*, Paderborn 1997, 66–72; Heimbach-Steins, M. (Hg.), *Naturrecht im ethischen Diskurs*, Münster 1990.

A. Grundlegung

3.2 Befreiung – Veränderung

Das biblische Motiv der *Befreiung* lenkt die Aufmerksamkeit auf Erfahrungen des Leidens, der Ungerechtigkeit und der Unterdrückung als Ausgangspunkt ethischer Reflexion. Ordnungen sind keineswegs per se und dauerhaft gerecht. Deshalb bedarf es immer wieder der ethisch qualifizierten Veränderung, um gerechtere Bedingungen des (Zusammen-)Lebens zu schaffen. Einmal etablierte Bedingungen müssen aus der Perspektive der Benachteiligten bzw. der Ausgeschlossenen auf den Prüfstand gestellt werden.

Der zentrale biblische Referenzrahmen ist die *Exodus*-Tradition. Die Selbstoffenbarung Gottes als derjenige, der das Elend seines Volkes sieht, dessen Klageschrei hört und „herabsteigt“, um es der Hand der Unterdrücker zu entreißen und in die Freiheit zu führen (Ex 3,7–10), ist die biblische Urszene einer Veränderungsethik: Den Weg in die Freiheit verdankt Israel dem Gott, der sich durch das Leiden „seines Volkes“ zum befreienden Handeln bewegen lässt. Indem Gott seine *Option für die Armen* trifft, macht er sich die Perspektive der Unterdrückten zu eigen und beauftragt und ermächtigt Mose und Aaron zum Handeln (Ex 3–4). Dieses *Empowerment* ermöglicht den *Exodus*, damit die vormalig Unterdrückten in Freiheit leben können. Der *Indikativ der Befreiung* kann aber nur dann nachhaltig wirksam werden, wenn die gemeinsame Freiheit im konkreten Zusammenleben geschützt und gestärkt wird. Wie Schöpfung und Befreiung, so bleiben auch Ordnungs- und Veränderungsethik aufeinander bezogen. Gemeinsam als Befreite leben zu können (vgl. Gal 5,1 u. ö.), impliziert deshalb als zweiten Schritt den *Imperativ*, dem gemeinsamen Leben eine die Freiheit für alle sichernde, gerechte Ordnung zu geben. Befreiung bildet die zentrale biblische Erinnerungsfigur, die einem Ethos der Freiheit für alle zur Durchsetzung verhelfen soll, wie es die Präambel zum Dekalog (Ex 20,1–17; Dtn 5,6–21) mit der Erinnerung an Gottes Befreiungshandeln repräsentiert.

Verschiedene theologische Strömungen in der zweiten Hälfte des 20. Jh. haben auf die Ausarbeitung einer veränderungsorientierten CSE eingewirkt: (1) Französische Theologen, vor allem der Dominikaner Marie-Dominique Chenu (1895–1990), haben auf der Grundlage einer historisch-kontextuellen Lektüre der Theologie des Thomas von Aquin (ca. 1225–1274) die Soziallehre der Kirche samt ihren neuscholastischen

Grundlagen einer Grundlagenkritik unterzogen¹⁰ und eine an den *Zeichen der Zeit* orientierte, erfahrungs- und praxisnahe Sozialethik entwickelt (die in Deutschland erst sehr spät rezipiert wurde). (2) Die lateinamerikanischen Theologien der Befreiung haben sich für einen *Ortswechsel* von Theologie und Kirche hin zu den Lebensbedingungen und den Glaubenserfahrungen der Armen als Subjekten starkgemacht¹¹ und die Frage nach den Strukturen, aufgrund deren die Armen arm sind bzw. bleiben, in die Theologie eingetragen. Sie haben mit der *Option für die Armen* eine engagierte kontextuelle Theologie entwickelt und mit dem Begriff *Strukturen der Sünde* eine theologische Kategorie für die Analyse von Ungerechtigkeiten eingeführt. (3) Die *Neue Politische Theologie* hat die reale Geschichte und die Gesellschaft als Erkenntnisort der Theologie (*locus theologicus*) entziffert, theologisches Denken auf (kritische) Zeitanalyse und engagierte Stellungnahme zu konkreten Ereignissen und politischen Entwicklungen – von der Aufarbeitung der nationalsozialistischen Diktatur bis zur südafrikanischen Apartheid-Politik – verpflichtet. In der deutschsprachigen Theologie verbinden sich mit diesen Ansätzen vor allem die Namen Jürgen Moltmann (* 1926) und Dorothee Sölle (1929–2003) auf evangelischer Seite, Johann Baptist Metz (1928–2019) auf katholischer Seite. Er hat die Frage, wie *nach Auschwitz* überhaupt noch von Gott gesprochen werden kann, und das *Gedächtnis* (*anamnesis*) der Leidenden als zentrale Aufgabe einer kritischen politischen Theologie identifiziert.¹²

Nachdem in Deutschland die naturrechtlich geprägte *Katholische Soziallehre* zunächst als *Bollwerk* gegen Theologie der Befreiung und Neue Politische Theologie in Stellung gebracht worden war, konnten diese emanzipatorischen theologischen Strömungen erst zeitlich verzögert auf eine explizit theologische Profilierung der CSE einwirken. Die *Option für die Armen* wurde in einer CSE als Veränderungsethik als Gerechtigkeitskriterium identifiziert. Sie prüft, wie geltende Regeln, politische und wirtschaftliche

10 Vgl. Chenu, M.-D., *Kirchliche Soziallehre im Wandel der Zeit. Das Ringen der Kirche um das Verständnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit*, Fribourg/Luzern 1991 (ital. Original 1977).

11 Exemplarisch vgl. Gutiérrez, G., *Theologie der Befreiung*, Mainz 1973 (Originalausgabe 1971).

12 Vgl. Sölle, D./Steffensky, F., *Politisches Nachtgebet in Köln*, Bd. 1, Stuttgart/Berlin/Mainz 1969; Metz, J. B., *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1977; Moltmann, J., *Theologie der Hoffnung*, München 1964.

A. Grundlegung

Institutionen sowie rechtliche Entscheidungen auf diejenigen wirken, die, an den Rand der Gesellschaft gedrängt, ausgeschlossen bleiben oder werden. So fragen der Wirtschaftshirtenbrief der US-Bischöfe *Economic Justice for All* (EJA, 1986) und das Sozialwort der Kirchen in Deutschland *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit* (ZSG, 1997), ob die zu prüfenden Gegebenheiten die Lebensmöglichkeiten der am schlechtesten Gestellten fördern und verbessern bzw. beeinträchtigen und verschlechtern (EJA 41; ZSG 107). Philosophische Ansätze, die Theorien der Gerechtigkeit skeptisch gegenüberstehen¹³, haben ein engagiertes sozialetisches Denken zusätzlich verstärkt. Ordnungen sind nicht per se gerecht; vielfach verfestigen sie ungerechte Zustände; aber selbst eine noch so gute Ordnung bleibt aller Erfahrung nach nicht dauerhaft gerecht, wenn und weil sich soziale Gegebenheiten verändern, asymmetrische Machtverhältnisse gleiche Freiheit und gleichberechtigte Teilhabe verhindern, politische Steuerung versagt und Machthabende korrumpierbar sind. Die Korrumpierbarkeit und die Fragilität von Ordnungen provozieren ethische Konzeptionen, die dem *Sinn für Ungerechtigkeit* Raum geben und die Erfahrung und Erforschung von Unrecht, Diskriminierung und Exklusion zum beständigen Kontrapunkt und Korrektiv der Gerechtigkeitsreflexion machen. Dieses Anliegen kann durch empirische Erforschung der Erfahrungen bestimmter Zielgruppen zu bestimmten Problemen fokussiert, mit Ansätzen narrativer Ethik und/oder aus einer spezifischen, engagierten (feministischen, indigenen, postkolonialen, Queer-)Perspektive (→ D.6) eingelöst werden. CSE profiliert sich unter solchen Impulsen und Perspektiven vor allem als hermeneutische und als engagierte Ethik.

- **Der Indikativ der Befreiung durch Gott (Exodus) zieht den Imperativ einer sozialen Lebensordnung nach sich, die ein Leben in Freiheit für alle sichern soll. Die Option für die Armen wird zu einem zentralen Prüfkriterium einer diesem Anliegen verpflichteten Veränderungsethik.**

13 Vgl. Shklar, J., *Über Ungerechtigkeit. Erkundungen zu einem moralischen Gefühl*, Frankfurt a. M. 1997; Liebsch, B., *Sinn für Ungerechtigkeit im Streit um Gerechtigkeit*, in: Möhring-Hesse, M. (Hg.), *Streit um die Gerechtigkeit. Themen und Kontroversen im gegenwärtigen Gerechtigkeitsdiskurs*, Schwalbach 2004, 118–133.

3.3 Prophetie – Kritik

Störungen eines geordneten Gemeinwesens (Gesellschaft, Staat, Kirche) durch ungerechte Machenschaften, Machtmissbrauch und Gewalt sind immer konkret, zeit- und situationsgebunden. Die Erforschung gesellschaftlicher Missstände und ungerechter Strukturen erfordert eine *kontextuelle* Ethik als Kritik¹⁴. Ein biblisches Modell der Kritik bietet die Prophetie von Amos bis Johannes d. T. und Jesus. Allerdings mahnt die in der Rhetorik der Theologie beliebte unspezifische Gleichsetzung von *Prophetie/Kritik* und *prophetisch/kritisch* zur Vorsicht. Im Hinblick auf die biblische Prophetie ist daher zunächst zu fragen, ob sie etwas Spezifisches für eine *theologische* Profilierung von CSE als Kritik beiträgt.¹⁵

Biblische Prophetie (z. B. der Prophet Amos und das mit seinem Namen verbundene Buch) kritisiert gesellschaftliche (Macht-)Verhältnisse in erster Linie im Horizont der Beziehung der Adressierten zu (ihrem) Gott, dem Gott Israels. Sie nimmt Bezug auf das für die Gesellschaft des Gottesvolkes konstitutive Befreiungshandeln Gottes und konfrontiert das Volk – bzw. dessen politische und religiöse Verantwortliche (Könige und Priester) – mit einem konkreten (Unheils-)Zustand, mit Unstimmigkeiten ihrer sozialen und religiösen Praxis, dem Auseinanderbrechen der Einheit von Gottesdienst und sozialer Gerechtigkeit und ihrer Ignoranz gegenüber dem, was den Bestand des Lebens als befreites Gottesvolk gefährdet. Prophetische Rede ist deshalb sehr häufig Ankündigung des (göttlichen) Gerichts, das einen fundamentalen Unrechtszustand beenden soll, indem den Uneinsichtigen die Macht (und ggf. das Leben) genommen wird – jedoch nicht um der Zerstörung willen, sondern um die gute Ordnung (Schöpfung) wiederherzustellen und den Weg der Befreiung offenzuhalten. Ein Charakteristikum der biblischen Prophetie ist die Macht- und Institutionenkritik *ad intra* unter der Frage, inwieweit das Lebensprogramm (Tora) verraten wurde und die Gemeinschaft Gefahr läuft, den von Gott geebneten „Weg zum Leben“ (Rainer Kessler, * 1944) zu verfehlen.

14 Vgl. Becka, M. u. a. (Hg.), *Sozialethik als Kritik* (Ethik und Gesellschaft 1), Baden-Baden 2020.

15 Vgl. zum Folgenden Heimbach-Steins, M., *Universalitätsanspruch und prophetischer Auftrag – Korrektive christlicher Ethik*, in: Lob-Hüdepohl, A. (Hg.), *Ethik im Konflikt der Überzeugungen* (Studien zur theologischen Ethik 105), Freiburg i. d. Schw./Freiburg i. Br. 2004, 95–118.

A. Grundlegung

Darin wird ein Charakteristikum prophetischer Kommunikation deutlich: Der biblische Prophet legitimiert seine Kritik bzw. die Gerichtsansage durch den göttlichen Auftrag. Seine Kritik kann nur bei *den* Adressierten ankommen, die den normativen (religiösen) Bezugsrahmen, an dem die Kritik Maß nimmt, kennen und grundsätzlich teilen. Nur innerhalb des Gottesvolkes kann (und muss) der Prophet Missstände *als Verrat an dem Programm der Befreiung* anprangern und das göttliche Gericht ankündigen, weil er die Empfänger der Botschaft bei ihrem eigenen Anspruch packen kann (selbst wenn sie die Intervention nicht akzeptieren und den Propheten, ggf. unter Androhung von Gewalt, davonjagen, vgl. Am 7; Mk 6,1–6 parr.). Während er hier – im Auftrag Gottes – den Mangel an Authentizität der Praxis in ihrem religiösen Bezugshorizont kritisiert, kann sich prophetische Kritik gegenüber den „Völkern“ (vgl. Am 1–2), die zwar – aus der Perspektive des Kritikers – dem göttlichen Herrschaftsbereich unterstehen, aber das Bekenntnis nicht teilen, nur auf einen ethischen Minimalkonsens, etwa das Verbot von Gewaltverbrechen, beziehen.¹⁶ Damit verweist das Modell der Prophetie auf das Verhältnis von Universalismus und Partikularismus – und zugleich auf die Frage einer gelingenden ethischen Kommunikation, die natürlich eine geteilte ethische Vernunft aller Adressierten voraussetzt, darüber hinaus aber auch von den je spezifischen Verstehensbedingungen in einem bestimmten Rezeptionskontext abhängt. Es konfrontiert die sozialetische Kritik mit der Frage der Reichweite ihrer Geltungsansprüche. Diese Frage ist für jede Ethik grundlegend; sie wird an anderer Stelle in diesem Buch ausführlicher bearbeitet (→ D.6). Das Modell der Prophetie gibt aber zugleich Aufschluss über ethische Anforderungen an Kritik als Praxis. Kritik als (theologisch-wissenschaftliche) Praxis zu reflektieren, ist in verschiedener Hinsicht für die theologische Profilierung der CSE bedeutsam:

(1) CSE ist *als Theologie* nicht nur in einem wissenschaftlichen und gesellschaftlichen, sondern auch in einem religiösen Kontext verortet. Die religiöse Institution bildet nicht nur einen Rahmen, sondern wird selbst auch zum Gegenstand theologischer Kritik. Das prophetische Modell verweist die CSE geradezu auf die Kirche als Adressatin wissenschaftlich verantworteter Kritik. Nicht von ungefähr hat sich mit der Entwicklung eines explizit theologischen Selbstbewusstseins der CSE in den letz-

16 Vgl. Walzer, M., Kritik und Gemeinsinn, Frankfurt a. M. 1987, 81–108.

ten Jahrzehnten eine *sozialethische Ekklesiologie* bzw. eine *Sozialethik des kirchlichen Lebens* herausgebildet (→ E.11).¹⁷

(2) Wie der Prophet sich als Kritiker legitimieren muss, muss eine CSE die Perspektive, aus der sie Kritik übt, sowie deren Inhalt und Anspruch ausweisen. Das kann sie jedoch gerade *nicht* tun wie ein biblischer Prophet, der sich auf göttliche *Berufung* bzw. einen Verkündigungsauftrag stützt. Als Theologie muss sie sich auf die biblische und christliche Überlieferung beziehen und das, was sie kritisch gegenüber der religiösen Institution vorträgt, aufgrund ihrer Auslegung der Quellen verantworten.

(3) Wie der biblische Prophet sich als Kritiker vom *königlichen Hof*, von der Sphäre der Macht distanziert und vom Rand aus kritisch in diese Sphäre hineinspricht, so ist auch die CSE als wissenschaftliche Kritik in einer Randposition gegenüber ihren Adressat*innen (in Relation zu kirchlicher Autorität, zu politischer Entscheidungsmacht wie zu den Steuerungsinstanzen des Wissenschaftssystems). Die Distanz zu den Mächtigen verschafft ihr eine gewisse Freiheit zur Parteinahme für die Nicht-Mächtigen, schränkt aber auch ihre Wirkungsmöglichkeiten ein. Gleichzeitig gehört sie den Verhältnissen an, die sie kritisiert – auch das ist zu berücksichtigen. Sie muss eine Gratwanderung unternehmen im Ringen um *Identität*, die sich nicht durch eigenes Streben nach Macht oder durch Verbündung mit den Mächtigen korrumpieren lässt, sowie um *Relevanz* bzw. Einfluss, um als ethisch geboten erkannten und begründeten Veränderungen in Kirche und Gesellschaft zur Wirkung verhelfen zu können.

(4) Mit der Identitätsfrage steht das Forschungsethos der CSE auf der Agenda: Was sie erforscht, wie und unter welchen Zielperspektiven sie es tut und in welchen Resonanzräumen sie zu *sprechen* versucht, ist nicht beliebig. Eine Wissenschaft, die sich vor allem der Frage nach gesellschaftlicher Gerechtigkeit und einer Option für die Armen verpflichtet weiß, könnte ihrer Identität kaum treu bleiben, wenn sie sich von externen Steuerungsmechanismen umfassend bestimmen ließe: von Grenzen, die das kirchliche Lehrsystem setzt, indem bestimmte Fragen, die über das lehrmäßig Anerkannte hinausweisen, tabuisiert werden; durch Anreizsysteme eines ökonomisch gesteuerten Wissenschaftssystems, das mit der Auslobung von Drittmittelprogrammen vorgibt, wo sich For-

17 Vgl. Heimbach-Steins, M., Subsidiarität und Partizipation in der Kirche, in: Dies. (Hg.), *Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch*. Bd. 2: Konkretionen, Regensburg 2005, 281–313.

A. Grundlegung

schung gerade *lohnt*. Eine in beide Systeme eingebundene Wissenschaft kann sich diesen Dynamiken nicht völlig entziehen; aber indem sie sich ihrer grundlegenden Optionen und ihrer Position *am Rande der Macht* vergewissert, kann und muss sie einen Weg suchen, der die Freiheit zur Kritik mit der Möglichkeit zu wirken verknüpft.

- ▶ **Christliche Sozialethik als Wissenschaft ist durch eine hybride Identität als Theologie, Gesellschaftstheorie und Sozialphilosophie charakterisiert. So wie im biblischen Horizont Schöpfung, Befreiung und Prophetie einen komplexen Zusammenhang bilden, so kann auch eine Christliche Sozialethik in einer Kombination aller drei Modelle Identität und Relevanz entfalten.**

Weiterführende Literatur

Heimbach-Steins, M. (Hg.), Christliche Sozialethik – eine zugleich sozialwissenschaftliche und theologische Disziplin, JCSW 63 (2022).

Heimbach-Steins, M./Steins, G. (Hg., in Verbindung mit A. Filipovic und K. Rödi-ger), Bibelhermeneutik und Christliche Sozialethik, Stuttgart 2012.

Spieß, C./Winkler, K. (Hg.), Feministische Ethik und christliche Sozialethik (Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften 57), Münster 2008.

Vogt, M. (Hg.), Theologie der Sozialethik (QD 255), Freiburg i. Br. 2013.

A.5 Synthese

Michelle Becka

Leitfragen:

- Was kennzeichnet Christliche Sozialethik als theologisches Fach?
- Wie äußert sich der Praxisbezug des Faches methodisch?
- In welchem Verhältnis steht das Fach zu Sozialtheorie und Politischer Philosophie?
- Wie verhalten sich Individuum und Gesellschaft zueinander?
- Warum ist Gerechtigkeit so zentral?

1. Zum Selbstverständnis des Faches

Christliche Sozialethik (CSE) als *theologische* Ethik ist für Glaubende und die Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden unverzichtbar. Umgekehrt gibt dieser Glaubenszusammenhang der Auseinandersetzung mit sozialetischen Fragen ein unverwechselbares Gepräge. CSE bringt wichtige Fragen in die Theologie ein, nämlich gesellschaftliche, und Methoden, nämlich sozialwissenschaftlich und philosophisch inspirierte. Zugleich ist sie eine Stimme im gesellschaftlichen Diskurs zu Fragen der sozialen Praxis und der Gestaltung gerechter, menschenwürdiger und Freiheit ermöglichender Institutionen. Sie ist ein notwendiges theologisches Fach, weil die christliche Botschaft *weltsensibel* ist: Leid und Ungerechtigkeit, die den Ansprüchen an ein menschenwürdiges Leben entgegenstehen, können Christ*innen daher nicht gleichgültig sein. Der Einsatz für gerechtere Strukturen gründet im theologischen Selbstverständnis und erfordert eine Expertise, welche die CSE innerhalb der Theologie einbringt. Diese Expertise kann sie jedoch nicht allein erbringen. Sie muss sozialwissenschaftlich informiert sein, um die gesellschaftlichen Zusammenhänge zu analysieren. Und sie muss sozialphilosophisch kundig sein, um sich begründungs-

A. Grundlegung

theoretisch artikulieren und hermeneutisch verorten zu können. So vielfältig und komplex, wie Gesellschaft ist, so vielfältig sind die Einzelfragen, die sich in diesem Zusammenhang stellen, wie auch die Methoden, mit denen sie bearbeitet werden.

2. Methodische Fragen

Als Reflexion bzw. Reflexionstheorie sozialer Praxis ist der Bezug zur Praxis – also zu konkreten Handlungsvollzügen und Institutionen, die diese stützen – schon in der Definition gegeben. *Wie* dieser Bezug hergestellt wird, ist damit noch nicht ausgesagt. Als normative Wissenschaft hat die CSE zugleich mit Vorstellungen, Erwartungen, Normen und Prinzipien zu tun, die Aussagen darüber treffen, wie Gesellschaft sein *sollte*. Das weicht häufig ab von dem, was *ist*. In welchem Verhältnis steht also der Ist-Zustand zur Sollensforderung – oder, wenn man es schwach normativ formulieren möchte: zur Vorstellung davon, wie es besser sein könnte? Traditionell bevorzugte die CSE (die dann eher als Katholische Soziallehre bezeichnet wurde) ein Top-down-Modell (deduktiv): Man glaubte zu wissen, was richtig ist, und von diesem Wissen um das Richtige, den Prinzipien, wurden Regeln für das richtige Handeln abgeleitet. Die Kapitel in Teil B erläutern das und zeigen auf, warum dieses Vorgehen problematisch geworden ist. Ein Grund sei vorweggenommen: Die historische Wirklichkeit findet auf diese Weise nicht hinreichend Beachtung. Das hat sich im aktuellen (Selbst-)Verständnis der CSE verändert. Wenn Sozialethik zu gesellschaftlichen Praktiken und Institutionen irgendetwas sagen möchte, dann muss sie diese kennen: vom Aufbau und Funktionieren der Institutionen im Allgemeinen bis zu den Sachlogiken bei vielen Einzelfragen im Speziellen.

Die kirchliche Sozialverkündigung empfiehlt daher den methodischen Dreischritt *Sehen – Urteilen – Handeln* (→ B.4). Damit wird deutlich gemacht: Niemand kann sich ein moralisches Urteil über etwas erlauben, wenn man nicht genau hingesehen, d. h. versucht hat, eine Praxis, eine Entwicklung, ein Problem etc. zu verstehen. Die Kenntnis der Praxis ist der Ausgangspunkt der Sozialethik. *Sehen – Urteilen – Handeln* bietet dafür noch keine wissenschaftliche Methode an, aber der Dreischritt dient doch als wichtige *Faustregel*, die zu beachten ist. Für die genauere, methodisch gesicherte Analyse (und das Verstehen) der Praxis kommen

die Sozialwissenschaften ins Spiel. Deshalb gehört das Kapitel zur Gesellschaftstheorie in die Entfaltung des Grundverständnisses des Faches: Die CSE benötigt valide Kenntnisse sozialer Praxis. Das umfasst empirisches Wissen – oder auch Erfahrungswissen in einem weiteren Sinn, etwa narrativer Art – ebenso wie Theoriewissen. Mit beiden ist angemessen umzugehen. Das *Sehen* des Dreischritts ist also sozialwissenschaftlich zu konkretisieren.

Gemeinsam mit der Sozialphilosophie fragt die CSE nach den Normen zur Gestaltung von Gesellschaft. Wie aber geht das, wenn nicht durch Ableitung, also deduktiv? Hierzu gibt es unterschiedliche Zugangsweisen und Ansätze – in der philosophischen ebenso wie in der theologischen Ethik. Insgesamt gehen normative Ethiken aber davon aus, dass es Normen und Prinzipien¹ gibt, die die Gestaltung sozialer Praxis orientieren, etwa Gerechtigkeit, Menschenrechte etc. (→ C.1–6), und dass diese normativen Orientierungen begründbar sein müssen – auch im konkreten Handlungskontext. Man muss gute Gründe angeben können, warum etwas richtig oder falsch ist, warum eine Institution wünschenswert ist – oder eben nicht. Auf diese Weise lässt sich moralisch urteilen bzw. ein Sachverhalt beurteilen. (Das moralische Urteil über richtig und falsch ist nicht zu verwechseln mit einem Rechtsurteil.) Die vernunftbasierte Argumentation ist daher der Kern jeder (Sozial-)Ethik. Das heißt: Weder die Berufung auf eine Autorität („so steht es schon in der Bibel“; „das ist Gottes Wille“; „das ist Gesetz“) noch auf die Tradition („das haben wir schon immer so gemacht“) ist hinreichend für ein ethisches Argument. Zwar können Traditionen Anhaltspunkte darüber geben, was sich in der Vergangenheit bewährt hat, doch die (Sozial-)Ethik sucht darüber hinaus nach guten Gründen, um Vorstellungen über das Richtige und Gerechte plausibel zu machen. Die ethische Reflexion setzt gerade dann ein, wenn Überkommenes – etwa in der Konfrontation mit neuen Entwicklungen – fraglich oder brüchig wird.

1 Ein Prinzip bezeichnet entsprechend der Wortherkunft (lat. *principium*) etwas Anfängliches. Es ist auf nichts Weiteres rückführbar. Es ist vielmehr selbst ein Ursprüngliches, eine Gesetzmäßigkeit, aus der andere Gesetzmäßigkeiten oder Regeln abgeleitet sind. Heute wird der Begriff allerdings weniger strikt verwendet und bezeichnet einen Grundsatz oder auch Handlungsregeln, die zwar durchaus Verbindlichkeit beanspruchen, aber nicht absolut gefasst werden. Das gilt auch für die Verwendung in der Sozialethik.

A. Grundlegung

Weil die soziaethische Reflexion von der Praxis ausgeht, legt sie auch normative Vorstellungen frei, die in der Praxis selbst handlungsleitend sind: Vorstellungen von Gerechtigkeit, Solidarität etc. Oft sind solche Annäherungen eher *via negativa* möglich: In einer konkreten Situation zeigt sich, was *nicht* richtig erscheint. Ohne genau bestimmen zu können, was z. B. Gerechtigkeit positiv bedeutet, weiß man: So wie es ist, kann es nicht richtig sein. Es ist ungerecht. CSE reflektiert diese Erfahrung, und sie schärft und konkretisiert dadurch normative Begriffe. Weil sie aus der Praxis freigelegt und gewissermaßen abstrahiert werden, kann man hier auch von einem *induktiven* Vorgehen sprechen. Allerdings geht CSE selten rein induktiv vor. Die Praxis, mit den in ihr vorfindlichen normativen Orientierungen, und die Theorie, die diese hinterfragt, begründet und festigt, stehen in einem Wechselwirkungsverhältnis.

Die biblische Überlieferung bietet weder moralische Handlungsregeln, die sich unmittelbar auf unsere Gesellschaft übertragen lassen, noch Begründungsmodelle. Gleichwohl inspirieren biblische Texte auch heute das Ringen von Christ*innen um richtiges Handeln und die Suche nach gutem Leben. Biblische Motive und theologische Traditionen können normativ orientierend sein und einen Deutungshorizont anbieten. Doch die Begründung ethischer Normen gründet auf der sittlichen Vernunft; CSE ist vernunftbasiert. Dabei reflektiert sie neben den Potenzialen auch die Grenzen ethischen Erkennens, Urteilens und Handelns. Denn jedes Denken ist in einen bestimmten Horizont eingebettet. Soziale Erfahrungen, Deutungsmuster, Werturteile bzw. -präferenzen prägen unsere Wahrnehmung und unser Denken. Das versucht CSE zu berücksichtigen. Sie versteht sich daher oft auch als hermeneutische Ethik. Dieser geht es nicht um die Begründung von Normen, sondern sie versucht den Kontext von Normenbegründung und -geltung zu verstehen (→ D.6.4). Als theologische Disziplin gehört dazu auch die Reflexion ihrer eigenen Traditionen und ihres Selbstverständnisses: der Grenzen und blinden Flecken einerseits (*selbstkritisch*), aber auch der Potenziale andererseits, nämlich wie christlicher Glaube Vorstellungen eines guten und gerechten Zusammenlebens inspirieren und prägen kann (*konstruktiv*). Sie ist in diesem Sinne Ordnungsethik, die darauf zielt, ethische Standards zu etablieren, zu sichern und zu bewahren. Und sie legt zugleich offen und kritisiert, wenn dieses gute Leben in gerechten Institutionen gefährdet ist oder verhindert wird (*kritisch*).

3. Thematische Achsen

3.1 *Individuum – Gesellschaft*

Menschen sind Sozialwesen und leben in konkreten sozialen Zusammenhängen. Sie sind immer schon gesellschaftlich geprägt – und zugleich prägen sie Gesellschaft. Daraus ergibt sich ein komplexes Spannungsfeld: Die späte Moderne ist gekennzeichnet durch enorme Individualisierungsprozesse. Das heißt, dass nach der weitreichenden Auflösung vorgegebener sozialer Lebensformen und damit verbundener Rollenerwartungen dem Individuum die Gestaltung seines Lebens selbst obliegt. Bürger*innen können weitgehend selbst entscheiden, wie sie leben wollen, welchen Beruf sie ausüben, welche Beziehungen sie eingehen etc. Ihr Lebensentwurf ist nicht starr vorgegeben. Darin liegt ein enormer Freiheitsgewinn gegenüber früheren Jahrhunderten. Jedoch steigt mit der Freiheit, das eigene Leben gestalten zu können, auch der Druck, dies in eigener Verantwortung tun zu müssen. Der Mensch muss sich selbst organisieren und orientieren; und er kann Gesellschaft gestalten. Gleichzeitig verweist etwa der Begriff der Vergesellschaftung darauf, dass Menschen doch nicht so vollständig frei sind, wie es scheinen mag: Sozialisation, verinnerlichte soziale Normen, materielle Lebensgrundlagen, Rollenbilder etc. prägen Menschen und bedingen ihr Handeln. Freiheit ist daher bedingte Freiheit.

Wie Gesellschaft gestaltet wird und wie sich individuelle Praktiken und Interaktionen zum Funktionieren des Gesellschaftssystems verhalten, wird in verschiedenen soziologischen Theorien sehr unterschiedlich beantwortet. Und doch kann für die CSE grundlegend angenommen werden, dass Menschen in ihrer bedingten Freiheit komplexe gesellschaftliche Prozesse gestalten können und sollen. Dazu gehört die Gestaltung der Politik im engeren Sinn, d. h. des politischen Systems (Staat) und seiner Institutionen, einerseits und des Politischen, als Raum zivilgesellschaftlichen Engagements und politisch-öffentlicher Willensbildung, andererseits (→ D.1). Macht, Herrschaft, Ordnung und andere Begriffe, die das Verhältnis von Individuum, Gesellschaft und Staat bestimmen, sind daher zentrale Gegenstände sozialethischer Reflexion.

Freiheit, wie sie hier zugrunde gelegt wird, ist auch soziale Freiheit: Sie ist intersubjektiv, weil sie sich immer nur in der Interaktion mit anderen entfaltet; die anderen sind für meine Freiheit konstitutiv. Zugleich ist

A. Grundlegung

Freiheit nie nur die eigene Freiheit, sondern aufgrund der Annahme der gleichen Würde aller auch die Freiheit aller anderen: Jedem und jeder kommt die Freiheit zu, die wir für uns selbst beanspruchen. Daraus resultiert, dass meine Freiheit an der der anderen endet. Freiheit bedeutet nicht, tun zu können, was man will, sondern sie geht stets mit Verantwortung einher (→ C.2): Verantwortung für die Folgen des eigenen Handelns, Verantwortung für die Gestaltung von Institutionen, die dieses Handeln wiederum rahmen.

3.2 *Gerechtigkeit*

Gerechtigkeit ist für die CSE nicht eine beliebige Leitidee, sondern *die* zentrale normative Orientierung (→ C.5). Schon die biblische Rede von der Schöpfung präsentiert die Idee einer guten und gerechten Ordnung der Welt. Die zeitgenössische theologische Ethik ist mit gutem Grund zurückhaltend geworden mit der Rede von *der* göttlichen Schöpfungsordnung und der Erkenntnis derselben. Doch in einer auch schöpfungstheologisch inspirierten Anthropologie spricht sie dem Menschen als schöpferischem Geschöpf jene mit der verantwortlichen Freiheit einhergehende Vernunft zu, die ihn befähigt, Welt so zu gestalten, dass ein gutes und gerechtes Miteinander möglich wird, d. h. eine Ordnung des Zusammenlebens zu gestalten und zu verteidigen. Die Reich-Gottes-Botschaft schließlich steht für die Vollendung der göttlichen Schöpfung als gute und gerechte Ordnung gegen alle Widerstände. Diese Reich-Gottes-Botschaft sowie die Untrennbarkeit von Gottesliebe und Nächstenliebe und der Zusammenhang von Verkündigung des Evangeliums und Einsatz für Gerechtigkeit bilden den theologischen Maßstab für christliches Handeln in der Gesellschaft.

Damit ist jedoch noch nicht ausgesagt, was Gerechtigkeit in der spätmodernen Gesellschaft bedeutet und wie sie zu erreichen ist bzw. wo die Widerstände zu ihrer Durchsetzung liegen. Mit Hilfe der Gesellschaftstheorien – und möglicherweise in einer spezifischen theologischen Hermeneutik – lassen sich die sozialen Verwerfungen identifizieren. Dabei ist zugleich auf diejenigen zu hören, die von ihnen besonders betroffen sind („die Armen“), und die, die sich mit ihnen solidarisieren (soziale Bewegungen). So lässt sich aufdecken, wo Institutionen und Strukturen nicht ein menschenwürdiges und gutes Zusammenleben ermöglichen, sondern es womöglich sogar verhindern. Und sozialphiloso-

phisch lassen sich Formen gerechten Zusammenlebens und entsprechender Strukturen eruieren und begründen.

Jene Gerechtigkeit, die angezielt wird, steht nicht im Gegensatz zu Freiheit. Sie sind keine Alternativen, sondern sie gehören notwendig zusammen, denn es geht um einen gerechten Ausgleich zwischen den Freiheitsrechten aller. Freiheit umfasst negative und positive Freiheiten, deren Ausübung Voraussetzungen hat. Die Ausübung von Freiheit erfordert soziale Gerechtigkeit (→ E.2) – und zwar sowohl Verteilungsgerechtigkeit, die die notwendigen materiellen Grundlagen garantiert, als auch Chancen- bzw. Teilhabegerechtigkeit (→ C.7), die die immateriellen Grundlagen schafft. Und zur dauerhaften Ausübung von Freiheit braucht es eine gerechte Ordnung, die sie ermöglicht und schützt.

Theologisch gewendet nimmt das biblisch fundierte Motiv der Befreiung eine wichtige Scharnierstellung zwischen Freiheit und Gerechtigkeit ein. Der Begriff lenkt die Aufmerksamkeit auf Erfahrungen des Leidens, der Ungerechtigkeit und der Unterdrückung als Ausgangspunkte ethischer Reflexion. Befreiung umfasst zugleich Befreiung aus Unfreiheit und Befreiung aus ungerechten Verhältnissen. Sie zielt auf eine Transformation hin zu mehr Gerechtigkeit und realer Freiheit.

Gleichzeitig bringt das Motiv der Befreiung ein Grundverständnis christlichen Glaubens zum Ausdruck, das eine Verbindung schafft zwischen Inhalt und Methode sowie zwischen Theorie und Handeln. Denn es gehört zur Glaubensüberzeugung, dass die Befreiung durch Gott (Exodus) ein befreites Handeln der Menschen ermöglicht. Dem Indikativ folgt der Imperativ, sich für eine gerechte soziale Ordnung einzusetzen. Diese Indikativ-Imperativ-Struktur gibt theologischer Ethik ein besonderes Gepräge. Es kann motivieren, mutig und engagiert auf mehr Gerechtigkeit zu drängen.

Auf dieser Grundlage sind die großen normativen Fragen der Sozialphilosophie und der CSE – nach Gerechtigkeit, Freiheit, Solidarität etc., wie sie in ganz unterschiedlichen gesellschaftlichen Zusammenhängen begegnen – zu bearbeiten. Sie müssen kontextualisiert und konkretisiert werden. Das wird in den folgenden Kapiteln umgesetzt.

B. HISTORISCHE VERGEWISSERUNGEN

B.1 Vorspann

Michelle Becka

Was ist Christliche Sozialethik (CSE)? Diese Leitfrage durchzieht auch diesen zweiten Teil des Lehrbuchs. Die systematischen Verortungen in Teil A haben die verschiedenen Dimensionen des Fachverständnisses der CSE offengelegt und ihr Profil als theologisches Fach im Verhältnis zu anderen Disziplinen geschärft. Nun folgen historische Vergewisserungen. Denn zur Grundlegung des Faches und zur Entwicklung eines angemessenen Fachverständnisses ist es auch notwendig, die historischen Wurzeln sowie die Einbettung der behandelten Fragen in die historischen Zusammenhänge und zumindest die wichtigsten Entwicklungen zu kennen. Wie entstand die CSE, wodurch wurde sie veranlasst? Welche äußeren Umstände hatten und haben Bedeutung? Welche Veränderungen in der inhaltlichen Ausrichtung gab es und was trägt sich durch? Diese und andere Fragen sind zu klären.

Das geschieht in einer spezifischen Perspektive: fokussiert auf die historischen Entwicklungen in Deutschland mit europäischen Bezügen. Daraus ergibt sich zweifellos ein unvollständiges Bild: Die historische Konkretisierung ist notwendig, aber sie lässt sich nicht verallgemeinern. Anderswo verlief die geschichtliche Entwicklung anders. Eine Erfahrung kann deshalb nicht stellvertretend für andere stehen. Für ein breiteres Bild wären daher vielfache regionale Konkretisierungen notwendig. Weil das im begrenzten Umfang eines Lehrbuchs nicht geleistet werden kann, wird die kontextuelle Fokussierung vorgenommen. Zugleich vollzieht sich weder die historische Entwicklung des Faches noch deren Darstellung in diesem Lehrbuch losgelöst von der Weltkirche. Nicht zuletzt durch die Rückbindung der Entstehungsgeschichte der Sozial-

B. Historische Vergewisserungen

ethik an die römische Sozialverkündigung werden vielfältige, zunächst stark auf Europa beschränkte, aber mit der Zeit mehr und mehr internationale Erfahrungen zum Gegenstand der Reflexion.

Die Beiträge in diesem Teil legen dar, dass die Frage nach dem richtigen Handeln in der sozialen Gruppe von Anfang an zum christlichen Glauben gehört hat. Sie zeigen die sozialetischen Spuren in der Geschichte des Christentums auf und nehmen in besonderer Weise das 19. Jh. in den Blick – die Epoche, in der mit der modernen (Industrie-) Gesellschaft in Europa die soziale Frage als Arbeiterfrage aufgekommen ist. Die soziale Frage als *die* Herausforderung der Zeit einerseits und innerkirchliche Entwicklungen andererseits sind maßgeblich für die Entstehung der kirchlichen Sozialverkündigung und machen das Fach Katholische Soziallehre/CSE notwendig. Die ersten beiden Beiträge machen deutlich, dass und wie sich die Suche nach dem richtigen Handeln im Laufe der Zeit verändert hat. Und wie sollte es auch anders sein? Die Frage, wie man aus dem Glauben heraus richtig handelt, stellt sich in der spätmodernen pluralen Gesellschaft auf völlig andere Weise als in der frühchristlichen Gemeinde. Der dritte Beitrag klärt nicht nur das Verhältnis von Sozialethik und Sozialverkündigung, er bietet auch einen sehr hilfreichen Überblick über die wichtigsten Dokumente der kirchlichen Sozialverkündigung und gibt die Möglichkeit, schnell die zentralen Aussagen relevanter Enzykliken und anderer Dokumente nachzuschlagen.

B.2 Sozialethische Spurensuche

Marianne Heimbach-Steins

Leitfragen:

- Wie wird der Anspruch des biblischen Liebesgebotes in der Christentumsgeschichte konkret wirksam?
- Welche Faktoren bestimmen den Wandel von einem Gruppenethos der christlichen Gemeinde zur Wahrnehmung von Verantwortung im politischen Gemeinwesen?
- Welche Voraussetzungen ermöglichen die Herausbildung einer strukturenbezogenen Sozialethik?

1. Ethos der Nächstenliebe – Anspruch der christlichen Gemeinde von Anfang an

Im Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe (vgl. Dtn 6,5; Lev 19,18; Mk 12,28–34 parr.; Lk 10,11–22) fasst Jesus seine im jüdischen Gottesglauben gründende Botschaft zusammen. Als Inbegriff der neuen Lebensmöglichkeiten, die sich im Glauben an den Gott Jesu Christi auftun, wird das Liebesgebot als Grundnorm für die Lebensgestaltung der Jesusgläubigen und für einen neuen Typ von Gesellschaft im Geist Gottes verstanden. Das Ethos der Nächstenliebe bis hin zur Feindesliebe wird zum Erkennungszeichen der christlichen Gruppe gegenüber der heidnischen Umwelt (vgl. Joh 13,34). Zwar gibt es auch in der paganen Gesellschaft Praktiken zur Unterstützung bedürftiger Menschen, aber sie folgen eher eigennützigen Motiven – etwa dem Streben des Almosengebenden nach Ruhm – und haben mit dem christlichen Gedanken der Nächstenliebe wenig gemein.¹

1 Vgl. Dassmann, E., Kirchengeschichte I. Ausbreitung, Leben und Lehre der Kirche in den ersten drei Jahrhunderten, Stuttgart ³2012, 241 (auf dieses Werk wird wiederholt Bezug genommen).

B. Historische Vergewisserungen

Die Bedeutung der Nächstenliebe in der christlichen Gemeinde kommt auch im diakonalen Amt (vgl. Apg 6,1–6) zum Ausdruck.² Die frühe Kirche entwickelte daraus Formen einer organisierten Caritas: So war – Eusebius von Caesarea (260/64–339/40) zufolge – die Stadt Rom um die Mitte des 3. Jh. in sieben Regionen aufgeteilt, in denen jeweils ein Diakon für ca. 200 Personen verantwortlich war. Ähnliche Zeugnisse gibt es aus nachkonstantinischer Zeit auch für Antiochia und Alexandria.³ Die frühe Kirche versteht die Caritas als eine Gestalt des Gottesdienstes. „Zusammen mit den eucharistischen Gaben brachte die Gemeinde die Gaben, die für die Armen bestimmt waren, mit in den Gottesdienst und legte sie dort auf den Altar.“⁴ Die Hilfe sollte freiwillig gegeben werden, wurde aber als sittliche Verpflichtung verstanden. Besitz der Gemeinde(mitglieder) galt als Gut, das gerechterweise den Armen zur Sicherung ihres Lebensunterhaltes zur Verfügung stand. Diese Überzeugung antwortet auf die Frage nach einem christlichen Umgang mit Besitz, der gerechtfertigt werden musste, weil in den Gemeinden Menschen unterschiedlichen sozialen und wirtschaftlichen Standes aufeinandertrafen. Angesichts der Reichtumskritik Jesu (vgl. Mk 10,17–31 parr.) und der biblischen Armenfrömmigkeit (vgl. u. a. Lk 1,46–55) wurde man am besten „mit dem Besitz [...] fertig, wenn man ihn weggab“⁵. Die Verwendung des Reichtums zugunsten der Armen sowie die Würdigung spiritueller Armut im Sinne der Bergpredigt (vgl. Mt 5,3) trugen dazu bei, den inneren Zusammenhalt der sozial gemischten Gemeinde zu festigen. Zugleich kristallisierte sich darin das schöpfungstheologische Argument der Gemeinwidmung der Erdengüter samt der Sozialpflichtigkeit des Eigentums als praktisch relevante christliche Grundeinstellung zu den materiellen Gütern heraus.

Die christliche *Caritas* zeigt sich idealtypisch in den sogenannten *Werken der Barmherzigkeit*. Sie wurden, aus dem Gerichtsgleichnis (Mt 25,31–46) hergeleitet, in der Theologie der Kirchenväter vielfach reflektiert. Die Reihe „Hungrige speisen, Durstige tränken, Fremde auf-

2 Vgl. zum Frauendiakonat Eckholt, M. u. a. (Hg.), *Frauen in kirchlichen Ämtern. Reformbewegungen in der Ökumene*, Freiburg i. Br. 2018.

3 Vgl. Dassmann, E., *Kirchengeschichte II/2. Theologie und innerkirchliches Leben bis zum Ausgang der Spätantike*, Stuttgart 1999, 229 f. (auf dieses Werk wird wiederholt Bezug genommen).

4 Dassmann, *Kirchengeschichte I*, 242.

5 Dassmann, *Kirchengeschichte I*, 249.

nehmen, Nackte kleiden, Kranke besuchen, Gefangene befreien“ wurde um die „würdige Bestattung der Toten“ zur Siebenzahl erweitert. Zusätzlich wurde der Loskauf von Sklaven – in der Regel auf Initiative wohlhabender Gemeindemitglieder – zum Charakteristikum für die Eigenart der frühchristlichen Caritas. Diese Praxis stellt das Institut der Sklaverei zwar nicht prinzipiell in Frage, unterläuft es aber praktisch durch konkrete Hilfe im Maße des Möglichen. Sklaven sind vollberechtigte Mitglieder der Gemeinde – mit Zugang zu allen Ämtern; diese für die pagane Welt unerhörte Würdigung markiert den Anfang einer Entwicklung, die jedoch erst langfristig strukturelle gesellschaftliche Folgen zeitigen sollte. Die ersten christlichen Impulse sozialethischen Denkens entfalteten sich im Rahmen einer oft verfolgten Minderheitengruppe am Rande der Gesellschaft – sie konnten nur in deren Binnenraum wirken.

- ▶ **Für die frühe christliche Gemeinde begründet die Orientierung am Doppelgebot der Liebe eine Identität stiftende diakonische Praxis. Das Ethos der christlichen Gemeinde ist in erster Linie Tugendethos, es ist nicht im modernen Sinne auf Strukturveränderung bezogen.**

2. Anfänge politischer Ethik im 4. Jahrhundert

Das Ende der Verfolgungszeit im 4. Jh. eröffnete der Kirche in der römischen Gesellschaft neue Handlungsspielräume: Wurde sie zunächst durch den Mailänder Vertrag (313) unter Kaiser Konstantin legitimiert und mit allen anderen religiösen Gruppen hinsichtlich der Ausübung von *Brauch und Kult* gleichgestellt, so wurde die christliche Kirche (bzw. genauer: deren *orthodoxe*, den Beschlüssen des Konzils von Nikaia folgende Mehrheit) mit der Erhebung des Christentums zur Staatsreligion unter Kaiser Theodosius (380) zu *der* Repräsentantin der Religion im Römischen Reich; sie gewann einen ganz neuen politischen Status. Mit dieser Veränderung, deren Wirkung bis weit in die Neuzeit reichen sollte, wurde das Verhältnis von Kirche und Staat, kaiserlicher und bischöflicher Gewalt, weltlicher und geistlicher Macht zu einem klärungsbedürftigen Thema. Aus Sicht des Kaisers wurde der Zusammenhang von Religion und Staatsraison von der heidnischen Religion auf das Christentum übertragen: Es sollte die kaiserliche Macht stützen.

B. Historische Vergewisserungen

Die Kirche aber nutzte ihre neue Machtstellung, um sozial- und rechtspolitische Forderungen an den römischen Staat zu richten. Sklaven, die in der Kirche freigelassen worden waren, sollten das volle römische Bürgerrecht erhalten können, eine öffentliche Schiedsgerichtsbarkeit der Bischöfe sollte ermöglicht, allgemeine Arbeitsfreiheit am Sonntag geboten werden. Zudem sollte verboten werden, das Antlitz von Verurteilten durch Brandzeichen zu schänden, weil es als Gleichnis himmlischer Würde angesehen wurde.⁶ Der Umbruch des 4. Jh. ermöglichte der Kirche weitreichende gesellschaftliche Mitgestaltung im Bereich von Recht, Rechtsanwendung und gesellschaftlichem Ethos, nahm sie aber zugleich zur Stärkung der Reichseinheit politisch in Dienst. Auch die Kirche selbst nutzte die staatliche Macht für eigene Interessen. So tolerierten die kirchlichen Machträger die unduldsame Religionspolitik der nachkonstantinischen Herrscher gegenüber Arianern und Donatisten wie gegenüber dem heidnischen Kult, obwohl sie selbst noch kurz zuvor unter vergleichbaren Repressalien gelitten hatten. Zwischen Staat und Kirche mussten die Grenzen wechselseitiger Einflussnahme ausgehandelt werden. Maßgebliche Weichenstellungen gehen auf Ambrosius von Mailand (339–397) zurück: Er forderte, der Staat solle innere Autonomie für die Kirche gewähren und die Durchsetzung dogmatischer Wahrheit mit den Mitteln der politischen Gewalt sichern. Darin liegt der Keim zu einer eigenen Staatstheorie der westlichen Kirche,⁷ die durch Papst Gelasius I. (Pontifikat 492–496) mit der Theorie der zwei Gewalten bzw. der zwei Schwerter (geistliche und weltliche Macht) unterfüttert und über das *Decretum Gratiani* (um 1140) für das ganze Mittelalter richtungweisend wurde.

- **Die Erhebung des Christentums zur Staatsreligion im 4. Jahrhundert machte die Kirche zu einer machtvollen politischen Akteurin mit eigenen (auch ethisch fragwürdigen) Interessen. Um mit den Ambivalenzen der Macht umzugehen, musste eine christliche Staatstheorie und politische Ethik entwickelt werden.**

6 Vgl. Angenendt, A., *Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400–900*, Stuttgart 1990, 67 f.

7 Vgl. zum Ganzen Angenendt, *Frühmittelalter*, 67–70.

3. Armensorge, Armutsbewegungen und die Auseinandersetzung mit Besitz in der Kirche des Mittelalters

Die neue Stellung der Kirche in der spätantiken Gesellschaft eröffnete bis dato undenkbbare Chancen, die humanisierenden Impulse des Evangeliums in der Gesellschaft geltend zu machen. Exemplarische Schlaglichter auf die Entwicklung der Armensorge im Mittelalter mögen dies beleuchten:

Gegen alle Wirklichkeitserfahrung und Wahrscheinlichkeit angesichts allgegenwärtiger Armut und lebensbedrohender Not hält die Kirche des Frühmittelalters die Nächstenliebe als Verpflichtung gegenüber den Armen hoch. Die Armenfürsorge ist Gegenstand zahlreicher fränkischer, westgotischer und italienischer Konzilien um das Jahr 500. Dass das Thema so beherrschend ist, zeigt, wie mühsam es gewesen sein muss, diesen Anspruch im Bewusstsein der Gläubigen zu verankern. Nicht von ungefähr nimmt die kirchliche Verkündigung vor allem die Bischöfe in die Pflicht: Der Bischof sollte *Vater der Armen* und *Lehrer der Caritas* sein. Um in der Armensorge mit gutem Beispiel voranzugehen, sollte er ein Viertel seiner Einkünfte den Armen geben; die Gemeinden wurden in die Verantwortung genommen, die Armen in Listen zu erfassen und eine bestimmte Anzahl von ihnen zu unterhalten.⁸ Angesichts der realen Armut konnte die Unterstützung zwar nur ein Tropfen auf den heißen Stein sein, symbolisierte jedoch, dass die Sorge für die Armen notwendig zum Selbstvollzug der Gemeinde gehörte.

Das Wachstum der Städte und das aufblühende Pilgerwesen im 12./13. Jh. bringen neue Formen der christlichen Armensorge mit sich. In einer Zeit wachsender Massenarmut und sozialer Ungleichheiten in der erstarkenden Geldwirtschaft stehen die Pilgerbewegung und die Bettelordensgründungen für eine spirituelle Aufwertung der Armut als Weg der Nachfolge Christi im Dienst der Armen. Darin artikuliert sich zugleich der Protest gegen einen unevangelischen Lebensstil in der (Kleriker-)Kirche. Protagonist*innen der religiösen Aufbrüche wie Franziskus von Assisi (1181/82–1226) und Dominikus (um 1170–1221), Elisabeth von Thüringen (1207–1231) und die Beginenbewegung repräsentieren diese Neuorientierung. Die mystische Theologie der Epoche, in der auch

8 Vgl. Mollat, M., *Die Armen im Mittelalter*, München 1984, 42–45; Dassmann, *Kirchengeschichte II/2*, 231.

B. Historische Vergewisserungen

Frauen (z. B. Mechthild von Magdeburg [1207–1281]) – gegen starke Widerstände und zum Teil unter Verfolgung als Häretikerinnen – ihre Stimmen erheben, reflektiert die geistliche Dimension der Armut und übt harsche Reichtums- und Machtkritik – vor allem gegenüber den Mächtigen in der Kirche selbst. Darin bricht sich ein neues sozialetisches Bewusstsein im Christentum Bahn: In den Predigten der Bettelmönche finden sich Ansätze einer echten Sozialkritik und wirksame Impulse für die Armenfürsorge.⁹ Die religiöse Armutsbewegung im 13. Jh. bildet als ein Höhepunkt der authentischen Verknüpfung von religiösem und sozialem Impuls in der Christentumsgeschichte einen bleibenden Stachel im Fleisch der christlichen Kirchen.

- ▶ **Im Frühmittelalter leitet die Überzeugung *Kirchengut ist Armengut* die Wahrnehmung sozialer Verantwortung an. Die religiöse Armutsbewegung des Hochmittelalters wirbt für eine Lebensform freiwilliger Armut im Dienst an den Armen und inspiriert die Kritik unevangelischer Lebensformen und Machtausübung in der Kirche.**

4. Ansätze einer Ordnungsethik in der scholastischen Theologie

Die scholastische Theologie des 13. Jh. entwickelt im Zeichen der Rezeption der Philosophie des Aristoteles (384–322 v. Chr.) erste Ansätze einer Ordnungsethik. Grundlegend ist der Zusammenhang von Individuum und Gemeinschaft. Thomas von Aquin (1225–1274) fasst ihn in seiner *Summa theologiae* folgendermaßen: „Da nämlich jeder Mensch Teil einer Vielzahl ist, gehört jeder Mensch als eben das, was er ist, und mit dem, was er hat, zur Gemeinschaft, wie auch jeder Teil als das, was er ist, zum Ganzen gehört“ (I-II, 96,4). Diesem Verhältnis entspricht der Bezug auf das *Gemeinwohl* (→ C.3): „Die Gutheit eines jeden Teils ist zu sehen im Verhältnis zu seinem Ganzen [...]. Da nun jeder Mensch Teil eines Gemeinwesens ist, ist es unmöglich, dass irgendein Mensch gut ist, wenn er nicht in einem guten Verhältnis zum allgemeinen Wohl (*bonum commune*)

9 Vgl. Mollat, Die Armen, 118.

steht“ (I-II, 92,1 ad 3).¹⁰ Im Zentrum der scholastischen Ethik steht die Einsichtsfähigkeit des Menschen in die von Gott gegebene gute Ordnung samt der Frage, wie der Mensch handeln soll, um seinen Platz in dieser Ordnung gut auszufüllen. Wenn der Verdacht besteht, dass menschliches Handeln gegen die Ordnung verstößt, ist Kritik berechtigt, ja notwendig. Exemplarisch kann an der Argumentation zum Privateigentum und an der Legitimation politischer Herrschaft dargelegt werden, wie sich in diesem Rahmen ein sozialethisches Denken anbahnt:

Während die Theologie des ersten Jahrtausends nach Christus den Umgang mit dem Eigentum als gesinnungs- bzw. tugendethische Frage behandelt hatte, fragen Theologen im 13. Jh. auch nach der Rechtfertigung der bestehenden Privateigentumsordnung. Die Argumentation des Thomas von Aquin wurde wegweisend: Er denkt schöpfungstheologisch, ausgehend von der Gemeinwidmung der Erdengüter; das heißt, die geschaffenen Dinge sind allen Menschen für ihren Unterhalt gegeben. Ein geregelter Gebrauch der Güter sei jedoch am besten in einer Privateigentumsordnung zu sichern, weil nach aller Erfahrung jeder mehr Sorge auf das verwende, was ihm allein gehört; da die Zuständigkeiten klarer geregelt seien, sei das Privateigentum ein besserer Garant für Frieden und Ordnung (II-II, 66 a. 2).¹¹ Deshalb soll *in der Regel* eine entsprechende Ordnung gelten, die Privateigentum vorsieht. Sie gilt aber nicht als absolutes und unveränderliches (Natur-)Recht, sondern als eine in der Menschheitserfahrung gründende Norm. In der Eigentumstheorie des Thomas steht also nicht der tugendhafte Umgang mit dem persönlichen Besitz im Zentrum, sondern die Eigentumsordnung als gesellschaftliche Institution, die sittlich gerechtfertigt werden muss. Darin wird ein sozialethischer Ansatz wirksam, der vorerst aber an den Rahmen des göttlich garantierten *ordo* gebunden bleibt (→ A.4.3.1): Die sozialethische Frage zielt darauf, die bestehende Ordnung zu rechtfertigen, nicht sie zu verändern oder gar aus den Angeln zu heben.

10 Die Übersetzung des ersten Zitats folgt der Deutschen Thomasausgabe, hg. von der Philosophisch-Theologischen Hochschule Walberberg, Bd. 13, Heidelberg/Graz/Wien/Köln 1977, 119; für das zweite Zitat folge ich der Übersetzung von Anzenbacher, A., *Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien*, Paderborn 1998, 46.

11 Vgl. Kerber, W., *Perspektiven zur Eigentumsfrage*, in: *Handbuch der christlichen Ethik 2* (1993) 373–376.

B. Historische Vergewisserungen

Diese Voraussetzung bestimmt auch die scholastische Ethik des Politischen. Sie fragt nach der Legitimation der politischen Macht bzw. nach den Bedingungen legitimer Herrschaft im Rahmen des herrschenden Feudalsystems, das alle Lebensbereiche von der Familie über die Einrichtung des Gemeinwesens bis hin zur Religion erfasst und als Ausdruck der göttlichen Ordnung gilt: Herrschaft wird als von Gott anvertraute Herrschaft verstanden und legitimiert. Der Herrscher trägt Verantwortung für die seiner Macht Unterstellten. Das politische Beziehungsgefüge im Herrschaftsverbund ist keine autonome Größe, deren Ordnung den Menschen selbst anheimgestellt ist, sondern Teil einer kosmischen, göttlich gestifteten und garantierten Ordnung, die es zu erfüllen und zu erhalten gilt. Auf dieser Basis ist der einzige legitime Grund, sich gegen den Machthaber aufzulehnen, dass dieser sich selbst gegen die Ordnung versündigt. Das ist der Fall, wenn ein Usurpator den legitimen Herrscher stürzt und sich selbst widerrechtlich die Macht anmaßt oder wenn der rechtmäßige Herrscher fortgesetzt und schwerwiegend gegen das Gemeinwohl agiert. Für einen solchen extremen Fall des Machtmissbrauchs halten die Theologen (u. a. Thomas von Aquin, dessen Theorie später in der spanischen Spätscholastik des 16. Jh. weiterentwickelt wird) die Tötung des Tyrannen für legitim – als letztes Mittel zur Wiederherstellung der Ordnung. Dieses Beispiel zeigt die Funktionsweise und die Grenzen sozialetischer Kritik unter den Bedingungen des mittelalterlichen Ordo-Denkens besonders deutlich.

- ▶ **Die scholastische Theologie entwickelt Ansätze einer Ordnungsethik, die Ordnung selbst wird als göttliche Stiftung verstanden. Aufgabe dieser Ethik ist es, gesellschaftliche Institutionen und Handlungsnormen zu begründen, die die Ordnung bestmöglich erfüllen.**

5. Neue Dimensionen der Ordnungsethik seit der Frühen Neuzeit

Strukturen und Ordnung der Gesellschaft können erst zum Gegenstand ethischer Kritik werden, wenn sie dem Zuständigkeitsbereich des Menschen zugerechnet werden. Das geschieht in einem Denkhorizont, in dem der Mensch sich selbst als *Schöpfer* und Gestalter seiner Welt erfährt und dementsprechend respektlos auf ihre Ordnung zuzugreifen be-

ginnt. Dieses ethische Denken beginnt mit der philosophischen Infragestellung des geordneten Kosmos im Spätmittelalter und mit dem etwa zeitgleich einsetzenden naturwissenschaftlichen und technischen Zugriff auf die Welt, indem das *Gesamtkunstwerk* der geordneten Schöpfung entzaubert und dem Menschen verfügbar gemacht wird. Mit der philosophischen Aufklärung und einer Konzeption der *Autonomie des Subjekts* werden schließlich die Grundlagen für eine moderne Ethik gelegt, die den Menschen als Verantwortungsträger und Gestalter und die Gesellschaft selbst als Gegenstand der Gerechtigkeit ins Zentrum ethischer Reflexion stellt. Konstellationen extremer sozialer Ungleichheit werden nun als *strukturelle Ungerechtigkeiten* und damit als Herausforderung zu gesellschaftsveränderndem Eingreifen lesbar. An der Schwelle der Neuzeit sind es vor allem zwei Ereigniszusammenhänge, die unter diesem Vorzeichen das ethische Denken im Christentum langfristig verändern: die Eroberung der *Neuen Welt* (*Entdeckung Amerikas*) und das Zerbrechen der Einheit der westlichen Kirche (*Reformation*).

Die *Entdeckung Amerikas* provoziert durch die Konfrontation der Eroberer mit den indigenen Kulturen eine grundlegende Klärung des menschenrechtlichen Gedankens: Ernsthaft wurde die Frage gestellt, ob die *Angehörigen der indigenen Völker* Menschen seien und ob es legitim sei, sie zu beherrschen. Philosophie und Theologie der Zeit oszillieren zwischen Rechtfertigung und Kritik des Projekts der Kolonisatoren. Der Dominikaner-Theologe Bartholomé de las Casas (1484–1566) begründete gegen den hartnäckigen Widerstand anderer prominenter Theologen wie z. B. Juan Ginés de Sepúlveda (1490–1573) die Anerkennung der *Indigenen* als Menschen mit gleicher Würde. Die spanische Krone müsse deren Rechte ebenso wie die aller Untertanen schützen, ihre Freiheit anerkennen, das System der Zwangsarbeit abschaffen und die Institution der Sklaverei aufheben; ebenso müsse die Kirche jeden Zwang bei der Missionierung unterlassen.¹² Auch wenn Las Casas die negative Eigendynamik der *Conquista* nicht dauerhaft brechen konnte, musste sich die Legitimität einer Herrschaft fortan an der Frage messen lassen, ob alle Menschen gleichermaßen als Menschen behandelt werden. Das Recht nichteuropäischer Völker, als gleichberechtigte Partner anerkannt zu werden, wird in ebendiesem Kontext durchdacht: Die Idee des Völkerrechts, also eine die

12 Vgl. Gillner, M., Bartholomé de Las Casas und die Menschenrechte, in: JCSW 39 (1998) 143–160.

B. Historische Vergewisserungen

verschiedenen Herrschaftsräume in Beziehung setzende Rechtsordnung, findet zumindest theoretisch in der sogenannten spanischen Spätscholastik der Schule von Salamanca (Francisco de Vitoria [1483/93–1546], Gabriel Vásquez [1549–1604], Domingo de Soto [1524–1560] u. a.) den Weg auf die Agenda politischer Ethik.¹³ Sie weist voraus auf säkulare moderne Entwürfe, etwa Immanuel Kants (1724–1804) Entwurf einer Weltfriedensordnung (*Zum ewigen Frieden*, 1795), und auf das moderne Menschen- und Völkerrecht des 20. Jh. (→ C.4; E.5). Allerdings hat die Kirche sich in der Moderne gegen diese Entwicklung in dem Maße gesperrt, wie sie selbst an politischer Macht verlor. Dieser Verlust hängt mit einem zweiten frühneuzeitlichen Ereignis zusammen:

Nahezu zeitgleich mit dem Eroberungsprojekt zerbricht die über ein Jahrtausend unhinterfragte Zuordnung von geistlicher und weltlicher Macht in Europa. Mit der *Reformation* (1517) endet die einheitliche Repräsentanz geistlicher Macht in der westlichen Kirche. Die theologische Begründung des Primats der geistlichen über die weltliche Macht wird in dem Moment hinfällig, da die Religion nicht mehr als Einheit stiftende Kraft fungieren kann, weil sie selbst gespalten dasteht. Die Sicherung von Einheit und Frieden obliegt nun ausschließlich der weltlichen Macht; die Religion muss sich diesem Ziel unterordnen. An die Stelle der wechselseitigen Korrektur und Begrenzung von geistlicher und weltlicher Gewalt im mittelalterlichen Herrschaftssystem tritt die (mehr oder weniger enge) Anlehnung der Kirchen an die politische Macht. Diese Abhängigkeit schwächt auf lange Zeit das Kritikpotenzial der christlichen Kirchen gegenüber der Politik und den sozialkritischen Impuls des Evangeliums. Der äußere Machtverlust der Kirche schreitet seit den Umbrüchen des 16. Jh. zwar nicht linear, aber unaufhaltsam voran. Besonders tiefgreifend wirken die Folgen der Französischen Revolution (1789) und der Napoleonischen Kriege (1792–1815), die Säkularisation (1803/06) und der Verlust des Kirchenstaates (1870). Die Erwartung, dass der Staat den religiösen Wahrheitsanspruch durchsetzen solle, ließ zumal die katholische Kirche bis weit in die Moderne hinein sowohl in Opposition zu einem modernen Staatsverständnis als auch

13 Vgl. u. a. Delgado, M., Katholische Kirche und Menschenrechte. Historische Markierungen und offene Fragen anhand des Migrationsrechts und des Missionsrechts (Religionsfreiheit), in: Baumeister, M. u. a. (Hg.), Menschenrechte in der katholischen Kirche. Historische, systematische und praktische Perspektiven (GER 12), Paderborn 2018, 103–115.

zu den Freiheitsrechten der Bürger*innen, die mit der Französischen Revolution erkämpft wurden, verharren¹⁴ (→ C.4; D.6).

Mit dem politischen Impuls zur Sicherung des Friedens gewinnt in der nachreformatorischen Epoche das Prinzip der religiösen Toleranz Bedeutung: Der *Augsburger Religionsfrieden* (1555) gewährte den Anhänger*innen eines (abgelehnten) Bekenntnisses zunächst das Recht auszuwandern. Erst der *Westfälische Frieden* (Münster/Osnabrück 1648), mit dem der *Dreißigjährige Krieg* (1618–1648) beendet wurde, etablierte die Gleichberechtigung der verschiedenen Konfessionen um des Friedens willen und schuf eine von der päpstlichen Gewalt unabhängige Staatenordnung. Langfristig befördert der Toleranzgedanke eine Neubestimmung des Ortes von Religion als persönliche Angelegenheit der Menschen und des Anspruchs der Kirchen in der Gesellschaft. Dabei geht es nicht nur um den Rechtsstatus, sondern darum, wie die Kirche ihre Botschaft anbietet; es geht um das Verhältnis von religiöser Wahrheit und persönlicher Freiheit. Bis zu der Anerkennung des Rechtes auf religiöse Freiheit ist es noch ein weiter Weg (→ D.5).

► **Mit der Glaubensspaltung des 16. Jahrhunderts zerbricht das mittelalterliche Gefüge von weltlicher und geistlicher Macht. Das Kräfteverhältnis zwischen Kirche und Staat ordnet sich neu unter dem Primat der Politik als der einzigen Instanz, die den sozialen Frieden sichern kann.**

6. Diakonisches Engagement und neue soziale Institutionen auf dem Weg in die Moderne

Hat die Kirchenspaltung des 16. Jh. zu einer grundlegenden Neubestimmung der Machtverteilung und der Zuständigkeiten zwischen Kirche(n) und Staat geführt, so bewirken die Erschütterungen des 17. Jh., insbesondere der Dreißigjährige Krieg und seine verheerenden Auswirkungen, zunächst eine deutliche Wendung des religiösen Impulses nach innen. In allen Regionen und Konfessionen des christlichen Europas brechen neue

14 Vgl. u. a. Arnold, C., Das kirchengeschichtliche Erbe des langen 19. Jahrhunderts. Antimodernistische Abwehr der Menschenrechte, in: Baumeister u. a. (Hg.), Menschenrechte in der katholischen Kirche, 117–125.

B. Historische Vergewisserungen

Frömmigkeitsbewegungen auf. Typischerweise verbinden sie sich – ähnlich wie schon in den geistlichen Erneuerungsbewegungen im 13. Jh. – mit einer Kritik kirchlicher Machtansprüche. Die geistlichen Erneuerungsbewegungen bilden wiederum den Nährboden für eine Neuentdeckung des sozialen Impulses als christliches Identitätskriterium.

Sozial-karitatives Engagement, für das die Not der Zeit hinreichend Anlass gibt, wird etwa auf Pfarreiebene nachhaltig gestärkt durch Vinzenz von Paul (1581–1660) und die von ihm bzw. durch sein Vorbild inspirierten Schwestern- und Bruderschaften (die bis heute existenten Vinzenz- und Elisabethkonferenzen). Unter gegenreformatorischen Vorzeichen werden Orden und religiöse Gemeinschaften in der katholischen Kirche erneuert oder zum Teil mit ausdrücklich karitativer, missionarischer oder erzieherischer Programmatik neu gegründet: die *Gesellschaft Jesu* (gegründet 1534 durch Ignatius von Loyola [1491–1556] und seine Gefährten); die von Karl Borromäus (1538–1584) in Mailand ins Leben gerufenen karitativen Einrichtungen, die neben der Armen- und Krankenpflege vor allem der Jugendhilfe und -bildung galten; Frauenorden wie die *Englischen Fräulein* (heute: *Congregatio Iesu* [CJ]), gegründet 1609/10 durch die Engländerin Mary Ward [1585–1645]) und die *Ursulinen* (1535 in Brescia von Angela Merici [1474–1540] gegründet). Sie alle werden wichtige Träger-Institutionen des sozialen und erzieherischen Engagements. *Vinzentinerinnen*, *Borromäerinnen*, *Clemens-Schwestern* u. a. konzentrieren sich auf Kranken- und Armenpflege. Sie knüpfen damit an das altkirchliche Institut der Diakonin an und weisen voraus auf das spätere evangelische Institut der Diakonisse.

In den Kirchen der Reformation wirkt der soziale Impuls vor allem in freikirchlichen Zusammenschlüssen. So finden sich in der puritanischen Bewegung im England des 17. Jh. ausgesprochen sozialkritische Ansätze, etwa in Auseinandersetzung mit der herrschenden Privateigentumsordnung.¹⁵ Im 18. Jh. stehen in der angloamerikanischen freikirchlichen Bewegung vor allem die Brüder Charles (1707–1788) und John (1703–1791) Wesley, die Begründer des Methodismus, Pate für die authentische Verbindung von religiös-liturgischer und sozial-diakonischer Erneuerung. Im *Hallischen Pietismus* setzt der Pfarrer und Theologieprofessor August H. Francke (1663–1727) Impulse zu einer sozialen

15 Vgl. Grebing, H., Art. Soziale Bewegungen, in: Evangelisches Kirchenlexikon ³⁴ (1996) 318–323, hier 320.

Reformbewegung im Geist der Aufklärung. Er versteht sein Werk, das mit den Stiftungen von Armenschule, Waisenhaus, Lateinschule und Lehrerbildungseinrichtung (*Franckesche Anstalten*) unternehmerische Dimensionen annimmt, als religiöses Projekt der Erweckung und Bekehrung.¹⁶ Es wird zum Prototyp der protestantischen *Anstaltdiakonie*, die mit der *Mutterhausdiakonie* (seit den 1830er Jahren) und der von Johann Heinrich Wichern (1808–1881) ins Leben gerufenen *Inneren Mission* (1848) als Dachorganisation eine moderne institutionelle Gestalt annimmt. Sie ist für christliche Sozialarbeit evangelischer Prägung bis heute ebenso kennzeichnend wie der von dem Theologen Lorenz Werthmann (1858–1921) im Jahr 1897 gegründete Deutsche Caritasverband und seine Untergliederungen als moderne Institutionalisierung der diakonischen Dimension in der katholischen Kirche.

- **Die Krise des Dreißigjährigen Krieges bewirkt eine Verinnerlichung der Frömmigkeit, die zum Nährboden neuer sozialer Aufbrüche in allen Konfessionen wird. Im 16. und 17. Jahrhundert entsteht eine Vielzahl von Orden, religiösen Gemeinschaften und Werken, die bis in die Moderne hinein das soziale und diakonische Engagement auch in neuen institutionellen Formen prägen.**

Um die Mitte des 19. Jh. zeitigt die Verelendung der Arbeiterschaft infolge der industriellen Revolution eine beachtliche Kumulation sozialkritischer und diakonischer Impulse. Symbolträchtig verdichtet ergreifen im Jahr 1848 ganz unterschiedliche Stimmen das Wort: Karl Marx (1818–1883) und Friedrich Engels (1820–1895) veröffentlichen das *Kommunistische Manifest*, Wilhelm Emmanuel von Ketteler (1811–1877) macht in seinen Mainzer Adventspredigten erstmals die *soziale Frage* zum Gegenstand katholischer Predigt (→ B.3.6) und Wichern ruft die Innere Mission ins Leben. Zeitlich parallel zu der Formierung der sozialistischen Arbeiterbewegung entstehen in der Folgezeit christliche Arbeitervereine und katholische Verbände in großer Zahl. Sie markieren den Aufbruch in eine neue Phase des Ringens um eine unter veränderten sozioökonomischen und politischen Bedingungen angemessene Gestalt sozialer Verantwortung der Kirche (→ B.3). Die damals neue Option für eine staatliche Sozialpolitik in der

16 Vgl. Philippi, P., Diakonie I, in: Theologische Realenzyklopädie 8 (1981) 621–644, hier 636.

B. Historische Vergewisserungen

ersten Sozialzyklika *Rerum novarum* (RN, 1891) (→ B.4) steht für ein der modernen Gesellschaft gemäßes soziales Engagement und diakonisches Selbstverständnis der Kirche, aber auch für dessen antisozialistische Stoßrichtung. Die sozialen Umwälzungen des 19. Jh., die Folgen der politischen Emanzipationsbestrebungen der unterdrückten Klassen und Gruppen in der Gesellschaft – das Proletariat, die Frauen, um die Mitte des 20. Jh. folgen die kolonisierten Völker, die Johannes XXIII. in der Enzyklika *Pacem in terris* (PT, 1963) explizit anerkannte (vgl. PT 40–43) – und die Erfahrungen zweier Weltkriege führen im 20. Jh. zur Ausarbeitung einer modernen Soziallehre und Sozialethik der Kirchen.

Weiterführende Literatur

- Haslinger, H., *Diakonie. Grundlagen für die soziale Arbeit der Kirche*, Paderborn 2009.
- Philippi, P., *Diakonie I. Geschichte der Diakonie*, in: *Theologische Realenzyklopädie* 8 (1981) 621–644.
- Scholtissek, K./Niebuhr, K.-W. (Hg.), *Diakonie biblisch. Neutestamentliche Perspektiven* (Biblisch-Theologische Studien 188), Göttingen 2021.
- Stiegemann, C. (Hg.), *Caritas – Nächstenliebe von den frühen Christen bis zur Gegenwart*, Petersberg 2015.

B.3 Sozialkatholizismus

Gerhard Kruip

Leitfragen:

- Aus welchem historischen Kontext heraus sind die kirchliche Sozialverkündigung und das Fach Christliche Sozialethik entstanden?
- Welche Lernprozesse haben im Sozialkatholizismus im 19. Jahrhundert stattgefunden?
- Welche Konsequenzen sind daraus für das Selbstverständnis Christlicher Sozialethik zu ziehen?

1. Die Französische Revolution und die Folgen

Christliche Sozialethik (CSE) ist nicht vom Himmel gefallen, sondern in einem bestimmten Kontext entstanden. Die erste päpstliche Sozialenzyklika *Rerum novarum* (RN) wurde 1891 veröffentlicht. Sie ist jedoch nicht der Beginn kirchlicher Sozialverkündigung, sondern das Ergebnis weit zurückreichender Entwicklungen. Besonders Fragen der Armutsbekämpfung waren für Christ*innen immer schon wichtig (→ B.2). Aber für die moderne Sozialethik war vor allem das 19. Jh. prägend. Dabei gab es große Unterschiede zwischen den Ländern, auch zwischen den Ortskirchen und der römischen Kurie sowie den Päpsten. Besonders wichtig waren die Entwicklungen in den USA, in Frankreich, Belgien, Italien, der Schweiz, Österreich und Deutschland. In anderen Ländern, vor allem in Lateinamerika, war es RN, die erst entsprechende Entwicklungen ausgelöst hat.

Historische Entwicklungen orientieren sich nicht an Jahrhundertgrenzen. Deshalb wird oft von einem *langen 19. Jahrhundert* gesprochen. Denn es waren vor allem die Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten von Amerika (1776) und die Französische Revolution (1789), die massive gesellschaftliche Veränderungen auslösten. Und eigentlich schloss erst der Erste Weltkrieg (1914–1918) diese wichtige Epoche ab. Es ist eine große Tragik der Kirchengeschichte, dass die von protestantischen Christ*innen

B. Historische Vergewisserungen

beeinflusste Unabhängigkeitserklärung der USA und die Französische Revolution, die zuerst vom niederen Klerus und vielen Bischöfen in Frankreich unterstützt worden war, aufgrund von Radikalisierungsprozessen beider Seiten von der katholischen Kirche abgelehnt wurden. Das Papsttum wehrte sich auch deshalb gegen die neuen Ideen, weil es ein Übergreifen der Revolution auf den bis 1870 bestehenden Kirchenstaat befürchtete. Besonders wurden die Presse-, Gewissens- und Religionsfreiheit abgelehnt, vor allem in der Enzyklika *Mirari vos* (1832, Papst Gregor XVI., Pontifikat 1831–1846) und im *Syllabus errorum*, einer Auflistung von „Zeitirrtümern“ (1864, Papst Pius IX., Pontifikat 1846–1878).

- ▶ **Die Ablehnung der Französischen Revolution und der von ihr proklamierten Menschenrechte durch die Kirche war eine schwere Hypothek für das soziale und politische Engagement der Katholik*innen im 19. Jahrhundert. Diese antimoderne Haltung wurde erst im Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) überwunden.**

Ende des 18. Jh. war das bereits unter Erosion leidende Heilige Römische Reich Deutscher Nation (962–1806) durch die Konkurrenz zweier Konfessionen gekennzeichnet (→ B.2.5) und in eine große Zahl von etwa 300 Staaten geteilt, darunter weltliche und geistliche Fürstentümer sowie die beiden hegemonialen Mächte Österreich und Preußen. Neben den neuen Ideen der *Französischen Revolution* war die größte Auswirkung für die deutschen Länder die von Napoleon Bonaparte (1769–1821) erkämpfte Annexion der Gebiete westlich des Rheins. Zur Entschädigung der davon betroffenen Fürsten wurde 1803 durch den Reichsdeputationshauptschluss auch kirchliches Eigentum in den deutschen Ländern säkularisiert. Während später der Wiener Kongress 1814/15 zumindest teilweise die früheren Verhältnisse wiederherstellte, wurden die kirchlichen Güter und geistlichen Fürstentümer nicht zurückgegeben. Auch der Papst hat die Interessen der deutschen Bistümer aus Angst vor einer zu starken Selbständigkeit der deutschen Kirche nicht verteidigt. Drei Millionen Menschen wechselten ihre staatliche Zugehörigkeit, so dass viele Katholik*innen fortan als Minderheit unter einem protestantischen Regime lebten. Die Kirche verlor ihre wirtschaftliche Autonomie, ihre etablierte Organisationsform und einen großen Teil ihrer traditionellen kulturellen und politischen Einflussmöglichkeiten. Institutionelle Stabilität und gesellschaftlicher

Einfluss konnten nicht mehr auf der Grundlage der Symbiose zwischen weltlicher und kirchlicher Macht erreicht werden.

Paradoxerweise führte in Preußen die Besetzung durch Napoleon (1806 Besetzung Berlins) zu einigen liberalen Reformen, die von Karl Freiherr vom Stein (1757–1831) und Karl Fürst von Hardenberg (1750–1822) vorangetrieben wurden: Befreiung der Leibeigenen (1807), größere Selbstverwaltung der Städte (1810) und später, 1834, Freiheit des Handels und Zollunion. Es handelte sich um eine allmähliche, von Gedanken der Aufklärung inspirierte Revolution von oben, eine „restaurative Modernisierung“, um den nationalen Widerstand gegen Napoleon zu stärken und eine „Revolution von unten“ zu verhindern.

2. Die Auswirkungen auf die katholische Kirche in den deutschen Ländern

Der Machtverlust der deutschen Ortskirchen führte zu einer stärkeren Abhängigkeit der Bischöfe von der zentralen kirchlichen Autorität. Rom wurde zum privilegierten Ansprechpartner in den Verhandlungen zwischen Kirche und Staat, oft über die Interessen der deutschen Bischöfe und Lai*innen hinweg. Der römische Zentralismus, wie wir ihn heute kennen, ist Ergebnis dieser Entwicklungen des 19. Jh. Gleichzeitig wurde die Kirche in ihrer pastoralen Arbeit stärker vom religiösen Bewusstsein ihrer Gläubigen abhängig. Dadurch bekam die Mobilisierung der Lai*innen für die Aufrechterhaltung der Institution eine größere Bedeutung als früher. Im Kontext der Ablehnung von Aufklärung und Revolution durch die Romantik strebte die Kirche nach spiritueller Erneuerung, zum Beispiel durch die erste Wallfahrt zum Heiligen Rock in Trier 1844. Zeitschriften wie *Der Katholik* in Mainz oder die rege Publikationstätigkeit von Joseph Görres (1776–1848), dem Namensgeber der noch heute existierenden katholischen Wissenschaftsvereinigung *Görres-Gesellschaft*, trugen zu einem neuen Selbstbewusstsein der Katholik*innen bei. Einen entscheidenden Anstoß gab jedoch das sogenannte *Kölner Ereignis*: Der Kölner Erzbischof Clemens August Droste zu Vischering (1773–1845) forderte, dass die Kinder aus Mischehen zwischen Protestant*innen und Katholik*innen katholisch erzogen würden, während die preußische Regierung darauf bestand, dass die Kinder in der Konfession des (oft protestantischen) Vaters zu erziehen seien. Da der Erzbischof nicht nach-

B. Historische Vergewisserungen

gab, wurde er 1837 von der Polizei verhaftet und bis 1839 in Minden unter Hausarrest gestellt. Erst 1842, nach der Machtübernahme von König Friedrich Wilhelm IV. (1795–1861), der aus seiner Sympathie für die Romantik keinen Hehl machte – er förderte auch die Vollendung des Kölner Doms –, konnte der Konflikt gelöst werden. Das *Kölner Ereignis* markierte den Beginn einer massiven Mobilisierung der Katholik*innen für die Rechte ihrer Kirche gegenüber dem Staat. Görres reagierte mit seinem Pamphlet *Athanasius* (1838), und der spätere Mainzer Bischof Wilhelm Emmanuel von Ketteler (1811–1877) beschloss, seine Karriere in der preußischen Verwaltung aufzugeben, um Theologie zu studieren und Priester zu werden (1844) (→ B.3.5).

Vor diesem Hintergrund ist es nicht verwunderlich, dass die Kirche und die entstehende katholische Bewegung die Märzrevolution von 1848 für sich nutzten. Ohne die Demokratie als christliche Regierungsform zu bejahen, sprach sich die Mehrheit der Katholik*innen für liberale Werte wie Religions-, Presse- und Vereinigungsfreiheit aus. Zur gleichen Zeit wurden *Pius-Vereine für religiöse Freiheit* gegründet, deren überregionales Treffen 1848 als der erste deutsche *Katholikentag* gilt. Für deren weitere Organisation wurde schon 1868 ein *Zentralkomitee der deutschen Katholiken* gebildet. Das gesamte Spektrum der sozialen Aktivitäten der Kirche steht in engem Zusammenhang mit diesen defensiven Bestrebungen. Freilich traten die meisten Katholik*innen für bescheidene Reformen von oben ein, statt demokratische Bewegungen (und Aufstände) zu unterstützen, da sie eine antiklerikale Radikalisierung und einen aufkeimenden Kommunismus befürchteten (das Kommunistische Manifest von Karl Marx [1818–1883] und Friedrich Engels [1820–1895] stammt ebenfalls aus dem Jahr 1848).

- **Zum Ausgleich der durch die Säkularisation verlorenen Macht und zur Verteidigung der Rechte der Kirche gegenüber dem Staat entwickelte die katholische Kirche Strategien zur Mobilisierung der Lai*innen. Der Sozialkatholizismus ist in diesen Kontext einzuordnen.**

3. Industrielle Revolution und soziale Frage

Nicht aufzuhalten war die Dynamik der technischen und industriellen Entwicklung. Deshalb spricht Hans-Ulrich Wehler von einer „Dop-

pelrevolution“¹, bestehend einerseits aus einer politischen Revolution, die zunächst scheiterte, und andererseits der industriellen Revolution. Ein entscheidender Faktor war die technische Entwicklung – von der Erfindung der Dampfmaschine (1768) über den mechanischen Webstuhl (1785) bis zur Eisenbahn (1835 zwischen Fürth und Nürnberg). Zusätzlich entstanden im Übergang vom Feudalismus zum Kapitalismus drei große Märkte: für Waren (Zollunion), für Arbeit (Ende der Leibeigenschaft) und für Geld (Aktiengesellschaften), alles auf der Grundlage einer stillschweigenden Übereinkunft zwischen dem erstarkenden Bürgertum und den alten Feudalmächten. Die sozialen Folgen waren dramatisch: Ein Großteil der wachsenden Bevölkerung verlor seine traditionellen Produktionsmittel und musste vom Land in die Industriezentren ziehen, wo er unter äußerst schwierigen Bedingungen lebte. Das Überangebot an Arbeitskräften führte zu extrem niedrigen Löhnen, so dass auch Frauen und Kinder im Alter von fünf oder sechs Jahren in den Fabriken arbeiteten, oft 14 oder 16 Stunden pro Tag. Die liberale Ideologie der Nichteinmischung durch den Staat (Nachtwächterstaat) blockierte Versuche, diese Situation zu verbessern. Die Spannungen entluden sich in spontanen Aufständen (z. B. der schlesischen Weber 1844), aber es fehlte an Organisation und Einheit der Arbeiter*innen und Handwerker*innen. Nach und nach wurden Gewerkschaften, Genossenschaften und Sparkassen gegründet (z. B. Raiffeisenkassen 1864). Später entstanden politische Organisationen wie der 1863 von Ferdinand Lassalle (1825–1864) gegründete Allgemeine Deutsche Arbeiterverein und die von Wilhelm Liebknecht (1826–1900) und August Bebel (1840–1913) 1869 gegründete Sozialdemokratische Arbeiterpartei Deutschlands; beide Organisationen wurden durch das Gothaer Programm 1875 vereinigt und bildeten nach Beschluss des Erfurter Programms 1890 die Sozialdemokratische Partei Deutschlands (SPD).

4. Der politische Katholizismus in Deutschland

Das von Otto von Bismarck (1815–1898, seit 1862 Ministerpräsident in Preußen) geförderte preußische Hegemonialstreben führte nach dem

1 Wehler, H.-U., Deutsche Gesellschaftsgeschichte II. Von der Reformära bis zur industriellen und politischen „Deutschen Doppelrevolution“ 1815–1845/49, Frankfurt a. M. 1987.

B. Historische Vergewisserungen

Krieg gegen Frankreich zur Gründung des Deutschen Reiches (1871). Da Österreich nicht Teil des neuen Staates war, blieben die Katholik*innen in Deutschland in der Minderheit. Im sogenannten Kulturkampf verdächtigte Bismarck die Katholik*innen, Feinde des Reiches zu sein, weil sie die Integration Österreichs bevorzugt hätten. Er wollte den Machtzuwachs der 1870 gegründeten katholischen *Deutschen Zentrumspartei* (kurz: Zentrum), der einzigen wichtigen politischen Kraft außerhalb seiner Kontrolle, verhindern. Darüber hinaus war es aufgrund des *Syllabus errorum* (1864) (→ B.3.1) und der Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit im Ersten Vatikanischen Konzil (1870) leicht, die katholische Kirche als Feindin des Fortschritts und ihre Gläubigen als Hörige einer fremden Macht darzustellen. Die Gesetze des *Kulturkampfes* untersagten dem Klerus jegliche öffentliche Kritik an staatlichen Maßnahmen (Kanzelparagraph 1871), verhinderten die kirchliche Einflussnahme auf Schulen (1872), verlangten eine wissenschaftliche Ausbildung von Priestern (Mairgesetze 1873/74), verboten den Jesuitenorden (1872) und führten flächendeckend die Zivilehe ein (1874/75). Bischöfe und Priester versuchten, diese Gesetze zu boykottieren; viele wurden verhaftet oder mussten das Land verlassen. Letztlich jedoch scheiterte Bismarck ebenso wie später seine Politik gegen die sozialistischen Bewegungen. Stattdessen trug der Kulturkampf dazu bei, eine starke Solidarität unter den Katholik*innen zu schaffen, die nicht nur fast einstimmig bei Wahlen für das Zentrum stimmten, sondern sich auch in einer Reihe von Vereinigungen mit unterschiedlichen Zielen, aber immer defensiv gegenüber dem Staat und dem Liberalismus (und später auch dem Sozialismus) organisierten. So erfüllte der Kulturkampf in der zweiten Hälfte des 19. Jh. eine ähnliche Funktion wie das Kölner Ereignis in der ersten Hälfte. Bismarcks Annäherung an das Zentrum, um den Einflüssen des Liberalismus und des Sozialismus entgegenzuwirken, und die offenere Haltung von Papst Leo XIII. (Pontifikat 1878–1903) führten zu einem allmählichen Abbau der Spannungen. Die Bismarck'sche Sozialpolitik, als „positive“ Maßnahme des antisozialistischen Kampfes in einem günstigen wirtschaftlichen Kontext konzipiert, gab dem Zentrum die Möglichkeit, eine eigene politische Identität zwischen Liberalismus und Sozialismus aufzubauen. Damit erreichte das Zentrum die politische Integration eines großen Teils der Katholik*innen in das Deutsche Reich.

Während der Weimarer Republik (1918–1933) spielte das Zentrum zusammen mit der Sozialdemokratie eine staatstragende Rolle. Viele

Politiker*innen, darunter auch etliche Priester (z. B. Heinrich Brauns, 1868–1939) und Kanzler der Weimarer Republik (z. B. Heinrich Brüning, 1885–1970), gehörten ihm an. Auch eine der ersten weiblichen Abgeordneten des Deutschen Reichstags war Mitglied des Zentrums: die katholische Politikerin Hedwig Dransfeld (1871–1925). Trotz der Kritik des Zentrums, das wie alle Parteien im Nationalsozialismus „gleichgeschaltet“ wurde, schloss Deutschland im Juli 1933 ein Konkordat mit dem Vatikan, das erheblich zur Legitimation des Hitler-Regimes beitrug. Nach dem Zweiten Weltkrieg entschlossen sich Christ*innen beider Konfessionen, sich gemeinsam in den überkonfessionellen christlichen Parteien CDU/CSU zu organisieren. In den ersten Jahrzehnten der Bundesrepublik Deutschland gab es auch weiterhin enge Verflechtungen zwischen den teilweise gegen Widerstände der Bischöfe wieder errichteten, in der Nazi-Zeit verbotenen katholischen Verbänden und den C-Parteien. Heute jedoch finden Katholik*innen in verschiedenen Parteien ihre politische Heimat. Auch im Zentralkomitee der deutschen Katholiken sind Mitglieder verschiedener demokratischer Parteien aktiv.

- ▶ **Die katholische *Deutsche Zentrumspartei* als politische Organisation des Katholizismus ging gestärkt aus dem Kulturkampf hervor, entwickelte ein eigenes Profil gegenüber liberalen und sozialistischen Parteien und spielte in der Weimarer Republik zusammen mit der Sozialdemokratie eine staatstragende Rolle.**

5. Sozialkatholizismus: Prägende Persönlichkeiten und Organisationen

Sowohl in der evangelischen als auch in der katholischen Kirche waren es einige besonders herausragende Persönlichkeiten, die sich von der Not der Menschen und den politischen Herausforderungen der Zeit zum sozialen Engagement motivieren ließen. Sie hatten jedoch mit Ablehnung außerhalb und innerhalb der Kirche zu kämpfen. Es ist symptomatisch, dass viele von ihnen als *rote Kapläne* diffamiert wurden.

Der bekannteste ist zweifellos Bischof Wilhelm Emmanuel Freiherr von Ketteler (ab 1850 Bischof von Mainz). Sein Lernprozess von einer sozialromantischen Sicht hin zu realistischen und pragmatischen Vorschlägen für strukturelle Veränderungen hatte entscheidenden Einfluss

B. Historische Vergewisserungen

auf den Sozialkatholizismus. In seinen Adventspredigten 1848 im Mainzer Dom identifizierte Ketteler, damals noch Pfarrer und Abgeordneter des Paulskirchen-Parlaments, die radikalliberalen oder kommunistischen Vorstellungen vom Eigentum als das wesentliche Problem seiner Zeit. Unter Berufung auf die Lehre des heiligen Thomas von Aquin (1225–1274) bestand er auf der universellen Bestimmung der Güter der Erde und damit auf der sozialen Funktion allen Eigentums, gleichzeitig aber auch auf der Notwendigkeit dieser Institution, um eine gute Verwaltung der Güter zu gewährleisten. Als Ursache des falschen Eigentumsverständnisses identifizierte er den religiösen Wandel: „*Der Abfall vom Christentum ist der Grund unseres Verderbens*; ohne diese Erkenntnis gibt es keine Rettung.“² Folglich ist es für ihn nur die katholische Kirche, die die notwendigen Mittel zur Lösung sozialer Probleme anzubieten hat. Entsprechend unterstützte er auch die Gründung von *Pius-Vereinen* und der stärker sozial-karitativ ausgerichteten *Vinzenz-* oder *Elisabeth-Vereine*, die meist von Adligen oder dem Bürgertum geleitet wurden und den Arbeiter*innen und der armen Landbevölkerung helfen wollten. Auch die Gründung vieler neuer karitativer Orden, in denen übrigens Frauen eine besondere Möglichkeit zu eigenständiger beruflicher Entwicklung fanden, wurde von Ketteler tatkräftig unterstützt.

Adolf Kolping (1813–1865), der „Gesellenvater“, hatte das Schuhmacherhandwerk erlernt, als ihn das Kölner Ereignis (1837) dazu motivierte, das Abitur zu machen und Theologie zu studieren. 1845 zum Priester geweiht, begann er seine pastorale Arbeit in Elberfeld (heute Wuppertal), wo zwei Lehrer einen Gesellenverein gegründet hatten, der 1847 Kolping zu seinem geistlichen Leiter (Präses) wählte. 1849 wurde Kolping zum Vikar des Kölner Doms ernannt und konnte in anderen Städten Gesellenvereine gründen, um den jungen Menschen ein Zuhause und eine familiäre Atmosphäre zu bieten, die ihnen die Meister nach der Auflösung der Zünfte nicht mehr geben konnten. 1879 gab es bereits 525 Verbände mit 70 000 Mitgliedern und 105 Hospize in verschiedenen Ländern. Kolping beschränkte sich jedoch auf soziale und pädagogische Arbeit. Er wollte die gesellschaftlichen Probleme, deren tiefste Wurzeln in der

2 Ketteler, W. E. von, Die katholische Lehre vom Eigentum (2. Teil), in: Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung (KAB) (Hg.), Texte zur katholischen Soziallehre II, 1. Halbband, Kevelaer 1976, 99–115, hier 106 f. (Hervorhebung im Original).

Abwendung von der Religion lägen, durch Ausbildung und Erziehung des Einzelnen lösen. Dazu entfaltete er auch eine rege publizistische Tätigkeit. Aber die Notwendigkeit staatlicher Sozialpolitik und strukturellen Wandels wurde von ihm noch kaum wahrgenommen.

Etwa 20 Jahre nach den Adventspredigten hatte sich Kettelers oben beschriebene Ursachenanalyse verändert. In einer Rede vor 10 000 Arbeiter*innen auf der Liebfrauenheide (bei Offenbach) 1869 betonte er, dass die Ursachen der sozialen Frage nicht allein oder in erster Linie in der Abwesenheit von Religion lägen, sondern in der Entwicklung hin zu einem kapitalistischen System: „Der Arbeiter mit seiner Kraft wurde [...] isoliert, die Geldmacht dagegen wurde zentralisiert.“ Dies habe zu einem „Zertreten der Menschenkraft durch die Geldmacht“³ geführt. Die Arbeit werde nur als Ware betrachtet und deshalb der Arbeiter nach dem „ehernen Lohngesetz“ nur so entlohnt, dass er gerade das Nötigste zum Überleben habe. Da Ketteler jedoch ein völliger Systemwechsel nicht möglich erschien – weder rückwärts zu einer mittelalterlichen Gesellschaft der Stände noch in Richtung einer kommunistischen Gesellschaft –, war die einzige Lösung die Organisation der Arbeitenden zur Verteidigung ihrer Rechte und Interessen (höhere Löhne, Ausbildung, Ruhepausen, Verbot von Kinderarbeit und der Arbeit verheirateter Frauen) und das Eingreifen des Staates.

Kettelers Predigt auf der Liebfrauenheide, oft als Magna Charta der christlichen Arbeiterbewegung bezeichnet, war ein entscheidender Impuls für die Gründung katholischer Arbeitervereinigungen, die zwar immer noch von Priestern geleitet wurden, aber bereit waren, die Interessen und Rechte der Arbeiter*innen zu verteidigen, und daher auch offen waren für eine gelegentliche Zusammenarbeit mit Sozialdemokratie und Gewerkschaften. Ketteler selbst führte eine interessante Korrespondenz mit Ferdinand Lassalle. Tatsächlich konnte der Sozialkatholizismus seit den 1870er Jahren, insbesondere nach dem Kulturkampf, trotz aller Einschränkungen einen wichtigen Raum der Selbstorganisation und des politischen Kampfes für die katholischen Angehörigen der unteren Klassen eröffnen. Die Arbeiter*innen begannen, eine Stimme zu

3 Ketteler, W. E. von, Die Arbeiterbewegung und ihr Streben im Verhältnis zu Religion und Sittlichkeit. Ansprache auf der Liebfrauenheide bei Offenbach, 25.11.1869, in: Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung (KAB) (Hg.), Texte, 241–262, hier 243 f.

B. Historische Vergewisserungen

haben. Später zwangen allerdings Bismarcks antisozialistische Gesetze die katholischen Arbeiter*innen, sich als religiöse und antisozialistische Vereinigungen zu präsentieren, was ihre Emanzipation von der Bevormundung durch die katholische Hierarchie behinderte. Jede Gruppe von Katholiken, die sich für die Interessen der Arbeitenden einsetzte, musste an zwei Fronten kämpfen: gegen die Sozialist*innen, die ein Monopol auf die Vertretung der Interessen der Arbeiterklasse anstrebten – und das mit kämpferischem Antiklerikalismus und Atheismus –, und gegen die innerkirchlichen Tendenzen der konservativen Integralist*innen, die in ihrem Antimodernismus alle Aktivitäten der strengen Kontrolle durch die kirchliche Autorität unterwerfen wollten.

Eine Generation nach Ketteler prägte Franz Hitze (1851–1921) den deutschen Sozialkatholizismus: Bereits während seines Theologiestudiums in Würzburg begann er, sich mit der sozialen Frage und dem Marxismus zu beschäftigen. Er kam zu dem Schluss, dass die kapitalistische Gesellschaft an „inneren Widersprüchen krankt, die ihre Auflösung bewirken müssen“, und dass eine „Reorganisation der Gesellschaft“ notwendig sei, um der „Uebermacht des Kapitals“ ein Ende zu setzen. „Die Concurrrenz genügt als ordnendes Prinzip nicht [...]“⁴ Die einzig mögliche Lösung ist für Hitze ein „christlicher Sozialismus“, ähnlich der Ständegesellschaft des Mittelalters. Obwohl Hitze hier noch eine sozialromantische Position vertritt, verwendet er Elemente der marxistischen Analyse und betont die Notwendigkeit struktureller Veränderungen: „Alle ‚Freiwilligkeits‘-Pflaster können die Schwächen nicht heilen. ‚Liebe‘ und ‚Almosen‘ können die *individuelle* Noth lindern, in der großen ‚sozialen‘ Frage wollen sie wenig besorgen.“⁵ 1880, zwei Jahre nach seiner Priesterweihe, wurde Hitze zum ersten Generalsekretär des Vereins *Arbeiterwohl* gewählt, der von einer Gruppe von Unternehmern gegründet worden war und soziale Maßnahmen förderte, die für die Arbeiter*innen selbst nützlich waren: Ausschüsse zur Vertretung ihrer Interessen gegenüber der Arbeitgeberseite, Krankenversicherungen, Genossenschaftssparkassen, Kindergärten, Kantinen, Volksbibliotheken und Versammlungsräume, Vorträge über Hygiene, Bildung, Nähen usw. Durch die Zusammenarbeit mit dem Textilunter-

4 Hitze, F., *Kapital und Arbeit und die Reorganisation der Gesellschaft*, Paderborn 1880, 51.

5 Hitze, *Kapital und Arbeit*, 451 (Hervorhebung im Original).

nehmer Franz Brandts (1834–1914) lernte Hitze, dass es eine Vielzahl konkreter Maßnahmen gab, um die Situation der Arbeiter*innen zu verbessern, ohne auf den Wechsel zu einem nichtkapitalistischen System warten zu müssen. Nach und nach gab er das romantische Ideal des „christlichen Sozialismus“ und die Fundamentalkritik am kapitalistischen System auf, um für konkrete Reformen zu plädieren. 1884 (bis 1921) in den Reichstag gewählt, wurde er schnell zum gesellschaftspolitischen Sprecher des Zentrums. Gemeinsam mit dem *Verein für Socialpolitik* (gegründet 1873) entwarf er die ersten Sozialgesetze. 1890 gründeten Hitze, Brandts u. a. den *Volksverein für das katholische Deutschland*, um die Ideen des Sozialkatholizismus durch Bildungsarbeit zu fördern und zu verbreiten, den Sozialismus zu bekämpfen, engagierte Lai*innen und Priester (oft zukünftige Politiker*innen des Zentrums) auszubilden und die Aktivitäten aller katholischen Vereine zu koordinieren. Auch an der Gründung des *Deutschen Caritasverbands* 1897 war Hitze maßgeblich beteiligt. 1893 wurde Hitze als Professor an die Universität Münster auf den neu geschaffenen und ersten Lehrstuhl für Christliche Gesellschaftslehre berufen.

- ▶ **Der deutsche Sozialkatholizismus durchlief in der Suche nach Lösungen für die soziale Frage einen Lernprozess von dem Streben nach Rückkehr zu einer wohlgeordneten Ständegesellschaft hin zu einer pragmatischen und realistischen Suche nach konkreten Verbesserungen. Dabei nutzte man zunehmend die modernen Errungenschaften wie Versammlungs- und Pressefreiheit.**

6. Der Gewerkschaftsstreit

Die Mobilisierung der Lai*innen förderte letztlich auch deren Eigenständigkeit und Selbstbewusstsein, was immer wieder zu Konflikten mit der Hierarchie führte. Diese lassen sich exemplarisch am sogenannten *Gewerkschaftsstreit* zeigen: Die katholischen Arbeitervereine fühlten sich durch die erste Sozialenzyklika RN unterstützt, weil sie das Recht betonte, freie Vereinigungen (RN 36–38) zu gründen. Der Antiklerikalismus der sozialistischen Gewerkschaften verhinderte die Bildung einer Einheitsgewerkschaft. Die christlichen Arbeiter*innen wollten jedoch den Kampf für ihre Interessen durch die Bildung über-

B. Historische Vergewisserungen

konfessioneller Gewerkschaften stärken. Während der Volksverein mit Sitz in Mönchengladbach diese Entwicklung unterstützte, wurde sie von zwei Bischöfen, Kardinal Georg von Kopp (1837–1914, Breslau) und Michael Felix Korum (1840–1921, Trier), und der *Union der Katholischen Arbeiterverbände* mit Sitz in Berlin kritisiert. Diese *Berliner Richtung* beklagte den Verlust der religiösen Grundlage in einer interkonfessionellen Organisationsform und lehnte Streiks, politische Aktionen sowie die Zusammenarbeit mit der Sozialdemokratie ab, da sie befürchtete, dass katholische Arbeiter*innen dem Sozialismus verfallen könnten. Außerdem wollte sie nicht akzeptieren, dass sich die Arbeiter*innen unabhängig von klerikaler Kontrolle autonom organisierten.⁶ Der Konflikt verschärfte sich, als die preußischen Bischöfe 1900 in der *Fuldaer Pastorale* auf der religiösen Grundlage der Arbeitervereinigungen und auf der Notwendigkeit des Gehorsams gegenüber der kirchlichen Autorität bestanden. In seiner Enzyklika *Singulari quadam* (SQ, 1912) bekundete Papst Pius X. (Pontifikat 1903–1914) zwar seine Sympathie für die Berliner Richtung, erlaubte den Bischöfen aber, die christlichen Gewerkschaften in ihren Diözesen zu tolerieren. Erst die Enzyklika *Quadragesimo anno* (QA, 1931) beseitigte die Vorbehalte gegen interkonfessionelle Vereinigungen (QA 35). Die Synode der deutschen Bistümer in Würzburg (1971–1975) beurteilte den Gewerkschaftsstreit als Katastrophe für das Verhältnis von Arbeiterschaft und Kirche: „[...] schlagender kann man die katholischen Arbeiter nicht als unmündig abstempeln. [...] der in der Arbeiterbewegung und für die Beziehungen zwischen Kirche und Arbeiterschaft angerichtete Schaden war nicht mehr gutzumachen“ (KuA 1.4.1 und 1.4.2).

- **Der Gewerkschaftsstreit steht exemplarisch für die Konflikte, die durch den kirchlichen Kontrollanspruch ausgelöst wurden. Die damit verbundenen Kränkungen und Enttäuschungen trugen zur Entfremdung der Arbeiterschaft von der Kirche bei.**

6 Ritter, E., *Die katholisch-soziale Bewegung Deutschlands im neunzehnten Jahrhundert und der Volksverein*, Köln 1954, 323.

7. Die Katholische Soziallehre – die Wissensform des deutschen Sozialkatholizismus im 19. Jahrhundert

Wilfried Loth charakterisiert den Sozialkatholizismus als eine zugleich moderne und antimoderne Bewegung.⁷ Er entwickelte sich in ständiger Auseinandersetzung mit dem Liberalismus und dem Kommunismus und stand im Wettbewerb mit dem Protestantismus und ähnlichen Entwicklungen dort. Bemerkenswert ist der Lernprozess, den viele Teile des Sozialkatholizismus durchlaufen haben: von einer rückwärtsgewandten Ablehnung der neuen Verhältnisse hin zu einer genaueren Analyse struktureller Ursachen der Probleme, einer pragmatischen Suche nach konkreten Lösungen und der geschickten Nutzung der neuen Freiheitsrechte. Dabei ist es erstaunlich, dass trotz dieser Kontextgebundenheit und Pragmatik eine *Soziallehre* in Form einer unveränderlichen und universell gültigen Ordnungsvorstellung entstanden ist, die für sich in Anspruch nahm, vernünftig und allen Menschen einsichtig zu sein, trotzdem aber die kirchliche Autorität als letzte Instanz der Interpretation benötigte. Klassisch kommt dieses Verständnis in einer Definition von Gustav Gundlach zum Ausdruck: Die „katholische Gesellschaftslehre ist die einheitliche Zusammenfassung aller auf Grund der christlichen Heilsordnung möglichen Erkenntnisse von den Ordnungsstrukturen der diesseitigen menschlichen Gesellschaft im Ganzen und in ihren Einzelbereichen als Norm der dem innerlich gesellschaftlichen Menschen dauernd und im Wandel der Geschichte erwachsenden Ordnungsaufgabe“⁸.

Wie ist diese Diskrepanz zwischen historischer Relativität und Rekurs auf eine überzeitliche Ordnung zu verstehen? Einen wissenssoziologischen Erklärungsansatz bietet der katholische Soziologe Franz Xaver Kaufmann. Er setzt die spezifische Wissensform Katholische Soziallehre in Beziehung zur Situation der Katholik*innen in Deutschland, die gekennzeichnet war durch ihre Marginalisierung als Minderheit: „Die kirchliche Hierarchie stand [...] vor der schwierigen Aufgabe, einerseits eine Distanzierung von den ‚modernistischen‘ Zeitströmungen gegenüber den Gläubigen zu legitimieren und sie gleichzeitig zur politischen Teilnahme an den Geschäften des den Modernismus tragenden oder

7 Loth, W., Der Katholizismus – Eine globale Bewegung gegen die Moderne?, in: Ludwig, H./Schröder, W. (Hg.), Sozial- und Linkskatholizismus. Erinnerung, Orientierung, Befreiung, Frankfurt a. M. 1990, 11–31.

8 Gundlach, G., Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft, Bd. 1, Köln 1964, 24.

B. Historische Vergewisserungen

doch zulassenden Staates zu motivieren. [...] Zur Lösung dieses Problems eignete sich das wiedererweckte Naturrechtsdenken [...] ausgezeichnet, und zwar so, dass es die Stabilisierung einer *doppelten Grenzsetzung* ermöglichte: Nach *innen* legitimierte es den Anspruch der Kirche auf Gestaltung nicht nur des kirchlichen, sondern auch des weltlichen, insbesondere staatlichen Bereichs [...]. Nach *außen* konnte die Kirche dagegen mit natürlichen, d. h. nicht aus der Offenbarung abgeleiteten Argumenten auftreten, in der Hoffnung, dadurch auch bei ‚Ungläubigen‘ Gehör zu finden.“ Damit erwies sich das Naturrechtsdenken „in der Zeit politischer Ohnmacht des Papsttums als geeignetes Instrument zur Erhaltung des politischen Einflusses der Kirche auf die Gläubigen [...] und trug [...] zur Stabilisierung der Grenzen zwischen ‚Kirche‘ und ‚Gesellschaft‘ bei, indem sie die Entwicklung einer spezifischen Subkultur der Katholiken legitimierte, die als der tragende Grund der gesellschaftlich-politischen Organisation der Katholiken anzusehen ist“⁹

- ▶ **Die traditionelle *Katholische Soziallehre* entstand in einem bestimmten historischen Kontext und ist nur in ihrem engen Bezug zum Sozialkatholizismus zu verstehen. Angesichts der Erosion des katholischen Milieus verlor sie sowohl ihre Plausibilität als auch ihre Funktion.**

8. Schlussfolgerungen: Die Herausforderung der Moderne für die Christliche Sozialethik

Nach diesem geschichtlichen Überblick wird deutlich, dass die kirchliche Sozialverkündigung und Sozialethik keine geschlossenen Systeme ethischer Wahrheiten sein können, deren absolute Gültigkeit durch göttliche Offenbarung garantiert und durch kirchliche Autorität vermittelt würden (→ C.3). Die Kritik, die der frühe Joseph Ratzinger (* 1927; Pontifikat als Papst Benedikt XVI. 2005–2013) selbst einmal daran geübt hat, ist nach wie vor aktuell. Er beklagte die Gefahr, Normen zu proklamieren, die „nur scheinbar naturrechtlich oder theologisch sind, in Wirklichkeit aus einer als ‚natürlich‘ empfundenen geschichtlichen Sozialstruktur kom-

9 Kaufmann, F. X., Wissenssoziologische Überlegungen zu Renaissance und Niedergang des katholischen Naturrechtsdenkens im 19. u. 20. Jahrhundert, in: Böckenförde, E.-W./Böckle, F. (Hg.), Naturrecht in der Kritik, Mainz 1973, 126–164, hier 159.

men, die so unter der Hand als normativ erklärt wird“. Und er schlussfolgert: Eine solche Soziallehre habe sich dem „Faktum der Geschichtlichkeit weitgehend entzogen und in abstrakten Formeln eine überzeitliche Sozialdogmatik zu formulieren versucht, die es so nicht geben kann“.¹⁰

Besonders in Zeiten der beschleunigten Erosion des katholischen Milieus und der Krise der traditionsreichen katholischen Verbände muss sich auch die CSE als Bezugswissenschaft zur Praxis politisch und sozial engagierter Christ*innen ändern. Dabei kann die bewusste und kritische Rezeption der Tradition dazu beitragen, Lösungselemente für die Herausforderungen der Gegenwart zu erkennen. Entstehung und Entwicklung des deutschen Sozialkatholizismus mit den damit verbundenen Lernprozessen zeigen, dass die sozialetische Reflexion immer von aktuell beunruhigenden Situationen sozialer Ungerechtigkeit ihrer Zeit motiviert und getrieben sein muss. Ethische Reflexion entwickelt sich in direktem Kontakt mit der gesellschaftlichen Realität – und dieser Kontakt kann zur Überwindung vermeintlicher Gewissheiten oder erstarrter Vorstellungen und zur Entdeckung konkreter Handlungsoptionen führen. Die Menschen, die unter einer bestimmten Situation leiden, sind es, die selbst die größte Autorität bei der Analyse ihrer Lebensbedingungen haben sollten. Deshalb sind die Lai*innen die primären Subjekte der christlichen Sozialbewegung und der Sozialethik. Das setzt eine Kirche voraus, die nicht in erster Linie ihr Überleben als Institution anstrebt, sondern der Evangelisierung und der Verkündigung des Reiches Gottes dient (→ B.4).

Weiterführende Literatur

- Feldmann, C., Adolph Kolping. Ein Leben der Solidarität, Kevelaer 2016.
 Große Kracht, H.-J., Wilhelm Emmanuel von Ketteler. Ein Bischof in den sozialen Debatten seiner Zeit, Kevelaer 2011.
 Hürten, H., Kurze Geschichte des deutschen Katholizismus 1800–1960, Mainz 1986.
 Lönne, K.-E., Politischer Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt a. M. 1986.
 Wehler, H.-U., Deutsche Gesellschaftsgeschichte, Bde. 2–4, München 1987.

10 Ratzinger, J., Naturrecht, Evangelium und Ideologie in der katholischen Soziallehre. Katholische Erwägungen zum Thema, in: Bismarck, K. von/Dirks, W. (Hg.), Christlicher Glaube und Ideologie, Stuttgart/Mainz 1964, 24–30, hier 24; 29.

B.4 Kirchliche Sozialverkündigung

Marianne Heimbach-Steins

Leitfragen:

- Wie verhalten sich kirchliche Sozialverkündigung und Christliche Sozialethik zueinander?
- Welche hermeneutischen Prämissen sind bei Lektüre und Analyse von Texten der kirchlichen Sozialverkündigung zu beachten?
- Was gehört zum Textkorpus kirchlicher Sozialverkündigung hinzu?

1. Begriff und Bedeutung

Der Begriff *kirchliche Sozialverkündigung* bezeichnet die Lehrtradition der katholischen Kirche, die sich seit dem 19. Jh. in der Auseinandersetzung mit den neuartigen Gerechtigkeitsfragen moderner Gesellschaften herausgebildet hat. Sie entfaltet sich in Wechselwirkung mit den konkreten Erfahrungen der Gläubigen, theologisch formuliert: Sie ist auf den Erfahrungsschatz der vom *sensus fidelium* geleiteten, gesellschaftlich engagierten Christ*innen angewiesen. Um die gesellschaftlichen Herausforderungen adäquat zu durchdringen, braucht sie fachwissenschaftliche Analysen und die kritische Begleitung durch die Christliche Sozialethik (CSE). Lehramt, kirchliche Basis und Wissenschaft tragen so zur Formung und Entwicklung der Sozialverkündigung bei (→ A.4). Um sich selbst treu zu bleiben, muss sie sich entsprechend dem Gesellschaftswandel dynamisch entwickeln (→ C.3). Dazu müssen die Ortskirchen in der globalisierten Weltkirche, also Bischöfe, lokale Laienvertretungen und ihre Zusammenschlüsse (Bischofskonferenzen; kontinentale Bischofssynoden; Zusammenschlüsse von Laienorganisationen) und das gesamtkirchliche Lehramt (Papst, Konzil, Weltbischofssynoden) zusammenarbeiten und voneinander lernen. Exemplarisch zeigt dies die Enzyklika *Laudato si'* (LS, 2015): Sie nutzt lokal- und regionalkirchliche Stellungnahmen programmatisch als Quellen – ein Novum in der Geschichte der Sozialenzykliken.

Das Themenfeld der Sozialverkündigung ist so differenziert wie die soziale Wirklichkeit moderner Gesellschaften selbst. Es reicht von der Familie über die intermediären gesellschaftlichen Gruppen, die Wirtschaftsordnung und die Mediensysteme, den Staat als Organisationsform des Politischen und die ökologischen Lebensgrundlagen bis zu den Konturen einer Weltgesellschaft. Es umfasst alle gesellschaftlichen Verhältnisse, insofern sie Gerechtigkeitsprobleme aufwerfen, u. a. den Zusammenhalt der Geschlechter und Generationen, soziale Ungleichheit, Entrechtungs-, Diskriminierungs-, Exklusions- und Gewalterfahrungen. Welche Fragen wann und in welchem Kontext vorrangig bearbeitet werden, hängt von (kontextuellen) Dringlichkeiten, aber auch von der Perspektive der Akteur*innen ab.

- **Die Sozialverkündigung umfasst Stellungnahmen des bischöflichen, päpstlichen und konziliaren Lehramts zu gesellschaftlichen, politischen, wirtschaftlichen und ökologischen Entwicklungen unter dem Vorzeichen der Gerechtigkeit.**

2. Anspruch, Kompetenz und Verbindlichkeit

Kirchliche Sozialverkündigung ist von dem Anspruch bestimmt, Christ*innen und darüber hinaus „alle Menschen guten Willens“ – so erstmals in der Überschrift zu *Pacem in terris* (PT, 1963) – in ihrer Gewissensbildung zu unterstützen und Impulse für eine gerechtigkeitsorientierte Entwicklung gesellschaftlicher Strukturen zu geben. Sie erschließt Herausforderungen sozialer und ökologischer Gerechtigkeit im Sinnhorizont des Glaubens, entwickelt Veränderungsperspektiven und Handlungsziele. Ihrem Anspruch nach ist sie mehr als bloßer Appell: Sie will überzeugen. Dazu müssen die Probleme auf der Höhe wissenschaftlichen Wissens analysiert (Gesellschaftsanalyse) und die vorgeschlagenen Herangehensweisen auf vernünftig nachvollziehbare Urteile (ethische Argumentation) gegründet sein. Gerade die päpstliche Verkündigung erzielt durch moralische Appelle Aufmerksamkeit, dennoch genügt die Paränese (Mahnrede) nicht. Zudem hängt die Glaubwürdigkeit der Verkündigung daran, dass die Kirche Handlungsoptionen, die sie öffentlich empfiehlt, sich auch selbst aneignet (→ E.11).

B. Historische Vergewisserungen

Ob Fragen der Wirtschaft und der Sozialpolitik, der Ökologie und der Friedenssicherung zum Aufgabenspektrum kirchlicher Verkündigung gehören (sollen), wird bisweilen mit dem Argument angezweifelt, der Kirche und ihren offiziellen Vertretern fehle die entsprechende Kompetenz. Die Kirche legitimiert ihr öffentliches, im weiteren Sinne politisches Engagement mit einer genuin *ethischen* Expertise und begründet es theologisch: Sie sieht ihre Verantwortung, die menschliche Wirklichkeit auch in deren gesellschaftlicher Dimension zu begleiten, theologisch im Glauben an die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus begründet. Die inkarnatorische Grundstruktur des Glaubens gebietet nach *Gaudium et spes* (GS, 1965) eine besondere Aufmerksamkeit für „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art“ (GS 1). Die gesellschaftlichen Zusammenhänge, in die menschliches Leben eingebunden ist, prägen die menschliche Lebenswirklichkeit; an ihnen vorbeizusehen, würde die Eigenart menschlicher Existenz verkennen. Die christliche Heilsbotschaft muss deshalb auch in der Verantwortung für eine menschengerechte Gesellschaft Ausdruck finden (→ A.4.1). Die Weltbischofssynode über „Gerechtigkeit in der Welt“ (*De iustitia in mundo* [IM, 1971]) formuliert dies programmatisch: „Für uns sind Einsatz für Gerechtigkeit und die Beteiligung an der Umgestaltung der Welt wesentlicher Bestandteil der Verkündigung der Frohen Botschaft, d. i. der Sendung der Kirche zur Erlösung des Menschengeschlechts und zu seiner Befreiung aus jeglichem Zustand der Bedrückung“ (IM 6). Gemäß diesem Auftrag muss die kirchliche Sozialverkündigung

- auf den *Zusammenhang von Heilsverheißung und Gerechtigkeitsverpflichtung* hin transparent sein;
- die konkreten gesellschaftlichen Situationen *im Licht des Evangeliums* beleuchten und in diesem Sinnhorizont interpretieren (vgl. GS 4);
- die Herausforderungen globaler sozialer *Gerechtigkeit* identifizieren und kontextbezogen artikulieren, Missstände anprangern und Möglichkeiten der Veränderung im Sinne größerer Gerechtigkeit erschließen helfen.

Kirchliche Sozialverkündigung und CSE stehen in einem wechselseitigen Verweisungszusammenhang. Die Sozialverkündigung ist auf sozialwissenschaftliche und sozialetische Erkenntnisquellen angewiesen. CSE bezieht sich auf die Orientierungen der Sozialverkündigung, analysiert sie und bezieht sie in ihre Argumentationen ein. So trägt sie zu-

gleich zu deren Fortentwicklung, Deutung und kritischer Rezeption bei; historisch hat die Entstehung der päpstlichen Sozialverkündigung erst zur Etablierung einer selbständigen theologischen Disziplin *Christliche Sozialethik* geführt.

- **Die christliche Botschaft ist nicht neutral gegenüber ungerechten gesellschaftlichen Strukturen. Die Sozialverkündigung bringt den evangeliumsgemäßen Anspruch von Befreiung und Gerechtigkeit in der modernen Gesellschaft appellativ und argumentativ zur Sprache.**

Bezüglich der *Verbindlichkeit* kirchlicher Sozialverkündigung sind zwei Ebenen zu unterscheiden:

(1) Auf der Ebene anthropologisch und ethisch begründeter Äußerungen zu Fragen von Personwürde, Freiheit und Gerechtigkeit kann die Kirche eine genuine Kompetenz geltend machen. Der Anspruch, zur öffentlichen Urteilsbildung und zur Erarbeitung von Handlungsoptionen in ethischen Fragen beizutragen, wird aber nur dann gehört und anerkannt werden, wenn Positionen vernünftiger Argumentation zugänglich und allgemein nachvollziehbar sind. „Eine Enzyklika besitzt für Katholiken zwar eine gewisse *Lehrverbindlichkeit*, aber diese ist weit entfernt von jener Unfehlbarkeit, wie sie nur *feierlichen* Lehrerklärungen (Dogmen) zukommt. [...] Verbindlichkeit kommt den lehramtlichen Aussagen zu kraft der Wahrheit der Lehre, welche die Päpste verkünden. Nicht deshalb muss etwas für wahr gehalten werden, weil ein Papst es gesagt hat, sondern ein Papst hat Lehrautorität, weil und insofern es wahr ist, was er verkündet.“¹

(2) Das Lehramt vertritt zudem den Anspruch, aufgrund der eigenen normativen Orientierungskompetenz zu Fragen, die eine sozialmoralische Bedeutung für das Leben der Menschen haben, Stellung zu beziehen. Urteile zu Sachfragen basieren aber nicht allein auf ethischem Orientierungswissen, sondern auch auf (z. B. ökonomischer oder sozialpolitischer) Sachkenntnis und spezifischer Fachkompetenz, über die das kirchliche Lehramt nicht verfügt. Um solche „gemischten“ Urteile zu erarbeiten, ist es daher auf externe wissenschaftliche Expertise angewie-

1 Kerber, W., Vorwort, in: Ders./Ertl, H./Hainz, M. (Hg.), *Katholische Gesellschaftslehre im Überblick. 100 Jahre Sozialverkündigung der Kirche*, Frankfurt a. M. 1991, 11 (Hervorhebung im Original).

B. Historische Vergewisserungen

sen. Deshalb betont z. B. Johannes Paul II. (Pontifikat 1978–2005) in *Sollicitudo rei socialis* (SRS, 1987), „keine technischen Lösungen“ (SRS 41) zu politischen oder sozialen Problemen anbieten zu wollen, und das Gemeinsame Wort der Kirchen in Deutschland *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit* (ZSG, 1997) will „kein alternatives Sachverständigen-gutachten und kein weiterer Jahreswirtschaftsbericht“ sein (ZSG 4). Solchen Beiträgen zur gesellschaftlichen Meinungs- und Urteilsbildung kommt ein niedrigerer lehramtlicher Geltungsanspruch zu.²

Nicht nur im Bereich der Dogmen (vgl. UR 11), sondern auch in der Moral- und Sozialverkündigung ist also, so *Evangelii gaudium* (EG, 2013), eine „Hierarchie der Wahrheiten“ (EG 37) zu beachten. Es besteht eine abgestufte Verbindlichkeit zwischen „Prinzipien und Maßstäbe[n], die nach Ansicht der Kirchen unabdingbare Voraussetzung für eine solidarische und zukunftsgerichte Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung sind“, einerseits und „Konkretisierungen und Richtungshinweise[n] [... als] Beitrag zur öffentlichen Verständigung über Probleme und mögliche Lösungswege“ andererseits (ZSG, Vorwort; Hervorhebung von der Autorin).

- ▶ **Aussagen der Sozialverkündigung wollen (durch Argumente) überzeugen. Grundlegenden ethischen (theologisch und philosophisch begründeten) Orientierungen kommt höhere Verbindlichkeit zu als Äußerungen zu konkreten Sachfragen, für die das Lehramt auf externe wissenschaftliche Expertise angewiesen ist.**

3. Akteure, Ebenen und Kontexte der kirchlichen Sozialverkündigung

Die Sozialverkündigung der Kirche umfasst unterschiedliche Typen von Verlautbarungen und Urhebern entsprechend der komplexen institutionellen Struktur der katholischen Kirche (→ B.4.4). Situations- und sachgerechte Stellungnahmen zu den weltweit vielschichtigen Problemlagen können nicht allein vom gesamtkirchlichen Lehramt kommen. In dem Apostolischen Schreiben *Octogesima adveniens* (OA, 1971) betont Paul VI.

2 Vgl. Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden (Hg.), Kompendium der Soziallehre der Kirche, Freiburg i. Br. 2006, Nr. 60–71; 424–427.

(Pontifikat 1963–1978) erstmals, es liege in der Kompetenz der Ortskirchen, in Zusammenarbeit mit allen möglichen kompetenten Partnern Probleme zu entdecken, zu analysieren sowie Lösungswege zu erarbeiten (vgl. OA 4). Die gesamtkirchlichen Texte (Konzil, päpstliche Enzykliken, Bischofssynoden) bieten einen allgemeinen Orientierungsrahmen, der im Austausch mit den Ortskirchen weiterentwickelt werden muss. Diese Kommunikation und Kompetenzverteilung entspricht dem in *Quadragesimo anno* (QA, 1931) formulierten Prinzip der Subsidiarität (QA 79; → C.3), dessen innerkirchliche Geltung allerdings bis heute umstritten ist.

Sozialethische Orientierungen zu allgemeinen sozialen, wirtschaftlichen, ökologischen und politisch-ideologischen Entwicklungen werden vom *gesamtkirchlichen Lehramt* veröffentlicht, vor allem als Sozialenzykliken (Weltrundschreiben) der *Päpste*. Seit der ersten Sozialenzyklika *Rerum novarum* (RN, 1891) erscheinen in unregelmäßigen Abständen, aber jeweils in einem Gedenkjahr zu diesem Ereignis neue Weltrundschreiben (→ B.4.4). Nur drei Enzykliken des 20. Jh. fallen aus der Reihe: *Pacem in terris* (PT, 1963), *Populorum progressio* (PP, 1967) und *Sollicitudo rei socialis* (SRS, 1987). Seit der Jahrtausendwende halten sich die Veröffentlichungen nicht an die traditionellen Rhythmen, auch wenn *Caritas in veritate* (CiV, 2009) thematisch in die Gedenkreihe zu PP gehört.

Auch das *Bischöfsskollegium der Gesamtkirche* verantwortet bedeutende Texte, vor allem die Pastorkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche in der Welt von heute (GS). Als kirchliches Verfassungsdokument (*Konstitution*) ist es eine fundamentale Orientierungsgröße für die CSE. Auch einige der regelmäßigen weltweiten oder kontinentalen Bischofssynoden haben sich sozialethisch positioniert, etwa mit dem Dokument der Synode über *Gerechtigkeit in der Welt* (IM, 1971), das erstmals nicht mehr von einer europäischen Sichtweise dominiert ist und die Kirche selbst in die Pflicht nimmt, in ihrer Sozialgestalt gerechte Verhältnisse zu schaffen, aber auch jüngere nachsynodale Dokumente wie *Ecclesia in Europa* (EE, 2003), *Africae munus* (AM, 2011) und *Querida Amazonia* (QuA, 2020).

Regionale, (sub-)kontinentale und nationale Bischofsversammlungen oder *Synoden* sowie einzelne Bischöfe oder Diözesansynoden tragen ebenfalls zur Formulierung und Förderung einer kontextuellen Sozialverkündigung bei. So bilden die Versammlungen des lateinamerikanischen

B. Historische Vergewisserungen

Episkopates (CELAM) in *Medellín* (1968), *Puebla* (1979), *Santo Domingo* (1992) und *Aparecida* (2007) Marksteine einer Umkehr der Kirche zu den Armen (*Option für die Armen*) und damit einen Stachel im Fleisch der Gesamtkirche. *Medellín* und *Puebla* sind zentral für die gesamtkirchliche Rezeption befreiungstheologischer Einsichten und Positionen in SRS nach heftigen innerkirchlichen Auseinandersetzungen (vgl. die beiden römischen Instruktionen zur Befreiungstheologie *Libertatis nuntius* [LN, 1984] und *Libertatis conscientia* [LC, 1986]).

In einer zunehmend kontextuellen Sozialverkündigung werden Impulse nicht nur *von oben nach unten*, sondern auch zwischen lokalen Kirchen weitergegeben. Beispiele dafür bieten u. a. der Wirtschaftshirtenbrief der US-amerikanischen Bischöfe *Economic Justice for All* (EJA, 1986), der Sozialhirtenbrief der österreichischen Bischöfe *Der Mensch ist der Weg der Kirche* (MWK, 1990), das Hirtenwort der deutschen Bischöfe *Gerechter Friede* (GF, 2000) und die im Auftrag der deutschen Bischöfe erarbeiteten Expertentexte *Der Klimawandel: Brennpunkt globaler, intergenerationaler und ökologischer Gerechtigkeit* (KBG, 2006) sowie *Zehn Thesen zum Klimaschutz* (ZTK, 2019).

Seit etwa 1990 hat sich in Deutschland eine Praxis ökumenischer sozialetischer Stellungnahmen der evangelischen und der katholischen Kirchenleitungen herausgebildet.³ Besonders prominent ist das Wort zur wirtschaftlichen und sozialen Lage *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit* (ZSG, 1997), das durch einen breit angelegten Konsultationsprozess vorbereitet wurde. Es belegt, dass nicht allein die Kirchenleitung(en), sondern auch nichtamtliche Vertretungen des Volkes Gottes (kirchliche Verbände, Laiengremien) und außerkirchliche gesellschaftliche Akteure (z. B. Gewerkschaften, Interessenverbände) zur Fortschreibung der kirchlichen Sozialverkündigung beitragen.⁴ Ähnliche Dialogprozesse wurden u. a. in den USA zur Vorbereitung des Friedenswortes *The Challenge of Peace* (CP, 1983) und des Wirtschaftshirtenbriefes

3 Die Evangelische Kirche in Deutschland äußert sich immer wieder in Denkschriften zu sozialetischen Fragen. Diese wichtige Tradition kann hier nicht dargestellt werden.

4 Vgl. Heimbach-Steins, M./Lienkamp, A. (Hg.), *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit*. Wort des Rates der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. Kommentar, München 1997, 11–54.

(EJA, 1986), des österreichischen Sozialhirtenbriefes (MWK, 1990) und des schweizerischen ökumenischen Sozialwortes *Miteinander in die Zukunft* (MZ, 2001) durchgeführt.

- ▶ **Die Sozialverkündigung entwickelt sich diachron (Tradition) und synchron (Zusammenspiel von Ortskirchen und Gesamtkirche) in der kontextsensitiven Deutung der Zeitereignisse. Als entwicklungs-offene Tradition nimmt sie auch Impulse aus der Ökumene und den pluralen gesellschaftlichen Kontexten auf.**

4. Kirchliche Sozialverkündigung im Überblick

Im Folgenden wird die Entwicklung der kirchlichen Sozialverkündigung anhand gesamtkirchlicher und ortskirchlicher Dokumente so dargestellt, dass auch zeitlich parallele Entwicklungen zwischen gesamt- oder ortskirchlichen Kontexten sichtbar werden.⁵ Um die Bandbreite sozial-ethisch relevanter Sachthemen zu präsentieren, basiert die Auswahl auf folgenden Kriterien:

- Päpstliche Sozialzyklen und konziliare bzw. synodale Dokumente auf gesamtkirchlicher Ebene werden als *Rückgrat* der kirchlichen Sozialverkündigung vollständig vorgestellt.
- Aus den nachkonziliaren regional- und ortskirchlichen Dokumenten, die eine zunehmend kontextuelle weltkirchliche Sozialverkündigung repräsentieren, werden Texte berücksichtigt, die (aus westlicher Perspektive wahrnehmbar) als Bausteine einer weltkirchlichen sozial-ethischen Kommunikation rezipiert wurden.
- Texte der Kirche(n) in Deutschland werden als Beispiele dafür aufgenommen, wie sich kirchliche Sozialverkündigung in Auseinandersetzung mit den ethischen Herausforderungen der Gesellschaft weiterentwickelt; ökumenische Dokumente werden berücksichtigt,

5 Einen nach Themen systematisierten Überblick über die nachkonziliare gesamtkirchliche Sozialverkündigung gibt das vom Päpstlichen Rat für Gerechtigkeit und Frieden herausgegebene Kompendium der Soziallehre der Kirche, Freiburg i. Br. 2006 (ital. Originalausgabe 2004).

B. Historische Vergewisserungen

soweit sie von den Kirchenleitungen beider Kirchen (teilweise auch von den Mitgliedskirchen der ACK) verantwortet werden.

- Einige jüngere Texte von Kommissionen der Deutschen Bischofskonferenz veranschaulichen die Erweiterung des Themenspektrums der Sozialverkündigung auf lokalkirchlicher Ebene.
- Auf die Textproduktion römischer Räte und Kommissionen, etwa des Päpstlichen Rates für soziale Kommunikationsmittel oder der Päpstlichen Kommission *Justitia et Pax*, kann nur allgemein verwiesen werden.⁶

| <i>Unterzeichner/ Herausgeber</i> | <i>Name des Dokumentes (Kürzel) Status Datierung – zugänglich in ...</i> | <i>Kurze Inhaltsangabe/ Wichtige Begriffe</i> |
|---------------------------------------|---|---|
| Leo XIII. | Rerum novarum – Über die Arbeiterfrage (RN) Enzyklika 15.5.1891 – ① | <i>Soziale Frage</i> (Arbeiterelend); Recht der Arbeiter auf Privateigentum, fairen Lohn, Bildung von Vereinigungen; Staatsintervention zugunsten der Armen/Verarmten |
| Benedikt XV. | Dès le début Apostolisches Schreiben 1.8.1917 – ⑬ | Friedensappell, (vergebliche) Initiative zur Beendigung des Ersten Weltkriegs; Plädoyer für ein internationales Schiedsgericht |
| | Pacem, Dei munus – Über den Frieden und christliche Versöhnung Enzyklika 23.5.1920 – ⑬ | Aussöhnung zwischen Siegern und Besiegten des Ersten Weltkriegs; Werben für umfassende Völkergemeinschaft und eine echte politische <i>Weltautorität</i> ; Kampagne zur Demilitarisierung |

6 Vgl. für die folgende Tabelle Heimbach-Steins, M., *Kirchliche Sozialverkündigung – Orientierungshilfe zu den Dokumenten*, in: Dies. (Hg.), *Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch*, Bd. 1, Regensburg 2004, 200–219, hier 213–218. Die ursprünglich auf Lienkamp, A., *Systematische Einführung*, in: Ders./Furger, F./Dahm, K.-W., *Einführung in die Sozialethik*, Münster 1996, 82–84 basierende Übersicht wurde überarbeitet und um die Texte der ersten beiden Dekaden des 21. Jh. erweitert. Dank gilt Mag. theol. Laura Meemann für Recherche und Bearbeitung der Tabelle.

| <i>Unterzeichner/ Herausgeber</i> | <i>Name des Dokumentes (Kürzel) Status Datierung – zugänglich in ...</i> | <i>Kurze Inhaltsangabe/ Wichtige Begriffe</i> |
|---------------------------------------|---|--|
| Pius XI. | Quadragesimo anno – Über die gesellschaftliche Ordnung, ihre Wiederherstellung und Vollendung (QA) Enzyklika 15.5.1931 – ① | Aufdatierung der Lehre von RN in Auseinandersetzung mit den totalitären Ideologien der Zeit; Eigentumslehre (Recht auf Sondereigentum, Sozialpflichtigkeit); Theorie sozialer Gerechtigkeit; Subsidiaritätsprinzip |
| | Mit brennender Sorge – Über die Lage der katholischen Kirche im Deutschen Reich Enzyklika 14.3.1937 – ⑫ | Verurteilung des Nationalsozialismus, gegen die christentumsfeindliche Ideologie und die Ausschaltungsstrategie; am 21.3.1937 (Palmsonntag) in Gottesdiensten verlesen |
| | Divini redemptoris Enzyklika 19.3.1937 – ⑫ | Verurteilung des Kommunismus; Notwendigkeit der christlichen Soziallehre; Erneuerung des christlichen Lebens und Nächstenliebe |
| Pius XII. | Die soziale Frage heute Rundfunkbotschaft zum Pfingstfest 1.6.1941 – ① ⑩ (I) [Pius XII. hat keine Enzyklika veröffentlicht, aber zahlreiche Botschaften über das moderne Medium Rundfunk vermittelt.] | Zeitkritische Erinnerung an Grundpositionen von RN und QA, v. a. gemeinsame Nutzung der Erdengüter, Gemeinwohl (Kritik ideologischen Missbrauchs); Rechte der arbeitenden Menschen |
| | Weihnachtsbotschaft Rundfunkbotschaft 24.12.1944 – ① ⑩ (II) | Demokratie und Weltfrieden; Menschenwürde, Menschenrechte und -pflichten; Kriterien demokratischer Staatsform; Ächtung des Kriegs |
| | Ansprache an die Delegierten der italienischen christlichen Arbeitervereine 11.3.1945 – ① ⑩ (II) | Bedeutung der Arbeitervereine, Verhältnis zu den Gewerkschaften (gemeinsames Ziel) und zu den Arbeitgebern; Rückgriff auf QA |
| | Die religiöse Toleranz in einer Staatengemeinschaft Ansprache an den Verband der katholischen Juristen Italiens 6.12.1953 – ⑩ (II) | Religiöse Toleranz als Mittel zur Sicherung des sozialen Friedens |

B. Historische Vergewisserungen

| Unterzeichner/ Herausgeber | Name des Dokumentes (Kürzel) Status Datierung – zugänglich in ... | Kurze Inhaltsangabe/ Wichtige Begriffe |
|---|--|--|
| Johannes XXIII. | Mater et magistra – Über die jüngsten Entwicklungen des gesellschaftlichen Lebens und seine Gestaltung im Lichte der christlichen Lehre (MM) Enzyklika 15.5.1961 – ① | Internationalisierung der sozialen Frage, erstmalig Aufnahme der Entwicklungs- und Landwirtschaftsproblematik; Solidaritätsprinzip; Dreischritt Sehen – Urteilen – Handeln (MM 236) |
| | Pacem in terris – Über den Frieden unter allen Völkern in Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit (PT) Enzyklika 11.4.1963 – ① | Grundlegung der Friedens- und Politikethik, Weltfrieden durch politische Ordnung; Aneignung der Menschenrechte, globale Herausforderungen als <i>Zeichen der Zeit</i> ; erstmals Adressierung an <i>alle Menschen guten Willens</i> |
| Zweites Vatikanisches Konzil | Gaudium et spes – Über die Kirche in der Welt von heute (GS) Konzilskonstitution 8.12.1965 – ① | Anthropologisch-theologische Grundlegung (Teil 1), breites Themenspektrum (Teil 2); Ansätze weltweiter Dimensionierung katholischer Sozialethik in konstruktiv-kritischer Zeitgenossenschaft (Kirche im Dialog mit der Gesellschaft) |
| Paul VI. | Populorum progressio – Über die Entwicklung der Völker (PP) Enzyklika 26.3.1967 – ① | Globalisierung der sozialen Frage, ganzheitliche menschliche Entwicklung; „Entwicklung – der neue Name für Friede“; Trias: Solidarität – soziale Gerechtigkeit – universale Liebe; Relativierung des Privateigentumsrechts |
| II. Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín | Die Kirche in der gegenwärtigen Umwandlung Lateinamerikas im Lichte des Konzils (Medellín) Beschlüsse 6.9.1968 – ③ (8) | „Interpretation des Zweiten Vatikanums im Licht der lateinamerikanischen Wirklichkeit“ (Enrique Dussel, * 1934); Befreiung, Beteiligung, Gerechtigkeit, Option für die Armen |

| Unterzeichner/ Herausgeber | Name des Dokumentes (Kürzel) Status Datierung – zugänglich in ... | Kurze Inhaltsangabe/ Wichtige Begriffe |
|--|---|--|
| Paul VI. | Octogesima adveniens – Zum 80. Jahrestag des Gedächtnis [von RN] (OA) Apostolisches Schreiben an den Präsidenten der Päpstlichen Kommission Justitia et Pax 14.5.1971 – ① | Neue (Armut-)Probleme: Land- flucht, Verstädterung, Arbeitsmig- ration, Umweltzerstörung, Rassis- mus; globale Verteilungsgerechtig- keit; Selbstbestimmungsrecht der Völker; dezentrale soziale Verant- wortungsteilung (Subsidiarität) in der Kirche (OA 4) |
| Welt- bischofs- synode | De iustitia in mundo – Gerechtigkeit in der Welt (IM) Schlussdokument der Bischofssynode 30.11.1971 – ① | Gerechtigkeitsengagement konsti- tutiv für Verkündigungsauftrag der Kirche (IM 6); Recht auf Ent- wicklung, theologische Kritik ungerechter Strukturen („Sünde“); „Im eigenen Bereich der Kirche ist jedes Recht unbedingt zu achten“ (IM 42) |
| Gemeinsame Synode der Bistümer in der BR Deutschland | Kirche und Arbeiterschaft (KuA) Beschluss 20.11.1975 – ⑤ | „Eine Kirche ohne Arbeiterschaft ist nicht die Kirche Christi“ (Joseph Cardijn, 1882–1967) |
| Paul VI. | Evangelii nuntiandi – Über die Evangelisierung in der Welt von heute (EN) Apostolisches Schreiben 8.12.1975 – ② (2) | <i>Bruch</i> zwischen Kirche und Kultur; Gerechtigkeit und Befreiung; Ge- samtkirche und Ortskirchen (Basis- gemeinden); Evangelium und Nicht- christen (bes. Teil III) |
| III. Vollver- sammlung des latein- amerika- nischen Episkopats in Puebla | Die Evangelisierung Latein- amerikas in Gegenwart und Zukunft (Puebla) Beschlüsse 13.2.1979 – ③ (8) | Bekräftigung der Aussagen von Medellín: Option für die Armen, befreiende Evangelisierung, Rolle der Basisgemeinden und der <i>Lai*innen</i> |
| Deutsche Bischofs- konferenz | Zu Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesell- schaft (SFKG) Erklärung 21.9.1981 – ⑧ (30) | Frauen als <i>Subjekte</i> kirchlicher und gesellschaftlicher Praxis; partner- schaftliches Geschlechterverhältnis (zentriert auf Ehe/Familie); Gleich- stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft |

B. Historische Vergewisserungen

| <i>Unterzeichner/ Herausgeber</i> | <i>Name des Dokumentes (Kürzel) Status Datierung – zugänglich in ...</i> | <i>Kurze Inhaltsangabe/ Wichtige Begriffe</i> |
|---------------------------------------|--|--|
| Johannes Paul II. | Laborem exercens – Über die menschliche Arbeit (LE) Enzyklika 14.9.1981 – ① ② (32) | Arbeit – „Dreh- und Angelpunkt der sozialen Frage“ (LE 3); Vorrang und Rechte der arbeitenden Menschen (Subjektivität der Arbeit), Arbeit vor Kapital; Spiritualität der Arbeit |
| Deutsche Bischofskonferenz | Gerechtigkeit schafft Frieden (GSF) Hirtenwort 18.4.1983 – ⑧ (34) | Friedenspolitik unter den Bedingungen des Ost-West-Konflikts; kritische Relecture der kirchlichen Friedenslehre und der Lehre vom „gerechten Krieg“; Auseinandersetzung mit der Abschreckungspolitik |
| Katholische Bischofskonferenz der USA | The Challenge of Peace – God’s Promise and Our Answer / Die Herausforderung des Friedens – Gottes Verheißung und unsere Antwort (CoP) Hirtenbrief 3.5.1983 – ③ (19) | Theologie des Friedens; Kritik des Einsatzes von Atomwaffen und der Abschreckungspolitik; Maßnahmen zur Rüstungskontrolle und Konfliktbewältigung |
| Kongregation für die Glaubenslehre | Libertatis nuntius – Über einige Aspekte der „Theologie der Befreiung“ (LN) Instruktion 6.8.1984 – ① ② (57) | Verurteilung „gewisse[r] Formen der Theologie der Befreiung“, Vorwurf der Aneignung marxistischer Analysekatgeorien und „Zersetzung“ der Glaubensbotschaft; Entgegensetzung von Theologie der Befreiung und Katholischer Soziallehre |
| | Libertatis conscientia – Über die christliche Freiheit und die Befreiung (LC) Instruktion 22.3.1986 – ① ② (70) | Annäherung an zentrale Kategorien der Theologie der Befreiung, v. a. „soziale Sünde“, „Option für die Armen“; Würdigung der Basisgemeinschaften |
| Katholische Bischofskonferenz der USA | Economic Justice for All / Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle (US-Wirtschaftshirtenbrief) (EJA) Hirtenbrief 13.11.1986 – ③ (26) | Prinzipien der Bibel (Fokus: Option für die Armen) und der kirchlichen Soziallehre als (kritischer) Maßstab für die US-Wirtschaft |

B.4 Kirchliche Sozialverkündigung

| <i>Unterzeichner/ Herausgeber</i> | <i>Name des Dokumentes (Kürzel) Status Datierung – zugänglich in ...</i> | <i>Kurze Inhaltsangabe/ Wichtige Begriffe</i> |
|---|--|--|
| Johannes Paul II. | Sollicitudo rei socialis – Die soziale Sorge der Kirche (SRS) Enzyklika 30.12.1987 – ① ② (82) | Rekurs auf PP; kritische Bestandsaufnahme der weltweiten Entwicklung, Scheitern des Fortschritts-optimismus der 1960er Jahre; Fortschreibung des Entwicklungsmodells von PP; Aneignung befreiungstheologischer Zentraltopoi, v. a. „Strukturen der Sünde“, „Option für die Armen“; Postulat globaler Solidarität |
| Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen | Gottes Gaben – Unsere Aufgabe. Die Erklärung von Stuttgart (Stuttgart) Ökumenische Erklärung 22.10.1988 – ④ (70) | Gerechtigkeit – Frieden – Bewahrung der Schöpfung; Auseinandersetzung mit Weltwirtschaftssystem, Rüstungsexport; Umgang mit Fremden; Arbeitslosigkeit; Friedensordnung; Energieverbrauch |
| Konferenz Europäischer Kirchen und Rat der Europäischen Bischofskonferenz | Schlussdokument der Europäischen Ökumenischen Versammlung Frieden in Gerechtigkeit (Basel) Ökumenische Erklärung 20.5.1989 – ④ (70) | Gerechtigkeit – Frieden – Bewahrung der Schöpfung; Umkehr; Zukunft Europas |
| Katholische Bischofskonferenz Österreichs | Der Mensch ist der Weg der Kirche (MWK) Hirtenbrief 15.5.1990 – ⑥ | Stellungnahme zu ausgewählten Problemen der österreichischen Gesellschaft: Arbeit und Wirtschaft, innerstaatliche und internationale Solidarität, Wertekultur, Arbeitslosigkeit, Familie, neue „soziale Frage“; (Selbst-)Verpflichtung der Kirche |
| Johannes Paul II. | Centesimus annus – Zum 100. Jahrestag von Rerum novarum (CA) Enzyklika 1.5.1991 – ① ② (101) | Die „soziale Frage“ nach dem Zusammenbruch des „realen Sozialismus“ in Osteuropa; Ja zu sozial und ökologisch verträglicher Marktwirtschaft und rechtsstaatlicher Demokratie; Erweiterung der Eigentumslehre auf den „Besitz von Wissen, von Technik und von Können“ (CA 32) |

B. Historische Vergewisserungen

| <i>Unterzeichner/ Herausgeber</i> | <i>Name des Dokumentes (Kürzel) Status Datierung – zugänglich in ...</i> | <i>Kurze Inhaltsangabe/ Wichtige Begriffe</i> |
|--|---|---|
| IV. Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopats | Neue Evangelisierung – Förderung des Menschen – Christliche Kultur (Santo Domingo) Schlussdokument 28.10.1992 – ③ (34) | Die neue Evangelisierung – 500 Jahre nach der ersten Evangelisierung; neue Zeichen der Zeit: Menschenrechte, Ökologie, Verarmung, Arbeit, Mobilität, Demokratie, Marktwirtschaft, Integration Lateinamerikas; Familie, Inkulturation, Erziehung |
| Rat der EKD/ Deutsche Bischofskonferenz | Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit – Zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland (ZSG) Gemeinsames Wort 22.2.1997 – ⑦ (9) | Massenarbeitslosigkeit, Krise des Sozialstaats, ökologische Krise; europäische Integration; globale Herausforderungen; Entwurf einer ökumenischen Sozialethik; Nachhaltigkeit als neues Sozialprinzip; Grundkonsens einer zukunftsfähigen Gesellschaft; Aufgabe der Kirchen in der Gesellschaft |
| | Chancen und Risiken der Mediengesellschaft Gemeinsame Erklärung (CRM) 15.4.1997 – ⑦ (10) | Gesellschaftliche Folgen der Medienentwicklung; Werte und Ziele (Spannungsfelder/Konflikte); Kommunikation und Beziehung als anthropologische Grundlage und Herausforderung der Mediengesellschaft; Handlungsorientierungen |
| Rat der EKD/ Deutsche Bischofskonferenz/ Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) in Deutschland | „und der Fremdling, der in deinen Toren ist.“ – Zu den Herausforderungen durch Migration und Flucht (UFT) Gemeinsames Wort Juni 1997 – ⑦ (12) | Zuwanderungsdebatte; christliche Verpflichtung zur Sorge um Migrant*innen, Forderung eines migrationspolitischen Gesamtkonzepts; Asylrecht in Deutschland, Kirchenasyl; koordinierte europäische Zuwanderungspolitik |

B.4 Kirchliche Sozialverkündigung

| Unterzeichner/ Herausgeber | Name des Dokumentes (Kürzel) Status Datierung – zugänglich in ... | Kurze Inhaltsangabe/ Wichtige Begriffe |
|---|---|--|
| Deutsche Bischofskonferenz, Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen | Mehr Beteiligungsgerechtigkeit. Beschäftigung erweitern, Arbeitslose integrieren, Zukunft sichern; neun Gebote für die Wirtschafts- und Sozialpolitik Memorandum einer Expertengruppe, berufen durch die Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen der DBK (MBG) 29.10.1998 – ⑨ (20) | Expertenrat im Nachgang zu ZSG; intra- und intergenerationell gerechte Beteiligung; Bekämpfung der Arbeitslosigkeit, Befähigung zur (Eigen-)Initiative, v. a. durch Bildungsbeteiligung; soziale Sicherung, Armutsbekämpfung und Vermögensstreuung; Verhältnis Staatsaufgaben und Gesellschaft/Markt |
| Rat der EKD/ Deutsche Bischofskonferenz | Verantwortung und Weitsicht (VW) Gemeinsame Erklärung 19.6.2000 – ⑦ (16) | Generationengerechtigkeit; eigenständige Alterssicherung für jeden Menschen, Solidarität und Eigenverantwortung, Vermeidung/Überwindung von Altersarmut, langfristige Perspektive: Versicherungspflicht für <i>alle</i> Erwerbstätigen |
| Deutsche Bischofskonferenz | Gerechter Friede (GF) Hirtenwort 11.10.2000 – ⑧ (66) | Katholische Friedensethik nach dem Ende des Kalten Krieges: „Gerechter Friede“ als sozialetische Zielperspektive; biblische Grundlegung; Friedenspolitik im Zeichen sozialer Gerechtigkeit, Entwicklung und Demokratisierung; Konfliktvorbeugung und Konfliktnachsorge |
| Schweizer Bischofskonferenz/ Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund | Miteinander in die Zukunft (MZ) Wort der Kirchen September 2001 (ohne genauere Angabe) – ⑭ | Familie, gesellschaftliche Rolle der Frau; Migration/Solidaritätsverpflichtung; Zukunft der Arbeitswelt; natürliche Ressourcen, Geld und Kapital; Stellenwert der Politik/Gemeinwohlorientierung; die Schweiz im Verhältnis zu Europa und zur Welt |
| Johannes Paul II. | Ecclesia in Europa (EE) Nachsynodales Apostolisches Schreiben 18.3.2003 – ② (161) | Ambivalenzen des europäischen Einigungsprozesses, weltanschaulich-religiöse und kulturelle Pluralität Europas, Bedeutung der „christlichen Wurzeln“ für die Erarbeitung einer EU-Verfassung, Beitrag der Kirchen |

B. Historische Vergewisserungen

| <i>Unterzeichner/ Herausgeber</i> | <i>Name des Dokumentes (Kürzel) Status Datierung – zugänglich in ...</i> | <i>Kurze Inhaltsangabe/ Wichtige Begriffe</i> |
|---|---|---|
| Deutsche Bischofskonferenz, Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen | Das Soziale neu denken – Für eine langfristig angelegte Reformpolitik (SND) 12.12.2003 – ⑨ (28) | Krise der sozialen Sicherungssysteme, Kriterien für (langfristige) Reformansätze; Überwindung von Partikularinteressen, integrative Sozialpolitik, Subsidiarität und Solidarität, Eigenverantwortung, Kritik wohlfahrtsstaatlicher Verteilungspolitik |
| Deutsche Bischofskonferenz | Integration fördern – Zusammenleben gestalten. Wort der deutschen Bischöfe zur Integration von Migrant*innen (IZ) 22.9.2004 – ⑧ (77) | Kirchliche Integration von Migrant*innen, Elemente des Integrationsprozesses, kirchliche Handlungsfelder im Bereich sozialer Integration |
| Benedikt XVI. | Deus caritas est (DC) Enzyklika 25.12.2005 – ② (171) | (Nächsten-)Liebe, karitativer Einsatz der Kirche; Verhältnis Liebe – Gerechtigkeit; kirchliches Wirken in der Gesellschaft im Gegenüber zur Politik |
| Deutsche Bischofskonferenz, Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen | Der Klimawandel: Brennpunkt globaler, intergenerationaler und ökologischer Gerechtigkeit – Ein Expertentext zur Herausforderung des globalen Klimawandels (KBG) September 2006 – ⑨ (29) | Klimawandel als Herausforderung für die Kirche, Folgen des Klimawandels, Optionen für Klimaschutz in Solidarität mit den Betroffenen |
| V. Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopats | Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik (Aparecida) 31.5.2007 – ③ (41) | Inkulturation des Glaubens in Lateinamerika und der Karibik; missionarisches Christentum; neue religiöse und gesellschaftliche Herausforderungen: globale Solidarität, Kultur und Bildung, Integration der indigenen und afroamerikanischen Bevölkerung |
| Rat der EKD/ Deutsche Bischofskonferenz | Demokratie braucht Tugenden – Gemeinsames Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur Zukunft unseres demokratischen Gemeinwesens (DT) 20.11.2006 – ⑦ (19) | Verantwortung der Kirchen in der Demokratie, politische Tugendlehre aus christlicher Perspektive, Zukunft des demokratischen Gemeinwesens, Verhaltenserwartungen verschiedener Akteur*innen |

| <i>Unterzeichner/ Herausgeber</i> | <i>Name des Dokumentes (Kürzel) Status Datierung – zugänglich in ...</i> | <i>Kurze Inhaltsangabe/ Wichtige Begriffe</i> |
|--|--|--|
| Benedikt XVI. | Caritas in veritate – Über die ganzheitliche Entwicklung des Menschen in der Liebe und in der Wahrheit (CiV) Enzyklika 29.6.2009 – ② (186) | Würdigung von PP; Folgen der Globalisierung, insb. Wirtschafts- und Finanzkrise (2008), Zusammenarbeit der Menschheitsfamilie hinsichtlich Rechten und Pflichten; Umwelt, Technik, Entwicklung; v. a. tugendethische und theologische Akzente |
| Deutsche Bischofskonferenz | Die Zukunft der Pflege im Alter – Ein Beitrag der katholischen Kirche (ZPA) 5.4.2011 – ⑧ (92) | Herausforderungen der Pflege, Würde und Begrenztheit des menschlichen Lebens, Verantwortung/Verantwortliche für die Pflege |
| | Terrorismus als ethische Herausforderung – Menschenwürde und Menschenrechte (TeH) 5.9.2011 – ⑧ (94) | Abwehr des Terrorismus zehn Jahre nach 9/11; kirchliche Friedensethik als Ethik des Rechts; Menschenwürde als Grundlage allen politischen Handelns |
| Benedikt XVI. | Africae munus – Über die Kirche in Afrika im Dienst der Versöhnung, der Gerechtigkeit und des Friedens (AM) Nachsynodales Schreiben 19.11.2011 – ② (190) | Auswertung der Zweiten Sonderversammlung der Bischofsynode für Afrika (2009); Wertschätzung afrikanischer Spiritualität; Dienst der afrikanischen Kirche für Versöhnung, Gerechtigkeit und Frieden |
| Rat der EKD/ Deutsche Bischofskonferenz | Gemeinsame Verantwortung für eine gerechte Gesellschaft – Initiative des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz für eine erneuerte Wirtschafts- und Sozialordnung (GVG) 28.2.2014 – ⑦ (22) | Wirtschaftliches Wachstum im Dienst der Menschen, nachhaltige Weiterentwicklung der Sozialen Marktwirtschaft, ordnungspolitische Maßstäbe für die Wirtschaft, ökologische Nachhaltigkeit |
| Franziskus | Laudato si' – über die Sorge für das gemeinsame Haus (LS) Enzyklika 24.5.2015 – ② (202) | Entwurf einer „ganzheitlichen Ökologie“ angesichts der globalen sozialen und ökologischen Krise; überproportionale Belastung der Armen, ökologische Schuld des globalen Nordens; Dialog als Prinzip politischer und gesellschaftlicher Kommunikation; Adressierung an „jeden Menschen“ |

B. Historische Vergewisserungen

| Unterzeichner/ Herausgeber | Name des Dokumentes (Kürzel) Status Datierung – zugänglich in ... | Kurze Inhaltsangabe/ Wichtige Begriffe |
|---|--|---|
| Deutsche Bischofs- konferenz | „ Auch für sie tragen wir Verantwortung “ – Kirchliches Engagement für Geflüchtete angesichts von Rückkehr und Abschiebung (AV) 21.9.2017 – ⑩ (45) | Vorrang humanitärer und rechtsstaatlicher Prinzipien; Kritik an humanitär fragwürdigen Rückführungen; Verantwortung für alle, die in Deutschland bleiben |
| Deutsche Bischofskonferenz, Kom- mission für gesellschaftliche und so- ziale Fragen | Zehn Thesen zum Klimaschutz – Ein Diskussionsbeitrag (ZTK) 29.1.2019 – ⑨ (48) | Globale Gerechtigkeit; dem Klimawandel entgegenwirken; Vorreiterrolle Europas; <i>Laudato si'</i> umsetzen und leben |
| Rat der EKD/ Deutsche Bischofs- konferenz | Vertrauen in die Demokratie stärken Gemeinsames Wort (VD) 11.4.2019 – ⑦ (26) | Sozialmoralische Herausforderungen der Demokratie als freiheitliche politische Lebensform; Kritik populistischer und antidemokratischer Tendenzen; Digitalisierung; gesellschaftliche Diversität; soziale und wirtschaftliche Spaltungen |
| Franziskus | Querida Amazonia (QuA) Nachsynodales Schreiben 2.2.2020 – ② (222) | Reflexionsrahmen für das Abschlussdokument der Amazonas-Synode; soziale, kulturelle, ökologische und kirchliche Vision für Amazonien im Anschluss an die Synode |
| | Fratelli tutti (FT) Enzyklika 4.10.2020 – ② (227) | Universale Geschwisterlichkeit und soziale Freundschaft als tugend- und politisch-ethische Leitlinie sowie als Auftrag der Religionen gegen soziale, politische und ökonomische Spaltungen; Gemeinwidmung der Güter |
| Rat der EKD/ Deutsche Bischofs- konferenz/ Arbeitsge- meinschaft Christlicher Kirchen (ACK) in Deutschland | Migration menschenwürdig gestalten Gemeinsames Wort der Deutschen Bischofskonferenz, des Rates der EKD und der ACK (MMG) 21.10.2021 – ⑦ (27) | Migration als Teil gesellschaftlicher Lebenswirklichkeit; biblische Grundlagen und systematische Perspektiven für eine universalistische christliche Migrationsethik; soziale, politische, rechtliche Herausforderungen in Deutschland und Europa; Spannungen zwischen beteiligungsorientierter Sozial- und Migrationspolitik |

- ① Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands (KAB) (Hg.), *Texte zur katholischen Soziallehre*, Bornheim/Kevelaer ⁸1992.
- ② *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls*, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn o. J. (Heft-Nr. in Klammern).
- ③ *Stimmen der Weltkirche*, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn o. J. (Heft-Nr. in Klammern).
- ④ *Arbeitshilfen*, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn o. J. (Heft-Nr. in Klammern).
- ⑤ *Heftreihe Synodenbeschlüsse Nr. 15*, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn o. J.
- ⑥ *Sozialhirtenbrief der katholischen Bischöfe Österreichs*, hg. vom Sekretariat der Österreichischen Bischofskonferenz, Wien 1990.
- ⑦ *Gemeinsame Texte*, hg. vom Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland und vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Hannover/Bonn o. J. (Heft-Nr. in Klammern).
- ⑧ *Die deutschen Bischöfe*, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn o. J. (Heft-Nr. in Klammern).
- ⑨ *Die deutschen Bischöfe/Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen*, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn o. J. (Heft-Nr. in Klammern).
- ⑩ *Die deutschen Bischöfe/Kommission für Migration*, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn o. J. (Heft-Nr. in Klammern).
- ⑪ Utz, A. F./Groner, J. F. (Hg.), *Soziale Summe Pius' XII.*, Freiburg i. d. Schw., Bd. I/II (1954); III (1961).
- ⑫ <https://www.vatican.va/content/pius-xi/de/encyclicals/documents/20.9.2021>.
- ⑬ <https://www.vatican.va/content/benedict-xv> (20.9.2021).
- ⑭ *Miteinander in die Zukunft. Wort der Kirchen*. Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund (SEK) und Schweizer Bischofskonferenz (SBK), Bern und Freiburg, September 2001.

5. Hilfen zum Verstehen, zur Analyse und zur Deutung der Texte

Dokumente der kirchlichen Sozialverkündigung bilden als zeitgebundene Stellungnahmen einen eigenen Traditionsstrang. Für ihre Analyse sind systematische wie pragmatische Gesichtspunkte zu berücksichtigen. Die folgenden Aspekte beziehen sich vor allem auf die Sozialenzykliken, sind aber auf andere Textarten übertragbar.

- *Absender und Textart*: Enzykliken und Konzilskonstitutionen haben größeres Gewicht als *Instruktionen* einer vatikanischen Kongregation oder eine päpstliche *Ansprache*, wobei hier auf den Anlass zu achten ist: Eine Papstansprache vor der Vollversammlung der Vereinten Nationen hat höheres Gewicht als eine wöchentliche Angelus-Ansprache.
- *Thematische Ausrichtung*: Klassische Fragestellungen (z. B. Arbeit, Frieden) werden unter veränderten gesellschaftlichen Gegebenheiten (wieder) aufgenommen, Themen werden neu gesetzt (z. B. die „Entwicklung der Völker“ in PP) oder gewichtet (z. B. die ökologische Frage in LS). Kontextfaktoren bestimmen jeweils die *Botschaft* und die Intensität, mit der sie zur Geltung gebracht wird.
- *Gesellschaftsanalyse*: Es ist zu untersuchen, welche (Gerechtigkeits-) Probleme genannt, auf welche Ursachen sie zurückgeführt werden (z. B. Fehlverhalten von Einzelnen, Glaubensverlust, strukturelle Entwicklungen) und wer adressiert wird, um die Probleme zu lösen (Staaten, Politiker*innen, Zivilgesellschaft, Basisbewegungen).
- *Charakter*: Gedankliche Struktur, Duktus und Sprache sind genau zu analysieren. Ob und mit welcher spezifischen Ausrichtung (eher ethisch und/oder theologisch argumentiert wird, ob ein sachbezogener und begründender oder ein paränetischer Duktus vorherrscht, gibt Aufschluss über die Aussageabsicht und die innerkirchlichen wie säkularen Wirkungsmöglichkeiten.
- *Genese und Perspektive*: Argumentationsweise, Sprache und Stil lassen Schlüsse auf die Textentstehung und das Ringen um Positionen zu. Wessen Expertise in die Textentstehung eingeflossen ist oder wer als *Ghostwriter*in* tätig war, kann unter Umständen aus einer *offiziösen* Kommentierung, der Beteiligung bestimmter Akteur*innen an der öffentlichen Präsentation oder durch Quellenstudium erschlossen werden, auch wenn es nicht öffentlich gemacht wird. Auf-

schlussreich ist, welche Perspektiven (z. B. *römisch, europäisch, weltkirchlich*) den Text prägen.

- *Adressierung*: Welche Zielgruppen der Text erreicht bzw. erreichen will, hängt mit dem Amts- und Kirchenverständnis des Absenders und mit der Einschätzung der gesellschaftlichen Lage zusammen, die den primären Rezeptionsrahmen bildet. Jüngere Dokumente adressieren nicht nur innerkirchliche Akteure, sondern auch die Weltöffentlichkeit (vgl. die Titelformulierung).
- *Zeitpunkt der Veröffentlichung*: Neben Gedenkanklässen (Jahrestag einer früheren Enzyklika) bilden epochale Krisen (z. B. die Kubakrise [1962] für PT; die globale Finanzkrise [2008] für CiV, die Corona-Krise [2020/21] für FT) oder besondere Ereignisse Anlässe für kirchliche Stellungnahmen.
- *Rezeption*: Mit wachsendem zeitlichem Abstand kann evaluiert werden, in welchen Resonanzräumen der Text rezipiert wird, welche Argumente, Passagen, Denkfiguren sich durchsetzen, was nicht (oder verzögert) aufgenommen wird und welche Positionen warum Kritik provozieren.
- *Traditionsentwicklung*: Jeder Text trägt die *Handschrift* des Absenders und seiner Berater*innen und reagiert auf historisch-politische Veränderungsprozesse; den daraus erwachsenen Überlieferungsstrang behandelt die Kirche gleichwohl als konsistente Tradition (vgl. z. B. CA 3). Das wird vor allem an den Bezugnahmen auf vorausgehende Texte deutlich. Verknüpfungen mit älteren Texten signalisieren nicht immer eine lineare Fortschreibung von Positionen, sondern häufig eine Neubewertung von Sachverhalten, die durch Rekurs auf Bewährtes abgesichert bzw. legitimiert werden soll. Innovationen zu entdecken, verlangt den genauen Blick darauf, *wie* Aussagen aus der Tradition in neue Zusammenhänge eingebettet werden. Nur selten werden Positionen explizit (rhetorisch vorsichtig) korrigiert, etwa die Haltung der Kirche zur Religionsfreiheit (DiH 12).
- *Kirchliche Aneignung*: Die sozialethische Analyse fragt auch, wie die kirchliche Sozialverkündigung auf die Sozialgestalt der Kirche selbst einwirkt (z. B. Geltung des Subsidiaritätsprinzips; Aneignung menschenrechtlicher Standards in der Kirche). Sehr selten werden solche selbstreflexiven Aneignungen in den Texten ausdrücklich thematisiert (vgl. IM 42–49).

B. Historische Vergewisserungen

- ▶ **Die Sozialverkündigung entwickelt sich in Auseinandersetzung mit den gesellschaftlichen Herausforderungen. Die Analyse der Dokumente umfasst deren kirchliche und politische Kontexte, Wirkabsichten und Wirkungsgeschichten und nimmt sozioethisch begründet zu deren Positionen und Argumenten Stellung.**

Weiterführende Literatur

Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands (KAB) (Hg.), Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente, Bornheim/Kevelaer 92007 (Quellensammlung).

Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden (Hg.), Kompendium der Soziallehre der Kirche, dt. Ausgabe Freiburg i. Br. 2006 (nach Themen systematisierter Überblick zur nachkonziliaren Sozialverkündigung).

Heimbach-Steins, M., Art. Katholische Soziallehre, in: Staatslexikon der Görres-Gesellschaft 8III (2019) 646–657.

Heimbach-Steins, M., Art. Sozialzykliken, in: Staatslexikon der Görres-Gesellschaft 8V (2021) 275–293.

B.5 Synthese

Michelle Becka

Leitfragen:

- Was sind zentrale Veränderungen im Laufe der Geschichte der Katholischen Soziallehre, wo haben Verschiebungen stattgefunden?
- Was ergibt sich daraus für ein zeitgemäßes Verständnis Christlicher Sozialethik?
- Welche Folgen haben die Entwicklungen für die Methode der Sozialethik?

1. Einleitung

Der Anfang der Katholischen Soziallehre wird häufig mit dem Beginn der kirchlichen Sozialverkündigung gleichgesetzt, d. h. mit der Enzyklika *Rerum novarum* (RN, 1891) von Leo XIII. (Pontifikat 1878–1903). Spuren der Soziallehre und der Sozialethik lassen sich jedoch in der gesamten Kirchengeschichte ausmachen. Denn die Frage nach dem richtigen Handeln in und mit der sozialen Gruppe und nach ihrer Verfasstheit ist unlösbar mit dem christlichen Glauben verbunden. Normative Leitbegriffe wie Barmherzigkeit, Gerechtigkeit und Solidarität sowie das Ringen darum, wie sie zu verstehen und umzusetzen sind, prägen die Geschichte des Christentums. Mit RN erhalten diese Überlegungen und Traditionen eine eigene lehramtliche Form, die bis heute erhalten ist, und es entwickelt sich beinahe gleichzeitig die akademische Disziplin der Katholischen Soziallehre bzw. Sozialethik. In dieser Geschichte gibt es verschiedene Entwicklungen und bleibende Spannungsfelder. An zentralen Konzepten und Begriffspaaren lässt sich daher das sich verändernde Selbstverständnis Christlicher Sozialethik synthetisieren.

2. Barmherzigkeit und Gerechtigkeit

Gottesliebe und Nächstenliebe sind im christlichen Glauben untrennbar verbunden. Die Praxis der Nächstenliebe (Caritas, Diakonie) hat daher schon im frühen Christentum eine entscheidende Rolle gespielt und war als Ethos der frühen christlichen Gemeinde identitätsstiftend. Bis heute gehört sie zum Kern des Christentums. Sie zeigt die wechselseitige Verwiesenheit der Menschen auf, motiviert zur Wahrnehmung von Leid und beinhaltet die sittliche Verpflichtung, dieses Leid zu mindern. Diese Sensibilität für den anderen Menschen ist von zentraler und bleibender Bedeutung.

Auf dieser Grundlage fand im Laufe der Zeit eine Verschiebung statt: von der barmherzigen Hilfe hin zur Gerechtigkeit. Das bedeutet ausdrücklich nicht, dass Nächstenliebe und Barmherzigkeit im modernen Christentum keine Rolle mehr spielen. Aber was als sittliche Verpflichtung im Binnenraum kleiner Gruppen ausreichend war, genügt nicht als Gestaltungsprinzip ausdifferenzierter und pluraler Gesellschaften. Hier wird Gerechtigkeit als normatives Leitprinzip notwendig. Es ist eine Errungenschaft des modernen Sozialstaats, nicht darauf angewiesen zu sein, dass sich uns jemand – mitleidend, mitleidig oder geschwisterlich – zuwendet, wenn wir in Not sind. Und es gehört zu dieser Errungenschaft, dass alle aufgrund der Gleichheit an Würde auch Anspruch auf gleiche Rechte haben und nicht vom Wohlwollen anderer abhängig sind. Berechtigte Ansprüche dürfen und sollen nicht durch Fürsorge ersetzt werden, die geleistet wird – oder eben nicht. Gerechtigkeit impliziert eine unhintergehbare Symmetrie. Sie begründet gleiche Ansprüche und Rechte, so dass Menschen in Notlagen nicht zu Bittstellern werden, sondern ihr Recht einfordern können. Oder, so das Dekret über das Laienapostolat *Apostolicam actuositatem* (AA, 1965) des Zweiten Vatikanischen Konzils: „Man darf nicht als Liebesgabe anbieten, was schon aus Gerechtigkeit geschuldet ist“ (AA 8).

Die kirchlichen Wohlfahrtsverbände sind im 19. Jh. aus der Erkenntnis heraus entstanden, dass individuelle Hilfe und geschwisterliche Zuwendung nicht mehr ausreichen, sondern dass diese Formen der Caritas organisiert werden müssen, damit sie wirklich allen zukommen. Wenn sich die aus der direkten Hinwendung zum anderen resultierende Hilfe zudem nicht mehr nur zwischen zweien abspielt, sondern ein Dritter oder eine Vierte hinzukommen, stellt sich die Frage nach Gerechtigkeit, weil es

der Kriterien dafür bedarf, wie allen entsprochen werden kann. Außerdem ist es notwendig, nach der Entstehung der Notlage zu fragen. Erst die Behebung der Ursachen vermindert langfristig Leid und Unrecht. Die Frage nach den angemessenen Kriterien und die Veränderung von Strukturen und Ursachen gehen über Nächstenliebe hinaus, es sind Gerechtigkeitsfragen. Die Gestaltung gerechter Strukturen und ihre Begründung werden daher im 20. Jh. mehr und mehr zur Kernaufgabe der Sozialethik.

Diese Gerechtigkeitsverpflichtung prägt auch die kirchliche Sozialverkündigung. Zwar gibt es auch neuere Enzykliken, etwa *Caritas in veritate* (CiV, 2009) und *Fratelli tutti* (FT, 2020), in denen die Nächstenliebe sehr prominent erscheint. Doch bei aller Bedeutung, die Barmherzigkeit und Nächstenliebe auf der Ebene der Beziehungen und damit auch für die Stärkung des sozialen Geflechts von Gesellschaft haben, muss die Gerechtigkeit als Gestaltungsprinzip von Gesellschaft den Vorrang haben. Es bedarf der begründeten Regeln für das soziale Miteinander, das einseitige und ungerechte Abhängigkeiten vermeidet und nicht auf gegenseitige Sympathien und Wohlwollen angewiesen ist.

3. Ordnung gestalten

Ob und welchen Einfluss Christ*innen auf die Gestaltung der sozialen Ordnung haben, hängt von vielen Faktoren ab. Auf einer sehr grundsätzlichen Ebene hat es damit zu tun, ob die soziale Ordnung überhaupt als gestaltbar erscheint und wie sich das Verhältnis zu den jeweils Mächtigen darstellt. Beides hat sich in der fast zweitausendjährigen Geschichte des Christentums erheblich gewandelt.

Zwar geht die Annahme der Vernunftfähigkeit des Menschen weit zurück; insbesondere in der Scholastik des 13. Jh. zeigen sich Anfänge einer Ordnungsethik, in deren Zentrum der vernunftfähige Mensch steht. Für ihn stellt sich die Frage, wie er sich zur Ordnung verhält. Aber es ist primär eine von Gott gegebene Ordnung. Der Mensch hat darin seinen festen Platz, und der ihm zugestandene Handlungsspielraum ist gering. Er ist als Vernunftbegabter zur Einsicht in die Ordnung fähig; daraus resultiert aber vor allem die Verantwortung, ihr zu entsprechen. Es geht darum, die Ordnung zu bewahren und sie zu begründen, nicht sie zu verändern. Denn die Ordnung wird als von Gott gegeben verstanden, und Herrschaft ist von Gott legitimiert. Dennoch finden sich auch

B. Historische Vergewisserungen

im Mittelalter an verschiedenen Stellen Ansätze der Sozialkritik, etwa in der Armutsbewegung und in den Predigten der Bettelorden.

Doch erst mit der neuzeitlichen Wende zum Subjekt wird die Gestaltung der Ordnung dem Zuständigkeitsbereich des Menschen zugerechnet, erst dann erfährt der Mensch sich als Gestalter seiner Welt. Damit kann die Gesellschaftsordnung auch zum Gegenstand ethischer Kritik werden, wobei für diese Kritik Kriterien gefunden und begründet werden müssen. Außerdem wird ein Verständnis vom Menschen als Verantwortungsträger gefestigt. Die Frage, wie Gesellschaft aussehen kann, wie sie gestaltet und begründet werden kann, wird Gegenstand der Politischen Theorie und auch der Sozialethik. Phänomene wie Armut und extreme Ungleichheit werden dann nicht mehr als gegeben hingenommen, sondern sie werden als durch menschliches Handeln verursacht erkannt und können so als Ungerechtigkeit verstanden werden. Das gilt insbesondere im 19. Jh., da mit den radikalen Veränderungen dieser Zeit Armut und Verelendung erheblich anwachsen. Während die Kirche zunächst glaubte, auf diese veränderte Situation allein mit einer besseren Seelsorge und Caritas reagieren zu können, wurde bald klar, dass angesichts der Situation, die geprägt war von Armut, Ungleichheit und – heute würden wir es so nennen – fehlenden Teilhabemöglichkeiten, strukturelle Veränderungen nötig waren. Nicht nur ungerechtes Handeln einzelner Akteure, sondern die bestehende Ordnung selbst wurde kritisiert.

Dass es der Regeln bedarf, die das gesellschaftliche Miteinander organisieren, *dass* also eine gesellschaftliche Ordnung nötig ist, steht für die Sozialethik außer Frage. Und diese Ordnung erfordert Stabilität, damit sie Menschen Handlungssicherheit gibt. Zugleich aber ist diese Ordnung immer wieder daraufhin zu befragen, ob sie ihr Ziel angemessen verwirklicht: den Menschen ins Zentrum zu stellen und sein gutes Zusammenleben mit anderen in Freiheit zu ermöglichen und zu schützen (→ C.3; C.4). Die Ordnungen werden daher auch kritisch reflektiert.

Damit ist auch die Frage nach der Macht berührt. Die frühen christlichen Gemeinden wurden verfolgt, sie hatten keine politische Macht. Das änderte sich mit der Erhebung des Christentums zur Staatsreligion im 4. Jh. Durch sie erhielt die Kirche, über die Jahrhunderte in je unterschiedlicher Form, die Möglichkeit zur weitreichenden gesellschaftlichen Mitgestaltung. Sie erhielt politische Macht und wurde umgekehrt für die Legitimation von Macht herangezogen. Diese Stellung nutzte sie auch für eigene Interessen. Heute ist die direkte Teilhabe an politischer Macht, zu-

mindest im deutschsprachigen Raum, nicht mehr gegeben, und sie entspricht auch nicht mehr dem offiziellen kirchlichen Selbstverständnis, wie es im Zweiten Vatikanischen Konzil, insbesondere in der Erklärung über die religiöse Freiheit *Dignitatis humanae* (DiH, 1965), formuliert wurde. Gleichwohl haben Kirche und Christ*innen eine politische Gestaltungsmacht (→ D.5). Wie diese eingesetzt wird und von welchen Optionen sie geleitet ist, ist selbst Gegenstand sozialetischer Reflexion.

4. Glaube, Vernunft und Geschichte

Die Katholische Soziallehre entwickelte sich aus dem christlichen Glauben heraus. Sie ist nicht von ihm zu trennen, sondern formuliert vielmehr, welches verantwortliche Handeln aus dem Glauben resultiert. Das gilt auch für den Sozialkatholizismus und die beginnende Katholische Soziallehre im 19. Jh. Der historischen Situation mit ihren verschiedenen Abgrenzungen – auch der vom Protestantismus – geschuldet, wird die Konfessionalität im Sozialkatholizismus und in der Soziallehre hervorgehoben. Zwar gab es auch zarte Ansätze zur Ökumene, aber nicht zuletzt der Gewerkschaftsstreit steht exemplarisch für deren Scheitern. Das ändert sich erst spät. In der zweiten Hälfte des 20. Jh. gibt es nicht nur starke ökumenische Bewegungen, sondern auch ökumenische Texte der Sozialverkündigung, vor allem im deutschsprachigen Raum. Doch zunächst steht die Abgrenzung der eigenen konfessionellen Identität von anderen im Vordergrund.

Zugleich bestand schon früh und besteht freilich noch immer der Anspruch, diesen Glauben bzw. die Handlungsmaximen, die aus ihm resultieren oder mit ihm verknüpft werden, verständlich zu machen: Die Vernunft spielt nicht erst seit der Scholastik, aber hier besonders systematisch, eine bedeutende Rolle in der Theologie und auch in jenen Fragen, die sich auf das *Außerhalb* der Kirche richten. Man argumentierte vor allem nach außen, also weniger mit der Offenbarung, sondern vernunftbasiert. Das ist ein wichtiges Anliegen, weil auf diese Weise auch denen die eigenen Handlungsmaximen verständlich gemacht werden können, die den Glauben nicht teilen. Es wird allerdings dadurch konterkariert, dass in jenem neuscholastischen Naturrechtsdenken des 19. Jh. das kirchliche Lehramt als eine Art Prüfinstanz aufgefasst wird. Es ist hervorzuheben, dass diese Form des Naturrechts nicht identisch ist mit dem klassischen

B. Historische Vergewisserungen

Naturrechtsdenken des Aristoteles oder mit dem neuzeitlichen Naturrechtsdenken, das in Vernunftrecht übergeht. Beide sind durch ihren emanzipatorischen Gehalt gekennzeichnet, weil von dem her, was von Natur aus als richtig angenommen wird, (bei allen Schwierigkeiten) bestehendes Unrecht kritisiert werden kann. Thomas von Aquin nimmt Aristoteles' Naturrechtstheorie auf und stellt sie in einen heilsgeschichtlichen Kontext. Schon diese Form des Naturrechts bringt erkenntnistheoretische Schwierigkeiten mit sich, stärker noch gilt das in der Gegenwart angesichts der gewandelten, nun stärker heterogenen Gesellschaft. Besonders problematisch wird es aber, wenn eine Instanz beansprucht, letztgültig darüber entscheiden zu können, was das *von Natur aus Richtige* oder Vernünftige oder welche Ordnung die richtige ist. Der emanzipatorische Gehalt geht durch die Einführung einer Mittlerinstanz verloren. Er kehrt wieder in der Idee der Menschenrechte (→ D.4).

Die naturrechtlich geprägte Soziallehre wird aufgefasst als „Gesamt der sozialphilosophisch (aus der wesentlich sozial veranlagten Menschennatur) und sozialtheologisch (aus der christlichen Heilsordnung) gewonnenen Erkenntnisse über Wesen und Ordnung der menschlichen Gesellschaft und über die sich daraus ergebenden Normen und Ordnungsaufgaben“¹. Es entsteht ein übergeschichtliches Lehrgesetz, das Wesensaussagen über den Menschen und die gesellschaftliche Ordnung annimmt und daraus Normen ableitet. Zwar bleibt die Bedeutung der Vernunft bestehen, und die Heilsordnung gilt prinzipiell als für alle erkennbar, doch das kirchliche Lehramt wird zur vorrangigen Instanz ihrer Interpretation und Systematisierung, während die Lai*innen hörend empfangen und das Gehörte umsetzen.²

In vielen Enzykliken sind eine Öffnung zur Welt, die Anerkennung konkreter gesellschaftlicher Probleme und ihrer Sachlogiken sowie die grundsätzliche Bedeutung der Vernunft zu erkennen. Gleichzeitig bleiben sie lange Zeit jener naturrechtlichen Logik verhaftet, nach der es eine metageschichtliche Ordnung gibt, die im Sinne eines ungeschichtlichen Wissens, auf das man objektiv zugreifen kann und das es umzusetzen gilt, klar erkennbar ist. Dieser Auffassung nach sind materiale Vorstellungen vom Richtigen und Gerechten mittels der Vernunft zu erkennen,

1 Höffner, J., *Christliche Gesellschaftslehre*, Kevelaer 1983, 21.

2 Vgl. Hengsbach, F./Emunds, B./Möhring-Hesse, M. (Hg.), *Jenseits katholischer Soziallehre. Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik*, Düsseldorf 1993, 10.

und das Lehramt garantiert die Irrtumsfreiheit dieses Erkennens, es garantiert die Wahrheit.³ Die geschichtliche Wirklichkeit spielt darin zunächst eine untergeordnete Rolle.

Demgegenüber ist die Bedeutung der *geschichtlichen* Wirklichkeit und der *Praxis* hervorzuheben. Schon die frühen Gemeinden entwickelten ihre Praktiken aus ihrer konkreten Situation heraus. Und auch der Sozialkatholizismus im 19. Jh. sucht konkrete Lösungen für konkrete Fragen seiner Zeit. Dementsprechend spielen katholische Vereine und andere Organisationsformen des Sozialkatholizismus eine wichtige Rolle. Der damalige Versuch, die drängenden Fragen in der Lehre durch den Rekurs auf ahistorische Wahrheiten zu lösen, kann heute nicht mehr tragen. Die historische Wirklichkeit muss ernst genommen und verstanden werden: Die Probleme sind zu analysieren und nach ihren Ursachen zu befragen. Veränderungs- und Praxisorientierung kennzeichnen daher die gegenwärtige Sozialethik.

Die gewachsene Bedeutung der Praxis spiegelt sich auch in der Sozialverkündigung. So anerkennt etwa Johannes XXIII. (Pontifikat 1958–1963) in *Mater et magistra* (MM, 1961) nicht nur die Notwendigkeit, die soziale Frage als eine international gewordene zu betrachten, und lenkt den Blick auf Lebenswirklichkeiten jenseits Europas, sondern er hebt durch den Dreischritt *Sehen – Urteilen – Handeln* auch methodisch die Bedeutung der geschichtlichen Situation hervor (vgl. MM 236). Der Enzyklika *Laudato si'* (LS, 2015) von Papst Franziskus (Pontifikat seit 2013) kommt in diesem Zusammenhang besondere Bedeutung zu, weil sie der Erweiterung des menschlichen Handlungs- und Verantwortungsraums auf die nichtmenschliche Umwelt Rechnung trägt und auch ökologische Dimensionen in ihre Analyse der Wirklichkeit einbezieht.

5. Methodische Schlussfolgerungen

Die Abkehr vom naturrechtlichen Denken bringt erhebliche methodische Veränderungen mit sich. Denn dem Naturrecht (v. a. in der neuscholastischen Variante, die Teile der Soziallehre dominierte) wohnt eine deduktive Logik inne: Aus einer klaren Vorstellung der Ordnung ist abzuleiten, wie diese in der Wirklichkeit umzusetzen ist. Diese Top-down-

3 Vgl. Anzenbacher, A., Sozialethik als Naturrechtsethik, in: JCSW 43 (2002) 14–32.

B. Historische Vergewisserungen

Richtung kann aber der Wirklichkeit mit ihren konkreten Problemen und ihrer Geschichtlichkeit nicht gerecht werden. Deshalb wird die Praxis in ihrer Vielschichtigkeit Ausgangspunkt der Reflexion, und die Handelnden spielen eine wichtige Rolle. Das galt im 19. Jh. für die katholischen Vereine, und das gilt auch heute noch – für die katholischen Verbände, aber auch für soziale Bewegungen. Denn die Akteur*innen der Praxis wissen um unerwünschte Wirkungen sozialer Ordnung und artikulieren Erfahrungen von Ungerechtigkeit. Diese Erfahrungen zu berücksichtigen und zu reflektieren, kann Normen wie Gerechtigkeit schärfen und konkretisieren. Gleichzeitig sind Normen zur Strukturierung und zur Orientierung der Praxis notwendig.

Die Wertschätzung der Praxis setzt deren genaue Kenntnis voraus. Deshalb ist mit der Abkehr vom Naturrecht notwendig Interdisziplinarität (→ A.3) verbunden, deren Bedeutung für die Christliche Sozialethik in der zweiten Hälfte des 20. Jh. wächst. Durch die Ablösung des deduktiven Modells wird die Relevanz normativer Orientierungen keineswegs verkannt. Sie sind aber immer wieder neu verständlich zu machen, zu begründen, zu verteidigen, weiterzuentwickeln. Die deduktive Methode wird durch eine permanente Wechselwirkungsbewegung zwischen Praxis und normativen Orientierungen abgelöst. Diese reflexive Bewegung dient gleichzeitig der Stärkung von Ordnungen *und* ihrer Kritik. Sie unterstellt alles der Prüfung. Und zur Kritik kommt notwendig die Selbstkritik der Sozialethik: Sie reflektiert auch ihre eigene Standortgebundenheit und Geschichtlichkeit, um blinde Flecken möglichst zu vermeiden.

Daraus resultiert auch die Verschiebung in der Begriffsverwendung: von der Katholischen Soziallehre zur Christlichen Sozialethik. Den konfessionellen Abgrenzungsbestrebungen des 19. Jh. steht heute eine ökumenische Orientierung gegenüber. Galt es vormals, das spezifisch Katholische zu definieren, geht es heute darum, in einem weltanschaulich pluralen Debattenkontext christliche Überzeugungen gemeinsam in den interdisziplinären und gesellschaftlichen Diskurs einzubringen und zu vertreten. Zwar bleiben unterschiedliche Traditionslinien und teils voneinander abweichende Zugänge protestantischer und katholischer Sozialethik (die Ökumene mit der orthodoxen Ethik ist noch deutlich weniger ausgeprägt⁴) erhalten, doch die Gemeinsamkeiten überwiegen.

4 Vgl. Gabriel, I./Papaderos, A. K./Körtner, U. (Hg.), Perspektiven ökumenischer Sozialethik. Der Auftrag der Kirchen im größeren Europa, Mainz 2005.

Und in der ausdifferenzierten theologisch-ethischen Landschaft sind Zugänge und Positionen ohnehin äußerst vielfältig – auch innerhalb der jeweiligen Konfession. Um als Stimme in der Gesellschaft hörbar zu sein, äußern sich katholische und evangelische Kirche verstärkt gemeinsam zu gesellschaftlichen Herausforderungen und folglich zu sozialetischen Fragen, um ihren Anliegen Ausdruck zu geben.

Auch die Ablösung des Begriffs der Lehre durch den der Ethik ist im gewandelten Fachverständnis begründet.⁵ *Lehre* suggeriert im Alltagsverständnis, dass es ein fest umrissenes, sicheres Wissen gibt, das zu vermitteln ist, etwa einen Kanon an Normen und Regeln. *Ethik* und damit auch *Sozialethik* wurde eingeführt als Reflexion(stheorie) des Handelns. Im Zentrum steht nicht die Vorgabe von Normen, Werten und Regeln, sondern deren Reflexion. Damit verschwindet nicht die Bedeutung von Normen und Regeln für die Gesellschaft. Aber sie sind immer wieder neu zu verstehen und zu begründen, mitunter zu revidieren und weiterzuentwickeln (→ C.1). Dafür bringt sich die Sozialethik – und auch die Kirche – als Akteurin unter anderen im gesellschaftlichen Diskurs ein. Wie diese Reflexion methodisch erfolgt, ist ähnlich vielfältig wie in nichttheologischen Ethiken.

5 Das Verständnis des Faches als Ethik ist im deutschen Sprachraum dominant. Dass es sich nicht immer in Bezeichnungen von Lehrstühlen o. Ä. abbildet, hat historische Gründe: Man hält etwa an den Bezeichnungen fest, die bei der Gründung gewählt wurden, auch wenn sie nicht das aktuelle Fachverständnis widerspiegeln.

C. NORMATIVE ORIENTIERUNGEN

C.1 Vorspann

Marianne Heimbach-Steins

Soziales Zusammenleben gelingt nicht *von selbst*; es braucht Regeln. Das zeigt sich schon in der Familie (z. B. Zeiten für gemeinsame Mahlzeiten) und in jeder Wohngemeinschaft (Wer ist wann wofür verantwortlich?). Komplexer ist der Regelungsbedarf z. B. im Straßenverkehr: Vorfahrtsregeln und Tempolimits dienen der Sicherheit der Verkehrsteilnehmenden, Fahrradstraßen begünstigen ökologisch verträgliche Verkehrsmittel usw. Vielschichtiger sind die Anforderungen an die Sicherung der Daseinsvorsorge: Wofür sollen die einzelnen Mitglieder der Gesellschaft selbst sorgen, was soll gerechterweise von allen gemeinsam geregelt werden? Welche Aufgaben soll der (Sozial-)Staat übernehmen, wie weit darf er die Freiheit der Individuen zugunsten sozialer Gerechtigkeit eingrenzen?

Regeln und Normen sind Sollensregeln, die das Zusammenleben entlasten, indem sie Sicherheit schaffen. Verschiedene Normarten sind nach Regelungs- und Geltungsbereich zu unterscheiden: *soziale Konventionen* (z. B. Formen der Höflichkeit), *technische* Normen für Produktion und Funktionsweise technikbasierter Prozesse, *religiöse* Normen, die Erwartungen innerhalb einer Glaubensgemeinschaft definieren. *Rechtliche* Normen regeln verbindlich wechselseitige Ansprüche und Pflichten der Mitglieder einer Rechtsgemeinschaft und schützen die Integrität menschlicher Existenz vor Übergriffen und (staatlicher) Willkür. Sie bilden Maßstäbe für die Zuschreibung bzw. die Wahrnehmung von (rechtlicher) Verantwortung; ihre Erfüllung ist, anders als bei moralischen Normen, erzwingbar. *Moralische* Normen dienen dazu, das soziale Leben möglichst gerecht zu organisieren. Sie sind Ausdruck der Vorstellungen

C. Normative Orientierungen

von richtig und falsch, gut und böse, die allgemein geteilt werden und das Handeln orientieren *sollen*. In öffentlichen Verständigungsprozessen regelt eine Gesellschaft, wie sie das Zusammenleben gestalten will. Das ist ein unabschließbarer und notwendigerweise konfliktiver Prozess. Denn nicht nur um Zuordnung und Grenzen individueller Handlungsspielräume muss gerungen werden, sondern auch um die Verständigung auf gemeinsame Ziele, die Zuschreibung von Verantwortlichkeiten und Maßstäbe für die Kritik von Verhaltensweisen, die als unzutraglich für das soziale Leben und die nachhaltige Sicherung der Grundlagen allen Lebens vermieden werden sollen.

Normadressat*innen werden nur solche Regeln dauerhaft akzeptieren, die sie für *gerecht* und grundsätzlich erfüllbar halten. Die Verständigung über Normen des Zusammenlebens beansprucht die Einzelnen als Teil eines größeren sozialen Zusammenhangs; sie kann nicht in das individuelle Belieben gestellt werden – nach dem Motto „Ich weiß schon selbst, was *für mich* gut ist, was *ich* gerecht finde“. Denn es geht um Normen, die intersubjektiv gelten sollen. Es braucht also konsensfähige Kriterien und vernünftig nachvollziehbare Begründungen für die Maßstäbe, die ein annähernd gerechtes Zusammenleben heterogener Gruppen, den sozialen Ausgleich in und zwischen Gesellschaften – bis auf die globale Ebene – sowie den Schutz der ökologischen Systeme generationenübergreifend ermöglichen und sichern helfen. Dazu müssen zunächst die kontextspezifischen Funktionszusammenhänge des Handelns (Politik, Wirtschaft, Technik etc.; → D.1–6) berücksichtigt werden. Deren jeweilige *Sachlogiken* können bei der Normierung des Handelns nicht übersprungen werden, sie bilden jedoch für sich genommen keine zureichende Orientierung. Eine zweite unerlässliche Quelle bilden *Überzeugungen* und *Gewissheiten* darüber, wie wir miteinander leben wollen, woran sich eine humane Entwicklung bemisst, was wahr, gut bzw. gerecht ist. Sie bilden ihrerseits einen Grund, auf dem Regeln für das Zusammenleben einer Gesellschaft erarbeitet, ihre Akzeptanz durch innere Zustimmung abgesichert und Verantwortungsbereitschaft generiert und gefördert werden können. Einsicht in und Bereitschaft zur Anerkennung eines Grundbestandes an Normen, die allgemein gelten (sollen), sind notwendig für ein Zusammenleben in Freiheit für alle und damit für ethische Standards einer Gesellschaft. Den für alle geltenden (und deshalb rechtlich institutionalisierten) Anforderungen stehen moralische Vorstellungen (Werte) gegenüber, die sich aus weltanschaulichen oder

religiösen Überzeugungen nähren. Sie werden in einer pluralen und weltanschaulich heterogenen Gesellschaft nicht notwendig von allen geteilt, gelten also anders als Normen nicht allgemein, sondern abhängig von den geteilten Überzeugungen (partikular); dennoch leisten sie einen wichtigen Beitrag zu einem von der Verantwortungsbereitschaft vieler gestützten, guten Zusammenleben.

In diesem Teil des Buches werden normative Grundbegriffe einer Ethik der Gesellschaft vorgestellt: *Verantwortung* steht für die sittliche Beanspruchung der Person und für die ethisch zu rechtfertigenden Implikationen komplexer Handlungsketten (→ C.2). Mit den *Sozialprinzipien* werden die fundamentalen gesellschaftsethischen Orientierungen der Christlichen Sozialethik und der Sozialverkündigung der katholischen Kirche eingeführt (→ C.3). Deren ethische Gehalte überschneiden sich teilweise mit den *Menschenrechten*, die als globales Basisethos grundlegende Standards der Humanität formulieren und Achtungs-, Schutz- und Umsetzungsansprüche vor allem gefährdeter Gruppen an Staaten und gesellschaftliche Akteure adressieren (→ C.4). *Gerechtigkeit* regelt menschliches Handeln grundlegend; aufgrund unterschiedlicher Konstellationen und Dimensionen ist von Gerechtigkeiten im Plural zu sprechen (→ C.5). Mit der Kategorie *Nachhaltigkeit* reagiert die Ethik auf die Ambivalenzen der modernen Technik-, Wirtschafts- und Wissenschaftsentwicklung und reflektiert die Notwendigkeit einer ökologisch-ethischen Transformation (→ C.6). Abschließend wird mit der Kategorie *Beteiligung* das normative Gerüst Christlicher Sozialethik in die Zentralperspektive einer modernen Auffassung gesellschaftlicher Gerechtigkeit eingerückt (→ C.7).

C.2 Verantwortung

Markus Vogt

Leitfragen:

- Warum ist der Verantwortungsbegriff in der Gegenwart so beliebt?
- Wie lässt sich ein akteurorientiertes Konzept der Verantwortung beschreiben?
- Worin bestehen konzeptionelle Probleme der Definition von Verantwortung in der spätmodernen Gesellschaft?
- Was kennzeichnet die verantwortungsethische Methode der Entscheidungsfindung und worin liegen deren Grenzen?
- Inwiefern bilden Verantwortung und Barmherzigkeit aus theologischer Sicht eine Einheit?

1. Die Zurechnung von Rechenschaftspflichten

1.1 Ein Beziehungsgefüge zwischen Subjekt, Objekt und Adressat

Von seiner ursprünglichen Wortbedeutung her meint „Verantwortung“ eine sprachliche Interaktion: Antwort geben, Rechenschaft ablegen. Bei den ersten Nachweisen des Begriffs in Rechtstexten des 15. Jh. bezeichnet er die Rechtfertigung oder Verteidigung einer Handlung vor Gericht.¹ Er bezieht sich auf die Übertragung bzw. Übernahme von Aufgaben und Kompetenzen sowie die entsprechende Zurechnung und Kontrolle von Handlungsfolgen.

Verantwortung lässt sich demnach als eine Beziehung definieren, die drei Elemente enthält: Sie ist eine Zuständigkeit, die (1) bei jemandem (2) für etwas (3) gegenüber jemandem liegt. Diese Dimensionen der Verant-

1 Vgl. Korff, W./Wilhelms, G., Verantwortung, in: LThK ³10 (2001) 597–600; Bayertz, K. (Hg.), Verantwortung. Prinzip oder Problem?, Darmstadt 1995; Heidbrink, L./Langbehn, C./Loh, J. (Hg.), Handbuch Verantwortung, Berlin 2017.

wortung gelten nicht nur für die Ethik, sondern auch für das Recht: Alle Rechenschafts- und Haftungsfragen spielen sich in einem solchen dreidimensionalen Spannungsfeld ab.² Das Beziehungsgefüge von Subjekt, Objekt und Adressat ist die soziale Grammatik der Verantwortung. Alle drei Dimensionen sind heute jedoch in spezifischer Weise verunsichert: In der Unübersichtlichkeit spätmoderner Gesellschaft gelingt es oft nicht, die Handlungssubjekte, die Gegenstände und die Adressaten der Verantwortung hinreichend zu identifizieren und einzugrenzen.

► **Verantwortung ist ein dreistelliger Relationsbegriff, der das Beziehungsgefüge zwischen Subjekt, Objekt und Adressat von Handlungen zu klären sucht.**

1.2 *Das „Prinzip Verantwortung“ als zeitliche Erweiterung des kategorischen Imperativs*

Ein wichtiger Bezugspunkt der spätmodernen *Renaissance* des Verantwortungsbegriffs ist das 1979 erschienene Buch „Das Prinzip Verantwortung“ von Hans Jonas (1903–1993). Dieses steht vor allem für die Erweiterung der Dimension von Verantwortung auf künftige Generationen. Jonas versteht sein „Prinzip Verantwortung“ als Gegenentwurf zu Ernst Blochs (1885–1977) „Prinzip Hoffnung“, was sich entscheidungstheoretisch beispielsweise in der „Heuristik der Furcht“ ausdrückt. Diese fordert im Zweifelsfall einen Vorrang der Unheilsprognose als Basis für die Bewertung von Handlungsalternativen.³ Jonas versteht das Prinzip Verantwortung als diachrone Erweiterung des kategorischen Imperativs von Kant und formuliert es so: „Handle so, dass die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden.“⁴ Das Postulat intergenerationeller Verantwortung wurde angesichts der ökologischen Krise in viele Verfassungen eingefügt (z.B. 1994 in Art. 20a des deutschen Grundgesetzes und 1999 in Art. 2, Art. 74 u. ö. der Schweizer Verfassung).

2 Vgl. Höffe, O., *Moral als Preis der Moderne*, Frankfurt a. M. 1993, 23.

3 Vgl. Jonas, H., *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt a. M. 1984, 63 f.; 67.

4 Jonas, *Verantwortung*, 36.

C. Normative Orientierungen

- ▶ **In seinem 1979 erschienenen Buch „Das Prinzip Verantwortung“ hat Hans Jonas den Begriff konsequent auf künftige Generationen erweitert.**

1.3 *Erweiterte Verantwortung als „Preis der Moderne“*

Die Lebenschancen künftiger Generationen sowie zahlloser Menschen auf anderen Kontinenten sind heute aufgrund der technisch potenzierten und global vernetzten Auswirkungen unseres Handelns eine abhängige Variable unserer Entscheidungen. Die zeitliche und räumliche Entgrenzung der Verantwortung ist deshalb unvermeidbar.⁵ Es entstehen ständig neue Felder der Verantwortung, in denen sich die zwischenmenschliche Unmittelbarkeit und die sozial übersichtlichen, von eindeutigen Aufgabenstellungen und Zurechenbarkeiten geprägten Handlungskontexte zunehmend auflösen. Damit ändert sich jedoch auch die Form der ethischen Verpflichtung. Man kann künftige und fern lebende Menschen nicht einfach als zusätzliche Fürsorgeobjekte addieren. Das würde zu einer Überforderung und Verflachung des ethischen Anspruchs führen. Zukunftsverantwortung ist wesentlich antizipativ und präventiv. Sie kann deshalb nur unzureichend mit einem kausalen Denken der Zurechnung erfasst werden.

- ▶ **Die globale und intergenerationelle Erweiterung der Verantwortung fordert ein ethisches Denken jenseits kausaler Zurechnung.**

2. Grenzen der Verantwortung

2.1 *Die dreifache Ausweitung des Verantwortungsbegriffs*

Angesichts des Gefühls zunehmender Unsicherheit suchen viele im Ruf nach Verantwortung Halt und Sicherheit. So hat sich der Begriff *Verantwortung* zu einer „Schlüsselkategorie unseres gegenwärtigen Selbstver-

5 Vgl. Jonas, Verantwortung, 26–30; 61–69; Vogt, M., Prinzip Nachhaltigkeit. Ein Entwurf aus theologisch-ethischer Perspektive, München ³2013, 406–426.

ständnisses“⁶ entwickelt. Dabei ist eine dreifache Entgrenzung des Verantwortungsdiskurses zu beobachten: räumlich durch die Intensivierung globaler Interaktionszusammenhänge; intergenerationell durch die Eingriffstiefe in ökologische Wirkungszusammenhänge; risikoethisch durch technisches Können, das zuvor Schicksalhaftes in Entscheidbares verwandelt.⁷ Diese dreifache Erweiterung mündet unter den gegenwärtigen Bedingungen von Politik, Wirtschaft, Wissenschaft und Gesellschaft in eine „deklamatorische Verantwortungsüberlastung“⁸ und birgt die Gefahr einer Moralisierung.⁹ Angesichts der Diffusion von Verantwortungszuschreibungen werden dadurch verbindliche Rechenschaftspflichten eher geschwächt als gestärkt. Die Inflation der Rede von Verantwortung ist ein Indiz für die zunehmende Problematik ihrer praktischen Umsetzung in den entgrenzten Handlungszusammenhängen spätmoderner Gesellschaft.

► **Die Gegenwart ist durch eine dreifache – globale, intergenerationelle und risikoethische – Entgrenzung des Verantwortungsdiskurses geprägt.**

2.2 Die Suche nach einer Kontrollinstanz

Traditionell galt Gott als letzte Kontrollinstanz, vor der sich jeder Mensch zu verantworten hatte. Im Kontext religiöser und weltanschaulicher Pluralität lässt sich daraus allerdings keine gesellschaftliche Verbindlichkeit mehr ableiten. So hat im jahrhundertelangen Ringen um Religionsfreiheit in den westlichen Gesellschaften das Gewissen als oberste Moralinstanz weitgehend Anerkennung gefunden. Alle staatliche Macht muss sich folglich dadurch legitimieren, dass sie sich als Schutz der (Gewissens-)Freiheit seiner Bürger*innen ausweist. Wenn

6 Kaufmann, F.-X., *Der Ruf nach Verantwortung. Risiko und Ethik in einer unüberschaubaren Welt*, Freiburg i. Br. 1992, 11.

7 Vgl. Seibert-Flohr, A. (Hg.), *Entgrenzte Verantwortung. Zur Reichweite und Regulierung von Verantwortung in Wirtschaft, Medien, Technik und Umwelt*, Berlin 2020.

8 Lübbe, H., *Moralismus oder fingierte Handlungssubjektivität in komplexen historischen Prozessen*, in: Lübbe, W. (Hg.), *Kausalität und Zurechnung. Über Verantwortung in komplexen kulturellen Prozessen*, Berlin 1994, 289–302, hier 299.

9 Vgl. Huber, W., *Sozialethik als Verantwortungsethik*, in: Bondolfi, A. (Hg.), *Ethos des Alltags*, Zürich 1983, 68–73.

C. Normative Orientierungen

Personen, Lebewesen oder Sachen, für die eine staatliche Schutzpflicht definiert ist, bedroht sind, hat der Staat dementsprechend die Pflicht, nach Maßgabe der Gesetze als Instanz aufzutreten, die Rechenschaft fordert und Verfehlungen ahndet.

Aus liberaler Perspektive ist die Organisation von Verantwortungsinstanzen dann optimal, wenn es gelingt, sie so zu gestalten, dass der Einzelne sein Handeln aufgrund seiner eigenen Interessen sozialverträglich steuert und dafür möglichst wenig äußere Kontrolle nötig ist. Das Modell einer ganz auf individuelles Vorteilsstreben abstellenden Privatisierung von Verantwortung bleibt jedoch weit hinter dem zurück, was das Gemeinwohl (→ C.3.3) fordert.

Hier wird deutlich, dass weder der Staat noch das individuelle Gewissen hinreichende Kontrollinstanzen sind. Hinter ihnen muss eine öffentliche Meinungs- und Willensbildung der Gesellschaft stehen. Auch den Medien, den Nichtregierungsorganisationen sowie den Kirchen kommt eine unverzichtbare Funktion als solchen öffentlich-zivilgesellschaftlichen Beobachtungsinstanzen zu. Es gibt jedoch keine Instanz, die ein übergeordnetes *Wächteramt* für sich beanspruchen könnte. Das Modell der Verantwortung als Kontrolle stößt hier an seine Grenzen. Es muss neu gedacht werden als Kultur der inneren Einheit von Verantwortung und Freiheit. Dies gilt sowohl für die tugendethische Ebene der inneren Haltung als auch für die Ebene der Ordnungsethik, also der institutionell und rechtlich gesicherten Zuschreibung von Rechenschaftspflichten.

► **Als Kontrollinstanz der Verantwortung kommt der Zivilgesellschaft in spätmodernen Gesellschaften eine Schlüsselrolle zu.**

2.3 *Die doppelte Grenze der Verantwortung*

Der Verantwortungsdiskurs lässt sich nur dann gegen die Gefahr einer Verflachung schützen, wenn die Grenzen der Verantwortung in einer doppelten Weise definiert werden: einerseits als Grenzen des Erlaubten angesichts zunehmenden Könnens; andererseits als Grenzen der Rechenschaftspflicht, die Individuen, Gruppen und Institutionen in komplexen Handlungssituationen zugeschrieben wird. Beide Grenzvermessungen unterliegen heute spezifischen Wandlungsprozessen.

Zunächst zum eher traditionellen Zugang: Verantwortung setzt unserem Handeln Grenzen zwischen dem Erlaubten und dem, was wir zwar

können, aber nicht dürfen. Solche Grenzen werden unter den Bedingungen spätmoderner Gesellschaft, die von einer Lust an Grenzüberschreitungen geprägt ist, nur dann Akzeptanz finden, wenn sie in neuer Weise als Chance der Freiheit erkannt, erlebt und organisiert werden. Es muss plausibel gemacht werden, dass feste Regeln und moralische Grenzen die individuelle Freiheit zwar zunächst einengen, sie jedoch zugleich und grundlegender ermöglichen: Freiheit ist das Ergebnis geregelter Kommunikation, weil sie sich erst in dieser entfalten kann.

Hier kommt kulturgeschichtlich eine neue Grenze der Verantwortung in den Blick: Die Utopie des unbegrenzten Fortschritts weicht zurück vor der Frage „Was wollen wir können?“¹⁰, die sich allmählich als neue ethische Leitfrage der Risikogesellschaft etabliert hat. Als Fortschritt kann heute nur noch eine Entwicklung bezeichnet werden, die ihre Maße, Ziele und Grenzen kennt. Denn eine maß- und grenzenlose Erweiterung der Handlungsmöglichkeiten führt angesichts der Unübersichtlichkeit und technischen Potenz spätmoderner Gesellschaft nicht zu einer Optimierung von Freiheit, sondern zu ihrer Aushöhlung durch Beliebigkeit und hohen Kontrollaufwand zur Gewährung sozialer Sicherheit (→ D.3).

Über die Grenzbestimmungen des Erlaubten hinaus müssen heute auch die Grenzen der verantwortungsethischen Sollensansprüche selbst in einer prinzipiellen Weise neu vermessen werden: Wer meint, er müsse für alles verantwortlich sein, überfordert sich und wird mit dem Freiheitsanspruch anderer in Konflikt geraten. Paternalistische Entmündigung ist das Nebenprodukt vermeintlich grenzenloser Fürsorgeverantwortung. „Das gerade macht das Phänomen Paternalismus aus, dass andere, der Staat, ein System oder die Vertreter eines Berufsstandes, aus Fürsorglichkeit Entscheidungen treffen, die mich betreffen, ohne mich zu fragen, was ich selbst eigentlich will.“¹¹

Die Kunst der Verantwortung ist die Unterscheidung zwischen unterschiedlichen Ebenen von Zuständigkeiten und Graden von Verbindlichkeit sowie zwischen Vorrangigem und Nachgeordnetem. Ebenso wich-

10 Mieth, D., Was wollen wir können? Ethik im Zeitalter der Biotechnik, Freiburg i. Br. 2002.

11 Hilpert, K., Solidarität mit den Schwachen und am Rand Stehenden. Kirchliches Engagement zwischen Anwaltschaft und Paternalismus, in: Fateh-Moghadam, B./Sellmaier, S./Vossenkuhl, W. (Hg.), Grenzen des Paternalismus, Stuttgart 2010, 303–317, hier 303.

tig ist die konsequente Ausrichtung auf „Befähigungsgerechtigkeit“¹² im Sinne einer subsidiären Stärkung von Autonomie, Eigenpotenzialen und Partizipation (→ C.7).¹³

- **Die Grenzen der Verantwortung werden in der spätmodernen Gesellschaft in zweifacher Weise neu vermessen: hinsichtlich des Erlaubten angesichts zunehmenden technischen Könnens und hinsichtlich der Rechenschaftspflichten angesichts komplexer Wirkungszusammenhänge.**

3. Verantwortungsethik als Methode und Haltung

3.1 Verantwortliche Folgenabschätzung

Der Begriff *Verantwortungsethik* wurde 1919 von Max Weber (1864–1920) zur Charakterisierung der besonderen ethischen Herausforderungen des Politik-Berufs geprägt, die er pointiert gegen eine sich den Sachzwängen der Realität verweigernde *Gesinnungsethik* abgrenzt.¹⁴ Von daher lässt sich Verantwortung definieren als „ethische Grundhaltung, die in Kauf zu nehmenden Übeln, Zumutungen und Widerständen bei der Durchsetzung sittlich geforderter Ziele [...] nüchtern, realitätsnah, umsichtig, zupackend und kalkuliert Rechnung trägt“¹⁵. Verantwortungsethik entspricht damit einer von der Kardinaltugend der Klugheit geprägten Grundhaltung.

Methodisch ist für den Ansatz der Verantwortungsethik charakteristisch, dass er nicht primär von Fragen des guten Willens ausgeht, sondern von der ethischen Bewertung der Handlungsfolgen. Die besondere Relevanz dieses Ansatzes besteht darin, dass die Fokussierung der Handlungsfolgen auch solche Nebenwirkungen menschlichen Handelns

12 Vgl. Sen, A., *Development as Freedom*, New York 1999; Nussbaum, M. C., *Creating Capabilities. The Human Development Approach*, Harvard 2011.

13 Vgl. Einsiedel, S., *Partizipation als Antwort auf Armut und Klimawandel? Armuts- und Teilhabeforschung in den Spuren von Amartya Sen und Papst Franziskus*, München 2020, 30–184.

14 Vgl. Weber, M., *Politik als Beruf*, Stuttgart 1919/1993, 70 f.

15 Korff, W., *Verantwortungsethik*, in: LThK ³10 (2001) 600–603, hier 600.

einbezieht, die nur begrenzt intentional zurechenbar sind.¹⁶ Dabei sollte man sich jedoch davor hüten, Gesinnung und (Folgen-)Verantwortung gegeneinander auszuspielen (vgl. 3.3; 3.4).

► **Verantwortungsethik setzt bei der Bewertung der Handlungsfolgen an.**

3.2 *Befreiende Zuwendung zum Nächsten*

Der Begriff *Verantwortung* erschließt Zugänge zu einem existenziellen Verständnis der Ethik: Sie ist nicht einfach eine deduktive Anwendung von Normen und Prinzipien.¹⁷ Ethik meint grundlegender das Antwortgeben auf die Herausforderungen des Zusammenlebens in der jeweiligen Situation. Sie ist aufmerksame Sorgfalt im Umgang mit Menschen und Dingen. Verantwortung ist eine Haltung, sie meint das aktiv planende und stets lernbereite Wahrnehmen von Gestaltungsmöglichkeiten des Lebens. Verantwortung ist ein Akt der Freiheit. Sie äußert sich in der Bereitschaft, sich und anderen über das eigene Handeln Rechenschaft zu geben.

Ein solches existenzielles Verständnis von Verantwortung eröffnet einen kritischen Blick auf die Ambivalenzen und Pathologien von Moralsystemen selbst. Bisweilen ist nicht der Mangel an Moral, sondern die Starre und Einseitigkeit von moralischen Denkmodellen lebensfeindlich.¹⁸ Der Rückzug in „geschützte Räume der Überzeugungshomogenität“ und geschlossene Moralsysteme ist für eine dem Evangelium verpflichtete Ethik „keine verantwortbare Alternative“¹⁹ zur Mühsal je neuer Urteilsbildung angesichts pluraler Kontexte, Überzeugungen und Interessen. Der biblische Glaube zielt auf einen Sinnhorizont freiheitszentrierter Verantwortung (→ A.4).

► **Der Begriff *Verantwortung* erschließt einen existenziellen Zugang zum Verständnis der Ethik als Antwortgeben auf situative Herausforderungen.**

16 Vgl. Kaufmann, Verantwortung, 24–29; Hastedt, H., Aufklärung und Technik. Grundprobleme einer Ethik der Technik, Frankfurt a. M. 1991, 47–66.

17 Vgl. Lotter, M.-S., Scham, Schuld, Verantwortung. Über die kulturellen Grundlagen der Moral, Berlin 2012, 33–64; 207–248.

18 Vgl. Korff, Verantwortungsethik, 602.

19 Hilpert, K., Nachwort: Resultate, Kontrapunkte und bleibende Visionen, in: Ders. (Hg.), Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik, Freiburg i. Br. 2011, 491.

C. Normative Orientierungen

3.3 *Verantwortliche Konfliktbewältigung durch Güterabwägung*

Verantwortung als Methode der Entscheidungsfindung braucht klare Kriterien, eine Hierarchie von Werten sowie ein Verfahren, um situationsbedingten Dringlichkeiten gerecht zu werden, ohne dabei die Orientierung an den grundlegenden Normen und langfristigen Zielen aus dem Blick zu verlieren.²⁰ Anwendungsorientierte Ethik konzentriert sich vor allem auf Entscheidungskriterien und Folgenabwägungen als „Handwerkszeug“ der verantwortlichen Konfliktbewältigung. Güter- und Folgenabwägung ist eine Methode der Entscheidungsfindung.

Zentrale ethische Kontroversen der letzten Jahrzehnte – sei es um Atomenergie, Gentechnik, humanitäre Interventionen, Schwangerschaftskonfliktberatung oder Sterbehilfe – hängen damit zusammen, dass Reichweite und Grenzen von ethischen Abwägungen im Sinne einer an Prinzipien orientierten Verantwortungsethik methodisch nicht hinreichend geklärt sind. Jedenfalls könnten viele dieser jahrzehntelang umkämpften Überzeugungskonflikte erheblich entschärft werden durch eine exakte Analyse, welche Güter wie gegeneinander abgewogen werden können und in welchen Kontexten konsequenzialistische, also auf die Handlungsfolgen bezogene Bewertungsmethoden ethisch vertretbar sind und wo andere, eher prinzipien- oder geboteorientierte Evaluationsverfahren angemessen scheinen.²¹

► **Güter- und Folgenabwägung ist das „Handwerkszeug“ konkreter Ethik zur verantwortlichen Konfliktbewältigung.**

3.4 *Zur Stellung des Verantwortungsbegriffs in der kirchlichen Sozialverkündigung*

In der Sozialverkündigung ist Verantwortung bisher kaum als ethische Leitkategorie etabliert. Der Begriff wird zwar in den Enzykliken, dem Katechismus und dem Kompendium der Soziallehre immer wieder ver-

20 Vgl. Korff, W., *Moraltheologie und Kernenergie. Der Beitrag der theologischen Ethik zur Frage allgemeiner Kriterien ethischer Entscheidungsprozesse*, Frankfurt a. M. 1979, 29–40; Scheule, R. (Hg.), *Ethik der Entscheidung. Entscheidungstheorie im interdisziplinären Diskurs*, Regensburg 2009.

21 Vgl. Vogt, M., *Was wird aus meiner Entscheidung? Folgenabschätzung unter komplexen Bedingungen*, in: Scheule (Hg.), *Entscheidung*, 65–74.

wendet, aber nicht an tragender Stelle. Er wird nirgendwo so entfaltet, dass er den Argumentationsaufbau lehramtlicher Dokumente oder sozialetischer Lehrbücher im katholischen Raum prägt. Sein Stellenwert tritt deutlich hinter anderen ethischen Leitkategorien wie etwa Gebot, Tugend oder Gemeinwohl zurück, was in auffallender Diskrepanz zur Dominanz des Verantwortungsbegriffs in protestantischen sowie in säkularen Ethikdiskursen steht.

Die in der Weber'schen Tradition entwickelte Verantwortungsethik als Methode der Güter- und Folgenabwägung steht seit geraumer Zeit im Fokus der Auseinandersetzungen zwischen Lehramt und katholisch-theologischer Ethik. So betont etwa die Enzyklika *Veritatis splendor* (VS, 1993) von Johannes Paul II. ausdrücklich gegen diese Methode, dass bestimmte Handlungen unabhängig von den Folgen als *intrinsece malum* (VS 79–83), d. h. auch ohne Kenntnis der Umstände und Folgen der Handlung sowie der Absichten des Handelnden, als „in sich“ verwerflich einzustufen seien. Der Dissens hinsichtlich dieses Axioms ist eine entscheidende Wurzel des Streits um die kirchliche Schwangerschaftskonfliktberatung: Die einen sehen in der Beratung eine in sich verwerfliche Beteiligung an einem Tötungssystem, die anderen denken von den Folgen her und stellen die durch die einzelnen Beratungen ermöglichte Rettung von Leben und Hilfe für die Schwangeren in den Vordergrund.²² Auch hinter der Debatte um Sterbehilfe steckt das gleiche methodische Problem: Sollen wir eine Handlung von den Folgen hinsichtlich des Ziels der Leidvermeidung her bewerten oder ist auch hier von einem kategorischen Verbot des Tötens auszugehen, das nicht durch Argumente der Leidvermeidung relativiert werden darf?

Der Streit ist sachlich keineswegs leicht aufzulösen: Ein Kern der Logik normativer Vernunft ist die Grenzbestimmung und Zuordnung von Prinzipien der Pflicht und Methoden der Folgenabwägung (oft als deontologische und teleologische Methode einander gegenübergestellt). Beide Zugangsweisen sind aufeinander angewiesen, wenn sie der Logik des Ethischen gerecht werden wollen: Eine Ethik, die sich den unaufhebbaren Konflikten der Realität stellt, braucht das Verfahren einer Güter- und Folgenabwägung.²³ Abwägungen bedürfen jedoch

22 Vgl. Mieth, D. (Hg.), *Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika „Veritatis splendor“*, Freiburg i. Br. 1994, bes. 88–109; 177–193.

23 Vgl. Korff, *Verantwortungsethik*, 600; Scheule, *Entscheidung*.

ihrerseits immer des Bezugs auf einen Wert, der den Nutzen zuallererst definiert und auf den hin Güter bewertet und gegeneinander abgewogen werden können.

- ▶ **Das katholische Lehramt geht davon aus, dass bestimmte Handlungen unabhängig von den Folgen als *intrinsece malum* zu bewerten seien, was ein konsequenzialistisches Verständnis der Verantwortsethik deutlich in die Schranken weist.**

4. Die Freiheit der Verantwortung

4.1 *Der an-archische Ursprung der Verantwortung*

Nach Emmanuel Levinas (1905–1995) hat Verantwortung ihren Ursprung nicht in der Autonomie des Menschen, sondern in seinem Angesprochenwerden durch Gott bzw. seine Mitmenschen. Der jüdische Philosoph beschreibt Verantwortung als existenzielles Herausgerufensein jedes Menschen durch das Angesicht des Nächsten. Dabei geht Levinas davon aus, dass das In-Anspruch-genommen-Sein durch den Nächsten ein primäres Phänomen ist, das dem Erleben subjektiver Freiheit vorausgeht. Erst indem der Mensch für den anderen da ist, lernt er sich kennen und wird in diesem Vollzug der Verantwortung sittliches Subjekt, also Person. Verantwortung hat ihren Ursprung demnach nicht in einer Willensentscheidung des autonomen Subjekts, sondern sie ist an-archisch, vor-ursprünglich zur menschlichen Freiheit und Autonomie.²⁴

Die Charakterisierung der Verantwortung als *an-archisch* ist ein Wortspiel mit der Doppelbedeutung von *anfangslos* und *herrschaftskritisch*: Wer Verantwortung übernimmt, ist keine Befehlsempfänger, sondern handelt aus eigener Überzeugung und Situationswahrnehmung. Zugleich geht Levinas über das Autonomiekonzept der Aufklärung, für das das Subjekt der absolute Ausgangspunkt der Moral ist, hinaus und ist damit kritisch gegenüber individualistisch verkürzten Moralkonzepten. Verantwortung hat aus dialogphilosophischer und humanistisch-hermeneuti-

24 Vgl. Levinas, E., *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg 1989, 61–83; ders., *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg i. Br. 1992, 49–53; 272–278.

scher Sicht ihren Anfang in der Begegnung mit dem Nächsten und der daraus resultierenden Haltung der Sorge füreinander. Nicht Autonomie, sondern *immanente Transzendenz* – Selbstüberschreitung auf den anderen hin – ist der Entstehungsort von Verantwortung. Freiheit wird dabei nicht als Voraussetzung und (theo-)logischer Legitimationsgrund der sittlichen Verpflichtung gedacht, sondern als ihr Gegenstand.²⁵ Sie muss in der Wahrnehmung von Verantwortung und Anerkennung je neu erungen werden.

Die Fähigkeit des Menschen zum Guten beruht nach jüdisch-christlicher Tradition wesentlich darauf, dass der Mensch von Gott angesprochen wird, „Hüter seines Bruders“ (Gen 4,9) zu sein. Die ganze Existenz des Menschen ist Zwiesprache mit Gott, Anruf Gottes, dem es zu antworten gilt.²⁶ Verantwortung ist von daher das existenzielle Hören und Antwortgeben auf den Ruf Gottes. „Wo Freiheit als Verantwortung erlebt wird, als In-die-Pflicht-gerufen-Sein, da ist ein echtes Gottesverhältnis realisiert.“²⁷ Bernhard Häring (1912–1998) versteht die Erfahrung, sich durch eine Situation oder Begegnung existenziell in Anspruch genommen zu wissen, als „Gesetz Christi“ und bezeichnet von daher Verantwortung als Zentralbegriff der Moraltheologie.²⁸

► **Nach Levinas haben Freiheit und Verantwortung ihren Ursprung nicht in der Autonomie des Menschen, sondern in der Erfahrung, durch die Begegnung mit dem Nächsten zur Verantwortung gerufen zu sein.**

4.2 Vergebung als paradoxe Grenze der Verantwortung

Theologische Ethik fragt in besonderer Weise nach dem, was Menschen befähigt, Freiheit und damit auch Verantwortung wirklich zu wollen, ihr Leben aktiv in die Hand zu nehmen, auf Ziele hin zu gestalten und zu verantworten.²⁹ Dabei zeigt sich eine paradoxe innere Grenze der Verantwortung: Wir können sie letztlich nur wollen, wenn wir darauf vertrauen, dass die mit der Verantwortung zugleich riskierte und übernom-

25 Vgl. Römelt, J., *Theologie der Verantwortung*, Innsbruck 1990, 75–78.

26 Vgl. Splett, J., *Zur Antwort berufen. Not und Chancen christlichen Zeugnisses heute*, Frankfurt a. M. 1984, 11–33.

27 Rahner, K., *Der Mensch heute und die Religion*, Schriften VI, Einsiedeln 1965, 27.

28 Vgl. Häring, B., *Das Gesetz Christi*, Bd. I, München 1967, 86–94.

29 Vgl. Splett, *Antwort*, 75–93.

C. Normative Orientierungen

mene Schuld Vergebung finden wird, dass die unvollkommenen Bemühungen unseres Lebens in Gott eine erlösende und befreiende Antwort finden. Verantwortung kann nur gelingen, wenn wir darauf vertrauen, dass die engen Grenzen unserer Fähigkeiten und Bemühungen nicht die Grenzen sind, nach denen unsere Hoffnungen bemessen werden. Die Verantwortung des Menschen ist in der Verantwortung Gottes für den Menschen geborgen, begrenzt und ermöglicht. Verantwortung wurzelt von daher in der Annahme des eigenen Selbst, der persönlichen Lebenssituation mit all ihren Möglichkeiten und Grenzen. Sie realisiert sich als Befähigung zu Transzendenz und Entwicklung: „Von Gott zur Transzendenz seiner selbst berufen zu sein, setzt das Selbstverhältnis des Menschen in sein ihm eigenes Recht, stellt es aber zugleich unter das Prinzip der Verantwortung.“³⁰

Die theologische Dimension löst Verantwortung aus der Einengung auf die Frage der Zurechenbarkeit. Sie berechnet Verantwortung nicht auf Gegenseitigkeit hin, sondern meint prospektives, von Gottes schöpferisch-fürsorglicher Liebe getragenes Handeln, das sich in besonderer Weise in der Zuwendung zum Schwächsten äußert. Verantwortung entdeckt und achtet im Nächsten Gottes Ebenbild, das selbst durch die Realität von Armut, Elend und Sünde nicht zerstört wird.

- **Wir können Freiheit und Verantwortung letztlich nur wollen, wenn wir darauf vertrauen, dass die damit zugleich riskierte und übernommene Schuld Vergebung finden wird.**

4.3 Resümee: Verantwortung ist eine Haltung

Ethik ist mehr als regelkonformes Verhalten oder wohlwollende Gesinnung. Sie hat ihren Ursprung in der sozialen Erfahrung des In-Anspruchgenommen-Seins durch die Nöte und Hoffnungen der Mitmenschen. Erst im Vollzug von Verantwortung wird der Mensch sittliches Subjekt. Sie setzt Freiheit nicht voraus, sondern hat sie zur Folge. Ohne das Vertrauen in Schuldvergebung ist der Wille zur Verantwortung nicht denkbar, weil der Moraldiskurs sonst auf die Abwehr von Verantwortungszuschreibungen hinausläuft.

30 Honnefelder, L., Im Spannungsfeld von Ethik und Religion, Berlin 2014, 121.

Der existenzielle Anspruch der Verantwortung als Haltung muss heute gesellschaftlich neu flankiert werden: Ihre intergenerationelle, globale und ökologische Ausweitung (→ D.4) kann nur dann der Verflachung in eine unverbindliche Weite entzogen werden, wenn man sie durch Institutionen der Bildung und Wertvermittlung als „Infrastrukturen der Moral“³¹ sowie durch die gesellschaftliche Organisation von adressatspezifischen Rechenschaftspflichten konkretisiert. Nur die Parallelität von existenzieller Neubestimmung und institutioneller Verankerung bewahrt den Begriff *Verantwortung* davor, entweder stumpf oder diffus-maßlos zu werden. In Bezug auf die großen gesellschaftlichen Herausforderungen des 21. Jh. spricht man von einer gemeinsamen, aber unterschiedlichen Verantwortung der Nationen.

- ▶ **Verantwortung bedarf heute sowohl als existenzieller Anspruch wie hinsichtlich der gesellschaftlichen Organisation von Rechenschaftspflichten einer Neubestimmung.**

Weiterführende Literatur

- Kaufmann, F.-X., *Der Ruf nach Verantwortung. Risiko und Ethik in einer unüberschaubaren Welt*, Freiburg i. Br. 1992.
- Römelt, J., *Theologie der Verantwortung*, Innsbruck 1990.
- Sautermeister, J. (Hg.), *Verantwortung und Integrität heute. Theologische Ethik unter dem Anspruch der Redlichkeit*, Freiburg i. Br. 2013.
- Seibert-Flohr, A. (Hg.), *Entgrenzte Verantwortung. Zur Reichweite und Regulierung von Verantwortung in Wirtschaft, Medien, Technik und Umwelt*, Berlin 2020.
- Vogt, M., *Die Freiheit der Verantwortung*, in: Breidenstein, U. (Hg.), *Verantwortung – Freiheit und Grenzen*, Basel 2016, 7–38.

31 Etzioni, A., *Die Entdeckung des Gemeinwesens*, Frankfurt a. M. 1998, 105; 35–42. Gemeint sind damit vor allem Institutionen der zivilgesellschaftlichen Ebene, wie Familien, Bildungseinrichtungen oder Verbände.

C.3 Sozialprinzipien

Marianne Heimbach-Steins

Leitfragen:

- Warum sind moralische Normen wichtig?
- Wie können Geltungsansprüche begründet werden?
- Was versteht die Christliche Sozialethik unter Sozialprinzipien?
- Welche Prinzipien hat die Christliche Sozialethik entwickelt und wie hängen sie untereinander zusammen?
- Was leisten Sozialprinzipien für die ethische Argumentation?

1. Moralische Normen – Leitplanken des Zusammenlebens

Soziale Institutionen und normative Ordnungen sind nicht *von Natur aus* gegeben. Sie müssen aufgebaut, Geltungsansprüche müssen ausgehandelt, legitimiert, begründet werden. Dieser Prozess ist geschichtlich offen und unabschließbar. Jede Generation findet schon Normen und Gesetze vor, die vorhandene Moralvorstellungen verbindlich setzen: solche, die sich bewährt haben, und solche, die in der Gegenwart als nicht (mehr) hilfreich erfahren werden, weil Lebensverhältnisse und -erfahrungen sowie Bewertungsmaßstäbe der Menschen sich verändert haben. Klaffen Normen und Lebensverhältnisse auseinander, werden die Regelungsansprüche unter Umständen als ungerecht, diskriminierend, ausschließend, unzumutbar – oder schlicht als irrelevant empfunden. Je spezieller normative Ansprüche ausformuliert sind, desto enger hängt ihre Bindungswirkung von bestimmten geschichtlichen und gesellschaftlichen Verhältnissen ab. Aber es gibt einen „harten Kern“ von Anforderungen der Humanität und der Gerechtigkeit, den es zu sichern, ggf. in neue, kontextadäquate Sprachgestalten zu übersetzen und je neu zu plausibilisieren gilt.

Die Auseinandersetzung um moralische Normen und deren Geltungsansprüche betrifft nicht nur deren Inhalt (*Was wird geregelt?*). Sie erstreckt sich auch darauf, warum bestimmte normative Anforderungen Geltung

beanspruchen sollen (*Geltungsgründe*). Damit normative Ansprüche befolgt werden, müssen einsichtige Begründungen angeführt werden (können). Schließlich geht es auch um die Reichweite des Geltungsanspruchs (*Geltungsbereich*): Manche Normen gelten nur für eine bestimmte Gruppe, z. B. eine Glaubensgemeinschaft, also *partikular*. Andere Normen gelten – unter vergleichbaren Umständen – für alle Menschen, beanspruchen also *universale* Geltung. Solche Normen – etwa die Achtung der Menschenwürde; der Gleichbehandlungsgrundsatz; das Folterverbot – müssen so begründet werden, dass sie für Menschen mit unterschiedlichen Standpunkten und Überzeugungen nachvollziehbar sind. Häufig werden je nach weltanschaulichem oder religiösem (partikularem) Standpunkt unterschiedliche Begründungen angeboten, so dass zwar die Norm universale Geltung beanspruchen kann, nicht aber jede denkbare Begründungsfigur. Wenn etwa die unbedingte Achtung der Menschenwürde theologisch mit der Gottesbildlichkeit und der Gotteskindschaft begründet wird, ist das für Christ*innen einsichtig, jedoch vermutlich nicht für Atheist*innen.

Schließlich betrifft das Ringen um die Standards des Zusammenlebens auch die *Durchsetzung* von Geltungsansprüchen. Das (staatliche) Recht als Institution der verbindlichen Normierung des Sozialen ist sanktionsbewehrt; Rechtsansprüche können notfalls unter Zwang durchgesetzt werden. Aber auch Rechtsnormen erodieren, wenn ihre Notwendigkeit für ein gerechtes Zusammenleben nicht einsichtig gemacht werden kann: Sie erscheinen dann als Instrument der Willkür der Herrschenden. Die Durchsetzung *moralischer* Ansprüche ist auf die Kraft des besseren Arguments und auf praktische Überzeugungsarbeit (wozu auch vorbildhaftes Handeln gehören kann) angewiesen; moralische Geltungsansprüche auf der Basis bloßer Machtüberlegenheit durchsetzen zu wollen, instrumentalisiert die eigene Machtposition auf Kosten der Freiheit des Gegenübers und delegitimiert damit den behaupteten Anspruch.

- ▶ **Moralische Normen sind notwendige „Leitplanken“ für ein gerechtes Zusammenleben. Ihr Geltungsanspruch muss begründet werden.**

2. Sozialprinzipien – Begriff und Bedeutung

Theologie und Kirche beteiligen sich seit jeher an dem gesellschaftlichen Ringen um Bedingungen des guten Zusammenlebens und einer gerech-

C. Normative Orientierungen

ten Ordnung. Obgleich religiöse Ethiken und Morallehren in der modernen Gesellschaft als partikuläre Entwürfe wahrgenommen werden, können sie auf der Grundlage ihres Menschen- und Gesellschaftsverständnisses sozialetische Positionen und Argumente anbieten. Sie können auch Träger*innen anderer weltanschaulicher Überzeugungen zu erreichen suchen und so zur Verständigung über Fragen der Gerechtigkeit in einer pluralen Gesellschaft beitragen.

Die Christliche Sozialethik (CSE) arbeitet kontinuierlich daran, Normen für das gesellschaftliche Zusammenleben vor dem Hintergrund christlicher Anthropologie und der damit verbundenen ethischen Überzeugungen begrifflich zu fassen und zu systematisieren. Sie analysiert die sozialen Institutionen als Bedingungsgefüge des politischen, ökonomischen und ökologischen Handelns in der Zielperspektive der Gerechtigkeit. Sie macht es sich zur Aufgabe, ethische Orientierungen für ein menschenwürdiges Zusammenleben zu erarbeiten und zu begründen und Ordnungsmuster zu legitimieren, umzusetzen, weiterzuentwickeln oder zu reformieren. Sie formuliert solche Ansprüche nicht nur auf der Ebene einzelner Gesellschaften bzw. Staaten, sondern auch mit Bezug auf suprastaatliche politische und zivilgesellschaftliche Zusammenhänge. Die fundamentalen sozialetischen Orientierungen, die darin handlungsleitend sind, werden gemeinhin Sozialprinzipien genannt.

Der Begriff *Prinzipien* (lat. *principium* = Anfang; Grundlage; Ursprung) bringt zum Ausdruck, dass es um *grundlegende* Orientierungen geht: Prinzipien bilden die normative Basis, an der die Institutionen und die Verfahren gesellschaftlicher Interaktion gerechterweise ausgerichtet werden sollen.¹ Sie sind keine unmittelbar anwendbaren Einzelnormen für das politische oder ökonomische Handeln, sondern liefern die Grundlage, auf der konkretere Urteilkriterien mit Bezug auf die jeweiligen Kontextbedingungen entwickelt werden können (→ C.3.3). Prinzipien ermöglichen intersubjektive und kontextübergreifende Verständigungen über die moralischen Bedingungen, die für das Zusammenleben in einer (heterogenen) Gesellschaft unerlässlich sind: Die Geltungsansprüche und die Implementierungsmöglichkeiten sozialer Prinzipien

1 Vgl. Baumgartner, A./Korff, W., Sozialprinzipien als ethische Baugesetzlichkeiten moderner Gesellschaft: Personalität, Solidarität und Subsidiarität, in: Korff, W. u. a. (Hg.), Handbuch der Wirtschaftsethik, Bd. 1, Gütersloh 1999, 225–237, hier 225.

sind Gegenstand fortdauernder Debatten in der modernen Gesellschaft. Dabei müssen die Geltungsansprüche ethischer Forderungen so begründet werden, dass Adressat*innen unterschiedlicher weltanschaulicher Orientierung ihnen vernünftigerweise zustimmen können. In ihrem Kern werden Prinzipien durch den gesellschaftlichen Wandel nicht überholt; wenn sich Verstehensvoraussetzungen, soziale und politische Bezugshorizonte ändern, muss der bleibende Gehalt eines Prinzips jedoch in neuen sprachlichen Angeboten erschlossen werden; kontextbezogen werden neue Akzente gesetzt, Begründungs- und Argumentationsmuster überdacht.

- **Die Sozialprinzipien bilden grundlegende ethische Orientierungen für die gesellschaftlichen Institutionen. Sie müssen jeweils kontextbezogen gedeutet und plausibilisiert werden.**

In der lehramtlichen Sozialverkündigung und der CSE hat sich über die Zeit ein Grundbestand von Sozialprinzipien etabliert. Lehr- und Handbücher haben ihn als *Prinzipientraktat*² vorgestellt und damit den Anspruch unterstrichen, einen inhaltlich wie begründungstheoretisch kohärenten Zusammenhang zu präsentieren; vor allem die naturrechtlichen Argumentationsweisen der älteren Katholischen Soziallehre haben diesen Eindruck genährt. Allerdings handelt es sich nicht um eine in sich geschlossene *Lehre*, sondern eher um einen entwicklungs- und deutungs-offenen Kanon.³ Darin spiegeln sich der Wandel der institutionellen und ideologischen Gegebenheiten moderner Gesellschaften und die andauernde produktive Auseinandersetzung mit sozialwissenschaftlicher und sozialphilosophischer Theoriebildung. Diese Aneignungs- und Deutungsprozesse wirken auf das Verständnis der Prinzipien zurück, führen zu Differenzierungen und neuen Verknüpfungen, zur Hinzufügung

2 Vgl. Anzenbacher, A., *Christliche Sozialethik. Grundlagen und Prinzipien*, Paderborn 1998, 178.

3 Der Jesuit Hermann-Josef Wallraff (1913–1995) hat bereits in den 1960er Jahren den Charakter der Katholischen Soziallehre als „Gefüge von generellen Sätzen“, als „weithin offenes System“ reflektiert; vgl. dazu Möhring-Hesse, M., „... sollte man sich nicht nötigen lassen, nach den Sternen zu greifen“. Zur normativen Rationalität von Wallraffs katholischer Gesellschaftsethik, in: JCSW 56 (2015) 205–226.

C. Normative Orientierungen

weiterer, aber auch zur Problematisierung überlieferter Lesarten und Begründungsmuster.

Nicht als fertige Antworten, sondern als grundlegende Anhaltspunkte zur Findung moralischer Normen für die Institutionen moderner Gesellschaften – als *Heuristik* – bilden die Prinzipien eine bleibende Bezugsgröße des interpretationsbedürftigen sozialemischen Argumentationshaushaltes. Er speist sich aus verschiedenen Quellen: Konzepte und Begründungsansätze der Sozialethik nehmen Impulse und Theorieangebote aus den Gesellschaftswissenschaften (→ A.2) und der Sozialphilosophie (→ A.3) auf und bilden selbst ein plurales Spektrum von Ansätzen, Denkformen und Denkschulen aus. Die lehramtliche Tradition, insbesondere die päpstlichen Sozialzyklen und die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils, bilden einen eigenen Traditionsstrang kirchlicher Verkündigung, der ebenso wie die wissenschaftliche Sozialethik den geschichtlichen und gesellschaftlichen Wandel reflektiert und sich durchaus spannungsvoll entwickelt (→ B.4). Sowohl die wissenschaftliche Sozialethik als auch die lehramtliche Verkündigung beziehen sich auf Erfahrungen und christliche Praktiken, die auf moralische Herausforderungen (z. B. Armut, Ungerechtigkeiten, Diskriminierung bestimmter Gruppen) reagieren.

Umfang und Gestalt des *Kanons* der Sozialprinzipien werden unterschiedlich bestimmt. Welche Prinzipien dazugehören, wie sie zu verstehen sowie einzeln und im Zusammenhang zu begründen sind, ist Gegenstand umfangreicher Debatten. Das ist nicht erstaunlich; es entspricht der Kontextualität und Pluralität des sozialemischen Denkens und seiner Bezogenheit auf komplexe gesellschaftliche Zusammenhänge. Deshalb ist die CSE heute zurückhaltend gegenüber der Konzeption eines Prinzipien*traktates*; sie setzt sich intensiv mit den normativen Grundlagen auseinander, arbeitet aber mit einer großen Bandbreite von Ansätzen und Referenztheorien und lässt unterschiedliche Gewichtungen zu. Kohärenz beansprucht der Rekurs auf bestimmte Sozialprinzipien aufgrund der Fundierung in christlichen Grundüberzeugungen, die als unhintergebar, aber geschichtlich ergänzungsfähig und -bedürftig verstanden werden. Deshalb muss die CSE sozialanthropologische Basisreflexion und sozialemische Prinzipien jeweils im Horizont gegebener gesellschaftlicher Herausforderungen *lesen*, ihre Relevanz ausweisen und sowohl vernunftethisch begründen als

auch theologisch in einem biblisch-christlichen Deutungshorizont erschließen (→ A.4).

- ▶ **Die Sozialprinzipien bilden kein geschlossenes Lehrgebäude, sondern einen offenen Kanon. Ihre Deutung und Begründung erweisen sich als entwicklungs- und korrekturoffen.**

3. Sozialprinzipien – ein offener Kanon

Als gemeinsamer Grundbestand oder kleinster gemeinsamer Nenner der katholischen Sozialethik lassen sich das anthropologische Prinzip *Personalität* sowie die beiden davon abgeleiteten Prinzipien *Solidarität* (Strukturprinzip) und *Subsidiarität* (Zuständigkeitsprinzip) identifizieren.

3.1 *Personalität als Grundprinzip*

Der Begriff der Person als Chiffre eines christlichen Menschenbildes kann als Basiskonsens der CSE gelten. Von ihm leitet sich das Grundprinzip der Personalität ab. Dem Personbegriff (von lat. *persona* = Maske/Rolle [des Schauspielers]) haftet eine komplexe Auslegungsgeschichte an; für die Gegenwart muss sein orientierender Charakter erschlossen werden. Die folgende Kurzauslegung aus dem Gemeinsamen Wort der Kirchen in Deutschland *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit* (ZSG, 1997) nimmt zentrale Elemente auf: „Im Licht des christlichen Glaubens erschließt sich eine bestimmte Sicht des Menschen: Er ist als Bild Gottes, als das ihm entsprechende Gegenüber geschaffen und so mit einer einmaligen unveräußerlichen Würde ausgezeichnet. Er ist als Mann und als Frau geschaffen; beiden kommt gleiche Würde zu. Zugleich ist er mit der Verantwortung für die ganze Schöpfung betraut; der Mensch soll Sachwalter Gottes auf Erden sein (Gen 1,26–28). So ist der Mensch geschaffen und berufen, um als leibhaftes, vernunftbegabtes, verantwortliches Geschöpf in Beziehung zu Gott, seinem Schöpfer, zu den Mitmenschen und zu allen Geschöpfen zu leben. Das ist gemeint, wenn vom Menschen als Person und von seiner je einmaligen und unveräußerlichen Würde als Person die Rede ist“ (ZSG 93).

C. Normative Orientierungen

Eine theologisch-ethische Interpretation des Personbegriffs, die nicht nur für Christ*innen anschlussfähig sein will, kann von existenziellen Erfahrungen ausgehen und diese im Horizont der theologischen Anthropologie deuten. Vier Spannungsbögen, die ein christliches Verständnis des Menschen kennzeichnen, lassen sich identifizieren⁴:

(1) Die Spannung zwischen *Verdanktheit und Autonomie* nimmt die Basiserfahrung auf, dass kein Mensch sein Leben aus sich selbst heraus hat: Jeder Mensch ist *geboren*, existiert von anderen her. Abhängig und unfertig, wie er auf die Welt kommt, ist der Mensch dennoch zu *Eigenständigkeit* und *Verantwortlichkeit* befähigt. Die theologische Deutung des Menschen als *Geschöpf* nimmt diese Spannung auf. Die grundlegende Gleichheit aller Menschen findet gerade in der geschöpflichen Bestimmung zu gemeinsamer verantwortlicher Weltgestaltung (Mensch als Bild Gottes, vgl. Gen 1,26–28) ihre Begründung (vgl. *Gaudium et spes* [GS] 29,1).

(2) Die Spannung zwischen *Individualität und sozialer Verwiesenheit* spiegelt, dass ein Mensch sich nur in Gemeinschaft mit anderen entfalten kann (Mitsein; Sprache). Als *leiblich-geistiges Wesen* ist jeder Mensch *auf Mitmenschen hingebunden*. Personale Identität entfaltet sich im Medium von Körperlichkeit, Geschlechtlichkeit, Beziehung. Leib und Geist bilden eine Einheit. Sozialität ist nicht nur Kompensation einer *Bedürftigkeit* aufgrund der mangelhaften natürlichen Ausstattung des Menschen, sondern auch *Befähigung* zur Formung von Gemeinschaft und Gesellschaft. Der Glaube an die Mensch- bzw. Fleischwerdung (*Inkarnation*) Gottes in Jesus Christus und an sein Leiden und Sterben würdigt die leibgebundene Existenz; ihre Würde wird durch ihre Verletzlichkeit nicht aufgehoben, sondern als schutzbedürftig anerkannt.

(3) Die Spannung von verantwortlicher *Freiheit und Schuldanfälligkeit* reflektiert die Ambivalenz menschlicher Praxis. Sie ist durchzogen von Erfahrungen des Gelingens und des (ggf. schuldhaften) Scheiterns; in religiöser Auslegung korrespondiert dem die Spannung von Erlösung und Sünde – als Verfehlung des Anspruchs, der mit der Freiheit gegeben ist. Dass *Sünde* nicht nur eine individualethische, sondern auch eine sozialethische Dimension hat, besagt der befreiungstheologische Begriff *Strukturen der Sünde* (vgl. Enzyklika *Sollicitudo rei socialis* [SRS] 36) als

4 Der folgende Abschnitt basiert auf Heimbach-Steins, M., Christliche Sozialethik, in: Arntz, K. u. a., Orientierung finden. Ethik der Lebensbereiche (Theologische Module 5), Freiburg i. Br. 2008, 166–208, hier 178–183.

Deutungskategorie verfestigter gesellschaftlicher Ungerechtigkeiten. Die Spannung von Sünde und Erlösung verweist auf ein Ziel, das nicht vom Menschen selbst machbar ist: Ganzwerden, Heil als eschatologische Hoffnung. Christlicher Glaube sieht diese Hoffnung in der Erlösung durch Jesus Christus begründet; sie „befreit zu einem Handeln, das nicht länger der Sorge um sich selbst und der Absicherung durch Macht verpflichtet ist, sondern den Anforderungen der Sache und dem gegenseitigen Dienst“ (ZSG 94). In der Spannung von Schöpfung und Befreiung erschließt sich nach christlichem Verständnis eine Ethik, die nicht das Sollen, sondern das *geschenkte Können* an den Anfang stellt (vgl. ZSG 95).

(4) Die Spannung zwischen *Selbstüberschreitung* und *Sterblichkeit* nimmt auf, dass der Mensch um seine Endlichkeit und sein Sterbenmüssen weiß. Er kann und muss sich der Fraglichkeit des Lebens insgesamt – Sinn, Ursprung, Ziel – stellen. Die Fähigkeit, die harte Grenze des Todes reflektieren zu können (Transzendenzfähigkeit), stellt schließlich auch die Aufgabe der sittlichen Gestaltung des (Zusammen-)Lebens in einen eschatologischen Horizont, der biblisch mit der Metapher des Gerichts angedeutet wird (vgl. u. a. Mt 25,31–46).

- **Der Begriff *Person(alität)* legt das christliche Verständnis des Menschen als gottesbildliches Geschöpf aus. Darauf gründet sich die Überzeugung, dass die menschliche Würde trotz aller Ambivalenz der Freiheit und trotz der Grenzen des menschlichen Lebens unverlierbar ist.**

Gemäß dem Prinzip *Personalität* ist der Mensch „Grund, Träger und Ziel [lat.: *principium, subjectum et finis*, Anmerkung der Autorin] aller gesellschaftlichen Institutionen“ (GS 25); aus dieser Formulierung geht hervor, warum es *Grundprinzip* genannt wird. Die Bestimmung des Menschen als gottesbildliches Geschöpf bildet den theologischen *Anker* der Personwürde, die den normativen Kern des *Personprinzips* ausmacht. Damit werden ein Deutungsrahmen aufgespannt und eine Basisannahme (*Axiom*) identifiziert, an der gesellschaftsethische Anforderungen Maß nehmen sollen. Sie abstrahieren von den konkreten menschlichen Lebensbedingungen und von der Erfahrung, dass Menschen in unterschiedlichen Stadien ihres Lebens und unter jeweils kontingenten Bedingungen ihre Würde und deren Achtung nicht immer mit gleicher Intensität erfahren können und dass die Würde faktisch vielfach verletzt wird.

C. Normative Orientierungen

Die Annahme, dass jeder Mensch diese Würde *hat*, ist eine grundlegende ethische Orientierungsgröße. Jenseits religiöser Deutungszusammenhänge wird das etwa in Theorien der Menschenrechte und in den praktischen Bemühungen um deren Umsetzung und Schutz deutlich (→ C.4).

Ein Bewusstsein dieser Würde zu haben und unter diesem Vorzeichen das eigene Leben wie das Zusammenleben mit anderen als Aufgabe zu entdecken und *führen* zu müssen, verweist auf das ethische *Subjekt*-Sein: Der Mensch ist sich – und die Menschen sind einander – aufgegeben. Damit ist jeder Mensch individuell beansprucht, aber nur in Beziehung kann der Einzelne sich selbst als ein solches Subjekt erfahren; nur dank der Anerkennung durch andere kann der Einzelne der eigenen Würde gewahr werden.⁵ Das ist für eine Ethik der Gesellschaft ein starkes Vorzeichen. Das Prinzip der Personalität besagt: Die sozialen Institutionen sind dem Personsein und der Subjektwerdung des Menschen instrumentell zugeordnet; sie sind ethisch daran zu messen, ob und inwieweit sie dieser Zielsetzung entsprechen. Gleichzeitig werden sie durch verantwortliche Subjekte gestaltet.

- ▶ **Das Personprinzip besagt, dass alle gesellschaftlichen Institutionen dienende Funktion für die Entwicklung der Person im sozialen Zusammenhang haben.**

3.2 *Solidarität und Subsidiarität als heuristische Prinzipien*

An die Spannung von Individualität und Sozialität knüpft das Prinzipienpaar Solidarität und Subsidiarität an. Es konkretisiert den Anspruch der Personalität in Bezug auf die gesellschaftlichen Institutionen; beide Begriffe bezeichnen *mittlere Prinzipien* – zwischen dem Grundprinzip der Personalität und konkreten sozialen Normen – für eine gerechte Gesellschaftsordnung. Weil sie damit auf das Finden und die Begründung solcher Normen hingeordnet sind, nennt man sie auch *heuristische* Prinzipien (von griech. *heurein* = finden).

- ▶ **Solidarität und Subsidiarität legen das Personprinzip aus. Sie dienen der Auffindung konkreter moralischer Normen für die sozialen Institutionen und gehören systematisch zusammen.**

5 Vgl. Wilhelms, G., Christliche Sozialethik, Paderborn 2010, 104 f.

Der Begriff *Solidarität* geht auf den römischen Rechtsbegriff *in solidum obligari* zurück. Er bedeutet, mehrere Individuen in gemeinsame Haftung für eine Sache zu nehmen. Als Sozialprinzip antwortet Solidarität auf eine zentrale sozialwissenschaftliche Einsicht in die Verfasstheit moderner Gesellschaften: Die Individuen sind strukturell abhängig voneinander und von den komplexen sozialen Institutionen der arbeitsteilig organisierten (Industrie-)Gesellschaft. Sie können diese Verflechtungen nicht abschütteln. Französische Sozialtheoretiker im 19. Jh. haben diese Erkenntnisse in Auseinandersetzung mit einem liberal-individualistischen Gesellschaftsverständnis als Charakteristikum der entstehenden modernen Gesellschaft erarbeitet. Dieser Abhängigkeit, die als *tatsächliche Solidarität* (*solidarité de fait*) bezeichnet wurde, sollte mit neuen Formen der sozialen Kooperation und wechselseitigen Unterstützung begegnet werden. Daran anknüpfend entwarf der Jesuit Heinrich Pesch (1854–1926) die in der ersten Hälfte des 20. Jh. sozialethisch einflussreiche Theorie des *Solidarismus*.⁶ Mit der Formel „der Mensch inmitten der Gesellschaft“ greift sie die wechselseitige Abhängigkeit von „Einzelmensch und Gesellschaft“⁷ auf. Als normative Antwort auf diese Grunderfahrung reagiert das Sozialprinzip der Solidarität auf die Einsicht, dass persönliche Tugend (solidarisch sein) und altruistisches Handeln (solidarisch handeln) Einzelner angesichts der strukturellen Problematik allein zu kurz greifen. Es gilt, die gegenseitige Verantwortung auch institutionell im Sinne einer sozialen Kooperation umzusetzen, „deren Ziel es ist, *den menschenrechtlichen Status der Person für alle zu gewährleisten*“⁸, so wie es z. B. in einem Sozialversicherungssystem angestrebt wird (→ E.2). Als Prinzip der Gesellschaftsgestaltung zielt Solidarität auf die vom Wohlwollen der Individuen relativ unabhängige Absicherung wechselseitiger Unterstützung im Sinne moderner Sozialstaaten. Aus dem Prinzip *Solidarität* folgen nicht unmittelbar politische Handlungsanweisungen; es liefert vielmehr eine normative Grundlage, auf der konkrete Handlungsnormen und gesellschaftliche und/oder staatliche Modelle zur kollektiven Übernahme großer Risiken entworfen werden können.

6 Vgl. Große Kracht, H.-J./Karcher, T./Spieß, C. (Hg.), *Das System des Solidarismus. Zur Auseinandersetzung mit dem Werk von Heinrich Pesch SJ* (Studien zur Christlichen Gesellschaftsethik 11), Berlin 2007.

7 Nell-Breuning, O. von, *Einzelmensch und Gesellschaft*, Heidelberg 1950.

8 Anzenbacher, *Christliche Sozialethik*, 197.

► **Solidarität als Strukturprinzip antwortet auf die strukturellen Abhängigkeiten in der modernen Gesellschaft mit dem Anspruch, gegenseitige Verantwortung institutionell abzusichern.**

Die Sozialethik und die lehramtliche Sozialverkündigung reflektieren zugleich, dass solche Lösungen ohne stützende Einstellungen bzw. Haltungen der in diese Regelsysteme eingebundenen Menschen nicht dauerhaft funktionieren. Eine gewisse Bereitschaft zur Solidarität ist die Voraussetzung dafür, den Wert eines – die Gesellschaftsmitglieder verpflichtenden – Solidarsystems zu erkennen und es mitzutragen. Dementsprechend spielt in der kirchlichen Sozialverkündigung die *Tugend* der Solidarität auch als *Movens* eines globalen Verantwortungsbewusstseins eine wichtige Rolle (vgl. u. a. SRS 38–40; *Fratelli tutti* [FT, 2020] 114–117).⁹

Nicht alle gemeinschaftlichen Solidaraufgaben können vom Staat bzw. der Gesellschaft als ganzer getragen werden. Es braucht außerdem *gesellschaftliche Akteure als Träger(organisationen) solidarischer Praktiken* (z. B. Gewerkschaften und Interessenverbände; Wohlfahrtsverbände wie die Caritas oder die Arbeiterwohlfahrt; Nichtregierungsorganisationen wie Pro Asyl e. V. oder Ärzte ohne Grenzen e. V.; Bewegungen wie Fridays for Future, Black Lives Matter oder Maria 2.0) und (spontane) Solidarisierungen (Spendenbereitschaft; Demonstrationen; Petitionen u. a.), z. B. bei Katastrophen oder zur Unterstützung von bzw. zum Protest gegen die Diskriminierung von Minderheiten oder gefährdeten Einzelnen. Solche Solidaritätsbewegungen wollen (mehr) Gerechtigkeit (→ C.5) für bestimmte Gruppen erreichen und damit das Zusammenleben insgesamt gerechter machen; allerdings gibt es auch Solidarisierungen zur Erreichung negativer oder krimineller Ziele (z. B. Mafia). Deshalb kommt es darauf an, die Ziele, die durch Solidarisierungen erreicht werden sollen, ihrerseits ethisch zu qualifizieren.

Solidarität als ethische Grundorientierung wirkt also nicht nur als Prinzip auf der gesamtgesellschaftlichen Ebene, sondern auch als Impuls zur Verbesserung sozialer Verhältnisse durch den Zusammenschluss Betroffener, die ihre Anliegen gemeinsam (politisch) zu Gehör bringen

9 Vgl. Große Kracht, H.-J., „... weil wir für alle verantwortlich sind.“ (Johannes Paul II.). Zur Begriffsgeschichte der Solidarität und ihrer Rezeption in der Sozialverkündigung, in: Krüggeler, M./Klein, S./Gabriel, K. (Hg.), *Solidarität – ein christlicher Grundbegriff? Soziologische und theologische Perspektiven*, Zürich 2005, 111–132.

(*Con-Solidarität*), oder durch die Solidarisierung von Unterstützer*innen mit Betroffenen zur Durchsetzung bestimmter Ziele (*Pro-Solidarität*). Die zuletzt genannte Form der Solidarisierung kann zu dem biblisch-theologischen Leitmotiv der *Option für die Armen* in Beziehung gesetzt werden. Es wurde durch die lateinamerikanische Befreiungstheologie in der Nachkonzilszeit ausgearbeitet und in der Enzyklika SRS (42) erstmals in die päpstliche Sozialverkündigung aufgenommen. Die Option für die Armen wird auch als *Solidaritätsaxiom* (P. Rottländer) bezeichnet (→ A.4.3.2).

- **Solidarität kann sowohl eine Haltung als auch gemeinschaftliche Praktiken zur Durchsetzung oder Förderung bestimmter Gruppenanliegen (Con- bzw. Pro-Solidarität) bezeichnen.**

Während das Solidaritätsprinzip sozialetisch darauf reflektiert, wie die komplexen Strukturen moderner Gesellschaften personengerecht zu gestalten sind, fokussiert das Prinzip der Subsidiarität die *Zuständigkeiten* bzw. die Verteilung von Verantwortung (→ C.2) zwischen gesellschaftlichen Akteuren und Handlungsebenen. Es schließt an das Personprinzip an, insofern es den Menschen als ethisches Subjekt, d. h. als Verantwortungsträger*in stark macht. Zugleich verweist die Spannung von Individualität und Sozialität im Personbegriff darauf, dass die Gesamtverantwortung für alle Belange der Lebensführung, der Bedürfnisbefriedigung und der gesellschaftlichen Beteiligung (→ C.7) komplexe Kooperationen erfordert. Dieser Spannung trägt das Subsidiaritätsprinzip (von lat. *subsidiūm* = Hilfe, Unterstützung) Rechnung.

Es wurde mit der Sozialenzyklika *Quadragesimo anno* (QA, 1931) in die sozialkatholische Tradition eingeführt und seither in zahlreichen lehramtlichen Dokumenten aufgegriffen. QA fordert einen subsidiären Aufbau der Gesellschaft: Es sei eine Frage der Gerechtigkeit, die Freiheit und Verantwortungsfähigkeit der Person und der personnahen sozialen Einheiten (Familie; informelle Gruppen; kleine gesellschaftliche Zusammenschlüsse) zu wahren und gegen Übergriffe der Staatsmacht zu schützen; zugleich gelte es die Handlungsfähigkeit der Einzelnen und kleinen Einheiten zu stärken und deshalb wo nötig durch übergeordnete Ebenen zu unterstützen (vgl. QA 79 f.). Im historischen Kontext der Enzyklika wurde diese Forderung angesichts des Erstarkens der europäischen Totalitarismen als deutliche Kritik der faschistischen, nationalsozialistischen und stalinistischen Ideologien erhoben. Das Subsidi-

C. Normative Orientierungen

aritätsprinzip kann aber auch unter dem Vorzeichen demokratischer politischer Ordnung – und in föderalen Systemen – eine orientierende bzw. kritische Wirkung entfalten. Es stärkt das Recht der Einzelnen, betont die gesellschaftliche und staatliche Aufgabe, die Verantwortungsfähigkeit der kleinen gesellschaftlichen Einheiten strukturell zu stärken, und wehrt Tendenzen staatlicher Überregulierung und Überbürokratisierung ab.

Das Prinzip umfasst ein Normenpaar: Erstens fordert es die Achtung der Freiheit, der Erstverantwortung und -zuständigkeit der Person und deshalb die Zurückhaltung der politischen Gewalt und komplexer gesellschaftlicher Akteure, solange die Handlungsfähigkeit der Einzelnen (und der kleinen Einheiten) gewährleistet ist. Weil ihnen die Kompetenz nicht paternalistisch entzogen werden darf, wird diese negative Norm *Kompetenzanmaßungsverbot* genannt. Zweitens trägt das Prinzip den Grenzen individueller Handlungsfähigkeit und Belastbarkeit Rechnung und umfasst deshalb als positive Norm ein *Hilfeleistungsgebot*. Dessen Sinnspitze liegt darin, durch strukturell unterstützendes oder kompensatorisches Eingreifen die Handlungsfähigkeit der Einzelnen wiederherzustellen bzw. zu sichern (*Hilfe zur Selbsthilfe*). Damit ist mehr gemeint als punktuelle Nothilfe; es kann sich auch um Vorleistung und/oder begleitende, strukturelle Unterstützung handeln. So ersetzt z. B. institutionelle Kinderbetreuung nicht die Erstverantwortung der Eltern, sondern flankiert sie; Einrichtungen der Jugendhilfe werden unterstützend oder kompensatorisch tätig, wenn Eltern ihre Erziehungsverantwortung (temporär) nicht oder nicht hinreichend wahrnehmen können.

Erst im Zusammenspiel beider Normen erschließt sich die sozialetische Sinnspitze des Subsidiaritätsprinzips, Freiheit und Verantwortungsfähigkeit der Person und personnaher sozialer Akteure vor Übergriffen zu schützen *und* proaktiv zu stärken. Das ist gegenüber einer liberalen (bzw. libertären) Minimierung des Hilfeleistungsgebotes im Namen formaler Freiheit zu betonen: Sie verkennt die Bedeutung sozial(staatlich)er Unterstützung der Verantwortungsfähigkeit der Einzelnen und ggf. ihrer Kompensation. Es ist auch gegen paternalistisch überdehnte Erwartungen an eine Allzuständigkeit des (Wohlfahrts-) Staates geltend zu machen, durch die Handlungsfreiheit und Verantwortungsfähigkeit der Einzelnen unangemessen eingeschränkt würden.

In modernen politischen Kontexten regelt Subsidiarität als Steuerungsprinzip das komplexe Zueinander von Zuständigkeitsebenen und

-bereichen. Es stärkt (zivil-)gesellschaftliche Akteure im Verhältnis zum Staat z. B. im Bereich der Wohlfahrtspflege, im Erziehungs- und Bildungswesen oder in der Tarifpolitik. Im föderalen Staat regelt es die Zuständigkeiten von Kommunen, Ländern und Bund (z. B. in der Bildungs- und in der Sozialpolitik). Im Kontext der Europäischen Union orientiert es das Ringen um Zuständigkeiten zwischen den Mitgliedsstaaten und der Unionsebene (EU-Parlament; Kommission).

- **Das Subsidiaritätsprinzip umfasst das Kompetenzanmaßungsverbot und das Hilfeleistungsgebot. In der modernen Gesellschaft regelt bzw. steuert Subsidiarität als Zuständigkeitsprinzip die Zuordnung von Kompetenzen und Aufgaben zwischen den gesellschaftlichen Handlungsebenen.**

Solidarität und Subsidiarität weisen die Richtung, in der eine persongerechte Gesellschaftsordnung entworfen werden kann; sie ergänzen einander und gehören unbedingt zusammen: Das Subsidiaritätsprinzip regelt formal Zuständigkeiten und fungiert damit auch als Rechtsprinzip. Das Solidaritätsprinzip stellt demgegenüber inhaltliche Anforderungen an die Kooperation zwischen den Mitgliedern der Gesellschaft und an die Institutionalisierung dieser Kooperation; die Reichweite der Solidarforderungen – und die Legitimation der damit verbundenen Eingriffe in die Freiheit der Einzelnen zugunsten größerer sozialer Sicherheit aller – ist permanent Gegenstand gesellschaftlicher bzw. politischer Aushandlungsprozesse.

3.3 Erweiterungen des Kanons in der sozialetischen Diskussion

Einige Entwürfe führen das *Gemeinwohl* als eigenständiges Prinzip ein, in anderen wird es der Solidarität zu- bzw. untergeordnet. Die Auffassungen darüber, ob *Gemeinwohl* substanziell und als Zielwert oder als instrumenteller Wert zu verstehen sei, gehen in der katholisch-sozial-ethischen Tradition auseinander. In der lehramtlichen Tradition hat sich ein instrumentelles Verständnis durchgesetzt; es fasst das *Gemeinwohl* als Gesamtheit der gesellschaftlichen Voraussetzungen auf, die den Menschen einzeln und als Gruppen die volle Entfaltung ihrer Werte ermöglichen oder erleichtern (vgl. MM 65; GS 26 u. ö.). Aktuelle sozialetische Debatten wie auch die jüngsten Sozialzyklen (*Laudato si'* [LS, 2015]; FT) zeigen, dass der Frage nach dem *Gemeinwohl* – von der loka-

C. Normative Orientierungen

len bis zur globalen Ebene – erhebliche Bedeutung zukommt.¹⁰ Denn es geht darum, eine die Summe partikularer Interessen und Ziele überspannende ethische Orientierung auf das zu gewinnen, was notwendig ist, um *allen* Menschen in einer Gesellschaft, einem Staat oder der Weltgesellschaft ein menschenwürdiges und gelingendes Leben zu ermöglichen. Weil jedoch eine allgemeine inhaltliche Festlegung des Gemeinwohls kaum dauerhaft möglich ist, wird der Gemeinwohlbegriff heute prozesshaft verstanden. Die Sozialverkündigung der Kirche macht als Orientierungsgröße den Grundsatz der Gemeinwidmung der Erdengüter stark, d. h. die Vorordnung der Nutzungsrechte aller an den zum Leben notwendigen Ressourcen vor privaten Eigentumsansprüchen (vgl. u. a. FT 118–122). Damit verbunden wird die Zuordnung der Kategorie der globalen (öffentlichen) Güter (*global commons*) zum Gemeinwohl sozialetisch diskutiert.

Die Diskussion um das Gemeinwohl verbindet sich mit einer verzweigten Debatte um Begriff und Dimensionen der *Gerechtigkeit* (→ C.5), die mit guten Gründen als *Schlussstein* des Prinzipienkanons gedeutet werden kann. In dem Begriff der *sozialen Gerechtigkeit* kommt die normative Stoßrichtung der Prinzipien in ihrer Gesamtheit zum Ausdruck; er markiert den Bezug auf das institutionell vermittelte gesellschaftliche Zusammenleben, das als solches dem Anspruch der Gerechtigkeit unterstellt wird. Der Zuwachs an Wissen um gesellschaftliche Funktionszusammenhänge und deren Wirkungen für die Lebens- und Beteiligungsmöglichkeiten von Menschen(gruppen) verlangt sukzessive Erweiterungen und zielgruppenspezifische Differenzierungen der Gerechtigkeitssystematik.

In jüngster Zeit antwortet schließlich das Prinzip *Nachhaltigkeit* (→ C.6) auf die normativen Anforderungen an die Gesellschaftsgestaltung unter dem Vorzeichen der ökologisch-sozialen Krise (→ D.5). Mit ihm haben die Sozialethik und die kirchliche Sozialverkündigung einen in den 1980er Jahren in die internationale Debatte eingeführten umweltpolitischen Leitbegriff adaptiert und den Prinzipienkanon um eine eigenständige ökologische Verantwortungsdimension erweitert.

10 Vgl. Heimbach-Steins, M. u. a. (Hg.), *Globales Gemeinwohl. Sozialwissenschaftliche und sozialetische Analysen* (GER 17), Paderborn 2020.

- **Gemeinwohl, Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit erweitern den offenen Kanon der Sozialprinzipien vor allem unter dem Vorzeichen der globalen und intergenerationellen ethischen Herausforderungen.**

4. Sozialprinzipien – die Grammatik der Christlichen Sozialethik

Die *Funktion* der Sozialprinzipien wird oft mit Bildern aus der Architektur oder der Sprache verbunden, um ihren strukturgebenden Charakter zu verdeutlichen: Oswald von Nell-Breuning nennt sie „Baugesetze der Gesellschaft“¹¹. Markus Vogt bezeichnet die Prinzipien als „ethische Grammatik für den Strukturaufbau der modernen, ‚offenen‘ Gesellschaft“¹². Unter diesem Vorzeichen können den Sozialprinzipien drei Funktionen zugeordnet werden:

(1) Sie bilden *Analysekategorien* für die Identifizierung veränderungsbedürftiger Verhältnisse: Sie leiten die Perspektive der Wahrnehmung an und bieten Anhaltspunkte für die Entdeckung von Problemen bzw. ethisch kritikwürdigen Gegebenheiten. Als solche markieren sie eine wichtige Schnittstelle zwischen der *sozialwissenschaftlichen* und der *sozial-ethischen* Untersuchung gesellschaftlicher Herausforderungen. An dieser Schnittstelle muss die Transformation von empirisch belegbaren Einsichten in Charakter und Funktionalität moderner Gesellschaften in ethisches Orientierungswissen geleistet werden (→ A.2).

(2) Sie formulieren als *Ordnungskategorien* bzw. *Beurteilungskriterien* Maßstäbe für die Richtung und die Zielsetzung solcher gesellschaftlichen Veränderungen, die nicht einfach schicksalhaft passieren, sondern durch politische oder wirtschaftliche Entscheidungen in die eine oder andere Richtung gelenkt werden (müssen). Damit stecken sie einen Rahmen für die Ausarbeitung konkreter Normen zur Ausgestaltung und zur Bewertung sozialer Institutionen ab. Unter dieser Rücksicht betrachtet, liegen sie an der Schnittstelle zwischen Sozialethik und den Praxisfeldern von Recht und Politik (→ D.1).

11 Nell-Breuning, O. von, Baugesetze der Gesellschaft. Solidarität und Subsidiarität, Freiburg i. Br. 1990.

12 Vogt, M., Art. Christliche Sozialethik, in: Staatslexikon der Görres-Gesellschaft 8I (2017) 1097.

C. Normative Orientierungen

(3) Sie bilden Eckpunkte eines *Begründungszusammenhangs*, der nicht als in sich geschlossenes Denkgebäude, sondern als offener Diskurs zu verstehen ist. An dieser Schnittstelle setzt der Dialog zwischen CSE und Sozialphilosophie (→ A.3) an.

► **Den Sozialprinzipien als Grammatik der Sozialethik kommt eine analytische (kritische), eine orientierende und eine begründende Funktion zu.**

Analyse-, Ordnungs- und Begründungsebene sind untereinander durchlässig: Die Dynamik der geschichtlichen und gesellschaftlichen Ereignisse wird in einem fortlaufenden Prozess der Gesellschaftsanalyse in Sozialwissenschaften und Sozialethik reflektiert. Sie beeinflusst, wie die Sozialprinzipien in konkreten gesellschaftlichen Herausforderungen geltend gemacht werden können und wie sie ggf. neu begründet bzw. plausibilisiert werden müssen. Deshalb ist es aufschlussreich, den Wandel zu reflektieren, dem die Formulierung der Prinzipien (je einzeln und in ihrem Zusammenhang) unterworfen ist. Eine kontextbewusste (geschichtliche) Hermeneutik der Sozialprinzipien muss herausarbeiten, wie und aufgrund welcher Erfahrungen die Versuche der Systematisierung und Begründung sich verändern, welche philosophischen und theologischen Deutungsressourcen aus welchen Gründen herangezogen werden, um im Wechselspiel mit der Dynamik moderner Gesellschaften das normative sozialetische Grundgerüst abzusichern und – um im Bild zu bleiben – standfest zu machen.

Weiterführende Literatur

- Baumgartner, A./Korff, W., Sozialprinzipien als ethische Baugesetzlichkeiten moderner Gesellschaft: Personalität, Solidarität und Subsidiarität, in: Korff, W. u. a. (Hg.), *Handbuch der Wirtschaftsethik*, Bd. 1, Gütersloh 1999, 225–237.
- Ostheimer, J., Über die gesellschaftstheoretische Offenheit des Subsidiaritätsprinzips, in: *JCSW* 53 (2012) 193–219.
- Schmidinger, H., *Der Mensch ist Person. Ein christliches Prinzip in theologischer und philosophischer Sicht*, Innsbruck 1994.
- Wilhelms, G., *Die Ordnung moderner Gesellschaft. Gesellschaftstheorie und christliche Sozialethik im Dialog*, Stuttgart 1996.

C.4 Menschenrechte

Michelle Becka

Leitfragen:

- Was sind Menschenrechte?
- Was ist Menschenwürde und wie verhält sie sich zu den Menschenrechten?
- Wie lassen sich Menschenrechte begründen?
- Wie steht die katholische Kirche zu den Menschenrechten?
- Wie wird Kritik an Menschenrechten begründet?

1. Stationen der Menschenrechtsentwicklung

Menschenrechte sind moralische Ansprüche, die jedem Menschen als Rechte zukommen; sie sind politisch zu realisieren und rechtlich umzusetzen. Sie sind ihrem Anspruch gemäß universal und unteilbar, das heißt, sie beanspruchen überall Geltung und sind aufeinander bezogen. Aber die Idee von Menschenrechten ist nicht selbstverständlich. Sie wurde vielmehr im Lauf der Geschichte auf unterschiedliche Weise und gegen Widerstände entwickelt und begründet, und die Rechte wurden in zahlreichen Auseinandersetzungen eingefordert und erkämpft. Nach 1948 sind die Menschenrechte sowie die Menschenwürde weltweit zu zentralen normativen Orientierungen geworden. Als solche sind sie auch relevanter Bezugspunkt der Christlichen Sozialethik (CSE).

Zum Verständnis der Entstehung und Entwicklung der Menschenrechte sind drei verschiedene Dimensionen zu berücksichtigen, die ineinandergreifen:

- Historische Meilensteine: Historische Ereignisse stehen für die politische Durchsetzung der Idee der Menschenrechte.
- Die ideengeschichtliche Dimension: Verschiedene Weltanschauungen kennen die Idee von Menschenrechten, unterschiedliche Theorien begründen ihren Anspruch.

C. Normative Orientierungen

- Unrechtserfahrungen und der Kampf um Menschenrechte: Konkrete historische Erfahrungen werden zum Katalysator der Menschenrechte. Sie gipfeln in den historischen Eckdaten und beeinflussen Entwicklung und Realisierung der Menschenrechte.

1.1 Historische Meilensteine

Zu den Meilensteinen der Menschenrechtsentwicklung gehört – neben anderen – 1789, das Jahr der Französischen Revolution und der *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* (Erklärung der Rechte des Menschen und des Bürgers). Darin heißt es in Art. 1: „Die Menschen werden frei und gleich an Rechten geboren und bleiben es.“ Im Akt der Erklärung wird eine grundlegende Aussage über den normativen Status des Menschen getroffen. Sie stellt einen Bruch mit früheren Erklärungen dar, weil sie sich nicht auf Angehörige eines bestimmten Standes bezieht, sondern allen Freiheit und Gleichheit zuspricht. Zwar gilt diese Aussage in ihrer Zeit faktisch nicht für alle, denn Frauen sind ebenso ausgeschlossen wie abhängig Beschäftigte. Aber der normative Anspruch ist formuliert, und die ausgeschlossenen Gruppen können sich von nun an auf ihn beziehen, um jene Rechte auch für sich einzufordern. Das geschieht durch Einzelkämpfer*innen wie Olympe de Gouges (1748–1793), die wegen ihres Einsatzes für Menschenrechte für Frauen 1793 hingerichtet worden ist, und vor allem durch soziale Bewegungen von Frauen, Arbeiter*innen, People of Colour u. a., die sich in ihren Kämpfen für mehr Rechte darauf berufen.

Einen weiteren Meilenstein stellt das Jahr 1948 dar, in dem durch die Vereinten Nationen nach schwierigen Diskussionen die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* (AEMR) verabschiedet wurde. Sie war vor allem eine Reaktion auf eine besondere historische Leid- und Unrechtserfahrung: Die politisch-moralische Katastrophe von Holocaust und Zweitem Weltkrieg hat die fragile und zerstrittene Weltgemeinschaft dazu gebracht, eine Erklärung zu verfassen, die eine Wiederholung unbedingt verhindern soll. Damit ist ein moralischer Anspruch formuliert, dem sich die Mitgliedsländer der Vereinten Nationen nicht mehr vollständig entziehen können.

- **Menschenrechte sind Reaktionen auf historische Erfahrungen und werden politisch eingefordert. In verschiedenen Ereignissen und Deklarationen wurde über die Jahrhunderte ihr Anspruch formuliert.**

1.2 Ideengeschichtliche Anmerkungen

Die Ideen- und Theoriegeschichte der Menschenrechte ist komplex und kann hier, weitgehend beschränkt auf die europäische Tradition, nur angedeutet werden. Die Idee menschenrechtlicher Mindeststandards gibt es schon früh in vielen Kulturen und Religionen, und sie wird auf vielfältige Weise ausgestaltet. Im Europa der Neuzeit werden sie als moralische Kategorien und einforderbare Rechte formuliert, während sie andere Kulturen eher in Pflichten übersetzen.

Ideengeschichtlich ist neben dem Zusammenhang von Menschenwürde und Menschenrechten (→ C.4.4) vor allem die naturrechtliche Tradition relevant. Denn der Status der Menschenrechte ergibt sich aus der Verhältnisbestimmung von universellen *natürlichen* Rechten und den konkreten staatlich gesetzten, d. h. positiven Gesetzen. Aus der griechisch-römischen Antike stammt die Idee eines Gerechten, das von Natur aus gegeben ist und überall gilt und das nicht identisch sein muss mit dem gesetzten Recht. Von dieser Idee her lässt sich das geltende Recht kritisieren. Erst ab der Frühen Neuzeit werden Ideen einer natürlichen Rechtsträgerschaft tatsächlich mit individuellen Ansprüchen auf Freiheit und Schutz verbunden. In der Aufklärung wird die Idee der Menschenrechte neben anderen durch John Locke (1632–1704) und Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) entscheidend weiterentwickelt. Zur Natur des Menschen gehört die Freiheit. Daher gelangt man zur Forderung nach (Freiheits-)Rechten, die der Staat zu gewähren hat und die die Einzelnen vor Eingriffen schützen.

► **Menschenrechte sind Rechte, die elementare Lebensbedingungen vor Eingriffen durch den Staat und durch Dritte schützen.**

2. Dimensionen der Menschenrechte

Der erste Adressat der Menschenrechte ist der Staat. Jeder Staat hat die Rechte seiner Bürger*innen zu *achten* (*respect*, d. h. ihre Ausübung nicht behindern), zu *schützen* (*protect*, vor Eingriffen durch andere und durch sich selbst) und zu *gewährleisten* (*fulfil*, d. h. durch Maßnahmen die Ausübung ermöglichen).¹ Die AEMR ist eine Absichtserklärung der unter-

1 Vgl. Krennerich, M., Menschenrechte – ein allgemeiner Einstieg, in: Friedrich-Ebert-Stiftung (Hg.), Handbuch der Menschenrechtsarbeit; vgl. URL vom 8.10.2020: http://handbuchmensenrechte.fes.de/files/fes_hdmr/pdf-files/Kapitel1.pdf, 15.

C. Normative Orientierungen

zeichnenden Staaten. Sie ist ein Ideal von hoher moralischer und symbolischer Bedeutung, aber sie ist rechtlich nicht bindend. Daher musste sie in einen völkerrechtlich bindenden Vertrag überführt werden.

Einen solchen Vertrag zu verfassen, erwies sich jedoch angesichts des Ost-West-Gegensatzes in der Nachkriegszeit als schwierig. Trotz der Betonung der Universalität und Unteilbarkeit der Menschenrechte wurden im Jahr 1966 nicht einer, sondern zwei Verträge verabschiedet: der *Internationale Pakt über die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte* (Sozialpakt) und der über *die bürgerlichen und politischen Rechte* (Zivilpakt). Mit der Ratifizierung verpflichteten sich die Staaten, den Inhalt dieser Verträge in staatliches Recht zu überführen. Nicht alle Staaten haben beide Pakte unterzeichnet, was mit der damaligen politischen Lage und dem Inhalt der beiden Pakte zusammenhängt. Der am 23. März 1976 in Kraft getretene Zivilpakt (in Kraft treten völkerrechtliche Verträge nach einer bestimmten Anzahl an Ratifizierungen) enthält bürgerliche und politische Rechte. Dazu gehören Schutzrechte (z. B. das Verbot von Folter und Sklaverei), justizbezogene Rechte (z. B. Gleichheit vor dem Gesetz, faire Verfahren), Freiheitsrechte (Religionsfreiheit, freie Meinungsäußerung, Versammlungsfreiheit) und Rechte auf politische Teilhabe (wie das passive und aktive Wahlrecht) sowie das Verbot von Diskriminierung und Minderheitenrechte.² Der Sozialpakt hingegen, der am 3. Januar 1976 in Kraft getreten ist, umfasst wirtschaftliche Rechte (Recht auf Arbeit, Gewerkschaftsfreiheit, Streikrecht etc.), soziale Rechte (Schutz von Familie, Müttern und Kindern, Rechte auf soziale Sicherheit, angemessenen Lebensstandard, Ernährung, Gesundheit etc.) sowie kulturelle Rechte (Recht auf Bildung, Schutz des geistigen Eigentums etc.).

Nach dem Ende des Kalten Krieges bekannten sich auf der Weltkonferenz für Menschenrechte 1993 in Wien die versammelten Staaten fast vollzählig zu ihrer menschenrechtlichen Verpflichtung. Und doch ist der Status insbesondere der sozialen Rechte häufig umstritten. Das liegt u. a. daran, dass schwierig zu definieren ist, wann sie als erfolgreich umgesetzt gelten können. Zudem gehen die Definitionen etwa eines angemessenen Lebensstandards weit auseinander. Die Zielvorgaben im Sozialpakt sind daher weniger genau und weniger verpflichtend formuliert,

2 Dokumente und Hintergrundinformationen finden sich auf den Seiten des Deutschen Instituts für Menschenrechte; vgl. URL vom 8.10.2020: <https://www.institut-fuer-menschenrechte.de/menschenrechtsinstrumente/vereinte-nationen/>.

und bis heute werden die sozialen Rechte oft vernachlässigt. Das ist problematisch, denn sie gehören notwendig zur Idee der Menschenrechte. Schon das Leitmotiv der französischen Menschenrechtserklärung (Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit) weist darauf hin, dass der hohe Wert der Freiheit nicht allein steht: Um Freiheit realisieren zu können, müssen materielle Lebensbedingungen erfüllt sein, sie werden gesichert durch die sozialen Rechte.³

► **Freiheitsrechte und soziale Rechte gehören zusammen, weil ein sozialer Mindeststandard für die Realisierung von Freiheit erforderlich ist.**

Neben dem Zivil- und dem Sozialpakt gibt es weitere verpflichtende Verträge, die sogenannten Spezialkonventionen über die Rechte etwa von Frauen, Kindern, Menschen mit Behinderung u. a. Sie formulieren keine Sonderrechte – selbstverständlich gelten Menschenrechte auch für sie –, sondern konkretisieren vielmehr die geltenden Rechte für Gruppen oder für Situationen (z. B. Migration), die besondere Schutz- und Fördermaßnahmen erfordern.

Die Unabgeschlossenheit der Menschenrechte zeigt sich auch in der Diskussion über die Rechte der sogenannten *Dritten Generation*. Dazu gehören die Rechte auf Entwicklung, Frieden, Umwelt und kulturelle Selbstbestimmung. Die Forderungen gehen auf Initiativen aus dem globalen Süden zurück, und es handelt sich hier um kollektive Rechte. Sie beziehen sich auf Art. 28 der AEMR, wonach jeder Mensch Anspruch auf eine internationale Ordnung hat, die die Realisierung der Rechte der AEMR ermöglicht, was aber durch fehlende Entwicklung, Krieg, Umweltzerstörung und die mangelnde Selbstbestimmung bislang verhindert werde. Zwar gab es diverse Erklärungen zu den verschiedenen Rechten, aber eine verbindliche völkerrechtliche Institutionalisierung hat bislang nicht stattgefunden.

Geschützt und kontrolliert werden Einhaltung und Durchsetzung der Menschenrechte durch verschiedene Einrichtungen der Vereinten Nationen (sowie andere Institutionen).⁴ Allerdings verfügen sie nicht über die

3 Vgl. Balibar, E., *Die Grenzen der Demokratie*, Hamburg 1993, 99–123.

4 Eine Übersicht zu Menschenrechtsinstrumenten findet sich auf den Seiten des Deutschen Instituts für Menschenrechte; vgl. URL vom 8.10.2020: <https://www.institut-fuer-menschenrechte.de/menschenrechtsinstrumente>.

Mittel des Zwangs, die nationales Recht kennzeichnen. Hervorzuheben ist der *Europäische Gerichtshof für Menschenrechte*, da dieser auf der Grundlage der Europäischen Menschenrechtskonvention rechtsverbindliche Urteile zu Individualbeschwerden aussprechen kann. Der Zivilgesellschaft kommt eine wichtige Rolle in der Einforderung und Kontrolle der Einhaltung von Menschenrechten zu. Auch Unternehmen geraten zunehmend als menschenrechtliche Akteure in den Blick: als solche, die Menschenrechte verletzen und sich ihren Ansprüchen durch Verlagerung in Staaten mit geringen Standards entziehen, aber auch als Akteure, die durch Selbstverpflichtungen und Ähnliches zur Einhaltung und Kontrolle von Menschenrechten beitragen.

3. Katholische Kirche und Menschenrechte

Das Verhältnis von Kirche und Menschenrechten ist ambivalent. Schon im Revolutionsjahr 1789 gab es Auseinandersetzungen zwischen Teilen des französischen Klerus, die die Menschenrechtserklärung unterstützten, und Papst Pius VI. (Pontifikat 1775–1799), der sie wegen ihres Widerspruchs zur kirchlichen Lehre verurteilte. Über ein Jahrhundert galten die Menschenrechte als „Inbegriff [...] einer kirchen-, teilweise sogar christentumsfeindlichen Politik“⁵, in der man eine Verabsolutierung der Idee der Freiheit sah. Ende des 19. Jh. versuchte Leo XIII. (Pontifikat 1878–1903) die Kritik seiner Vorgänger zu relativieren, indem er zugestand, dass es innerhalb des göttlichen Naturrechts gewisse Menschenrechte gebe. Mit der ersten Sozialenzyklika *Rerum novarum* (RN, 1891) näherte er sich einigen sozialen Menschenrechten an und bemühte sich um ein pragmatisches Verhältnis zu den Menschenrechten. Doch die Freiheitsrechte blieben noch lange suspekt. Selbst in der Enzyklika *Fratelli tutti* (FT, 2020) ist eine Skepsis gegenüber den Freiheitsrechten erkennbar.⁶

Erst die Erfahrung der Gewaltherrschaft der Nationalsozialisten und die Schrecken der beiden Weltkriege führten im römischen Lehramt zu der Einsicht, dass die Menschenrechte ein Instrument sein könnten, eine

5 Hilpert, K., Menschenrechtsrezeption in der Kirche: Was hat sich bisher entwickelt? Theologisch-ethische Perspektiven, in: JCSW 55 (2016) 59–78, hier 61.

6 Darin führt die berechtigte Kritik eines überzogenen Freiheitsverständnisses zu einer Distanzierung von Freiheitsrechten, anstatt sie positiv zu profilieren. Exemplarische Stellen sind FT 13, FT 111, FT 163.

Wiederholung des Geschehenen zu verhindern. Und es ist nicht zu vergessen, dass Katholiken entscheidenden Einfluss auf die Entwicklung der Menschenrechte hatten, etwa der französische Philosoph Jacques Maritain (1882–1973), der an der Verfassung des Textes der AEMR mitwirkte. Mit der Enzyklika *Pacem in terris* (PT, 1963) läutete Johannes XXIII. (Pontifikat 1958–1963) ausdrücklich die Wende ein: Die Menschenrechtserklärung soll nun Basis für alle menschlichen Organisationen und das Rückgrat einer weltweiten Friedensordnung sein. Menschenrechte werden positiv interpretiert, und die Übereinstimmungen zur kirchlichen Lehre werden hervorgehoben. PT stärkt insbesondere die Bedeutung der sozialen Menschenrechte sowie den relationalen Charakter der Menschenrechte insgesamt. Die Kirche versteht sich seitdem als Verteidigerin und Anwältin der Menschenrechte.

Gleichzeitig muss die Umsetzung der Menschenrechte in der katholischen Kirche als unabgeschlossen gelten. Zwar stellt der *Codex Iuris Canonici* (CIC) die Getauften als kanonische Rechtssubjekte dar, doch zugleich werden zugesprochene Rechte wie Meinungsfreiheit (can. 212 CIC) oder auch Gleichheit (can. 208 CIC) relativiert.⁷ Konkret äußert sich das in der Ablehnung einiger menschenrechtlicher Ansprüche; dies betrifft u. a. „Rechte von Frauen und Mädchen, insbesondere die Rechte auf reproduktive Gesundheit, und die Rechte von LGBTQI*-Personen, insbesondere das Recht auf Wahl der Lebensform“⁸. Legitimations- und Glaubwürdigkeitsprobleme kommen hinzu (→ E.11).

Grundsätzlich ist hervorzuheben: Obwohl die Religionsfreiheit (→ D.5) zum Grundbestand der Menschenrechte gehört, gilt das Verhältnis von Religion und Menschenrechten auch als spannungsreich, weil es Religionsangehörige gibt, die bestimmte Menschenrechte ablehnen, und weil einige Vertreter*innen liberalen Denkens die Religionsfreiheit nur bedingt den Menschenrechten zurechnen. Der Spannung lässt sich begegnen, indem die Religionsfreiheit selbst konsequent als Freiheitsrecht der Person (nicht etwa einer Institution) verteidigt wird.⁹

7 Vgl. Maier, H., Kirche und Menschenrechte – Menschenrechte und Kirche, in: JCSW 55 (2016) 21–42, hier 37 f.

8 Heimbach-Steins, M., Menschenrechte – Potentiale, Herausforderungen und Aufgaben für eine weltkirchlich orientierte europäische Theologie, in: ET Studies 11 (2020) 47–70, hier 55.

9 Vgl. Bielefeldt, H./Wiener, M., Religionsfreiheit auf dem Prüfstand. Konturen eines umkämpften Menschenrechts, Bielefeld 2020.

- ▶ **Die katholische Kirche hat sich erst unter dem Eindruck der totalitären Regime des 20. Jahrhunderts dem Wert der modernen Menschenrechte angenähert und sie mit *Pacem in terris* ausdrücklich anerkannt. Innerkirchlich ist die Aneignung der Menschenrechte nur selektiv erfolgt.**

4. Menschenwürde und Menschenrechte

Sowohl in unserem alltäglichen Sprachgebrauch als auch auf der Begründungsebene sind Menschenwürde und Menschenrechte oft verbunden. Auch im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland kommt dieser Zusammenhang zum Ausdruck. So heißt es in Art. 1 GG: „(1) Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt. (2) Das Deutsche Volk bekennt sich darum zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt.“

Indem Art. 1 den Grundrechten vorangestellt wird, kommt der Menschenwürde eine besondere Stellung zu. Die Formulierung im Indikativ ignoriert nicht die Wirklichkeit, in der die Würde immer wieder verletzt wird, sie ist vielmehr höchster Ausdruck des Sollens: Die Würde soll keinesfalls angetastet werden! Es wird zugleich ein Ideal und ein rechtlicher Anspruch formuliert.

Das Grundgesetz und die normative Ethik vertreten einen Begriff der inhärenten, d. h. dem Menschen innewohnenden Würde. Sie kommt jedem Menschen zu aufgrund seines Menschseins. Sie muss nicht erst verdient werden, und man kann sie auch nicht verlieren. Darin liegt eine wichtige Annahme: Niemand kann einem anderen die Würde nehmen. Aber die Würde kann sehr wohl verletzt werden. Deshalb ist sie besonders zu schützen.

Judentum und Christentum haben die Vorstellung einer Würde des Menschen mitgeprägt, insbesondere durch die Motive der Gottebenbildlichkeit (Gen 1,27) oder durch die Vorstellung der Gleichheit in Gal 3,28 („Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid einer in Christus Jesus“). Allerdings wird dieser Wert über lange Zeit nicht zu einem moralischen Begriff: Er wird weder mit einer dem inneren Wert entsprechenden Haltung (der

gegenseitigen Achtung) noch mit Rechten verknüpft, so dass die Idee der Menschenwürde ihre Wirkung lange nicht entfaltet. Das ändert sich durch Einflüsse aus Stoa, Naturrecht (v. a. der spanischen Spätscholastik) und anderen Denkrichtungen in der Theologie.

Bedeutenden Einfluss auf unser heutiges Verständnis von Menschenwürde hat die Philosophie der Aufklärung, insbesondere Immanuel Kant (1724–1804). Kant erkennt den zentralen Grund der Würde in der *Autonomie*. Sein starkes Verständnis von Autonomie sieht diese durch die Vernunftgemäßheit des Willens begründet. Das heißt, dass der Wille der Handelnden sich durch das innere, dem Menschen vorgegebene Gesetz der praktischen Vernunft bestimmen lässt. Weil er nach diesem Vernunftgesetz handeln kann, ist der Mensch autonom.¹⁰ Als vernünftiges Wesen ist er zu achten, und er ist Zweck an sich und darf nicht instrumentalisiert werden. Deshalb formuliert Kant den *kategorischen Imperativ* auch als Instrumentalisierungsverbot: „Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“¹¹ Ergänzt wird die Idee der Selbstzwecklichkeit durch die Betonung der Unersetzbarkeit: Deshalb hat der Mensch keinen Preis, sondern eine Würde. Menschenwürde betont also die Einzigartigkeit und gründet auf Autonomie. Kant selbst stellt keinen begründenden Zusammenhang zwischen Würde und Rechten des Menschen her,¹² zudem spielt die Erfahrung für seine Konzeption keine Rolle. Das ändert sich in der Weiterentwicklung der Konzepte.

In zeitgenössischen Diskursen wird Autonomie in einem schwächeren Sinn verstanden: An die Stelle der Einsicht in das Sittengesetz tritt die Urteilsfähigkeit (Erkennen von Handlungskonsequenzen und Freiheit von Zwang). Autonomie bedeutet dann Selbstbestimmung. Dabei wird dem Umstand Rechnung getragen, dass Selbstbestimmung nicht absolut zu verstehen ist. Sie ist begrenzt, ohne dass sie deshalb aufgegeben werden müsste. In den letzten Jahrzehnten haben u. a. feministische Ethiken die Relationalität (das Miteinander-in-Beziehung-Stehen), die Bedingtheit und die Verletzlichkeit des Menschen betont. Menschen sind grund-

10 Vgl. Ricken, F., *Allgemeine Ethik*, Stuttgart 2003, 147.

11 Kant, AA IV, 429.

12 Vgl. Klemme, H., Immanuel Kant, in: Pollmann, A./Lohmann, G. (Hg.), *Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart 2021, 45.

C. Normative Orientierungen

sätzlich selbstbestimmt *und* verletzbar.¹³ Die Verwirklichung der Autonomie unterliegt kontingenten Bedingungen und ist graduell. Jeder Mensch hat Handlungsräume, die zu schützen und zu erweitern sind, und seien sie noch so klein.¹⁴

Menschenwürde kann nun verstanden werden als ein „grundlegendes und unbeliebige Urteil über den intrinsischen Wert des Menschen“¹⁵. Dieses Urteil gründet in der Zugehörigkeit zur Gattung Mensch. Aber das Urteil als solches garantiert nicht den tatsächlichen Schutz und die konkrete Unverletzlichkeit dieser Würde. Sie muss sich konkret im menschlichen Handeln realisieren und wirksam geschützt werden. Deshalb resultiert aus der Menschenwürde ein Anspruch, ihre Verwirklichung zu ermöglichen. Die individuelle Menschenwürde impliziert daher einen sozialetischen Anspruch, denn es bedarf der Gestaltung von Strukturen, die diese Bedingungen schaffen. Darin gründet auch der Zusammenhang von Menschenwürde und Menschenrechten: Rechte schützen und ermöglichen jene Handlungen und damit die Realisierung der Würde.

- ▶ **Die Menschenwürde entfaltet sich in den konkreten Rechten, die wir Menschenrechte nennen. Sie schützen bzw. garantieren ein der Würde gemäÙes Leben und Handeln.**

5. Begründung von Menschenrechten

Menschenrechte verbinden einen politischen, juridischen und moralischen Gehalt. Der moralische Gehalt verlangt, dass für ihre Geltung gute Gründe angegeben werden. Diese Begründung erfolgt auf sehr unterschiedliche Weise. Einen ersten Zugang bietet der bereits skizzierte Zusammenhang von Menschenwürde und -rechten: Der aus der Menschen-

13 Zum Begriff der *vulnerable agency* vgl. Haker, H., *Towards a Critical Political Ethics. Catholic Ethics and Social Challenges*, Basel/Würzburg 2020, 135–168.

14 Besonders deutlich kommt das in der sogenannten Behindertenrechtskonvention zum Ausdruck. Vgl. dazu Bielefeldt, H., *Inklusion als Menschenrechtsprinzip. Perspektiven der UN-Behindertenrechtskonvention*, in: Moser, V./Hoerster, D. (Hg.), *Ethik der Behindertenpädagogik*, Stuttgart 2011, 149–166.

15 Düwelling, M., *Menschenwürde als Grundlage der Menschenrechte*, in: *Zeitschrift für Menschenrechte* 4 (1/2010) 64–79, hier 73.

würde resultierende Achtungsanspruch muss auf die Lebensvollzüge ausgedehnt werden, in denen sich Würde konkretisiert. Rechte haben wie die Würde universale Geltung, weil es allen Menschen zukommt, sich im Handeln zu realisieren, was durch diese Rechte geschützt wird. Ein weiterer Begründungsansatz ist der naturrechtliche, der in der Geschichte bedeutsam war, heute aber problematisch geworden ist. Zwar sagt man immer noch, dass Menschenrechte dem Menschen *von Natur aus* zukommen, doch das dient vorrangig als Platzhalter im Verweis auf den normativen Gehalt. Der Verweis auf die menschliche Natur als universelles Prinzip erscheint fraglich, denn es ist unklar, wie diese genau zu bestimmen ist. Weil zudem die Deutung von Natur immer kontextuell und perspektivisch determiniert ist, resultieren aus den Deutungen des Naturrechts – wenn es materialisiert wird – immer auch Exklusionen und Engführungen. Ein Bezug auf *die* Natur ist daher keine hinreichende Begründung.

Eine Begründung über die Vernunft liefert etwa die Diskursethik: Sie trägt dabei den verschiedenen Dimensionen (moralisch, politisch, rechtlich) der Menschenrechte Rechnung. Jürgen Habermas (* 1929) versteht Freiheit als vernünftige Selbstbestimmung – und zwar kommunikationstheoretisch, d. h. über die Annahme, dass Menschen kommunikativ handeln und dabei unhintergehbare Diskursregeln achten. Normen sind demnach moralisch richtig, wenn ihnen alle Betroffenen im Diskurs zustimmen (könnten). Das wiederum erfordert kommunikative Strukturen, die den Diskurs ermöglichen (→ C.5). In Bezug auf die Menschenrechte folgt daraus, dass sie nicht nur als moralische Ansprüche der Selbstbestimmung verstanden werden, sondern politisch: als Recht auf eine politische Mitgliedschaft, in der die Rechte überhaupt erst ausgehandelt werden.¹⁶ Im politischen Prozess der Selbstbestimmung werden Menschenrechte generiert, und sie sind legitim, weil dieser Prozess legitim ist, insofern alle Betroffenen daran beteiligt sind.

In ähnlicher Weise geht Seyla Benhabib (* 1950) vor, die einen handlungstheoretischen Zugang mit dem Konzept kommunikativer Freiheit verbindet und auf diese Weise die politische Dimension von Menschenrechten berücksichtigt. Ihr kosmopolitischer Ansatz beinhaltet die

16 Vgl. Menke, C./Pollmann, A., Philosophie der Menschenrechte zur Einführung, Hamburg 42017, 32–41; Habermas, J., Die realistische Utopie der Menschenrechte, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 58 (3/2010) 343–357, hier 353.

C. Normative Orientierungen

„Anerkennung, dass Menschen moralische Personen sind, die in gleicher Weise Anspruch auf rechtlichen Schutz haben, und zwar auf Grund von Rechten, die ihnen nicht als Staatsangehörige oder Mitglieder einer ethnischen Gruppe zukommen, sondern als Menschen als solche“¹⁷. Aus der kommunikativen Freiheit, die alle Menschen kennzeichnet, resultiert ein moralischer Rechtsanspruch, dass diese Freiheit zu schützen und zu ermöglichen ist. Wie diese Rechtsform aussieht, kann je nach Kontext verschieden sein. Aber sie umfasst, weil Handeln Freiheit und Wohlergehen erfordert, Freiheitsrechte und Anspruchsrechte.

Weitere Begründungsansätze argumentieren vertragstheoretisch, etwa in der Variante von Otfried Höffes transzendentelem Tausch: In einem Vertrag oder Tausch werden grundlegende (transzendente) Interessen, von denen angenommen werden kann, dass sie allen Menschen gemeinsam sind, dadurch realisiert, dass sich die Beteiligten wechselseitig Rechte und Pflichten zuschreiben.¹⁸ Da nämlich niemand die Erfüllung dieser Interessen allein sicherstellen kann, ist man auf andere angewiesen: Selbstbestimmung funktioniert beispielsweise nur, wenn andere sie nicht gewaltsam beschränken. Durch den Bezug auf alle anderen, die wiederum dieselbe Erwartung an die Ausgangsperson richten, entsteht Reziprozität und damit ein Tausch.

Nonkognitivistische Menschenrechtsansätze, wie etwa der von Richard Rorty (1931–2007), unternehmen alternative Plausibilisierungsversuche. Rorty setzt auf moralische Gefühle wie Empörung oder Mitgefühl,¹⁹ die man erlernen könne. Erzählungen oder Romane hätten in diesem Sinne mehr Einfluss auf die Umsetzung der Menschenrechte als Erklärungen. Mit dem Verweis auf moralische Emotionen kann Rorty eine Ergänzung zu Begründungsversuchen der Menschenrechte liefern. Er ersetzt sie allerdings nicht.

- **Menschenrechte können auf unterschiedliche Weise begründet werden. Um ihrem Charakter und Anspruch gerecht zu werden, ist es wichtig, dass Begründungen grundsätzlich den Anspruch der Universalität und Unteilbarkeit erfüllen.**

17 Benhabib, S., Kosmopolitismus ohne Illusionen. Menschenrechte in unruhigen Zeiten, Berlin 2016, 33.

18 Vgl. Menke/Pollmann, Philosophie, 50; Höffe, O., Gerechtigkeit, München ⁵2015.

19 Vgl. Rorty, R., Kontingenz, Ironie und Solidarität, Frankfurt a. M. 1991.

6. Kritik der Menschenrechte

Im Alltag wird die Geltung der Menschenrechte zuweilen mit dem Hinweis darauf bestritten, dass sie häufig verletzt werden. Die nachvollziehbare Unzufriedenheit über die defizitäre Praxis vermag jedoch nicht die Norm zu kritisieren: Ob die Norm richtig oder gültig ist, zeigt sich in der Begründung. Daher ist um eine gute Begründung zu ringen, um die Praxis zu verbessern. Doch trotz der Bedeutung der Menschenrechte gibt es auch berechtigte Kritik. Sie ist teilweise in der Struktur der Menschenrechte selbst begründet, teils in einer problematischen Praxis.

Die wichtigste Spannung deutete sich bereits an: Der moralische Anspruch, der mit den Menschenrechten verbunden ist, lässt sich nur in einem politischen Gemeinwesen realisieren. Dazu kommt gegenwärtig fast ausschließlich der Nationalstaat in Frage. Einige Menschenrechte sind sogar nur als Bürger*innenrechte realisierbar. Dadurch stellt sich aber ein Problem für die Menschen, die ohne den Bürger*innenstatus in einem Land leben (etwa als Geflüchtete), und für solche, die gar keine Staatsangehörigkeit besitzen. Hannah Arendt (1906–1975) hat daher schon nach dem Zweiten Weltkrieg die Menschenrechte kritisiert, weil in einigen Fällen ausgerechnet der Staat, der ihr Garant sein sollte, ihr größter Feind sei. Sie kritisiert die Differenz von Bürger*innenrechten und Menschenrechten. Und sie kritisiert die Spannung, Menschenrechte als *von Natur aus* gegeben zu denken, wo sie doch nur politisch realisiert werden können. Es brauche zunächst ein „Recht, Rechte zu haben“²⁰, das allen zukommt als das Recht auf Mitgliedschaft in einer Gemeinschaft, die alle weiteren Rechte garantiert. Ansätze wie jener von Benhabib nehmen Arendts Einwand auf. Und doch besteht die Spannung fort. Bis heute sichert keine Institution die Menschenrechte etwa von Geflüchteten hinreichend. Internationale Abkommen allein genügen nicht, um die Menschenrechte für alle wirksam zu schützen; zusätzlich sind neue Formen der rechtlichen Zugehörigkeit unterhalb (z. B. Wohnbürgerschaft) und oberhalb (z. B. EU-Bürgerschaft) der Staatsbürgerschaft notwendig (→ E.6).

Die Frage nach dem Schutz der Menschenrechte kann zum Problem werden, wenn es darum geht, wie die Rechte von Minderheiten zu schützen sind, wenn diese vom Staat, in dem sie leben, verletzt werden: Sollen

20 Arendt, H., Es gibt nur ein einziges Menschenrecht, in: Die Wandlung 4 (1949) 754–770, hier 760.

C. Normative Orientierungen

andere Staaten eingreifen, wenn Minderheiten verfolgt und getötet werden? Ob, wie und ab wann solche Eingriffe in die staatliche Souveränität gerechtfertigt sind, lässt sich nicht prinzipiell beantworten. Es wird unter dem Schlagwort *responsibility to protect* diskutiert.²¹ Zu kritisieren ist, wenn der Schutz von Menschenrechten zum Vorwand für militärische Eingriffe wird, die andere (z. B. wirtschaftliche) Interessen verfolgen. Sie instrumentalisieren die Menschenrechte und beschädigen sie.

Eine weitere Kritik der Menschenrechte wirft ihnen Eurozentrismus vor. Instrumentalisierungen der Menschenrechte haben in der Vergangenheit vielfach stattgefunden: Imperialismus und Kolonialismus gingen häufig mit dem Anspruch einher, die Menschenrechte durchzusetzen. Das erklärt viele Vorbehalte des globalen Südens. Mit Vorsicht sind die Vorbehalte jedoch zu betrachten, wenn sie von Regierungen vorgebracht werden, die selbst die Rechte ihrer Bürger*innen verletzen. Demgegenüber ist die Perspektive derer wahrzunehmen, deren Rechte verletzt werden (→ D.6.3.3). Die Idee der Menschenrechte taucht nicht nur in sogenannten *westlichen* Kulturen auf, und die AEMR wurde von sehr vielen Staaten weltweit unterzeichnet. Allerdings sind die Begründungsdiskurse immer noch stark *westlich* bestimmt. Das ist im interkulturellen Dialog²² zu ändern, um den Menschenrechten eine breitere Diskussionsgrundlage zu schaffen. Die Annahme der Universalität der Menschenrechte steht nicht im Widerspruch zu kontextuell unterschiedlichen Begründungen und Realisierungen, wie etwa Boaventura de Sousa Santos (* 1940) betont, der in einer Kritik der Menschenrechte zugleich deren Anspruch, die Würde aller zu garantieren, schärft.²³

Mit dem Eurozentrismus-Vorwurf geht häufig die Kritik einher, dass es sich um fast ausschließlich individuelle Menschenrechte handelt (Ausnahme: Minderheitenrechte). Tatsächlich verteidigen die Menschenrechte die Ansprüche des Individuums gegenüber dem Staat und Dritten. Forderungen nach kollektiven Rechten (→ C.4.1) sind bislang nicht

21 Vgl. Kurtz, G., Das Konzept der Schutzverantwortung, in: UN-Basis-Informationen 55 (2017), URL vom 25.8.2020: <https://dgvn.de/veroeffentlichungen/publikation/einzel/das-konzept-der-schutzverantwortung-responsibility-to-protect/>.

22 Vgl. Fornet-Betancourt, R., Menschenrechte im Streit zwischen Kulturpluralismus und Universalismus, Frankfurt a. M. 2000.

23 Vgl. Sousa Santos, B., Epistemologien des Südens. Gegen die Hegemonie des westlichen Denkens, Münster 2018.

umgesetzt worden. Es gibt lediglich Erklärungen, etwa zum Recht auf Entwicklung (1986). Die Ablehnung hat u. a. politische Gründe, liegt aber auch daran, dass schwer zu bestimmen ist, wie sich individuelle Rechte und kollektive Rechte im Konfliktfall zueinander verhalten.

- ▶ **Die mangelnde Umsetzung der Menschenrechte allein delegitimiert sie nicht. Es gibt jedoch auch berechtigte Kritik an Begründung und Umsetzung der Menschenrechte. Sie ernst zu nehmen, kann zu einer Schärfung und Weiterentwicklung beitragen.**

7. Menschenrechte und Christliche Sozialethik

Menschenwürde und Menschenrechte sind normative Maßstäbe zur Gestaltung von Gesellschaft und zugleich aufgrund ihres emanzipatorischen Gehalts Ausgangspunkt von Kritik. Als solche stellen sie nicht nur zentrale normative Bezugspunkte für die CSE dar, sondern prägen sie inhaltlich und methodisch.

CSE unterstützt und verteidigt die absolute Geltung der Menschenwürde, die in der Tradition der Katholischen Soziallehre mit dem Personalitätsprinzip (→ C.3.3.1) korrespondiert. Menschenwürde konkretisiert das Personalitätsprinzip, indem die Realisierung des Personseins in Rechte ausbuchstabiert wird und somit an Verbindlichkeit gewinnt. Umgekehrt können Theologie und Glaubenszusammenhänge spezifische Modelle und Motive bereitstellen, sich für den Schutz von Würde und Rechten anderer einzusetzen. Sie können also eine wichtige Motivationsquelle menschenrechtlichen Handelns darstellen. Daher ist es Aufgabe einer theologischen Ethik, Konsonanzen zwischen säkularen Menschenrechtstraditionen und dem christlichen Ethos herauszuarbeiten. Die Begründung universaler Menschenrechte hat jedoch interdisziplinär und vernunftbasiert zu erfolgen, um über die Glaubensgemeinschaft hinaus Geltung beanspruchen zu können.

CSE kann das historisch gewachsene Menschenrechtssystem mitgestalten, indem sie den universalen Anspruch der Menschenrechte verteidigt und zugleich kontextsensibel ist, um hegemoniale Tendenzen zu verhindern. So ist auf der Ebene der Theorie die Behauptung eines (scheinbaren) Universalismus zu vermeiden, der statt den Rechtsansprüchen aller nur denen einiger entspricht. Implizite Exklusionen sind auf-

C. Normative Orientierungen

zudecken, etwa wenn die Perspektiven und Ansprüche bestimmter Gruppen unsichtbar gemacht werden.²⁴ Es ist von einer Reflexion der Praxis auszugehen, in der die menschenrechtlichen Ansprüche – oftmals auf negativem Weg in der Verletzungserfahrung – formuliert werden. Sie sind aufmerksam wahrzunehmen und zu reflektieren. Die Theorie ergänzt die Selbstreflexion in der Praxis und weitet das Verständnis, so dass in der Wechselwirkung von Theorie und Praxis das menschenrechtliche Gefüge weiterentwickelt wird.²⁵ Kontextsensibilität bedeutet daher auch, den Raum des Politischen, der „durch das Wechselspiel von Werten, Institutionen und Praktiken gebildet wird“²⁶, als relevant für das theoretische Verständnis und die Realisierung der Menschenrechte zu erschließen und ernst zu nehmen. Menschenrechte werden nicht einfach politisch umgesetzt, vielmehr sind sie in ihrer Entstehung, Begründung und Realisierung Ergebnis politischer Kämpfe. CSE als Reflexion sozialer Praxis hat dieses Feld zu analysieren und zu interpretieren, um menschenrechtliche Praxis begründen und mitgestalten zu können.

Weiterführende Literatur

- Heimbach-Steins, M. (Hg.), Menschenrechte in der Katholischen Kirche, JCSW 55 (2014).
- Hilpert, K., Ethik der Menschenrechte. Zwischen Anspruch und Verwirklichung, Paderborn 2019.
- Martinsen, F., Grenzen der Menschenrechte. Staatsbürgerschaft, Zugehörigkeit, Partizipation, Bielefeld 2019.
- Menke, C./Pollmann, A., Philosophie der Menschenrechte zur Einführung, Hamburg 2017.
- Paech, N., Menschenrechte. Geschichte und Gegenwart – Anspruch und Realität, Köln 2019.

24 Vgl. Heimbach-Steins, Menschenrechte, 52; 64.

25 Vgl. Becka, M./Ulrich, J., Blinde Praxis, taube Theorie? Sozialethische Reflexion über das Menschenrecht auf Gesundheit, in: Emunds, B. (Hg.), Christliche Sozialethik – Orientierung welcher Praxis?, Baden-Baden 2018, 301–320, hier 317.

26 Bogner, D., Das Recht des Politischen. Ein neuer Begriff der Menschenrechte, Bielefeld 2014, 36.

C.5 Gerechtigkeit

Johannes J. Frühbauer

Leitfragen:

- Was verstehen wir unter Gerechtigkeit?
- Was lässt sich zur ideengeschichtlichen Entwicklung des Gerechtigkeitsdenkens sagen?
- Welche Bedeutung hat die Erfahrung von Ungerechtigkeit für die Entwicklung von Gerechtigkeitsvorstellungen?
- Was sind zentrale Gedanken und Aspekte in Theorien der Gerechtigkeit?
- Was kennzeichnet globale Gerechtigkeit?

1. Die Frage nach Gerechtigkeit

Die Frage nach Gerechtigkeit stellt sich in den Kulturen der Welt seit jeher in ganz unterschiedlichen Formen, wie etwa der *Codex Hammurabi*, das ägyptische *Ma'at*, die *Goldene Regel* oder kosmozentrische Ansätze indigener Völker zeigen. In der politischen Ethik der Gegenwart zählt Gerechtigkeit zu den herausragenden und dominierenden Leitprinzipien. Sie lässt sich in der ethischen Tradition sowohl auf Individuen als auch auf Institutionen beziehen, wenn es zum einen um Rechtschaffenheit der Person und zum anderen um moralische Richtigkeit von Recht und Regeln – etwa in der Verteilung bestimmter Güter und Lasten – geht. Gerade bei den institutionellen Dimensionen von Gerechtigkeit kommen zentrale Kriterien wie Bedürfnis, Leistung, Verdienst oder auch Schuld ins Spiel.

In unserer Zeit wird die Frage nach Gerechtigkeit vor allem dann gestellt, wenn menschliche Bedürfnisse und Interessen entweder divergieren oder sich auf dieselben, mitunter knappen Güter richten. In dadurch bedingten Konfliktsituationen zielt Gerechtigkeit auf einen annehmbaren Ausgleich, bei dem möglichst niemand benachteiligt oder bevorzugt

C. Normative Orientierungen

werden soll.¹ In dieser Hinsicht sind bereits Kinder mit der Erfahrung von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit (→ C.5.4) konfrontiert. Eine grundlegende, früh in unserer Entwicklung auftretende Intuition ist, dass man den *gleichen* Teil wie alle anderen von etwas bekommt. Gerade Kinder vergleichen sich bei dem, was ihnen vermeintlich oder tatsächlich zusteht, z. B. bei Geschenken, Noten oder Auszeichnungen, mit ihren Geschwistern oder Freund*innen. Daher ist die Verbindung zum Prinzip der Gleichheit (→ C.5.7) wesentlich für Gerechtigkeitsüberlegungen. Dennoch ist Gerechtigkeit nicht mit Gleichbehandlung identisch. Vielmehr gilt der Grundsatz: So viel Gleichheit wie möglich, so viel Ungleichheit wie nötig. Das heißt, dass die Gleichheit aller (an Würde und Rechten) vorauszusetzen ist. Auf dieser Grundlage kann aber unter bestimmten Umständen Ungleichbehandlung gefordert sein. Ebenso wie Gleichheit werden auch Fairness oder Unparteilichkeit mit Gerechtigkeit assoziiert.

Eine moderne, liberale und weltanschaulich plurale Gesellschaft ist mit einer Vielzahl an Gerechtigkeitsfragen konfrontiert. Konkrete Kontexte, in denen sich die Frage nach Gerechtigkeit stellt, sind vor allem Recht, Bildung (→ E.3), Arbeit (→ E.1), Gesundheit (→ E.8) und Umwelt (→ D.5). Die Bürger*innen erheben den Anspruch, im Schutz und in der Wahrnehmung ihrer Grund- und Freiheitsrechte gerecht behandelt zu werden. Allen sollen in gleicher Weise dieselben Grund- und Freiheitsrechte zustehen und gewährt werden, ob in einem Gerichtsprozess, in der Inanspruchnahme der Meinungs- oder Religionsfreiheit (→ D.6.4) oder in der politischen Partizipation. So erwarten wir für Kinder und Jugendliche möglichst Chancengleichheit bei den Zugängen zu Bildung und in den Ausbildungsperspektiven. Hinsichtlich der medizinischen Versorgung werden Benachteiligungen und Ungleichbehandlungen kritisch beäugt und mit Rechtfertigungsforderungen belegt. Und im praktischen Umgang mit Klimaschutz oder mit den Folgen des Klimawandels (→ E.9) soll es vor allem in der Lastenverteilung möglichst gerecht zugehen.

- **Gerechtigkeit ist ein zentrales Prinzip in der politischen Ethik, mit dem sich weitere Prinzipien wie Gleichheit, Freiheit oder Unparteilichkeit verbinden lassen. Kriterien für Gerechtigkeit sind Bedürfnis, Leistung, Verdienst und Schuld.**

1 Vgl. Holzleithner, E., Gerechtigkeit, Wien 2009, 7.

2. Was bedeutet eigentlich *gerecht*?

Häufig wird darauf verwiesen, dass letztlich keine Einigung darüber bestehe, was denn gerecht sei. Dennoch gibt es bestimmte Grundmerkmale, an denen sich das Verständnis von *gerecht* und *Gerechtigkeit* orientieren kann. Das deutsche Wort *gerecht* geht zurück auf das 8. Jh. und wurde dort zunächst im Sinn von *gerade, richtig, passend* verwendet. Im Mittelhochdeutschen wird es ab dem 11. Jh. in der Bedeutung „was dem Rechtsgefühl entspricht“ gebräuchlich.² Nicht nur im Deutschen, auch in anderen Sprachen gibt es eine enge semantische Verbindung von Gerechtigkeit und Recht. Somit lassen sich Gerechtigkeitsprobleme zuweilen auch als Rechtsfragen charakterisieren, ohne dass sie sich darin erschöpfen. Umgekehrt ist das Recht nicht mit Gerechtigkeit gleichzusetzen. Zum einen ist Gerechtigkeit eine persönliche Haltung oder Tugend, zum anderen wird Gerechtigkeit als eine normative Anforderung an Institutionen erhoben. Eine Person ist dann gerecht, wenn sie das Richtige tut und in diesem Tun die Rechte, Ansprüche oder Interessen anderer angemessen berücksichtigt. Hinzu kommt das Erkennen von Situationen oder Problemlagen, in denen gerechtes Handeln gefordert ist – gewissermaßen als Ausdruck eines Gerechtigkeitssinns. Ungerecht handelt demgegenüber, wer ausschließlich eigene Interessen verfolgt, ohne Rücksicht auf die Belange anderer. Die institutionelle Dimension von Gerechtigkeit bezieht sich elementar auf die Regelungen des menschlichen Zusammenlebens. In modernen Gesellschaften kommt in erster Linie dem demokratisch legitimierten Staat die Aufgabe zu, über seine Institutionen in rechtlicher, politischer, sozialer, ökonomischer und ökologischer Hinsicht gerechte Verhältnisse herzustellen (→ D.2.3).³

- ▶ ***Gerecht* meint das Tun des Richtigen im Sinne der Tugend bzw. Haltung einer Person, die die Ansprüche oder Rechte anderer berücksichtigt. *Gerecht* sollen aber auch die Institutionen sein, die das gesellschaftliche Zusammenleben regeln und ermöglichen (insbesondere das Recht) und für die der Staat die Verantwortung trägt.**

2 Vgl. Holzleithner, Gerechtigkeit, 7.

3 Vgl. Holzleithner, Gerechtigkeit, 7–12.

3. Gerechtigkeit in der Ethikgeschichte

Während sich modernes Gerechtigkeitsdenken fast ausschließlich auf die institutionelle Dimension und Verteilungsfragen bezieht, sind in der antiken Philosophie die individuell-personale Dimension und der Tugendcharakter der Gerechtigkeit von großem Gewicht. Es entwickelt sich die Vorstellung einer politischen Gerechtigkeit, die an die Einstellung und das Handeln des Individuums rückgebunden bleibt: Jeder Mensch soll die soziale Rolle oder Funktion erfüllen, für die er sich eignet, und jeder soll die Güter erhalten, die ihm zustehen. Das Ziel der Gerechtigkeit ist ein harmonischer gesellschaftlicher Zustand, in dem jedes Individuum die ihm angeborene Funktion mit Blick auf die politische Gemeinschaft (griech. *polis*) erfüllt. Aristoteles (384–322 v. Chr.) differenziert in seiner *Nikomachischen Ethik* (Buch V) den Gerechtigkeitsbegriff: Zum einen betont er im Begriff der *allgemeinen* Gerechtigkeit den Tugendcharakter im Sinne der Einstellung, das Geforderte freiwillig zu erfüllen, als Ausdruck von Rechtschaffenheit. Zum anderen geht es Aristoteles in der Kennzeichnung der *besonderen* Gerechtigkeit um Verteilungsgerechtigkeit (*iustitia distributiva*), Tauschgerechtigkeit (*iustitia commutativa*) und ausgleichende Gerechtigkeit (*iustitia correctiva*).

Die *Verteilungsgerechtigkeit* betrifft die Zuweisung von Vorteilen, Ämtern, Einkommen usw. an mehrere Personen. Gerechte Verteilung in diesem Sinne erfordert nicht, dass alle das Gleiche erhalten, sondern dass es begründete Kriterien gibt (z. B. Leistung oder Bedürfnis), die der Verteilung zugrunde gelegt werden. Die *Tauschgerechtigkeit* verlangt, dass bei einem Tausch von Gütern (oder Leistungen) Leistung und Gegenleistung gleichwertig sind. Man spricht hier auch von Äquivalenz. Bei der *ausgleichenden Gerechtigkeit* geht es um einen nachgeordneten Ausgleich: Dieser kann nach geschäftlichen Tauschbeziehungen nötig sein oder aber nach einer Straftat durch die Person, die die Tat begangen hat. Cicero (106–43 v. Chr.) hebt die *gemeinwohlerhaltende Gerechtigkeit* und die Verpflichtung zur *Rechtstreue* hervor. Gerechtes Verhalten hat eine stabilisierende Wirkung auf die gesellschaftliche Ordnung. Augustinus (354–430) charakterisiert Gerechtigkeit in erster Linie als personale Tugend. Zudem unterscheidet er zwischen irdischer (unzulänglicher) und himmlischer (vollkommener) Gerechtigkeit. Thomas von Aquin (1225–1274) übernimmt die zentralen Elemente der Gerechtigkeitslehre von Aristoteles und stellt sie unter den Primat der Gerechtigkeit Gottes, in der die

menschliche Gerechtigkeit gründet. Wie dieser unterscheidet er die allgemeine Gerechtigkeit, bei der nun die Orientierung am Gemeinwohl an Bedeutung gewinnt, von den verschiedenen Formen der besonderen Gerechtigkeit. Zudem bringt er als Element der Gerechtigkeit das Prinzip der *Billigkeit* (Epikie) als personales Korrekturprinzip gegenüber der staatlichen Rechtsordnung ein; sie ermöglicht es, ein situationsangemessenes Verhalten als moralisch gut und richtig zu bewerten, auch wenn dieses nicht den Rechtsnormen entsprechen sollte.⁴

► **In der griechischen und römischen Antike stehen das Individuum, seine Einstellung und sein Tun im Mittelpunkt von Gerechtigkeitsvorstellungen. Durch gerechtes Handeln trägt der einzelne Mensch zur harmonischen Ordnung und zum Gelingen des Gemeinwesens bei.**

Der neuzeitlich-moderne Begriff der Gerechtigkeit umfasst gegenüber dem antiken und dem mittelalterlichen Verständnis einen weiteren Gegenstandsbereich. So wird nicht nur das Handeln der Herrschenden, sondern auch die institutionelle Rahmenordnung politischen Handelns, also die Verfassung staatlicher Herrschaft, dem Anspruch der Gerechtigkeit unterstellt; das Gleiche gilt für die Eigentumsordnung. Das soziale Handeln wird in eine Moral der gleichen Achtung eingebettet, derzufolge alle Menschen von Natur aus die gleiche Würde besitzen und infolgedessen als Gleiche behandelt werden müssen. Insbesondere das wachsende städtische Bürgertum forderte nicht nur rechtliche Gleichheit, sondern auch bürgerliche Freiheiten (→ A.3.4): „Gleichheit aller Bürger im Recht durch allgemeine, für alle gleichermaßen geltende Gesetze, Schutz der physischen Freiheit jeder Person, Religions- und Gewissensfreiheit, Meinungs- und Redefreiheit, Eigentums- und Vertragsfreiheit, Unabhängigkeit der Gerichte und ein gewisses Maß an politischer Mitsprache.“⁵

In der Moderne wird verstärkt die Forderung nach *sozialer Gerechtigkeit* erhoben. Der Kampf um demokratische Beteiligung verschränkt sich mit sozialen Konflikten durch die wachsende Spaltung der Gesellschaft

4 Vgl. Horn, C., Geschichte des Gerechtigkeitsbegriffs: Antike und Mittelalter, in: Goppel, A./Mieth, C./Neuhäuser, C. (Hg.), Handbuch Gerechtigkeit, Stuttgart/Weimar 2016, 6–13; Horn, C./Scarano, N. (Hg.), Philosophie der Gerechtigkeit. Texte von der Antike bis zur Gegenwart, Frankfurt a. M. 2002, 9–147.

5 Koller, P., Geschichte des Gerechtigkeitsbegriffs: Neuzeit, in: Goppel/Mieth/Neuhäuser (Hg.), Handbuch, 14–20, hier 14.

C. Normative Orientierungen

in zwei Klassen: Auf der einen Seite steht die geringe Zahl von Besitzenden, auf der anderen Seite die wachsende Masse besitzloser Lohnarbeiter. Infolgedessen entsteht im 19. Jh. angesichts der *sozialen Frage* (→ B.3) die Rede von sozialer Gerechtigkeit (→ B.3.4). Bei allen unterschiedlichen Interpretationen im Einzelnen beinhaltet dieser Begriff zwei zentrale Forderungen, die bis in die Gegenwartsdiskurse zur Gerechtigkeit nachwirken: Zum einen geht es um „die Forderung *sozialer Chancengleichheit*, die zuerst hauptsächlich auf die Verringerung der Klassenunterschiede durch die Verbesserung der sozialen Lage der Unterschichten zielte und danach in Richtung auf eine weitergehende Angleichung der individuellen Startpositionen und Erfolgsaussichten ausgedehnt wurde“⁶; dies wird inzwischen auch unter dem Begriff der Beteiligungsgerechtigkeit thematisiert (→ C.7). Zum anderen wird „die Forderung *ökonomischer Verteilungsgerechtigkeit* [erhoben], die sich anfänglich insbesondere gegen die ausbeuterischen Arbeitsverhältnisse im industriellen Sektor richtete und dann in einem weiteren Sinn die Kritik der fortbestehenden wirtschaftlichen Ungleichheiten fundierte, deren Ausmaß in keinem Verhältnis zu den geleisteten Beiträgen zur gesellschaftlichen Wertschöpfung zu stehen schien“⁷.

- **In der Neuzeit entstehen Gerechtigkeitsforderungen, die zum einen in Verbindung mit den bürgerlichen Freiheiten stehen, zum anderen ausgelöst sind durch soziale Spannungen, die sich durch die gesellschaftliche Spaltung in unterschiedliche Klassen ergeben. Die soziale Frage des 19. Jahrhunderts provoziert den Ruf nach sozialer Gerechtigkeit.**

4. Erfahrungen von Ungerechtigkeit

Die Forderungen nach Gerechtigkeit entspringen nicht zuletzt der Erfahrung von Unrecht und Ungerechtigkeit. In vielen Gerechtigkeitstheorien kommt Ungerechtigkeit lediglich als Ausgangspunkt, Begleiterscheinung oder begriffliche Ableitung der Gerechtigkeitsfrage vor. Dabei wird übersehen, dass deren anhaltende Dominanz in der Politischen Philosophie ihren Grund letztlich im häufigen Vorkommen lokaler wie globaler Unge-

6 Koller, Gerechtigkeitsbegriff, 18.

7 Koller, Gerechtigkeitsbegriff, 18.

rechtigkeitsphänomene hat.⁸ Außerdem sollte der Blick auf Ungerechtigkeit nicht nur ein Ausgangspunkt für die Frage nach Gerechtigkeit sein, sondern deren unerlässliches Korrektiv, um (Theorien der) Gerechtigkeit vor dem Kippen in Selbst-Gerechtigkeit zu bewahren. Zwei amerikanische Philosophinnen haben die Frage nach Ungerechtigkeit bzw. Unrechtserfahrungen in den Mittelpunkt ihrer Denkansätze gerückt, nämlich Judith Shklar (1928–1992) und Iris M. Young (1949–2006). Das Gerechtigkeitsdenken sei oft zu idealistisch-theoretisch und begründungsorientiert angelegt. Keines der üblichen Modelle liefere eine angemessene Beschreibung realer Ungerechtigkeit. Dafür aber sei es nötig, die Stimme derer wahrzunehmen, die Ungerechtigkeit erfahren.⁹ Im Unterschied zu Shklar ist Young radikaler. Sie betont, dass es um eine gänzliche Neuausrichtung gehen müsse.¹⁰ Ihre Kritik am herkömmlichen Gerechtigkeitsdenken richtet sich gegen das liberale Verteilungsparadigma: Bei diesem werden Individuen als abstrakte Anspruchsberechtigte behandelt, ohne dass ihre kontextuellen und interaktionalen Bezüge und Beziehungen sowie die damit verbundenen Macht- und Hierarchieverhältnisse angemessen berücksichtigt werden. Gerechtigkeit soll sich auch auf die institutionellen Bedingungen beziehen, „die für die Entwicklung und Ausübung individueller Fähigkeiten sowie für die kollektive Kommunikation und Kooperation notwendig sind“¹¹. Konkret kritisiert Young fünf Unterdrückungsformen, die zu Ungerechtigkeiten führen: *Ausbeutung, Marginalisierung, Machtlosigkeit, Kulturimperialismus* und schließlich *Gewalt*.¹²

- **Erfahrungen der Ungerechtigkeit lösen die Forderung nach (mehr) Gerechtigkeit aus und öffnen den Blick für die Beseitigung von Ungerechtigkeitsursachen. Die Perspektive der Ungerechtigkeit sollte deshalb in der Frage nach Gerechtigkeit und in der entsprechenden Theoriebildung als Korrektiv substanziell berücksichtigt werden.**

8 Vgl. Flügel-Martinsen, O./Martinsen, F., Ungerechtigkeit, in: Goppel/Mieth/Neuhäuser (Hg.), Handbuch, 53–59.

9 Vgl. Shklar, J., Über Ungerechtigkeit. Erkundungen zu einem moralischen Gefühl, Berlin 1992, 19.

10 Vgl. Young, I. M., Fünf Formen der Unterdrückung, in: Nagl-Docekal, H./Pauer-Studer, H. (Hg.), Politische Theorie. Differenz und Lebensqualität, Frankfurt a. M. 1996, 99–139.

11 Young, Unterdrückung, 99.

12 Vgl. Young, Unterdrückung, 112–133.

5. Soziale Ungleichheiten als gesellschaftliches Faktum

Von der Erfahrung der Ungerechtigkeit zu unterscheiden sind – trotz vorhandener Zusammenhänge – empirisch erfassbare *Ungleichheiten in der Gesellschaft*. Ungleichheit wird vor allem dann zum Reflexionsgegenstand, wenn von deutlich wahrnehmbaren Ungleichheiten in einer Gesellschaft die Rede ist, wie sie uns etwa seit langem mit dem Bild der Schere, die sich zwischen Arm und Reich immer weiter öffnet, eindrucklich nahegebracht werden. Ungleichheiten dieser und anderer Art bestimmen in verstärktem Maße die politische Debatte vor allem um die sozialen Kontexte von Arbeit (→ E.1), Bildung (→ E.3), Gesundheit (→ E.7) und generell gesellschaftlicher Teilhabe. Nicht zuletzt ist in diesen Bereichen für alle Mitglieder einer Gesellschaft *Beteiligungsgerechtigkeit* einzufordern, die jedem eine reale Teilhabe am gesellschaftlichen Leben ermöglicht und niemanden von den jeweils zu verteilenden Gütern (Entlohnung, Bildung, medizinische Grundversorgung) ausschließt oder grundsätzlich benachteiligt (→ C.7). Als eng verwoben mit der Beteiligungsgerechtigkeit lässt sich überdies die *Befähigungsgerechtigkeit* ins Spiel bringen.¹³ Es gibt unverzichtbare Gleichheitsforderungen, die uns zur Selbstverständlichkeit geworden sind: etwa die Forderung nach Gleichheit vor dem Gesetz, nach politischer Gleichheit der bürgerlichen Grundfreiheiten oder nach grundsätzlicher Chancengleichheit u. a. im Kontext von Bildung. Wo sich gerechtigkeitsethisch relevante Ungleichheiten identifizieren lassen, sind sie abzumildern oder zu beseitigen.

Auf der anderen Seite gibt es Ungleichheiten, die nicht mit dem Attribut *ungerecht* zu charakterisieren sind (→ C.5.7). Diese nimmt man zunächst wahr als Verschiedenheiten. Sie sind zum Teil natürlich bzw. biologisch bedingt, und wir können sie äußerlich wahrnehmen, sie sind zum Teil aber auch sozial generiert oder durch Schicksal und Unglück verursacht. Die verschiedenen Faktoren bzw. Ursachen von Ungleichheit legen nahe, dass es zum Abbau, zur Minderung oder zur Vermeidung von biologisch bedingter, gesellschaftlich generierter oder schicksalhaft verursachter Ungleichheit unterschiedlicher Konzepte bedarf. Umstritten ist dabei vor allem, inwiefern es staatlichen Institutionen obliegt, Un-

13 Vgl. Dabrock, P., *Befähigungsgerechtigkeit. Ein Grundkonzept konkreter Ethik in fundamentaltheologischer Perspektive*, Gütersloh 2012.

gleichheiten entgegenzuwirken, die entweder natürlich, schicksalhaft oder möglicherweise auch selbstverschuldet sind. Nicht alle Vor- und Nachteile, nicht alle Besser- bzw. Schlechterstellungen usw. sind Erscheinungsformen sozialer Ungleichheit.¹⁴

- ▶ **In jeder Gesellschaft gibt es zahlreiche empirisch feststellbare Ungleichheiten; nicht alle sind per se als ungerecht zu markieren. Aber es gibt eine Vielzahl von Ungleichheiten, die es vor allem aus der Perspektive der Beteiligungsgerechtigkeit abzumildern oder zu beseitigen gilt.**

6. Theorien der Gerechtigkeit

In ihrer Schrift „Grenzen der Gerechtigkeit“ notiert die amerikanische Philosophin Martha C. Nussbaum (* 1947) eine Art hermeneutische Kri- teriologie bzw. einen Anforderungskatalog für Gerechtigkeitstheorien: Solche Theorien sollten (1) abstrakt sein; sie sollten (2) nicht zuletzt aus Gründen der Rechtfertigung eine Allgemeinheit und theoretische Kraft besitzen, die ihnen über die politischen Konflikte ihrer Zeit hinaus Gül- tigkeit und Stabilität verleihen; überdies sollten sie (3) auf die drängendsten Probleme der Gegenwart eingehen und (4) in ihrer Ausgestaltung für Veränderungen offen bleiben.¹⁵

Im Grunde genommen genügt John Rawls (1921–2002) mit seiner „The- orie der Gerechtigkeit“ („A Theory of Justice“, 1971)¹⁶ den vier von Nuss- baum genannten Kriterien. Er gilt als *der* Gerechtigkeitsphilosoph des 20. Jh.; wer immer über Gerechtigkeit nachdenkt und schreibt, wird an Rawls nicht vorbeikommen. Rawls hat nicht nur zu einer normativen Wiederbelebung der Politischen Philosophie beigetragen, sondern auch die bis heute währende politisch-ethische Dominanz des Gerechtigkeits- denkens begründet. Im Mittelpunkt seiner Theorie, die vor allem gegen den Utilitarismus gerichtet und in der Tradition des Vertragsdenkens

14 Vgl. Hradil, S., Soziale Ungleichheit in Deutschland, Opladen 2001, 28. Vgl. hierzu allgemein Krebs, A., Gleichheit oder Gerechtigkeit. Texte der neuen Ega- litarismuskritik, Frankfurt a. M. 2000.

15 Vgl. Nussbaum, M., Grenzen der Gerechtigkeit, Berlin 2010, 13.

16 Rawls, J., Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt a. M. 1975.

C. Normative Orientierungen

und Immanuel Kants (1724–1804) zu verorten ist, stehen zwei Grundsätze der Gerechtigkeit. Der erste lautet: „Jedermann soll gleiches Recht auf das umfangreichste System gleicher Grundfreiheiten haben, das mit dem gleichen System für alle anderen verträglich ist.“ Und der zweite: „Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten sind so zu gestalten, dass (a) vernünftigerweise zu erwarten ist, dass sie zu jedermanns Vorteil dienen, und (b) sie mit Positionen und Ämtern verbunden sind, die jedem offenstehen.“¹⁷ Zur Begründung der beiden Grundsätze wird – in Anlehnung an die neuzeitlichen Vertragstheorien – ein hypothetischer Urzustand gedacht, dessen Entscheidungsakteure sich in Unkenntnis ihrer sozialen und wirtschaftlichen Situierung (unter dem *Schleier des Nichtwissens*) auf diese beiden Gerechtigkeitsgrundsätze verständigen.

Eine dezidierte Gegenposition zum Rawls'schen Entwurf vertritt Michael Walzer (* 1935). In seinem Werk „Sphären der Gerechtigkeit“ geht es ihm um den Nachweis, „dass die Prinzipien der Gerechtigkeit ihrerseits in ihrer Form selbst pluralistisch sind, dass die verschiedenen Sozialgüter aus unterschiedlichen Gründen von verschiedenen Agenten und Mittlern auf der Basis unterschiedlicher Verfahren verteilt werden sollten; und dass alle diese Unterschiede sich herleiten aus den unterschiedlichen Bedeutungen der Sozialgüter selbst – dem unvermeidbaren Resultat eines historischen und kulturellen Partikularismus“¹⁸. Die Kritik an der Dominanz und Herrschaft eines singulären Gutes führt zu einem offenen Distributionsprinzip und zu Walzers gerechtigkeitsethischer Kernaussage: „Kein soziales Gut X sollte ungeachtet einer Bedeutung an Männer und Frauen, die im Besitz eines anderen Gutes Y sind, einzig und allein deshalb [an sie] verteilt werden, weil sie dieses Y besitzen.“¹⁹ Wiederum einen anderen Ansatz vertreten Amartya Sen (* 1933) und Martha C. Nussbaum. Sie favorisieren den sogenannten Fähigkeitenansatz (*capability approach*), dem zufolge soziale Gerechtigkeit in Abhängigkeit von der Ermöglichung und Entwicklung menschlicher Grundfähigkeiten zu sehen ist. Zu diesen zählen u. a. Leben, Gesundheit, Obdach, Leidvermeidung, Bildung und Kreativität, Gemeinschaft, Verbundenheit mit der natürlichen Mitwelt und Auto-

17 Rawls, Gerechtigkeit, 81.

18 Walzer, M., Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit, Frankfurt a. M./New York 1994, 40.

19 Walzer, Sphären, 50.

nomieverwirklichung.²⁰ Die Fähigkeiten ermöglichen Handeln und Wahlfreiheit. Eine Leitfrage ist daher, welche sozialen Arrangements tatsächlich in der Lage sind, Menschen reale Freiheit zu eröffnen. Insbesondere bei Nussbaum spielen auch feministisch-ethische Aspekte und Fragen der Gendergerechtigkeit eine entscheidende Rolle. Zu den herausragenden Philosophen der Gerechtigkeit im deutschen Sprachraum zählt vor allem Otfried Höffe (* 1943). Sein Augenmerk liegt zum einen auf der Konzeption und Begründung einer politischen Gerechtigkeit sowie auf der Idee der Gerechtigkeit als eines transzendentalen Tauschs; überdies betont Höffe immer wieder die enge Verbindung von Gerechtigkeit und Recht.²¹

► **Zu den wichtigsten Gerechtigkeitsdenker*innen der Gegenwart zählen John Rawls, Michael Walzer, Amartya Sen, Martha C. Nussbaum und Otfried Höffe.**

7. Gleichheit und Gerechtigkeit

In den meisten Gerechtigkeitstheorien kommt dem Prinzip der Gleichheit eine tragende Rolle zu. In dieser Hinsicht ist dann von egalitaristischen Ansätzen die Rede. Und in der Tat gehört zu einer der ersten Gerechtigkeitsintuitionen der Gedanke der Gleichheit. Dennoch scheint es mit dem Prinzip der Gleichheit komplizierter zu sein, als dies der erste Eindruck zu vermitteln scheint. Weithin unstrittig ist die gleiche Achtung aller Menschen, sprich die Anerkennung der Gleichheit ihrer Würde und das damit verbundene Verbot einer Ungleichbehandlung, die den Einzelnen benachteiligt – und zwar aus Gründen, die für die moralische Bewertung einer Person irrelevant sind; dazu zählen ethnische Herkunft, Geschlecht, Religion, Alter, sexuelle Orientierung, Behin-

20 Vgl. Nussbaum, M. C., *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*, Frankfurt a. M. 1999, 200 f.; dies., *Grenzen der Gerechtigkeit*; Sen, A., *Ökonomie für den Menschen. Wege zu Gerechtigkeit und Solidarität in der Marktwirtschaft*, München 2000; ders., *Die Idee der Gerechtigkeit*, München 2010.

21 Vgl. Höffe, O., *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*, Frankfurt a. M. 1989; ders., *Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung*, München 2001, 85–87.

C. Normative Orientierungen

derung oder die soziale Position (→ C.4). Art. 3 Abs. 1 des deutschen Grundgesetzes (und ähnlich Art. 20 der EU-Grundrechte-Charta) formuliert: „Alle Menschen sind vor dem Gesetz gleich.“ Unstrittig in liberalen Demokratien ist zudem die Gleichheit aller Staatsbürger*innen mit Blick auf das politische Mitwirkungsrecht (→ D.1). Doch bedeutet das Gebot der gleichen Achtung und Berücksichtigung nicht, dass daraus kategorisch stets und in jeder Hinsicht eine formale Gleichbehandlung folgen muss. Güterverteilungen bringen es mit sich, dass individuelle, soziale oder strukturelle Besonderheiten zu beachten sind.²² Eine wesentliche Herausforderung besteht darin, dass der Gedanke der Gleichheit zunächst inhaltsoffen ist, was die Rückfrage nach sich zieht, worauf sich die Gleichheit bezieht. Und die erwähnte Gleichheit der Menschen vor dem Gesetz zielt auch nicht auf die faktische Gleichheit der Menschen in unterschiedlichen Belangen. Überdies gibt es in gerechtigkeitsethischen Entwürfen gegenüber dem Gleichheitsprinzip dezidiert kritische Ansätze, nicht zuletzt, wenn es um die Kollision mit dem Prinzip der Freiheit (→ A.3.4) geht. Freiheit ist zwar unter Gerechtigkeitsgesichtspunkten immer *gleiche* Freiheit. Aber die Ausübung bzw. praktische Konkretisierung von Freiheit kann durchaus zu Ungleichheiten führen. Gerechtigkeitsethische Diskurse haben aufzuzeigen und zu begründen, welche Gleichheit gefordert, anzustreben oder wiederherzustellen ist und welche Ungleichheiten gerade auch unter Gerechtigkeitsaspekten zulässig sind. Ein Beispiel mag verdeutlichen, warum immer genau danach zu fragen ist, in welcher Hinsicht Gleichheit gefordert ist. So haben in der Corona-Pandemie alle Menschen das gleiche Recht, von anderen möglichst nicht angesteckt zu werden. Das bedeutet dann aber, dass Geimpfte, Genesene und Ungeimpfte durchaus unterschiedliche Pflichten haben, um Ansteckungen zu vermeiden.

- **Die Anerkennung der Gleichheit in der Achtung aller Menschen und das Verbot ihrer diskriminierenden Ungleichbehandlung ist ebenso Ausdruck von Gerechtigkeit wie die Zulässigkeit bestimmter begründbarer Ungleichheiten.**

22 Vgl. Holzleithner, Gerechtigkeit, 11.

8. Globale Gerechtigkeit

Im Zuge einer sich beschleunigenden Globalisierung seit den 1990er Jahren rückte die Analyse und Reflexion globaler Gerechtigkeit mehr und mehr in den Fokus. Anlass dazu geben Probleme wie Weltarmut und Hunger (→ E.7), Gesundheitsfragen (→ E.8), Überbevölkerung, ausbeuterische Arbeitsverhältnisse, Umweltbelastungen und CO₂-Ausstoß (→ E.9), Ressourcenübernutzung, Raubbau an Bodenschätzen etc. Unabhängig davon, wo wir wohnen und leben, gehen uns diese Probleme etwas an, entweder weil wir von ihren ökonomischen, ökologischen oder politischen Folgen betroffen sind oder weil sie uns moralisch betroffen machen. Die Fragen globaler Gerechtigkeit in den Blick zu nehmen, ist ein Erfordernis unserer Zeit und eine notwendige Reaktion auf die zunehmenden Verflechtungen unseres Zusammenlebens.²³ Wenn dabei von globaler Gerechtigkeit die Rede ist, so wird damit verdeutlicht, dass Gerechtigkeitsfragen letztlich keine Grenzen kennen. Wenngleich jegliche Theorie globaler Gerechtigkeit den Nationalstaat weiterhin als eine unverzichtbare Domäne der Gerechtigkeit anzuerkennen hat, übersteigen die zuvor genannten Herausforderungen die politische Regelungskompetenz einzelner Nationalstaaten.²⁴

In seiner Auseinandersetzung mit dem Paradigma der globalen Gerechtigkeit unterscheidet der Philosoph Henning Hahn (* 1972) eine *moralische* von einer *politischen* Gerechtigkeitskonzeption. Erstere stellt ein Verständnis von Gerechtigkeit in den Mittelpunkt, demzufolge jede Form vermeidbaren menschlichen Leidens als ungerecht zu bezeichnen ist. Demgegenüber begreift letztere Ungerechtigkeit als ein ganz bestimmtes, durch politische Beziehungen, Interaktionen und Strukturen hervorgebrachtes Missverhältnis; sie bezieht sich daher auf solche Verhältnisse, die über spezifische politische Praktiken und Institutionen geregelt werden können. Viele der Gerechtigkeitsprobleme haben allerdings damit zu tun, dass der globale Handlungsraum relativ schwach institutionalisiert ist.²⁵

23 Vgl. Hahn, H., Globale Gerechtigkeit, in: Goppel/Mieth/Neuhäuser (Hg.), Handbuch, 111–117.

24 Vgl. Hahn, Gerechtigkeit, 111.

25 Vgl. Hahn, H., Globale Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung, Frankfurt a. M. 2009, 15 f.

- ▶ **Globale Gerechtigkeit bezieht sich auf Herausforderungen im Weltmaßstab. Sie besitzt sowohl eine moralische als auch eine politische Dimension. Zur Bewältigung dieser Herausforderungen sind globale Institutionen unverzichtbar.**

9. Gerechtigkeit in Theologie und Sozialverkündigung

Von der politisch-ethischen Dominanz der Gerechtigkeit bleibt auch die kirchliche Sozialverkündigung nicht unberührt. So zählt Gerechtigkeit inzwischen zu ihrem normativen Kern und lässt sich in unterschiedlicher Weise zu den traditionellen Sozialprinzipien in Beziehung setzen (→ C.3.3.3). Insbesondere im Begriff der *sozialen Gerechtigkeit*, die sich auf das Gemeinwohl, das gesellschaftliche Zusammenleben sowie auf die Lebens- und Beteiligungsmöglichkeiten von Menschen bzw. Bürger*innen bezieht, findet das Gerechtigkeitspostulat der Sozialverkündigung der Kirche (→ B.4) markanten Ausdruck. Insofern die Christliche Sozialethik (CSE) einen besonderen Akzent auf die *Option für die Armen* legt (→ E.7.2.4), sind Gerechtigkeitskriterien, die diesem Anliegen entsprechen, vorrangig. Zum Kern eines christlichen Gerechtigkeitsverständnisses gehört auch die theologische Verankerung (→ A.4). Gerechtigkeit ist in vielfacher Weise ein wiederkehrendes Motiv in den biblischen Schriften und lässt sich in diesem Sinne als Ausdruck von Gottes Heilswillen deuten. Die CSE hat sich u. a. reflexiv dem Spannungsverhältnis zwischen dem Verheißungsüberschuss (2 Petr 3,13) einerseits und den tatsächlichen und letztlich begrenzten Möglichkeiten der geschichtlichen, d. h. innerweltlichen Verwirklichung von Gerechtigkeit andererseits zu stellen. Nimmt man etwa die *eschatologische Reich-Gottes-Verkündigung* Jesu zum Ausgangspunkt, so steht für Christ*innen fest, dass sich das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit (Mt 6,33) innerzeitlich nicht vollenden lassen werden; sie stehen als endzeitliche Verheißung Gottes aus. Innerweltliche Gerechtigkeit bleibt somit immer fragmentarisch und unvollkommen. Dennoch besitzen das Reich Gottes und seine Gerechtigkeitsverheißung eine Relevanz für das Hier und Jetzt. Denn sie werden zum Maßstab und zur normativen Orientierung für den Einsatz für Gerechtigkeit in der Gegenwart zur Verbesserung der Lebenssituation der Menschen.²⁶ Setzt sich die

26 Vgl. Anzenbacher, A., *Christliche Sozialethik*, Paderborn 1998, 223 f.

CSE aus theologischer Perspektive mit dem Begriff der Gerechtigkeit auseinander, so kommen unter der Perspektive des gelingenden Menschseins überdies die bereits thematisierten Fragen nach Freiheit und Gleichheit in den Blick. Auch das Verhältnis von Gerechtigkeit und Liebe bzw. christlichem Liebesgebot (→ B.2.1) gilt es mit Blick auf die sozialen Bezüge menschlicher Existenz zu thematisieren. Und nicht zuletzt kommt der vielfachen biblischen Verknüpfung zwischen Gerechtigkeit und Frieden eine besondere Bedeutung zu (→ E.10). Kurzum: Die theologische Frage nach Gerechtigkeit lässt sich in ihrem Facettenreichtum als Leitthema und wesentlicher Impuls für das Nachdenken über Gott, den Menschen und die Welt und deren wechselseitiges Verhältnis begreifen.²⁷

- **Gerechtigkeit hat vielfache biblische Wurzeln und ist folglich in der ethischen Tradition des Christentums von wesentlicher Bedeutung. Der Glaube an einen gerechten und menschenfreundlichen Gott kann nur durch eine Praxis der Gerechtigkeit glaubwürdig bezeugt werden.**

10. Herausforderungen – Zukunftsfragen

Die Frage nach Gerechtigkeit bringt eine Vielzahl an Herausforderungen mit sich. Einige konnten vorausgehend thematisiert werden, weitere wichtige Aspekte lassen sich an dieser Stelle nur ausblickend kurz ansprechen. Zu den drängenden Fragen der Gerechtigkeit, die auch in Zukunft eine Rolle spielen werden, zählen:

- die *Gendergerechtigkeit*, insofern es im Geschlechterverhältnis immer noch Ungerechtigkeiten und Asymmetrien zu überwinden gilt; dasselbe gilt für die Überwindung von Diskriminierungen aufgrund ethnischer Zugehörigkeiten;
- die Ausweitung von Gerechtigkeitsforderungen auf *nichtmenschliche Lebewesen*, die zunehmend in der Tierethik thematisiert werden;
- der politische und praktische Umgang mit *Migration*;
- die *Generationengerechtigkeit*, bei der es nicht nur um die Folgen des Klimawandels geht, sondern auch um Themen wie Besitz und Ver-

²⁷ Vgl. Witte, M., Gerechtigkeit, Tübingen 2012, 3.

C. Normative Orientierungen

mögen, Pflege und Altersversorgung, Wohnen und Teilhabemöglichkeiten;

- die weltweite Umsetzung der SDGs (*Sustainable Development Goals*) der Agenda 2030 – verbunden mit der Forderung nach Armutsbekämpfung und Nachhaltigkeit.

Fest steht somit: Gerechtigkeit wird auch weiterhin ein zentrales Prinzip politisch-philosophischen und sozialetischen Nachdenkens mit einer kontrafaktischen Spitze bleiben (müssen).

Weiterführende Literatur

Goppel, A./Mieth, C./Neuhäuser, C. (Hg.), Handbuch Gerechtigkeit, Stuttgart/Weimar 2016.

Höffe, O., Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung, München 2001.

Horn, C./Scarano, N. (Hg.), Philosophie der Gerechtigkeit. Texte von der Antike bis zur Gegenwart, Frankfurt a. M. 2002.

Hübner, J. u. a. (Hg.), Evangelisches Soziallexikon, Stuttgart 2016.

Ladwig, B., Gerechtigkeitstheorien zur Einführung, Hamburg 2011.

C.6 Nachhaltigkeit

Markus Vogt

Leitfragen:

- Was macht den integralen Charakter des Leitbildes der Nachhaltigkeit aus und inwiefern liegt darin ein methodisches Problem?
- Inwiefern ist das Konzept der Nachhaltigkeit religionsproduktiv?
- Welche Ansätze für eine sozioökonomische Operationalisierung des Nachhaltigkeitskonzeptes gibt es?
- Warum ist Nachhaltigkeit ein Gradmesser für die Zukunftsgestaltung in nahezu allen Politikbereichen?

1. Einleitung

Nachhaltigkeit kann in einer ersten Annäherung als eine zugleich ökologisch tragfähige, sozial gerechte und wirtschaftlich effiziente Entwicklung definiert werden. Der Begriff bezeichnet das derzeit umfassendste Leitbild für die Suche nach Antworten auf die doppelte Krise von Umweltzerstörung und globaler Armut. Bei der Konferenz der Vereinten Nationen für Nachhaltige Entwicklung 2015 wurden daraus die *Sustainable Development Goals* (SDGs) abgeleitet und von allen Ländern der Völkergemeinschaft unterzeichnet. Ihr Anspruch ist nichts Geringeres als die vollständige Überwindung von Armut und Hunger sowie eine radikale ökologische Wende bis zum Jahr 2030 (daher auch Agenda 2030 genannt). Nachhaltigkeit gilt als normative Grundlage für einen neuen Gesellschaftsvertrag, der als *Große Transformation* umschrieben wird.¹

1 Vgl. WBGU (Wissenschaftlicher Beirat der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen), *Welt im Wandel. Gesellschaftsvertrag für eine Große Transformation*, Berlin 2011; zum Konzept der Nachhaltigkeit: Vogt, M., *Prinzip Nachhaltigkeit. Ein Entwurf aus theologisch-ethischer Perspektive*, München 2013.

C. Normative Orientierungen

Weltweit hat sich in den vergangenen Jahrzehnten eine interdisziplinäre Nachhaltigkeitsforschung etabliert, die sich im Kern mit der Transformation der Mensch-Natur-Verhältnisse auseinandersetzt. Dabei wird auch die Theologie als eine wichtige Stimme in der Debatte um die normative und kulturelle Dimension von Nachhaltigkeit wahrgenommen. Besonders im Fokus steht dabei die Enzyklika *Laudato si'* (LS, 2015), die nachhaltige Entwicklung als Leitziel ökosozialer Zukunftspolitik sowie verbindlichen Ausdruck zeitgemäßer Schöpfungsverantwortung begreift.

Das Konzept der Nachhaltigkeit transportiert grundlegende Einsichten in mögliche Lösungsstrategien für die ökosozialen Problemzusammenhänge (→ D.4). Zugleich ist die Breite des Begriffs ein konzeptionelles Problem: Er wird teilweise im Sinne eines Win-win-Modells verstanden, das allen alles verspricht und Zielkonflikte harmonisierend einbnet. Das Verhältnis von entwicklungspolitisch-sozialen und ökologischen Elementen ist nicht hinreichend geklärt.² Vor diesem Hintergrund wollen die folgenden Ausführungen den normativen Gehalt von Nachhaltigkeit anhand von acht Dimensionen klären, um so ein ethisch-systematisch tragfähiges Verständnis zu entwickeln: ökologisch/forstwirtschaftlich, politisch, ethisch, sozioökonomisch, demokratisch, kulturell, zeitpolitisch, theologisch.

2. Ökologisch: Forstwirtschaftliche Impulse für das Gemeinwohl

Das Prinzip der Nachhaltigkeit wurde zuerst 1713 von dem sächsischen Oberberghauptmann Hans Carl von Carlowitz (1645–1714) formuliert.³ Es ist ein Produkt der Frühaufklärung und ihrer Orientierung auf das Gemeinwohl. Carlowitz verwendet *nachhaltig* als Gegenbegriff zu *nach-*

2 Vogt, M./Weber, C., Current challenges to the concept of sustainability, in: *Global Sustainability* 2 (4/2019) 1–6.

3 Vgl. Carlowitz, H. C., *Sylvicultura oeconomica oder Haußwirthliche Nachricht und Naturmäßige Anweisung zur wilden Baum-Zucht*, hg. von Hamberger, J., München 2013 (Original: Leipzig 1713); Grober, U., *Die Entdeckung der Nachhaltigkeit, Kulturgeschichte eines Begriffs*, München 2010; Sächsische Hans-Carl-von-Carlowitz-Gesellschaft (Hg.), *Die Erfindung der Nachhaltigkeit. Leben, Werk und Wirkung des Hans Carl von Carlowitz*, München 2013.

lässig. Nachhaltigkeit ist von daher nicht ein passives Begrenzungsprinzip, sondern zielt auf eine optimale Anpflanzung und Pflege der zum jeweiligen Boden und Bedarf passenden Bäume in robusten Kulturen. Es geht um aktive und innovative Zukunftsgestaltung, nicht bloß um die Grenzen dessen, was erlaubt ist. Für den von der Naturphilosophie Baruch de Spinozas (1632–1677) tief beeindruckten Carlowitz steht dahinter die Vorstellung der *natura naturans*, also der Natur als einer schaffenden, sich stets weiterentwickelnden Macht. Ziel der Nachhaltigkeit ist es von daher, den lebendigen und kreativ-schaffenden Kräften der Schöpfung Raum zu geben. Dies geht von Anfang an über die Konservierung des Bestehenden hinaus.

Verallgemeinert man die forstwissenschaftlichen Einsichten von Carlowitz als Regel für den Umgang mit natürlichen Ressourcen, bedeuten sie: Das Ressourceneigentumsrecht einer Generation ist nie unbeschränkt, sondern trägt immer den Charakter eines *usus fructus*, eines Rechts, sich die Erträge anzueignen, solange die Ertragskraft als solche erhalten bleibt. Weil der Mensch die Natur nicht geschaffen hat, kann er auch nicht in einem emphatischen Sinn ihr Eigentümer sein. So formulierte es bereits der liberale Philosoph John Locke (1632–1704) im 17. Jh. Bekannt ist diese Denkfigur heute insbesondere durch die monotheistischen Religionen mit ihrem Hinweis auf Gott als den eigentlichen Eigentümer der Schöpfung und den Menschen als deren rechenschaftspflichtigen Verwalter. Das Verfügungsrecht über die Natur ist demnach stets gemeinwohlpflichtig (→ C.3.3.3). Das gilt für alle Arten von Eigentumsrechten an natürlichen Ressourcen. Deshalb erfordert Nachhaltigkeit eine kritische Reflexion des Eigentumsbegriffs.⁴ *Nicht mehr verbrauchen, als nachwächst* ist die vielseitig anwendbare, jedoch kontextspezifisch interpretationsbedürftige Grundformel der Nachhaltigkeit.

- **Das Prinzip Nachhaltigkeit wurde zuerst 1713 von Hans Carl von Carlowitz formuliert und zielt auf einen langfristig gemeinwohlerträglichen Umgang mit den natürlichen Ressourcen.**

4 Vgl. dazu Weber, C., Eigentum an nicht-erneuerbaren natürlichen Ressourcen. Umwelt- und wirtschaftsethische Reflexionen über die gegenwärtige Eigentumsordnung, Marburg 2020.

3. Politisch: Nachhaltigkeit als Querschnittspolitik

Bei der UN-Konferenz über Umwelt und Entwicklung (UNCED) in Rio de Janeiro 1992 hat sich die Völkergemeinschaft auf das Leitbild der nachhaltigen Entwicklung verständigt und es in einer weit ausgreifenden Selbstverpflichtung (*Agenda 21*) als *Handlungsprogramm für das 21. Jh.* definiert. Dies ging mit einer Neuprägung des Verständnisses von Nachhaltigkeit einher. Innovativ war vor allem die Verknüpfung der Themen Umwelt und Entwicklung sowie ihre Integration in alle Politikfelder. *Sustainable Development* wurde so zu einem umfassenden Leitbild globaler Partnerschaft.⁵

Die systematische Akzentuierung der vielschichtigen Zusammenhänge von ökologischen, sozialen und ökonomischen Faktoren ist der Kern dieses Zugangs zu Nachhaltigkeit. Die übliche Bezeichnung als *Dreisäulenkonzept* ist insofern irreführend, als es nicht um ein gleichberechtigtes Nebeneinander der drei Zugänge geht, sondern um deren Integration und Vernetzung. *Retinität* (Gesamtvernetzung) nennt der Sachverständigenrat für Umweltfragen in seinem Gutachten von 1994 von daher die konzeptionelle umweltethische Grundidee von Nachhaltigkeit und stellt einen Bezug zu Steuerungsproblemen vernetzter komplexer Systeme her.⁶ In der Planungspraxis ist als Pendant hierzu oft von Querschnittspolitik die Rede.

Hinter dem Dreisäulenkonzept steckt zugleich eine tiefe Einsicht und eine grundlegende Gefahr: Richtig ist, dass aus ethisch-politischer Sicht der entscheidende strategische Punkt von Nachhaltigkeit darin besteht, die ökologische Perspektive um soziale und ökonomische Zugänge zu erweitern. Erst dies befreit die Umweltpolitik aus ihrer Isolierung und vermag das nachsorgende Reparaturverhalten in eine zielorientierte Programmatik zu wandeln und so in sozioökonomische Entwicklungskonzepte zu integrieren. Allein der defensive Schutz von Naturreservaten reicht als konzeptionelle Grundlage von Nachhaltigkeit nicht aus.

Missverstanden wird das Dreisäulenkonzept jedoch, wenn damit eine Gleichwertigkeit von Ökologie, Ökonomie und Sozialem apostrophiert

5 Vgl. BMU (Bundesministerium für Umwelt, Naturschutz und Reaktorsicherheit) (Hg.), *Agenda 21. Konferenz der Vereinten Nationen für Umwelt und Entwicklung im Juni 1992 in Rio de Janeiro (Dokumente)*, Bonn 1992, 9–17.

6 Vgl. SRU (Sachverständigenrat für Umweltfragen), *Umweltgutachten 1994. Für eine dauerhaft-umweltgerechte Entwicklung*, Stuttgart 1994, Nr. 36–38.

wird. Diese Bereiche sind völlig unterschiedlich und lassen sich nicht gleichsetzen. Man vergleicht Äpfel mit Birnen und kommt folglich in der Wertung zu willkürlichen Aussagen.⁷ Wer Nachhaltigkeit als Summe aus sozialen, ökologischen und ökonomischen Zielen definiert, verfällt dem maximalistischen Fehlschluss: Da es kaum etwas gibt, was sich nicht unter diese drei Begriffe subsumieren lässt, wird der Umfang des Begriffs nahezu unendlich – da er nichts begrenzt und nichts definiert, ist er inhaltlich somit völlig leer. Der politische Zugang zu Nachhaltigkeit ist also nicht als die Summe, sondern als die *Wechselwirkung* und strategische Verknüpfung zwischen ökologischen, sozialen und ökonomischen Entwicklungsfaktoren zu definieren.

- ▶ **Bei der UN-Konferenz über Umwelt und Entwicklung in Rio de Janeiro 1992 fand eine Neuprägung des Nachhaltigkeitskonzeptes statt. Es zielt auf die integrale Berücksichtigung ökologischer, sozialer und wirtschaftlicher Belange.**

4. Ethisch: Globale und intergenerationelle Gerechtigkeit

Das Nachhaltigkeitskonzept von Rio setzt in seiner Argumentationslogik nicht spezifisch ökologisch an. Stattdessen gründet es in der Erweiterung des Verständnisses von Gerechtigkeit auf weltweite und generationenübergreifende Dimensionen (globale und intergenerationelle Gerechtigkeit). Diese Erweiterung ist eine logische Konsequenz der Globalisierung, deren räumliche und zeitliche Entgrenzung wirtschaftlicher und sozialer Interaktionen eine entsprechende Erweiterung der Ethik erfordert. Zugleich war und ist der gerechtigkeits-theoretische Ansatz Voraussetzung für die Akzeptanz des Leitbilds in den Ländern des globalen Südens.

Der wissenschaftliche Streit beginnt mit der Frage, ob *Gerechtigkeit* egalitaristisch als *Gleichheit* interpretiert werden soll (→ C.5). Wenn man dies befürwortet, ergeben sich zwei ethische Grundpostulate: 1. gleiche Lebenschancen für künftige Generationen, 2. gleiches Recht aller Men-

⁷ Zur Kritik am Dreisäulenkonzept vgl. SRU, Umweltgutachten 2002. Für eine neue Vorreiterrolle, Stuttgart 2002, Nr. 9–19; Ott, K./Döring, R., Theorie und Praxis starker Nachhaltigkeit, Marburg 2004.

C. Normative Orientierungen

schen auf global zugängliche Ressourcen.⁸ Angesichts der tiefen Unterschiede hinsichtlich der geografischen, kulturellen und historischen Voraussetzungen, unter denen Menschen leben, sind solche Gleichheitspostulate jedoch höchst problematisch.⁹

Weil die Bedürfnisse und Fähigkeiten künftiger Menschen sowie die Chancen und Risiken technischer Innovationen nur unvollständig bekannt sind, hilft die Idee einer Gleichverteilung der Ressourcen zwischen den Generationen in vielen Bereichen nicht weiter. Zielgröße sollte vielmehr sein, den Nachkommenden eine Welt zu hinterlassen, die ihnen genügend Freiheitsräume und Mittel bietet, ihre eigenen Entscheidungen zu treffen. Welche Konsequenzen sich daraus für das Verhältnis zwischen Postulaten der Bestandserhaltung und solchen der Entwicklungsfähigkeit von Naturräumen sowie sozioökonomischen und kulturellen Systemen ergeben, muss orts- und problemspezifisch ausgehandelt werden. Heute müssen wir dies über den Wald hinaus weiterdenken in Bezug auf die gegenwärtig vorrangig kritischen Umweltgüter wie z. B. Biodiversität, Zugang zu sauberem Süßwasser oder Klimastabilität (→ E.9).

► **Globale und intergenerationale Gerechtigkeit bilden den ethischen Kern des Nachhaltigkeitskonzeptes.**

5. Sozioökonomisch: Operationalisierungen des Nachhaltigkeitsprinzips

Nachhaltigkeit konkretisiert sich im Bemühen um die Erhaltung des *natürlichen Kapitalstocks*. Die konzeptionelle Diskussion um das Theorem des natürlichen Kapitalstocks läuft entlang der beiden Begriffe *starke Nachhaltigkeit* und *schwache Nachhaltigkeit*. Das erste Modell fordert strikt, dass das Naturkapital in seinem jeweiligen Bestand erhalten werden soll, das zweite Modell erlaubt, dass Minderungen des Naturkapitals durch ökologische, soziale oder ökonomische Wertschöpfung ausgeglichen (substituiert) werden können. Das Postulat der *starken Nachhaltigkeit*, dem

8 BUND/Misereor (Hg.), *Zukunftsfähiges Deutschland. Ein Beitrag zu einer global nachhaltigen Entwicklung*. Studie des Wuppertal Instituts für Klima, Umwelt, Energie GmbH, Basel 1996, 28; 23–36.

9 Vgl. Kistler, S., *Wie viel Gleichheit ist gerecht? Sozialethische Überlegungen zu einem gerechten und nachhaltigen Klimaschutz*, Marburg 2017, 336–397.

sich der Sachverständigenrat für Umweltfragen (SRU) der Bundesregierung als mittelfristig anzustrebendes Ziel angeschlossen hat,¹⁰ ist insofern für das Verständnis des Konzeptes von entscheidender Bedeutung, als es dem lange vorherrschenden Missverständnis des Dreisäulenmodells entgegentritt: Das vermeintlich gleichberechtigte Nebeneinander der drei Dimensionen führte fast zwangsläufig zur Aushöhlung der ökologischen Postulate, da soziale Erfordernisse oft ethisch unmittelbarer und dringlicher erscheinen und ökonomische Aspekte meist besser freiheitlich operationalisierbar sind.

Die sozioökonomische Dimension der Nachhaltigkeit zielt auf eine grundlegende Reform ökonomischer Theorie, sei es im Sinne einer Kritik der Illusion wertfreier Ökonomie, einer auf Suffizienz ausgerichteten „Postwachstumsökonomie“¹¹ oder einer zirkulären Ökonomie. Ihr ordnungspolitischer Ausdruck ist das Modell einer ökologisch-sozialen Marktwirtschaft (→ D.2). Theologisch geht es darum, den „Geldwert der Schöpfung“¹² durch eine Internalisierung externer Kosten abzubilden, dabei jedoch das Unverfügbare und Unverrechenbare der Natur im Blick zu behalten und zu schützen.

► **Sozioökonomisch lässt sich Nachhaltigkeit auf unterschiedliche Weise durch das Postulat *Erhaltung des natürlichen Kapitalstocks* operationalisieren.**

6. Demokratisch: Pluralismus, Partizipation und demokratische Innovation

Die konstruktive Dynamik einer gesellschaftlichen Anpassung an die Bedingungen der Natur beruht wesentlich auf sozialen Innovationsprozessen sowie einem kulturellen Wertewandel, der die Ziele der Nachhaltigkeit von Anfang an in die wissenschaftliche, technische und wirtschaftliche Entwicklung integriert. Sie ist nur im Rahmen eines Konzeptes möglich, das die unterschiedlichen Präferenzen, Weltbilder und

10 Vgl. SRU, Umweltgutachten 2002, 9–19.

11 Paech, N., Befreiung vom Überfluss. Auf dem Weg in die Postwachstumsökonomie, München 2012.

12 Vgl. Schramm, M., Der Geldwert der Schöpfung. Theologie – Ökologie – Ökonomie, Paderborn 1994.

C. Normative Orientierungen

Fähigkeiten in einer pluralistischen Gesellschaft anerkennt. Schon aufgrund dieser Offenheit kann das Leitbild der nachhaltigen Entwicklung keine inhaltlich eindeutige Zielbestimmung festlegen. Es ist vielmehr ein Zielsystem nicht aufeinander zurückführbarer Teilkomponenten, das eine zukunftsorientierte Gesamtperspektive bietet, um in den unterschiedlichen Situationen ethisch begründete und möglichst ausgewogene Zuordnungen auszuhandeln. Nachhaltigkeit stellt ein plurales Leitbild dar, das nur durch vielfältige gesellschaftliche Suchprozesse in Wirtschaft, Wissenschaft und Kultur konkretisiert werden kann.

Die Offenheit des Leitbildes der Nachhaltigkeit fordert zur verstärkten zivilgesellschaftlichen Mitgestaltung des öffentlichen Lebens auf. Dies ist die demokratische Leitidee der Agenda 21, die „teilhabende Demokratie“¹³ als Überschrift und Motto des gesamten Umsetzungsteiles deklariert. Die aktive Mitgestaltung des jeweiligen Lebensraumes kann jedoch nicht von oben verordnet werden, sondern muss langsam wachsen: Durch Anerkennung und Mitgestaltung gedeiht Verantwortungsbewusstsein (→ C.2). Deshalb ist Partizipation nicht nur ein Ziel, sondern zugleich ein Mittel und eine Methode nachhaltiger Armutsbekämpfung (→ C.5; C.7).¹⁴ Nachhaltigkeit gelingt oft durch eine Förderung von regionaler und zivilgesellschaftlicher Eigenständigkeit, was man durch ihre Verknüpfung mit Subsidiarität (→ C.3.3.2) sozialetisch entfalten und konkretisieren kann.

► **Nachhaltigkeit zielt auf eine *teilhabende Demokratie* durch aktive Mitgestaltung eines pluralen Suchprozesses.**

7. Kulturell: Lebensstil und ein neues Wohlstandsmodell

Nachhaltigkeit steht nicht nur für ein technisches Programm der Ressourcenschonung, sondern darüber hinaus für eine ethisch-kulturelle Neuorientierung. Das neuzeitliche Fortschrittsparadigma des unbegrenzten

13 Vgl. BMU, Agenda 21, 249–252.

14 Vgl. Einsiedel, S., Partizipation als Antwort auf Armut und Klimawandel? Armut- und Teilhabeforschung in den Spuren von Amartya Sen und Papst Franziskus, München 2020, 171–184.

Wachstums ist durch die Leitvorstellung von Entwicklungen abzulösen, die in die Stoffkreisläufe und Zeitrhythmen der Natur eingebunden sind. Als *Fortschritt* kann im Zeichen der Umweltkrise nur bezeichnet werden, was dauerhaft von den Bedingungen der Natur mitgetragen wird.¹⁵ Nachhaltigkeit zielt auf eine neue Definition der Voraussetzungen, Grenzen und Ziele von Fortschritt: Statt *schneller, höher, weiter* werden die Sicherung der ökologischen, sozialen und ökonomischen Stabilität menschlicher Lebensräume sowie die umsichtige Risikovermeidung zur zentralen Bezugsgröße. Dies gilt in besonderer Weise für die neue erdgeschichtliche Epoche des Anthropozäns, in der der Mensch zum *geologischen Faktor* geworden ist, was die Weltgesellschaft für Geologie für die Zeit seit den 1950er Jahren diagnostiziert.¹⁶ Die Entwicklung der Mensch-Umwelt-Beziehungen mündet in eine *Große Transformation* und damit eine radikale Infragestellung vieler Prämissen des gegenwärtigen Gesellschaftsvertrages mit seinen Leitwerten und Rationalitätskonzepten.¹⁷

Nachhaltigkeit kritisiert die Fixierung kultureller Vorstellungen des guten Lebens auf wirtschaftlich bestimmte Lebensziele. Eine *Kultur der Nachhaltigkeit* erkennt Naturschutz als Kulturaufgabe und integriert Umweltqualität als fundamentalen Wert in die kulturelle, soziale, gesundheitspolitische und wirtschaftliche Definition von Wohlstand. Sie ist Ausdruck einer Wiederentdeckung der Ethik des Maßhaltens. Auf der gesellschaftlichen Ebene zielt eine Kultur der Nachhaltigkeit auf ein neues ökologisches Wohlstandsmodell durch intelligente, rohstoff- und umweltschonende Nutzungs- und Verteilungsstrukturen. Eine Wirtschaftsweise, die auf langlebige und reparaturfreundliche Produkte, Reparieren statt Wegwerfen, Qualität durch maßgeschneiderte Dienstleistungen und eine gemeinsame Nutzung von Gütern setzt, fördert Arbeitsplätze und schont Ressourcen.

15 Wilhelm Korff bezeichnet dies als „schöpfungsgerechten Fortschritt“: Korff, W., Schöpfungsgerechter Fortschritt. Grundlagen und Perspektiven der Umweltethik, in: Herder-Korrespondenz 51 (1997) 78–84.

16 Zum Anthropozän und seinen Herausforderungen für christliche Theologie vgl. Bertelmann, B./Heidel, K. (Hg.), Leben im Anthropozän. Christliche Perspektiven für eine Kultur der Nachhaltigkeit, München 2018.

17 Vgl. Vogt, M., Ethik des Wissens. Freiheit und Verantwortung der Wissenschaft in Zeiten des Klimawandels, München 2019, 18–28.

- ▶ **Eine Kultur der Nachhaltigkeit zielt auf eine Transformation der Vorstellungen des guten Lebens und neue ökologische Wohlstandsmodelle.**

8. Zeitpolitisch: Rhythmen jenseits der Beschleunigungsgesellschaft

Die Zeitdimension ist grundlegend für das Verständnis der Stellung des Menschen in der Natur und die Dynamik der Moderne, sowohl hinsichtlich ihrer besonderen Entfaltungspotenziale als auch im Hinblick auf ihre Selbstgefährdung. Die menschliche Zivilisation ist heute so erfolgreich, dass sie durch die beschleunigte Expansion ihre eigene ökologische Nische destabilisiert (z. B. Klimaveränderungen, Verlust von fruchtbarem Boden, Reduktion der Süßwasservorräte). Man kann das gesamte Problem der Nachhaltigkeit als mangelnde Synchronisation der gesellschaftlichen und ökologischen Rhythmen zusammenfassen: Der rasante Ressourcenverbrauch und die mindestens ebenso schnelle Erzeugung von Abfällen lassen der Natur nicht genügend Zeit, die Ressourcen zu regenerieren und die Abfallstoffe zu assimilieren. Was die Natur in Jahrtausenden an Werten geschaffen hat, wird durch die extreme zeitliche Verdichtung gesellschaftlicher Prozesse in kürzester Zeit verbraucht. Angesichts geologischer Zeitmaße ist die beschleunigte Expansion der Spätmoderne im Anthropozän eine höchst kurzatmige und in Bezug auf Dauerhaftigkeit wenig erfolgversprechende Strategie.

Insofern das Prinzip der Nachhaltigkeit einen politischen Gestaltungsanspruch hat, bedarf es in temporaler Hinsicht einer Zeitpolitik. Es ist eine Querschnittsaufgabe, in allen Politikfeldern soziale und ökologische Eigenzeiten zu berücksichtigen und sich der Beschleunigung der Industriekultur sowie ihrer Abkoppelung von ökosozialen Rhythmen entgegenzustellen. Die Achtung und Wiederentdeckung natürlicher und sozialer Rhythmen ist ein zentrales Entwicklungsprinzip der Nachhaltigkeit. Denn Rhythmen sind ein entscheidendes Medium der Bindung, durch das Gesellschaften zusammenhalten und das es den Individuen ermöglicht, sich im sozialen Raum zu lokalisieren. Unter sozialen Aspekten zielt Zeitpolitik auf Zeitwohlstand als Erhöhung der individuellen Zeitsouveränität durch selbstbestimmte Zeitgestaltung. Zeitpolitik er-

setzt zeitliche Monokulturen durch eine Kultur der Zeitvielfalt und des rechten Maßes im Umgang mit den natürlichen und sozialen Rhythmen.

- ▶ **Die Beschleunigung spätmoderner Gesellschaften ist eine wesentliche Ursache ihrer Nichtnachhaltigkeit und bedarf einer vielschichtigen Zeitpolitik als Gegenpol.**

9. Theologisch: Schöpfungsglaube und Nachhaltigkeit

Das 1974 gegründete Worldwatch Institute in Washington, das sich vor allem durch seine jährlichen Berichte zur Lage der Welt als eine der führenden Umweltforschungseinrichtungen etabliert hat, geht davon aus, dass der *Kurswechsel* der Weltgesellschaft zu einer nachhaltigen Entwicklung nur gelingen kann, wenn die Religionen intensiv Mitverantwortung übernehmen. Die spezifisch religiösen Potenziale sieht das Institut in fünf Dimensionen: spirituelle Orientierung, langfristige Ethik, globale Gemeinschaftsbildung, rituelle Sinnstiftung und institutionelle Verankerung.¹⁸ Diese Potenziale werden bisher jedoch nur eingeschränkt aktiviert.

Der Nachhaltigkeitsdiskurs ist *religionsproduktiv*, insofern er grundlegende Fragen nach langfristiger Zukunft und globaler Verantwortung stellt und von daher auch die Religionen kritisch nach ihrem Beitrag zur Problembewältigung befragt.¹⁹ Als älteste globale Institution auf unserem Planeten ist die Kirche in besonderer Weise beauftragt, für globale und intergenerationelle Gerechtigkeit einzutreten. Innovative ökologische Ansätze, beispielsweise in Ländern Lateinamerikas oder auf dem afrikanischen Kontinent, sollten stärker weltkirchlich wahrgenommen werden. Die Enzyklika *LS* (202–227) sowie das Schlussdokument der Amazonas-Synode *Querida Amazonia* (QuA, 2020) bieten hier wegweisende Impulse für eine Integration indigener und basiskirchlicher Naturerfahrungen.

18 Vgl. Gardner, G., Die Einbeziehung der Religion in der Suche nach einer nachhaltigen Welt, in: Worldwatch Institute (Hg.), Zur Lage der Welt 2003, Münster 2003, 291–327.

19 Vgl. Patenge, M./Beck, R./Luber, M. (Hg.), Schöpfung bewahren. Theologie und Kirche als Impulsgeber für eine nachhaltige Entwicklung, Regensburg 2016.

C. Normative Orientierungen

Bei alledem ist der Brückenschlag zwischen Schöpfungsverantwortung und Nachhaltigkeit jedoch auch für die Kirchen ein mühsamer Lernprozess: So wie der christliche Gedanke der Caritas jahrhundertlang nur tugendethisch verstanden und erst in der Verbindung mit dem Solidaritätsprinzip politikwirksam wurde, so braucht der Schöpfungsglaube eine Übersetzung in ordnungsethische Kategorien (→ A.4.3), um politikfähig und justizierbar zu werden und die konkreten Konsequenzen in den organisatorischen Strukturen und wirtschaftlichen Entscheidungen deutlich zu machen. Diesem wechselseitigen Lernprozess kann am besten dadurch ein Ort gegeben werden, dass Nachhaltigkeit als Erweiterung der Sozialprinzipien in der christlichen Ethik verankert wird (→ C.3.3). Nachhaltigkeit verknüpft und aktualisiert die traditionellen Prinzipien der Sozialethik im Problemhorizont der ökologischen Frage.

- **Der Nachhaltigkeitsdiskurs ist *religionsproduktiv* und eignet sich als ein Scharnier, um christliche Schöpfungsethik in ordnungspolitische Kategorien zu übersetzen.**

10. Resümee: Nachhaltigkeit als Synthese der sozialetischen Zeitdiagnose

Entscheidend für die Anerkennung von Nachhaltigkeit als eine auch für die christliche Theologie grundlegende Orientierung ist letztlich, dass es die sozialetische Diagnose der *Zeichen der Zeit* in prägnanter Weise zusammenfasst und die damit verbundenen Herausforderungen für Gesellschaft und Kirche auf den Punkt bringt (→ A.4.1). „Was im ausgehenden 19. Jahrhundert die Frage der Solidarität an gesellschaftlicher Brisanz zum Ausdruck gebracht hat, wird zu Beginn des 21. Jahrhunderts mittels der Frage der Nachhaltigkeit formuliert.“²⁰ Nachhaltigkeit ist ein Gradmesser für die Zukunftsgestaltung in nahezu allen Politikbereichen. Sie deckt Gerechtigkeitslücken auf, bündelt die zentralen Zukunftsfragen als Querschnittsthemen und zeigt oft überraschende Zusammenhänge und Musterähnlichkeiten von Problemstellungen in unterschiedlichen Kontexten. Nachhaltigkeit verdeutlicht den Zeit- sowie

20 Wulsdorf, H., Nachhaltigkeit. Ein christlicher Grundauftrag in einer globalisierten Welt, Regensburg 2005, 12.

den Naturfaktor in allen gesellschaftspolitischen Fragen. Sie erschließt neue Analysen und Lösungsstrategien für das komplexe Zusammenspiel lokaler und globaler Phänomene.

Eine solch zentrale Funktion kann der Nachhaltigkeitsdiskurs aber nur wahrnehmen, wenn er immer wieder neu auf seine Grenzen hin geprüft wird. Gerade hier kann die Theologie wesentlich helfen, indem sie den mit Nachhaltigkeit verbundenen Horizont von Hoffnungen und Sinnvorstellungen, die über das menschlich, gesellschaftlich und technisch Machbare hinausweisen, offen hält auf das Unverfügbare hin. Eine solche kritische Erweiterung tritt der Gefahr entgegen, dass sich der Nachhaltigkeitsdiskurs in sich selbst abschließt und den integralen Charakter seines Ansatzes mit einer omnipotenten Lösungskompetenz verwechselt. Nachhaltigkeit braucht theologisches Kontingenzbewusstsein.

- ▶ **Wer den integralen Charakter des Nachhaltigkeitsansatzes mit einer omnipotenten Lösungskompetenz verwechselt, macht das Konzept zu einer Ideologie.**

Weiterführende Literatur

- Bertelmann, B./Heidel, K. (Hg.), *Leben im Anthropozän. Christliche Perspektiven für eine Kultur der Nachhaltigkeit*, München 2018.
- Franziskus, *Laudato si'*. Enzyklika über die Sorge für das gemeinsame Haus (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 202), Bonn 2015.
- Grober, U., *Die Entdeckung der Nachhaltigkeit. Kulturgeschichte eines Begriffs*, München 2010.
- Patenge, M./Beck, R./Luber, M. (Hg.), *Schöpfung bewahren. Theologie und Kirche als Impulsgeber für eine nachhaltige Entwicklung (Weltkirche und Mission 7)*, Regensburg 2016.
- Vogt, M., *Prinzip Nachhaltigkeit. Ein Entwurf aus theologisch-ethischer Perspektive*, München ³2013.

C.7 Synthese

Alexander Filipović

1. Einleitung

Die Mitwirkung (Partizipation) an politischen Prozessen und Entscheidungen ist ein maßgebliches normatives Element demokratischer Gesellschaften. Die dafür notwendigen politischen Teilhaberechte sind Teil der Menschenrechte und damit auch Ergebnis eines bürgerlichen Emanzipationsprozesses. Ein Beispiel dafür ist das Recht auf Mitwirkung an der „Gestaltung der öffentlichen Angelegenheiten“ (AEMR, Art. 21) durch Wahlen. Das Recht auf Beteiligung im Sinne solcher Mitwirkungsrechte ist aber nur eine Konkretion eines breiteren normativen Zusammenhangs: Das Stichwort der Beteiligung betont die sozialetische Überzeugung, dass alle moralisch relevanten Regeln des Zusammenlebens im Kleinen und Großen (mindestens im Prinzip) von den Menschen mitgestaltet werden sollen, die von ihnen betroffen sind. Nur dann können diese Regeln gerecht genannt werden, sind also in ethischem Sinne legitim und sachgerecht.

Der ethische Begriff der Beteiligung bindet die bisherigen normativen Orientierungen zusammen. Er kann als deren Schlüssel verstanden werden, weil die normativen Orientierungen selbst immer wieder Anfragen ausgesetzt sind, ohne dass ihre Verbindlichkeit dadurch verschwinden würde. Sie werden je neu begründet, weiterentwickelt und sogar revidiert. An diesen Aushandlungsprozessen – zur Weiterentwicklung der Menschenrechte (→ C.4), zur Neuinterpretation der Sozialprinzipien (→ C.3) etc. – sollte Mitwirkung möglich sein. In der Idee der Beteiligung kommt daher ein wichtiges Moment der Grundlogik der normativen Orientierungen der Christlichen Sozialethik (CSE) zum Ausdruck.

2. Beteiligung als sozialetische Grundkategorie

Als sozialetische Grundkategorie ist Beteiligung zugleich Funktion *und* Ermöglichungsgrund der Freiheit bzw. Autonomie der Menschen sowie eine Grundforderung der Gerechtigkeit (→ C.5). Im Begriff der Autono-

mie kommt zum Ausdruck, dass Menschen nicht nur in der Lage sind, die sie betreffenden Grundsätze des Zusammenlebens mitzugestalten, sondern ihrer Würde und Verantwortung als Personen nur dann gerecht werden können, wenn sie dies auch tatsächlich tun (Selbstbestimmung). Verantwortung (→ C.2) und das sozialetische Personprinzip greifen ineinander. An zwei Problembereichen wird die Plausibilität und Komplexität dieser Überlegung deutlich:

(1) Junge Menschen leben in sozialen Strukturen und Regelsystemen, die sie von anderen Personen oder Institutionen vorgesetzt bekommen. Erziehungspersonen in der Familie, Schule und Universität, aber auch umfassende Bildungsgesetzgebungen und Ausführungsbestimmungen prägen ihre Lebenswelt. Ob diese Regelungen den jungen Menschen auch gerecht werden, können Erwachsene aus ihrer Erfahrung und durch sorgfältige Überlegungen sicher prüfen. Aber erst durch die Einbindung der jungen Menschen selbst in die Regelfindung und Veränderung wird man ihrem Personsein und ihrer Verantwortung gerecht werden können. Deshalb gibt es Familienräte, eine Schüler*innen-Vertretung und die Berücksichtigung der Stimme der Studierenden in universitären Gremien.

(2) Arbeiter*innen eines Betriebes sind abhängig von den Infrastrukturen des Betriebes (Produktionsmittel wie Maschinen), der Auftragslage und den Unternehmenszielen, die die Besitzer*innen des Unternehmens festlegen. Die prinzipielle Machtlosigkeit der Lohnarbeiter*innen ist zentrales Thema der CSE seit ihrem Bestehen. Freiheit und Autonomie der Arbeiter*innen lassen sich nur durch Formen der Mitbestimmung sicherstellen: Betriebsräte, Gewerkschaften, entsprechende Sozialgesetzgebung oder sogar (anteilmäßige) Beteiligung der Arbeiter*innen am Unternehmenskapital oder dem Ertrag des Betriebes (→ E.1.2).

Der Begriff der Beteiligung fordert also eine echte Wir-Perspektive in der Gestaltung unserer Lebenszusammenhänge: Nicht *die* tragen die letzte Verantwortung für gute und richtige soziale Strukturen, sondern *wir* – und nicht zuletzt *ich*. Der Beteiligungsgedanke betont, dass Selbstbestimmung ohne echte Partizipation nicht möglich ist. Auch die politische Ordnung, dem Grundsatz der gleichen Freiheit und der demokratischen Mitbestimmung verpflichtet, ist durch die Partizipationsmöglichkeit der Mitglieder eines Gemeinwesens legitimiert (→ D.1). Die Gruppe der Autor*innen der (moralischen) Regeln ist möglichst weit zu fassen, besonders im Fokus stehen aber die zuerst Betroffenen einer solchen Regel. Ist die Möglichkeit der Partizipation (oder auch angemessener

C. Normative Orientierungen

Repräsentation) nicht hinreichend gegeben, steigt die Gefahr gesellschaftlicher Unzufriedenheit und sozialer Verwerfungen: Menschen fühlen sich zu ihrem Gemeinwesen nicht zugehörig, sie sehen ihre Anliegen nicht hinreichend vertreten. *Wie weit Partizipation mitunter zu fassen ist, wird im Kontext von Ökologie (→ D.4) und insbesondere beim Klimaschutz (→ E.9) deutlich.* Denn auch diejenigen, die von den intendierten oder nichtintendierten Folgen einer Handlung betroffen sind, gilt es zu beteiligen oder zumindest zu berücksichtigen.

Persongerechte Verhältnisse lassen sich also in je aktuellen sozialen Zusammenhängen nur durch gerechte Beteiligung im Sinne von Mitbestimmung sicherstellen. Personen sollen teilhaben an der Gestaltung sozialer Strukturen, in denen sie leben. Die subsidiäre Struktur dieser normativen Perspektive ist deutlich, insofern einerseits Mitbestimmung von unten und frei geschehen soll und andererseits Schüler*innen oder Arbeiter*innen von oben dazu befähigt und darin unterstützt werden sollen. Ansätze wie der *Capability Approach* arbeiten heraus, wie durch Befähigung die Realisierung eigener Fähigkeiten möglich wird und wie so letztlich zur Freiheit befähigt wird.

Neben dieser Mitbestimmungsperspektive (= Modell 1 der Beteiligungsgerechtigkeit) betrifft der Beteiligungsgedanke auch die Verteilung von Gütern bzw. den Zugang zu ihnen (= Modell 2). Die Teilhabe am Wohlstand einer Gesellschaft, die Teilhabe an Kultur und sozialem Miteinander ist eine Frage der Gerechtigkeit, die auch menschenrechtlich durch die Ausformulierung und Einforderung sozialer Rechte betont wird. Bei beiden Beteiligungsaspekten (Modell 1 und 2) stehen Rechte der Einzelnen im Vordergrund.

Verbunden ist dieser Gedanke mit der Idee, dass soziale Güter nicht von selbst entstehen, sondern Leistungen der Gesellschaftsmitglieder darstellen. Insofern ist auch der Beitrag (Kontribution) zu diesen sozialen Gütern, von denen alle profitieren, eine Frage der Gerechtigkeit und kann, in Relation zu den Fähigkeiten der Personen, von der Gemeinschaft eingefordert werden, z. B. durch Steuern (= Modell 3). Bei diesem Beteiligungsaspekt stehen Pflichten der Einzelnen gegenüber der Gesellschaft im Vordergrund, die etwa auch im Kontext ökologischer Nachhaltigkeit deutlich werden.

Beteiligung kann mithin als *Grundforderung* der Gerechtigkeit gelten, die allen anderen Gerechtigkeitsanliegen vorgeordnet ist. Denn Gerechtigkeit verlangt nicht nur, dass alle Betroffenen bei Fragen von Vertei-

lung, Ausgleich etc. berücksichtigt werden, sondern dass sie an den Aushandlungsprozessen über die Gerechtigkeitskriterien selbst mitwirken können. Schließlich zeigt sich im Begriff der Beteiligung der Zusammenhang von Gerechtigkeit und Freiheit: Selbstbestimmung lässt sich nur durch Mitbestimmung realisieren, und die ist grundsätzlich allen in gleicher Weise zu gewähren.

3. Beteiligung in den Texten kirchlicher Sozialverkündigung

Liest man die Texte kirchlicher Sozialverkündigung im Hinblick auf den Beteiligungsgedanken, wird auch hier ansichtig, wie in ihm die normativen Perspektiven der CSE miteinander zusammenhängen (→ B.4). Bereits in der Enzyklika *Mater et magistra* (MM, 1961) lassen sich Wurzeln des Konzepts der Beteiligungsgerechtigkeit erkennen: „Wie schon Unser Vorgänger sind auch Wir der Meinung, dass die Arbeiter mit Recht aktive Teilnahme am Leben des sie beschäftigenden Unternehmens fordern. [...] Diese ist keineswegs überall gleich, sie kann sogar in demselben Unternehmen rasch und grundlegend wechseln. In jedem Fall aber sollten die Arbeiter an der Gestaltung der Angelegenheiten ihres Unternehmens aktiv beteiligt werden. Das gilt sowohl für private als auch für öffentliche Unternehmen“ (MM 91).

Beteiligung wird in MM nicht nur als Mitbestimmung im erweiterten demokratisch-politischen Sinne thematisiert (Modell 1), sondern auch als Beteiligung am „Reichtum der Nation“ (Modell 2): Der Papst möchte hier auf ein „wichtiges Gebot der sozialen Gerechtigkeit aufmerksam [...] machen: dass nämlich dem wirtschaftlichen Fortschritt der soziale Fortschritt entsprechen und folgen muss, so dass alle Bevölkerungskreise am wachsenden Reichtum der Nation entsprechend beteiligt werden“ (MM 190 f.). Beteiligung am Reichtum einer sozialen Einheit wird hier als Gebot sozialer Gerechtigkeit pointiert. Zusammen mit der Deutung des Beteiligungsgebotes als aktive Beteiligung an demokratischen Prozessen auch jenseits der Politik (hier: Gestaltung der Unternehmen) stellt dies ideengeschichtlich wohl tatsächlich eine erste Quelle im kirchlichen Sprechen von Beteiligung und Gerechtigkeit dar.

Ein zweiter zentraler Text ist der US-Wirtschaftshirtenbrief *Economic Justice for All* (EJA, 1986). Der englische Ausdruck *participation* taucht gleich am Anfang des Textes in einer der drei Grundfragen des gesamten

C. Normative Orientierungen

Textes auf: „What does the economy do for people? What does it do to people? And how do people participate in it?“ (EJA 1). Unterschieden wird im Bereich der ethischen Normen für das Wirtschaftsleben zwischen *commutative justice*, *distributive justice* und *social justice*. In Nr. 71 geht es um soziale Gerechtigkeit: „Justice also has implications for the way the larger social, economic, and political institutions of society are organized. Social justice implies that persons have an obligation to be active and productive participants in the life of society and that society has a duty to enable them to participate in this way. This form of justice can also be called *contributive*, for it stresses the duty of all who are able to help create the goods, services, and other nonmaterial or spiritual values necessary for the welfare of the whole community.“ Hier wird also deutlich das Modell 3 der Beteiligungsgerechtigkeit hervorgehoben. Die Absätze 77 und 78 betonen dagegen das Modell 1 der Beteiligungsgerechtigkeit: „justice demands that social institutions be ordered in a way that guarantees all persons the ability to participate actively in the economic, political, and cultural life of society“ (EJA 78).

Durch den US-Wirtschaftshirtenbrief angeregt ist das Paradigma der Beteiligung im Kontext der Gerechtigkeit auch in deutschen Texten kirchlicher Sozialverkündigung rezipiert worden. Eine Schlüsselstellung kommt dem Gemeinsamen Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit* (ZSG, 1997) zu: In ganz grundlegender Perspektive wird Beteiligung als individuelles Recht gefasst (ZSG 109); Modell 1 und Modell 2 werden betont und mit Modell 3 verbunden: „Jedem kommt das Recht zu, die grundlegenden materiellen und immateriellen Möglichkeiten zu haben, um sein Leben in eigener Verantwortung zu gestalten und bei der Gestaltung des Lebens der Gesellschaft mitbestimmen und mitwirken zu können“ (ZSG 109). Zentral ist in dem Dokument der Anspruch, die Situation derjenigen zu verbessern, die am schlechtesten gestellt sind (der in diesem Sinne Armen): „Zur Verwirklichung von Gerechtigkeit gehört es daher, dass alle Glieder der Gesellschaft an der Gestaltung von gerechten Beziehungen und Verhältnissen teilhaben und in der Lage sind, ihren eigenen Gemeinwohlbeitrag zu leisten. ‚Suche nach Gerechtigkeit ist eine Bewegung zu denjenigen, die als Arme und Machtlose am Rande des sozialen und wirtschaftlichen Lebens existieren und ihre Teilhabe und Teilnahme an der Gesellschaft nicht aus eigener Kraft verbessern können‘“ (ZSG 112).

4. Inklusion, Zugehörigkeit und Vorrang für die Armen

Bereits der Begriff der Menschenwürde betont die moralische Bedeutung der Zugehörigkeit von Menschen zur Gattung Mensch. Darüber hinaus wird im Menschenrechtsdiskurs deutlich, wie entscheidend die Zugehörigkeit zu einer Rechtsgemeinschaft ist, die Menschenrechte sichern und schützen kann. Dieser Gedanke der Zugehörigkeit wird auch im Beteiligungsbegriff betont: Die Teilhabe an sozialen Gütern im weitesten Sinne betrifft die Frage nach dem gerechten Verhältnis von Individuum und Gesellschaft (→ A.2; A.5). Begriffe wie Ausgrenzung, Ausschließung, Exklusion, Desintegration und ihre positiven Entsprechungen versuchen diesen Zusammenhang zu erfassen.

Hier zeigt sich die Bedeutung von Armut: Armut kann als fehlende materielle, kulturelle und politisch-institutionelle Teilhabe, Exklusion, Abkoppelung und soziale Ausgrenzung verstanden werden (→ E.7). In den Texten kirchlicher Soziallehre begegnet uns dieser Aspekt ebenfalls, insofern auch hier Armut breit als Exklusion und als Abgeschnittensein vom Reichtum der Welt/der Nationen verstanden wird.

Christlich-sozialethisch ist die politisch-gesellschaftliche Dimension der Armut augenfällig, die durch eine Veränderung der gesellschaftlichen und politischen Strukturen beseitigt (nicht verringert!) werden soll. Mit einem solchen zutiefst (gesellschafts-)kritischen Veränderungswillen verbinden sich unbequeme Machtkritik, insofern soziale Ausgrenzung im Sinne der biblischen Option für die Armen die Mächtigen zur Verantwortung zieht. Zudem steckt darin ein starker Appell an die Solidarität der partizipierenden und teilnehmenden Gesellschaftsglieder, Beteiligung der Ausgegrenzten aktiv zu ermöglichen. Die christlich-sozialethische Option für die Armen kennzeichnet somit die besondere Form sozialer Gerechtigkeit als umfassende Gerechtigkeit mit einem spezifischen Zuschnitt (→ A.4.3).

5. Beteiligung als normativer Schlüssel

In den Überlegungen zum Beteiligungsgedanken wurde deutlich, wie sehr die einzelnen normativen Orientierungen der CSE hierin ihren gemeinsamen Schlüssel finden. Vorweg besteht dieser gemeinsame Schlüssel in der Überzeugung, dass alle normativen Orientierungen, die das Zusammenleben der Menschen betreffen, von diesen selbst mitgestaltet sein sollen; nur dann kann man von gerechten Normen sprechen. Diese Überzeugung ist begründet in dem Zusammenhang von Menschenwürde,

C. Normative Orientierungen

Autonomie und Freiheit. Darauf aufbauend ist Beteiligung ein entscheidender Schlüssel für jede Bestimmung der Gerechtigkeit sozialer Strukturen.

An den einzelnen normativen Orientierungen zeigt sich deren jeweilige Bezogenheit auf den Begriff der Beteiligung im Detail. Beteiligung steht zunächst für eine Verantwortungsrelation von Gesellschaft und Einzelnen: Freiheitsrechte Einzelner werden staatlich und institutionell verantwortet. Zudem haben Einzelne gegenüber der Gemeinschaft eine Verantwortung, ihre Freiheiten, Begabungen und Leistungsfähigkeiten zum Wohl aller, d. h. zum Gemeinwohl auch einzubringen. Auch im Beteiligungsgedanken wird also deutlich, dass Freiheit in komplexer Weise verantwortet werden muss. Die Sozialprinzipien sind auf verschiedenen Ebenen mit dem Beteiligungsgedanken verknüpft (→ C.3.3): Auf der Hand liegt das Personprinzip, aus dem sich etwa Mitwirkungsrechte direkt ableiten. Besonders die Spannung zwischen Individualität und sozialer Verwiesenheit spiegelt sich in dem Zusammenhang aller drei Beteiligungsmodelle. Im Hinblick auf die Menschenrechte knüpft der Beteiligungsgedanke an die grundsätzliche Problematik an, dass Rechte die Zugehörigkeit zu einem (politischen) Gemeinwesen voraussetzen. Dies thematisiert das Modell 2 der Beteiligung. Darüber hinaus finden sich die Dimensionen der (untereinander zusammenhängenden und unteilbaren) Menschenrechte auch in den Dimensionen des Beteiligungsgedankens wieder: negative Rechte im Modell 1 und positive Rechte im Modell 2. Die Diskussionen um Menschenpflichten, die den Menschenrechten korrespondieren¹, begegnen in Modell 3 wieder. Der Nachhaltigkeitsbegriff fordert aufgrund seiner inhaltlichen Offenheit partizipative Mitgestaltung auch auf der Ebene der Zivilgesellschaft.

Die normativen Perspektiven der CSE sind vielfältig. Sie werden gestützt durch die anthropologische und menschenrechtlich grundlegende Einsicht, dass Normen von Mitberatung und Mitbestimmung leben. Darüber hinaus werden sie zusammengehalten durch den Beteiligungs-begriff, der die Elemente Verantwortung, Persongerechtigkeit, Menschenrechte, (soziale) Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit miteinander verbindet und in jeweils aktuellen sozialen Bedingungen kontextualisiert.

1 Vgl. in Bezug auf kommunikative Freiheitsrechte Filipović, A., Meinungsfreiheit: Sprachrechte und Sprachpflichten. Onora O’Neill über Probleme des Rechts auf freie Meinungsäußerung, in: Baumeister, M./Böhnke, M./Heimbach-Steins, M./Wendel, S. (Hg.), Menschenrechte in der katholischen Kirche. Historische, systematische und praktische Perspektiven (GER 12), Paderborn 2018, 297–309.

**ZWEITER TEIL:
KONTEXTE UND HANDLUNGSFELDER**

D. KONTEXTE

D.1 Politik

Christian Spieß

Leitfragen:

- Was bedeuten Macht und Herrschaft im Kontext von Politik?
- Welche Anforderungen an Legitimation und Limitation politischer Herrschaft gibt es?
- In welchem Verhältnis stehen Freiheitsrechte, Beteiligungsrechte und soziale Grundrechte?
- In welchem Verhältnis stehen Religion und Politik zueinander? Welche Grenzen, welche Möglichkeiten gibt es für religiöse Akteur*innen in Bezug auf die Politik?
- Welche Probleme und Herausforderungen gibt es im Hinblick auf die Politik, auch aus Sicht der Christlichen Sozialethik?

1. Einleitung

Nur in einem allgemeinen Sinne ist der Hinweis auf die Herkunft des Ausdrucks Politik von der altgriechischen *polis* (Gemeinde, Stadt, Burg) und den *polites* (Bürger der Gemeinde, Stadt oder Burg) hilfreich für eine Annäherung an das Phänomen Politik in westlich-modernen Gesellschaften. Ging es im antiken Zusammenhang in einem engen Verständnis der Staatskunst um das innere Verhältnis der Bürgerschaft in einer Polis, also in einer Kommune, bezeichnet Politik heute ein weitverzweigtes Geflecht unterschiedlicher Innen- und Außenbeziehungen auf den

D. Kontexte

verschiedenen Ebenen kommunaler, regionaler, nationaler, kontinentaler oder globaler Interaktion. Auch das Verhältnis von Normativität (also der ethischen Seite der Politik) und Zweckmäßigkeit (also der technischen Seite der Politik) hat sich geändert. Nicht mehr die Verwirklichung eines weltanschaulich definierten guten Lebens oder der Glückseligkeit der Bürger ist die Aufgabe der Politik, sondern – jedenfalls in demokratischen Verfassungsstaaten – die Organisation von Teilhabemöglichkeiten der Bürger*innen an der Meinungs- und Willensbildung einerseits und die Entwicklung zweckmäßiger Verfahren der Durchsetzung grundsätzlich zustimmungsfähiger Ziele andererseits. Politik wird heute als funktional ausdifferenziertes Teilsystem neben anderen Teilsystemen verstanden. Das bedeutet, dass sich innerhalb der Politik Verfahren etabliert haben, die (*funktional*) geeignet sind, genau jene oben genannten Aufgaben zu erfüllen, die diesem Teilsystem zugeordnet sind. Das schließt selbstverständlich eine weitere innere Differenzierung der Politik etwa in Bereichspolitiken wie beispielsweise Wirtschaftspolitik, Migrationspolitik, Verkehrspolitik, Gesundheitspolitik, Sicherheitspolitik etc. ein.

2. Legitimation und Limitation politischer Herrschaft und Macht

In der Politik geht es um die Organisation von Verfahren (z. B. Wahlen und Gesetzgebungsverfahren) und von Strukturen (z. B. Parlamente, Gewaltenteilung, Aufbau der Exekutive auf verschiedenen Ebenen von den Kommunen über Nationalstaaten bis zu überstaatlichen Vereinigungen), die die rechtlichen Rahmenbedingungen des Zusammenlebens bilden. Innerhalb dieser Strukturen und in diesen Verfahren werden Entscheidungen für das jeweilige politische Gemeinwesen getroffen. Dabei geht es wesentlich um Herrschaft und Macht. Politische Macht kann allgemein gefasst werden als Vermögen bzw. Möglichkeit, Handeln und Denken anderer zu beeinflussen. Als politische Herrschaft wird dagegen die besondere Form institutionalisierter Macht verstanden. Herrschaft ist demnach in den Strukturen des politischen Systems verortet, nach rechtlichen Regeln organisiert und vor allem (permanent) legitimationsbedürftig. Sie wird in einem auf Gewaltenteilung beruhenden demokratischen Rechtsstaat von Legislative, Exekutive und Judikative auf der

Grundlage meist sehr präziser Bestimmungen ausgeübt und ist dementsprechend begrenzt bzw. abgrenzbar. Die Ausübung von Macht ist zwar grundsätzlich ebenfalls (weit gefassten) rechtlichen Regeln unterworfen, vollzieht sich aber informell und in offener Konkurrenz, in unübersichtlichen Dynamiken und ist kaum klar abgrenzbar in ihren Methoden und Wirkungen. Macht kann von Kollektiven oder Einzelpersonen, in neuen und traditionellen Medien, von politischen Parteien, Interessenverbänden und sozialen Bewegungen, von Lobbyorganisationen und weltanschaulichen Organisationen wie Kirchen ausgeübt werden. Dabei bleibt offen, auf welche Weise dies geschieht, ob im Rahmen rationaler Diskurse durch Überzeugung, ob durch Druck, Überredung oder Verführung, ob beeinflusst durch faktische Asymmetrien oder Hegemonien in komplexen gesellschaftlichen Kräfteverhältnissen.

Ein Begriff der politischen Herrschaft dagegen entwickelt gerade in Gegenüberstellung zum Machtbegriff sozialethische Relevanz. Sie ist in politischen Ordnungen, die dem Grundsatz der gleichen Freiheit und der demokratischen Mitbestimmung verpflichtet sind, grundsätzlich legitimationsbedürftig. Eine solche Ordnung legitimiert sich aus ihrem Anspruch, aus der Perspektive aller an der Herrschaftsausübung beteiligten und von ihr betroffenen Personen grundsätzlich zustimmungsfähig zu sein. Das schließt Phänomene des Rechtsgehorsams ebenso ein wie ständig zu aktualisierende Partizipationsmöglichkeiten der Bewohner*innen eines politischen Gemeinwesens sowie unbedingt zu gewährleistende Rechtssicherheit, Souveränität und das Gewaltmonopol. Zugleich ist Herrschaftsausübung in der Regel zeitlich begrenzt bzw. wird Herrschaft als Amt in Form eines vorübergehenden Mandats ausgeübt. Personen, die Herrschaft ausüben, sind jederzeit abberufbar, unterliegen selbst ihrer qua Amt ausgeübten Herrschaft und sind allen Personen bzw. Bürger*innen des politischen Gemeinwesens grundsätzlich rechtlich gleichgestellt. Untertanen gibt es in diesem Verständnis der politischen Herrschaft nicht mehr, und Herrschaft ist stets gegenüber autonomen Individuen legitimationsbedürftige Herrschaft auf Zeit.

Die Christliche Sozialethik (CSE) und die kirchliche Sozialverkündigung (→ B.4) schlossen sich dieser auf der Autonomie der Person und der relativen Autonomie der gesellschaftlichen Sachbereiche gründenden politischen Ethik weitgehend erst in der zweiten Hälfte des 20. Jh. an. Mit dem Dokument *Gaudium et spes* (GS, 1965) bekannte sich die Kirche im Zweiten Vatikanischen Konzil recht umfassend zur personalen Autono-

mie: „Immer mehr wächst in der ganzen Welt der Sinn für Autonomie und zugleich für Verantwortlichkeit [...]. So sind wir Zeugen eines neuen Humanismus, in dem der Mensch sich vor allem von seiner Verantwortung für seine Brüder und die Geschichte her versteht“ (GS 55). Mit diesem *neuen Humanismus* ist auch die Anerkennung der politischen Ordnung des modernen, säkularen Staates verbunden, insbesondere die Anerkennung der Religionsfreiheit und der Trennung von Religion und Politik in dem Dokument *Dignitatis humanae* (DiH, 1965) des Zweiten Vatikanischen Konzils (→ D.5.4).

Zuvor, d. h. seit ihrem Entstehungszeitraum im 19. Jh. bis in die zweite Hälfte des 20. Jh. hinein, setzte sich die Tradition der Katholischen Soziallehre deutlich von der oben skizzierten Legitimation politischer Ordnung ab. Der Emanzipation politischer Verfahren und Strukturen von religiösen Herrschaftsansprüchen begegnete die katholische Kirche mit der entschiedenen Aufrechterhaltung ihrer Herrschaftsansprüche. Sie begründete dies mit einem umfangreichen System der Normenbegründung aus der Natur. Diese *Naturrechtsdoktrin* wurde schöpfungstheologisch flankiert, so dass die politische Ordnung (wie nahezu alle Fragen der Sittlichkeit und der Moral) als einerseits gottgegeben und andererseits der natürlichen Ordnung entsprechend legitimiert wurde (→ A.4.3; B.5.2). Es ist wichtig, diese besondere Form des katholischen Naturrechts von anderen Verständnissen des Naturrechts zu unterscheiden: Es geht weder nur um ein allgemeines Naturrechtsverständnis, wonach es Normen – etwa unverfügbare Menschenrechte (→ C.4) oder, abstrakter, die Menschenwürde – gibt, die dem positiven Recht, also dem im Rahmen einer staatlichen Gesetzgebung gesetzten Recht, vorausgehen. Es geht auch nicht um ein formales Naturrecht wie das grundsätzliche Freiheitsrecht in den Verunftrechtskonzeptionen der liberalen politischen Philosophien der Neuzeit. Es geht vielmehr um ein materiales, d. h. inhaltlich konkretes Naturrecht, das eine Fülle häufig sehr detaillierter Vorschriften zur Regulierung des menschlichen (Zusammen-)Lebens einschließt.¹ Dieses in moraltheologischen Manualen (Handbüchern) ausdifferenzierte und in Beichtspiegeln volkstümlich verbreitete Naturrecht wurde der vom religiösen Wahrheitsanspruch abgelösten Legitimation durch Verfahren

1 Vgl. zur Auseinandersetzung mit diesem Naturrechtsverständnis Heimbach-Steins, M. (Hg.), *Naturrecht im ethischen Diskurs* (Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften 21), Münster 1990.

offensiv gegenübergestellt.² Es war zwar bereits im 19. und frühen 20. Jh. kaum mehr anschlussfähig an die politisch-philosophischen, sozialwissenschaftlichen und politikwissenschaftlichen Diskurse, wendete sich aber umso deutlicher abwertend-kritisch (antimodernistisch) gegen viele Entwicklungen der westlichen Modernisierung, nicht zuletzt gegen die Etablierung der politischen Ordnung des säkularen Verfassungsstaates.

Vor allem mit und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) hat sich in der kirchlichen und wissenschaftlichen theologischen Ethik eine Abkehr von diesem Naturrechtsdenken und eine Hinwendung zu unterschiedlichen, auf der personalen Autonomie basierenden Ethiken vollzogen. Dabei wurden zwar methodisch wie inhaltlich die überaus starken Prämissen der Naturrechtsdoktrin fallen gelassen; die grundsätzliche Orientierung an ethischen Prinzipien und Rechtfertigungspostulaten wurde jedoch meist beibehalten. Mit anderen Worten: Durchaus präpositive, also der Gesetzgebung in einem politischen Gemeinwesen vorausgesetzte Grundnormen wie insbesondere die Menschenwürde und Menschenrechte wurden zum Ausgangspunkt sozialetischer Konzeptionen. Die politische Ordnung musste als Ergebnis freier Zustimmung aller Individuen gedacht werden können; und es mussten Instrumente und Verfahren der politischen Partizipation in die politische Ordnung eingebaut werden. Normen werden also nicht mehr aus einer wie auch immer zu fassenden Natur deduziert, sondern induktiv aus personaler Autonomie generiert und diskursiv auf ihre Verallgemeinerbarkeit hin überprüft. Bei aller Unterschiedlichkeit der verschiedenen Ansätze entwickelte sich in der CSE doch eine Art *common sense* über den Ausgangspunkt bei der personalen Autonomie und der damit verbundenen Menschenwürde sowie über eine Normbegründung durch Diskurs: Insofern eine Begründung rechtlicher Normen durch Autorität – sei es durch ein Naturgesetz, durch göttliches Recht oder durch eine religiöse Lehre – als unzureichend oder nicht mehr plausibel erscheint, ist die Normbegründung nur in diskursiven Verfahren möglich. Erst damit etabliert sich Politik als Ensemble von Strukturen und Verfahren der gemeinsamen Entscheidungsfindung, wie sie für den modernen Staat kennzeichnend ist.

2 Vgl. Uertz, R., Vom Gottesrecht zum Menschenrecht. Das katholische Staatsdenken in Deutschland von der Französischen Revolution bis zum II. Vatikanischen Konzil (1789–1965), Paderborn 2004.

- ▶ **Die politische Ordnung in modernen politischen Gemeinwesen muss den Kriterien der allseitigen Zustimmungsfähigkeit und gegenseitigen Rechtfertigung entsprechen. Auch die Christliche Sozialethik leitet Normen heute nicht deduktiv ab, sondern gewinnt sie in diskursiven Verfahren.**

3. Menschenrechte und politische Partizipation: Demokratischer Rechtsstaat

Bedeutende Theorien der Politischen Philosophie der Gegenwart (→ A.3) – etwa die Theorie der Gerechtigkeit als Fairness (John Rawls, 1921–2002), die Diskurstheorie des Rechts (Jürgen Habermas, * 1929) oder die Konzeption eines Rechts auf Rechtfertigung (Rainer Forst, * 1964) – gehen davon aus, dass die Grundstruktur der politischen Ordnung in einem Verfahren gleichberechtigter Partizipation Zustimmung finden muss: in einem (hypothetischen) Vertrag, in einem herrschaftsfreien Diskurs oder in einem anderen geeigneten Verfahren reziproker Rechtfertigung. Zum anderen perpetuieren sie die Verfahren der Zustimmung aber auch und bauen sie gewissermaßen in die Grundstruktur der politischen Ordnung ein. Zustimmung muss also nicht nur die politische Ordnung finden, sondern es müssen auch geeignete Mechanismen der politischen Partizipation in die politische Ordnung integriert werden. Auf diese Weise werden die aus der personalen Autonomie abgeleiteten freiheitlichen Grundrechte mit demokratischen Mitwirkungsrechten verknüpft. Dies ist die Idee des demokratischen Rechtsstaats.

Das Verhältnis von menschenrechtsbasierter Rechtsstaatlichkeit und demokratischem Mitwirkungsprinzip wird in verschiedenen politisch-philosophischen und christlich-sozialethischen Konzeptionen im Einzelnen durchaus unterschiedlich akzentuiert. Grundsätzlich aber ist diese Verknüpfung konstitutiv für das moderne liberale und demokratische Politikverständnis, denn „mit der Volkssouveränität tritt eine zweite Legitimationsquelle auf den Plan“³. Nur der „demokratische Rechtsstaat [kann] als menschenrechtlich-legitime Ordnung gelten;

3 Habermas, J., Der demokratische Rechtsstaat – eine paradoxe Verbindung widersprüchlicher Prinzipien?, in: Ders., Zeit der Übergänge. Kleine Politische Schriften IX, Frankfurt a. M. 2001, 133–151, hier 133.

d. h. das menschenrechtliche Legitimationskriterium verweist bürgerrechtlich auf die demokratische Legitimation“⁴.

Die CSE entwickelt – wiederum gegen die retardierenden Kräfte der neuscholastischen Naturrechtsdoktrin – erst weit in der zweiten Hälfte des 20. Jh. einen systematischen Zugriff auf die Demokratie als konstitutives Element der politischen Ordnung. Für eine heutige christlich-sozialethische Perspektive auf die Politik ist die Verschränkung von Menschenrechten und Demokratie selbstverständlich. Das kirchliche Lehramt besteht demgegenüber allerdings auf einem eigentümlichen Wahrheits- oder Wertevorbehalt, der sich von der oben beschriebenen Verschränkung von menschenrechtlicher und demokratischer Legitimation unterscheidet. Auch im demokratietheoretisch differenziertesten lehramtlichen Dokument *Centesimus annus* (CA, 1991) formuliert Papst Johannes Paul II. (Pontifikat 1978–2005) einen solchen Vorbehalt, der darauf hindeutet, dass Demokratie als reine Mehrheitsprozedur missverstanden und die doppelte Legitimationsbasis des demokratischen Rechtsstaats übersehen wird. Zwar weiß die Kirche „das System der Demokratie zu schätzen, insoweit es die Beteiligung der Bürger an den politischen Entscheidungen sicherstellt und den Regierten die Möglichkeit garantiert, sowohl ihre Regierungen zu wählen und zu kontrollieren als auch dort, wo es sich als notwendig erweist, sie auf friedliche Weise zu ersetzen“ (CA 46). Eine „wahre Demokratie“ ist aber nur in einem Rechtsstaat und „auf der Grundlage einer richtigen Auffassung vom Menschen“ (CA 46) möglich. „In diesem Zusammenhang muss gesagt werden, dass dann, wenn es keine letzte Wahrheit gibt, die das politische Handeln leitet und ihm Orientierung gibt, die Ideen und Überzeugungen leicht für Machtzwecke missbraucht werden können. Eine Demokratie ohne Werte verwandelt sich, wie die Geschichte beweist, leicht in einen offenen oder hinterhältigen Totalitarismus“ (CA 46).

Ein wichtiger Impuls besonders der teilkirchlichen Sozialverkündigung wie auch der wissenschaftlichen theologischen Sozialethik ist die Aufwertung der *Beteiligungsgerechtigkeit* (→ C.7). Damit wird der zentralen Bedeutung der Partizipation aller Personen an gesellschaft-

4 Anzenbacher, A., *Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien*, Paderborn 1998, 191.

lichen und politischen Verfahren für die gerechte Gestaltung von Gesellschaften Rechnung getragen. Neben der Partizipation an Prozessen der Bildung, der Erwerbsarbeit etc. geht es bei der Beteiligungsgerechtigkeit zentral auch um die Beteiligung an gesellschaftlichen Meinungsbildungs- und demokratischen politischen Entscheidungsprozessen. „‚Beteiligung‘ als neuzeitliche politische Dimension der Gerechtigkeit meint das gleiche Recht einer jeden Bürgerin und eines jeden Bürgers, sich an den Prozessen der gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Meinungsbildung und Entscheidungsfindung aktiv zu beteiligen und darin selbst zu vertreten.“⁵ Demokratische Verfahren der Rechtssetzung bzw. gerechte Verfahren der demokratischen Willens- und Meinungsbildung setzen die Möglichkeit der gleichberechtigten Beteiligung prinzipiell aller in einem bestimmten politischen Gemeinwesen lebenden Personen voraus. Beteiligungsgerechtigkeit wird dann zum Inbegriff der sozialen Gerechtigkeit (→ C.7), wie etwa im Hirtenbrief der US-amerikanischen Bischöfe *Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle* (EJA 1986, 71), oder zum *roten Faden* der Sozialethik insgesamt.⁶ Auch die Einbindung politischer, gesellschaftlicher und kirchlicher Akteur*innen in die sogenannten Konsultationsprozesse, die zu teilkirchlichen Sozialhirtenbriefen (unter anderem in den USA, in Österreich, in Deutschland, s. u.) geführt haben, bedeutet eine stärkere Verbindung der kirchlichen Diskurse über soziale Fragen mit der gesellschaftlichen und politischen Öffentlichkeit, aber auch eine Öffnung kirchlicher Selbstverständigungsprozesse für demokratische Beteiligung.

- **Die Kriterien der Zustimmungsfähigkeit und Rechtfertigung, auf denen die politische Ordnung gründet, sind auch in die laufenden politischen Prozesse eingelassen. Für die Christliche Sozialethik sind das Recht auf politische Partizipation und Beteiligungsgerechtigkeit zu Kernelementen der Gerechtigkeit geworden.**

5 Hengsbach, F., Gerechtigkeit auf den Spuren der Gleichheit, in: Stimmen der Zeit 224 (2006) 516–530, hier 526.

6 Vgl. Heimbach-Steins, M., Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch. Bd. 2: Konkretionen, Regensburg 2005, 11 f.

4. Soziale Grundrechte: Wohlfahrtsstaat – Sozialstaat

Gegenseitige Rechtfertigungspflichten beziehen sich auch auf die sozio-ökonomischen Lebensverhältnisse. Was die Katholische Soziallehre mit dem Prinzip der Solidarität oder dem Begriff des Gemeinwohls zur Sprache gebracht hat (→ C.3.3), nämlich ein Gefüge der gemeinsam getragenen Verantwortung für die Absicherung gegen Lebensrisiken und die Gewährleistung eines menschenwürdigen Lebens, wurde nie allein der Effizienz von Märkten oder der freien gesellschaftlichen Interaktion überlassen (also dem freiwilligen karitativen Engagement), sondern war immer Bestandteil der politischen Grundstruktur (also Materie der sozialen Gerechtigkeit) und damit Aufgabe der Politik (→ E.2). Die bereits zitierte Gerechtigkeitskonzeption im Hirtenbrief der Bischofskonferenz der USA (EJA) bringt dies zum Ausdruck, indem sie vier Dimensionen in einem differenzierten Gerechtigkeitsbegriff bündelt:

- (1) *legale Gerechtigkeit*, sie umfasst Rechtssicherheit und rechtliche Gleichbehandlung;
- (2) *kommutative Gerechtigkeit*, das ist die Absicherung möglichst fairer Vertragsbedingungen in der gesellschaftlichen Interaktion, beispielsweise beim Arbeitsvertrag;
- (3) *kontributive bzw. soziale Gerechtigkeit*, also Chancen der aktiven Beteiligung an gesellschaftlichen Prozessen;
- (4) *distributive Gerechtigkeit* als Verteilung der sozioökonomisch unmittelbar relevanten Güter.

Als diesem Gerechtigkeitsbegriff entsprechende sozialpolitische Institutionen können die Sozialpartnerschaft (also eine rechtlich abgesicherte Kooperation zwischen Arbeitgeber- und Arbeitnehmerorganisationen), das Sozialversicherungssystem (also ein paritätisch finanziertes System umfangreicher Absicherung gegen Lebensrisiken) und die Freie Wohlfahrtspflege (also die staatlich mandatierte Tätigkeit nichtstaatlicher Wohlfahrtsverbände, beispielsweise der Caritas oder der Diakonie) verstanden werden, die in einem katholischen Sozialmodell die direkt vom Staat zu erbringenden (Transfer-)Leistungen ergänzen. In klassischer Terminologie geht es um *soziale Anspruchsrechte*, die mit den Freiheitsrechten und den Bürgerrechten die Gesamtheit jener Grundrechte bilden, deren Gewährleistung die grundlegende Aufgabe der Politik ist.

Zwar ist die ältere Tradition der Katholischen Soziallehre nicht egalitistisch im Sinne eines politischen Umverteilungsprogramms; vielmehr

D. Kontexte

ging es vor allem in den älteren Enzykliken *Rerum novarum* (RN, 1891) und *Quadragesimo anno* (QA, 1931) stets um die Absicherung eines jeweils standesgemäßen Lebens (und um die Absicherung der Familie). Aber die Ergänzung der *sozialen Liebe* des Almosengebens, der feudalen Mildtätigkeit und der kirchlichen Armenfürsorge durch die *soziale Gerechtigkeit* der wirtschaftlichen und sozialen Grundrechte ist bereits in QA angelegt. In den sogenannten Entwicklungszyklen *Populorum progressio* (PP, 1967) und *Sollicitudo rei socialis* (SRS, 1987) wurde dem Skandal der Armut die vorrangige Option für die Armen als politisches Korrektiv gegenübergestellt, freilich vor allem (aber keineswegs nur) in globaler Perspektive. In der gegenwärtigen CSE nimmt der Aspekt der Umverteilung aus grundlegend konzeptionellen Gründen eine wichtige Rolle ein: Es besteht nämlich ein enger Zusammenhang zwischen (1) der Möglichkeit der tatsächlichen Ausübung der Freiheitsrechte, (2) den faktischen Beteiligungschancen und (3) den sozioökonomischen Lebensverhältnissen (→ C.4.2). Auf diesen Umstand hat etwa Amartya Sen mit seinem Begriff der *Verwirklichungschancen* hingewiesen: „Eine Theorie der Gerechtigkeit, oder noch allgemeiner: eine angemessene Theorie der normativen kollektiven Entscheidungen, muss sich sowohl der Fairness der beteiligten Prozesse als auch der Fairness und Leistungsfähigkeit der substantiellen Möglichkeiten, die Menschen haben können, bewusst sein.“⁷ Demnach können Freiheitsrechte, Beteiligungsrechte und soziale Anspruchsrechte überhaupt nicht getrennt beurteilt werden, weil sie je voneinander abhängig sind bzw. aufeinander verweisen. Diese Aufwertung sozialer Anspruchsrechte und deren – so könnte man sagen – konzeptionelle Verschmelzung mit Freiheits- und Beteiligungsrechten ist heute ein charakteristisches Merkmal der christlich-sozialethischen Sicht auf die Politik. Insoweit ist die Gestaltung der konkreten Freiheitsspielräume und der Partizipationschancen stets *insgesamt* eine politische Aufgabe.

- **Soziale Grundrechte, die Sicherung menschenwürdiger Lebensverhältnisse und die Absicherung gegen Lebensrisiken sind aus christlich-sozialethischer Sicht konstitutiver Bestandteil der politischen Ordnung.**

7 Sen, A., *Elemente einer Theorie der Menschenrechte*, Stuttgart 2020, 42; vgl. ders., *Die Idee der Gerechtigkeit*, München 2017.

5. Religion und Politik: Grenzen der politischen Religion

Mit der oben skizzierten Umkehrung der Normbegründungsverfahren – von der Ableitung der Normen aus einer schöpfungstheologisch konstruierten Natur zu einer Herleitung der Normen aus der Autonomie von Subjekten und der Universalisierung dieser Normen in diskursiven Verfahren – ist für eine *theologische* Sozialethik eine besondere Herausforderung verbunden: Die religiöse Orientierung als Element der ethischen Konzeption wird fraglich und gerät unter Legitimationsdruck. Typisch für die liberale Politische Philosophie der Moderne ist die Trennung von Gerechtigkeit und gutem Leben. Man unterscheidet universell geltende Normen (der Gerechtigkeit) einerseits von nur noch in einem begrenzten Kontext plausiblen Normen (des guten Lebens) andererseits. Diese Trennung verweist auch die Religion als Quelle moralischer Orientierung in die weltanschauliche Partikularität. Sie ist Teil der weltanschaulich pluralen Gesellschaft, zugleich getrennt von den Legitimationsgrundlagen des säkularen Verfassungsstaats (→ D.5.2).

Eine positive, jedenfalls nicht grundsätzlich ablehnende Haltung gegenüber der Religion vorausgesetzt, gehört der Hinweis auf die semantischen Potenziale oder Sinnressourcen, die die Religionen bzw. Religionsgemeinschaften bereitstellen können, zum Standardrepertoire in der Debatte um die Bedeutung religiöser Orientierungen im säkularen Verfassungsstaat. Religion ist in dieser Denkfigur nicht Bedrohung oder Fremdkörper (was in laizistischen Konzeptionen durchaus der Fall sein kann), sondern sie bereichert und stabilisiert moderne Gesellschaften, bietet Motivationspotenzial für karitative Praxis oder auch kritisches Potenzial für politisches Engagement. Sie kann sogar zu den Ermöglichungsbedingungen des freiheitlichen Staates gehören, weil sie die Hintergrundwerte reproduziert, von denen der moderne Staat sich lösen musste. Seit Jahrzehnten wird diese Leistung der Religion im häufig zitierten sogenannten *Böckenförde-Theorem* zum Ausdruck gebracht: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. Das ist das große Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist. Als freiheitlicher Staat kann er einerseits nur bestehen, wenn sich die Freiheit, die er seinen Bürger*innen gewährt, von innen her, aus der moralischen Substanz des einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft, reguliert. Andererseits kann er diese inneren Regulierungskräfte nicht von sich aus, das heißt mit den Mitteln des

D. Kontexte

Rechtswanges und autoritativen Gebots zu garantieren suchen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben und – auf säkularisierter Ebene – in jenen Totalitätsanspruch zurückzufallen, aus dem er in den konfessionellen Bürgerkriegen herausgeführt hat.“⁸

Als Verfassungsjurist setzte Ernst-Wolfgang Böckenförde (1930–2019) sich mit der Frage auseinander, wie das Verhältnis von Kirche/Religion und Staat/Politik zu bestimmen ist. Die Grundlage für die Anerkennung der Religionsfreiheit ist nach seiner Auffassung der Nachvollzug der Trennung von Moral und Recht, also das Einschwenken der Kirche und der theologischen Ethik auf den zentralen Entwicklungsschritt der modernen Politischen Philosophie. Der Weg des Christentums führt demnach in Bezug auf den Staat von der natürlichen Wahrheitsordnung (also vom oben erwähnten katholischen Naturrecht) zu einer vernunftbestimmten säkularen Ordnung. Das eröffnet umgekehrt die Möglichkeit, dass der christliche Glaube, vermittelt durch das persönliche Bekenntnis des Einzelnen, als „gesellschaftliche (und insofern auch politische) Kraft“⁹ wirksam wird. Auf diese Weise werden auch dem weltlichen Staat die durch religiöse Bürger*innen vermittelten inneren Antriebe und Bindungskräfte bereitgestellt. Der freiheitliche und säkulare Staat verfügt demnach per definitionem über keine moralischen oder sittlichen Ressourcen und kann diese auch nicht mit den Mitteln des Rechts generieren und garantieren. Die Formel von Böckenförde legt zum einen die vorbehaltlose Trennung von Religion und Politik nahe. Zum anderen hebt sie eine zivilgesellschaftliche Rolle der Religionsgemeinschaften hervor, in die sich diese Religionsgemeinschaften natürlich fügen müssen. Der säkulare Staat beurteilt seinerseits nicht die Gesinnung religiöser Menschen, sondern sichert für sie Räume im Rahmen seiner Gesetzgebungs- und Rechtssicherungskompetenz, weil davon ausgegangen werden kann, dass religiöse Überzeugungen wertvoll für das politische Gemeinwesen sind, und respektiert sie dementsprechend. Weil der säkulare Staat in weltanschaulichen Fragen keine Kompetenz hat, unterscheidet er dabei auf der Ebene der Politik grundsätzlich nicht zwischen verschiedenen Religionen.

8 Böckenförde, E.-W., Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatslehre und zum Verfassungsrecht, Frankfurt a. M. 1976, 60.

9 Böckenförde, Staat, 61.

Böckenfördes berühmte Formel skizziert damit einen Rahmen für das im säkularen Verfassungsstaat mögliche Verhältnis von Religion und Politik. Daneben gibt es anders nuancierte Überlegungen, etwa eine stärker auf die Motivationskraft der freiheitlichen Verfassung selbst setzende Konzeption (*Verfassungspatriotismus*), wie sie Jürgen Habermas in seiner Diskurstheorie des Rechts vertritt. Demgegenüber insistiert etwa Joseph Ratzinger auf die Notwendigkeit einer religiösen bzw. naturrechtlichen Wertgrundlage für den modernen Staat.¹⁰ Entscheidend ist, dass bei all diesen Überlegungen die mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil in DiH anerkannte Trennung zwischen Staat und Kirche, Politik und Religion befürwortet wird und gewährleistet bleibt.

6. Politik – Öffentlichkeit – Zivilgesellschaft: Spielräume politischer Religion

Mit dem Verlust legitimer politischer Herrschaftsansprüche ändert sich der Ort der Religion in der politischen Architektur moderner Gemeinwesen. Religion wird grundsätzlich zunächst aus der Sphäre der Politik und der politischen Öffentlichkeit herausgedrängt. Wenn auch grundsätzlich weiterhin von einer gewissen Privatisierungstendenz auszugehen ist, sind doch umgekehrt auch Prozesse der Entprivatisierung der Religion zu beobachten. Religionsgemeinschaften werden zu zivilgesellschaftlichen Akteuren. Zivilgesellschaft ist dabei zu verstehen als ein von der Wirtschaft getrennter Bereich der freien Kooperation von Personen, Bewegungen, Organisationen etc. In dieser Kooperation sind die Akteure nicht (in erster Linie) durch die Verfolgung von Eigeninteressen motiviert, sondern verfolgen Überzeugungen, Ideale, Werte. Häufig sind zivilgesellschaftliche Aktivitäten sogar stark normativ aufgeladen, etwa Kapitalismuskritik, Solidarität mit benachteiligten Personen und Ähnliches. Insoweit implizieren zivilgesellschaftliche Interaktionen auch einen politischen Bezug, ohne freilich unmittelbar Teil der Politik zu sein. Damit bietet die Zivilgesellschaft eine Sphäre, in der religiöse Motive sich entfalten und zur Diskussion gestellt werden können, ohne in problematischer Weise unmittelbar in den Bereich der Politik hineinzuragen.

10 Vgl. Habermas, J./Ratzinger, J., *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg i. Br. 2005.

D. Kontexte

Eine im Kontext der Politik wichtige, nicht im engeren Sinne zivilgesellschaftliche Rolle spielen allerdings Parteien mit religiösem Hintergrund. In Deutschland und Österreich haben sich die Unionsparteien bzw. die Volkspartei inzwischen gewissermaßen nicht nur von ihren religiösen Wurzeln, die teilweise im politischen Katholizismus liegen, getrennt, sondern auch von ihrer Verbindung zu spezifisch christlichem Gedankengut weitgehend emanzipiert. Die Positionen christlicher Parteien unterscheiden sich nicht mehr als spezifisch christliche Positionen von den Positionen anderer Parteien, werden jedenfalls in den seltensten Fällen als dezidiert christlich motivierte Positionen artikuliert. Insofern ist ihre nominelle bzw. historische Verortung im Christentum de facto weitgehend unproblematisch. Schwierig und problematisch ist diese Frage allerdings im Falle von Parteien, die sich umfassend oder nachdrücklich auf religiöse Motive berufen. Nicht für alle religiösen Organisationen ist also die Zivilgesellschaft problemlos als *neuer Ort der Religion* zu bestimmen.

Die bereits erwähnten großen Konsultationsprozesse der vergangenen Jahrzehnte deuten auf eine zunehmende zivilgesellschaftliche Verortung der Kirchen hin: Dem US-amerikanischen Wirtschaftshirtenbrief EJA ist ein sechs Jahre andauernder Reflexions- und Konsultationsprozess vorausgegangen. Dieser Prozess war Vorbild sowohl für den österreichischen Sozialhirtenbrief (1990) als auch für den ökumenischen Konsultationsprozess in Deutschland, der zum Sozialwort *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit* (1997, ZSG) geführt hat. Alle drei Dokumente haben bis heute bleibende Bedeutung für die teilkirchliche Sozialverkündigung.

Ein weiterer – vor allem in Deutschland und Österreich relevanter – Sonderfall der politischen Bedeutung religiöser Organisationen sind die konfessionellen Wohlfahrtsverbände. Sie agieren zwar einerseits teilweise als zivilgesellschaftliche Akteure, sind andererseits jedoch, wie oben dargestellt, durch Finanzierungsvereinbarungen und staatliche Mandatierungen stark in das politische Arrangement eingebunden. Dabei weisen sie eine differenzierte Struktur auf, die von Angeboten im Erziehungs- und Bildungsbereich über das Gesundheitssystem und die Pflege im häuslichen wie im stationären Bereich bis zur Versorgung bedürftiger Menschen und zur Beratungstätigkeit reicht.

Die Zivilgesellschaft bietet religiösen Gruppen und Organisationen einen Ort der Entfaltung und Aktivität, der Kooperation und des solida-

rischen Handelns. Nach ihrer Verdrängung ins Private finden Religionen in der Zivilgesellschaft einen öffentlichen Ort, der zwar auch für politisches Engagement offen, gegenüber der Politik aber begrenzt ist.¹¹

- ▶ **Religion und Politik sind grundsätzlich getrennt; Ort der Religion ist die Zivilgesellschaft. Religiöse Akteur*innen können wertvolle sinnstiftende Motive in die Gesellschaft einspeisen, die sich positiv auf das politische Gemeinwesen auswirken können.**

7. Probleme und Herausforderungen

(1) Es gibt eine umfangreiche Debatte zwischen einer stark an Freiheitsrechten und individuellen Entfaltungsspielräumen orientierten politischen Ethik einerseits und einer stärker an der Bedeutung der Gemeinschaft bzw. einer gemeinsamen Kultur sowie gemeinsamen Werten orientierten politischen Ethik andererseits. Dabei entwickeln sich Spannungsfelder zwischen den Polen Individualität und kollektive Identität, Freiheit des Einzelnen und gesellschaftliche Bindung, personale Autonomie und übergeordnete Idee des guten Lebens, Anerkennung von Diversität und prägende Dominanz einer sogenannten *Leitkultur*. Schließt Politik also die (diskrete) Pflege kultureller Prägungen ein oder ist sie lediglich ein Koordinatensystem der Freiheit? Diese Frage ist für eine theologische Sozialethik eine Herausforderung, denn theologische Ethiken basieren auf religiösen Traditionen, für die starke und umfassende Ideen des guten Lebens typisch sind. Mit dem Übergang zur Anerkennung einer liberalen Konzeption von Politik wird die eigene umfassende Idee des Guten zwar nicht in ihrer Verbindlichkeit als partikulare Moralkonzeption relativiert, aber doch in ihrer Reichweite deutlich begrenzt.

(2) Gewissermaßen eine Fortsetzung findet diese Debatte in der Auseinandersetzung um unterschiedliche Identitätspolitiken (→ D.6.2). Dabei werden für unterschiedliche Kollektive je gemeinsame, verbindende Identitäten reklamiert. Das kann wiederum die Identität von Mehrheiten – einer Nation, eines Kulturkreises (was immer darunter zu verstehen ist), einer religiös geprägten Gesellschaft – sein oder auch die Identität von Minderheiten – einer Gruppe von Zugewanderten, einer Ethnie,

11 Vgl. Casanova, J., *Public Religions in the Modern World*, Chicago/London 1994.

D. Kontexte

einer religiösen Minderheit etc. Identitätspolitik implizieren stets Abgrenzungen zwischen jenen, die eine Identität teilen, und jenen, die sie nicht teilen. Das ist vor allem im Hinblick auf Mehrheitsidentitäten sicher nicht mit den oben skizzierten Grundsätzen der Rechtfertigungspflicht und der Partizipation vereinbar. Eine „anständige Gesellschaft“ (Avishai Margalit, * 1939), in der niemand nur aufgrund seiner persönlichen Konstitution oder Lebensform institutionell diskriminiert oder gedemütigt werden darf, gehört deshalb aus christlich-sozialethischer Sicht zum Programm der Politik. Aber ist dazu ein identitätspolitischer Rekurs hilfreich oder genügt der weniger voraussetzungsreiche Grundsatz des gleichen Respekts vor der Diversität und Pluralität der individuellen und kollektiven Lebensformen? Diese Frage betrifft nicht zuletzt das Gleichheitsprinzip bzw. den Grundsatz der Gleichbehandlung. Bei Identitätspolitik, die sich auf (nationale, kulturelle o. ä.) Mehrheiten stützen, ist die Gefahr einer Diskriminierung von Minderheiten offensichtlich. Aber auch Identitätspolitik von bzw. für Minderheiten treten in Spannung zum Gleichheitsgrundsatz, wenn sie zur Privilegierung bestimmter Persönlichkeits- oder Gruppenmerkmale tendieren.

► **Als Probleme im Kontext Politik stellen sich gegenwärtig das Verhältnis von individueller Freiheit und kulturellen Sinnressourcen sowie die Rolle von Identitätspolitik.**

(3) Eine weitere Herausforderung ist die Reichweite der Aufgaben der Politik. Einerseits ist es für die CSE selbstverständlich, in globaler Perspektive zu denken (nicht zuletzt, weil die größten Ungerechtigkeiten gerade in globaler Perspektive sichtbar werden). Andererseits findet die strukturelle und prozedurale Organisation der Politik faktisch noch überwiegend in nationalstaatlichen Kontexten (oder in Kooperationen zwischen Nationalstaaten) statt. Dafür sprechen sicher einige der oben genannten Merkmale politischer Herrschaft. Allerdings stößt der Nationalstaat bei mehreren der gegenwärtigen Probleme an seine Grenzen. Das gilt unter anderem für die weltweite Migration (→ E.6), für die Kontrolle transnationaler ökonomischer Dynamiken (→ D.2.7), für eine globale Friedensordnung (→ E.10), für den Klimaschutz (→ E.9), für eine in irgendeiner Weise faire globale Gesundheitsversorgung (→ E.8.3), nicht zuletzt natürlich für eine Politik der Entwicklung in unterschiedlichen Regionen der Erde (→ E.7). Zwar ist sich CSE einerseits der Bedeutung des Nationalstaats als

primärem strukturellen Rahmen für die Realisierung politischer Ziele bewusst: Wirtschafts- und Sozialpolitik, Bildungs- und Gesundheitspolitik, aber etwa auch Migrations- und Asylpolitik finden derzeit vor allem als Politik innerhalb von als Nationalstaaten konstituierten politischen Gemeinwesen statt. Die sozialetische Perspektive weiß aber andererseits auch um die Unzulänglichkeit einer nur auf den Nationalstaat bezogenen Politik und sieht die Notwendigkeit internationaler und transnationaler Kooperation und eines politischen Multilateralismus.

(4) Damit wird auch die Frage nach der Legitimationsbasis einer transnationalen Politik virulent. Mit Überlegungen zur *Weltgesellschaft* (Rudolph Stichweh, * 1951), zur *Politik der Globalisierung* (z. B. Ulrich Beck, 1944–2015), zur *postnationalen Konstellation* (Jürgen Habermas) oder zum *Kosmopolitismus* (z. B. Seyla Benhabib, * 1950) gibt es Versuche, die Standards der westlichen Gesellschaftsanalyse bzw. des westlichen Politikmodells der Menschenrechte, der Demokratie und der säkularen Rechtsstaatlichkeit auf eine Art Weltinnenpolitik zu übertragen. Auch die päpstliche Sozialverkündigung setzt sich mit der Frage einer politischen Weltordnung auseinander – von Papst Johannes' XXIII. (Pontifikat 1958–1963) *Pacem in terris* (PT, 1963) über Paul VI. (Pontifikat 1963–1978) (Ansprache vor der Vollversammlung der Vereinten Nationen 1965) bis zu Papst Franziskus' *Fratelli tutti* (FT, 2020). Da „das allgemeine Wohl der Völker Fragen aufwirft, die alle Nationen der Welt betreffen“, und diese Fragen nur durch eine politische Gewalt geklärt werden können, deren Macht und Organisation sowie deren Mittel sich über den ganzen Erdkreis erstrecken, hält Johannes XXIII. „eine universale politische Gewalt“ für unverzichtbar (PT 71). Heute gibt es eine Fülle von Organisationen und Maßnahmen der UN auf unterschiedlichen Politikfeldern, aber die Reichweite dieser Maßnahmen, etwa der Resolutionen des UN-Sicherheitsrates, erweist sich dennoch häufig als begrenzt und nicht hinreichend wirksam. Zudem weisen vor allem Vertreter*innen postkolonialer Studien (z. B. Makau Mutua, * 1953) auf koloniale Genealogien gegenwärtiger Diskurse, Institutionen und Praktiken globaler Politik hin und kritisieren deren kolonialistische Implikationen, einschließlich der in der Regel von vornherein als positiv bewerteten transnationalen Menschenrechte (→ C.4.6). Das Projekt einer kosmopolitischen Konzeption von Politik ist also nicht nur eine Frage geeigneter und funktionaler transnationaler Organisationen, sondern auch eine Herausforderung hinsichtlich der Gestaltung des politisch-ethischen Diskurses.

- ▶ **Auch die Spannung zwischen nationalstaatlicher Organisation der Politik und globalen Gerechtigkeitsdefiziten sowie die Tatsache, dass der Ursprung der dominanten Politikkonzepte in der westlichen Moderne liegt, stellen sich als Herausforderungen.**

(5) Die Politische Theorie befasst sich auch mit der Frage, wie Politik im engeren Sinne, also festgelegte Strukturen und Verfahren, und Politik im weiteren Sinne, also soziale Interaktion in unterschiedlichen Bereichen der Gesellschaft (von Alltagssituationen bis zum politischen Engagement in sozialen Bewegungen), zu unterscheiden bzw. aufeinander zu beziehen sind. Im Hinblick auf diese Unterscheidung ist von *politischer Differenz* die Rede, Politik im weiteren Sinne bezeichnet man auch als *das Politische*.¹² Das Feld des Politischen kann dabei eher kooperativ bzw. assoziativ verstanden werden, wenn man von der Vorstellung ausgeht, dass die mit völlig unterschiedlichen Interessen ausgestatteten Personen und Gruppen einer Gesellschaft letztlich doch, bei aller Kontroverse, gemeinsam bzw. konzertiert, also aufeinander abgestimmt handeln. Das Politische lässt sich aber auch kontrovers bzw. dissoziativ als Feld der Gegnerschaft fassen, in dem gegensätzliche Interessen, Überzeugungen und Deutungsmuster um die Vorherrschaft (Hegemonie) konkurrieren. Diese Auseinandersetzung mit dem Konzept der politischen Differenz und mit dem Begriff des Politischen weitet die Perspektive auf die politische soziale Interaktion – weit über die Politik im engeren Sinne hinaus. In der CSE wurde ein ähnliches Anliegen mit dem Motiv der *Demokratie als Lebensform* verfolgt. Dabei geht es um ein weit gefasstes Verständnis vor allem von Demokratie und Partizipation, um eine Art Politisierung des gesellschaftlichen Lebens oder umgekehrt um die Vergesellschaftung des Politischen.

- ▶ **Aus Diskursen über *politische Differenz* und die Bedeutung des Politischen resultieren Anfragen an das Konzept Politik. Das hat auch Auswirkungen auf das sozialetische Verständnis von Politik und den Gegenstandsbereich der Christlichen Sozialetik.**

12 Vgl. Marchart, O., *Die politische Differenz*, Berlin 2010; Bedorf, T./Röttgers, K. (Hg.), *Das Politische und die Politik*, Berlin 2010.

(6) Mit der sogenannten Postdemokratie-These schließlich wird die Wirksamkeit politischer Partizipation für die politischen Verfahren – gewissermaßen also der Zusammenhang zwischen dem Politischen und der Politik – sehr grundsätzlich in Frage gestellt.¹³ Demnach haben sich die politischen Verfahren verselbständigt und zum einen von der gesellschaftlichen Meinungsbildung gelöst und sind zum anderen in die Hände ökonomischer Akteure (PR-Agenturen, Konzerne, Interessenverbände der Unternehmerschaft) gefallen. Wahlen werden als demokratisches Ornament einer postdemokratischen Politik noch durchgeführt, sind aber für die Gestaltung der Politik nahezu bedeutungslos. Wie das Konzept der politischen Differenz enthält auch die Postdemokratie-These die Anfrage an die CSE, ob die meistens noch geteilte Interpretation von Zivilgesellschaft und Öffentlichkeit als Sphäre des rationalen politischen Diskurses nicht doch zu optimistisch ist. Damit schließt sich in gewisser Weise der Kreis zur Ausgangsfrage der Politik, wie Herrschaft legitimiert werden kann. In liberalen Demokratien bedarf es dazu partizipativer Verfahren der Deliberation, also geeigneter Möglichkeiten der Aushandlung von Interessen und Ansprüchen, an denen sich die in einem politischen Gemeinwesen zusammenlebenden Gruppen und Individuen auch tatsächlich beteiligen können. Ein solches Konzept einer diskursiven Öffentlichkeit rechnet mit der Möglichkeit einer verständigungsorientierten Kommunikation. Sie ist der Ort des Meinungsaustauschs, auch der anwaltschaftlichen Stellungnahme und der politischen Interessenvertretung. Das schließt andere, insbesondere ökonomisch geprägte massenmediale Dynamiken nicht aus. Auch wird nicht bestritten, dass politische Auseinandersetzungen von hegemonialen Deutungsmustern und verschiedenen Machtasymmetrien geprägt sind. Wie dennoch eine Öffentlichkeit gefördert oder erhalten werden kann, die geeignet ist, demokratische Partizipation zu ermöglichen und damit eine zentrale Legitimationsfunktion liberaler und demokratischer Politik zu erfüllen, ist mit Blick auf den Kontext Politik die grundlegende Herausforderung Christlicher Sozialethik.

► **Tendenzen zur Abkopplung des Teilsystems Politik von den politischen Selbstverständigungsprozessen in der Gesellschaft stellen eine Herausforderung für die Christliche Sozialethik dar.**

13 Vgl. Crouch, C., Postdemokratie, Frankfurt a. M. 2008.

D. Kontexte

Weiterführende Literatur

Bedorf, T./Röttgers, K., *Das Politische und die Politik*, Frankfurt a. M. 2010.

Hartmann, M./Offe, C. (Hg.), *Politische Theorie und politische Philosophie*, München 2011.

Horn, C., *Einführung in die Politische Philosophie*, Darmstadt 2012.

Reder, M., *Global Governance. Philosophische Modelle der Weltpolitik*, Darmstadt 2006.

Riescher, G./Rosenzweig, B./Meine, A. (Hg.), *Einführung in die Politische Theorie. Grundlagen – Methoden – Debatten*, Stuttgart 2020.

D.2 Wirtschaft

Gerhard Kruip

Leitfragen:

- Was versteht man unter Wirtschaft?
- Welche Vor- und welche Nachteile haben Marktwirtschaften?
- Wie lassen sich diese Vorteile nutzen und die Nachteile vermeiden?
- Was versteht man unter einer Ökosozialen Marktwirtschaft?
- Wie kann für den Bereich der Wirtschaft ethisch argumentiert werden?
- Wie steht die Kirche zur Ökosozialen Marktwirtschaft?
- Welchen Herausforderungen steht die Ökosoziale Marktwirtschaft heute gegenüber?

1. Begriff der Wirtschaft und Wirtschaftsgeschichte

Durch die Wirtschaft wird vieles von dem bereitgestellt und verteilt, was die Menschen brauchen oder gerne hätten. Da sie viele Bedürfnisse haben und selbst bei höherem Wohlstand immer neue Bedürfnisse entwickeln, sind Güter meist knapp. Je mehr Waren hergestellt und Dienstleistungen erbracht werden und je effizienter dies geschieht, umso mehr steigt der Wohlstand.

In der Geschichte der Menschheit hat die Wirtschaft sehr unterschiedliche Formen angenommen: Jäger und Sammler fanden in der Natur, was sie zum Leben brauchten. In weniger klimatisch begünstigten Gebieten mussten sie jedoch Mittel zur Konservierung von Lebensmitteln entwickeln. Auch in frühen Wirtschaftsformen wurde ein gewisser Tauschhandel betrieben. Nach der landwirtschaftlichen Revolution lebten die Menschen in Agrargesellschaften vor allem von dem, was sie selbst anbauten. Wo ein Überschuss erzielt wurde, konnten sich unterschiedliche Berufe entwickeln, mehr Handel getrieben und eine hierarchische Differenzierung der Gesellschaft ermöglicht werden, in der eine Oberschicht

D. Kontexte

von der Arbeit der anderen lebte, diesen aber auch einen Nutzen brachte, zum Beispiel durch ein Gewaltmonopol oder die Bereitstellung öffentlicher Güter. Die Entwicklung von Eigentumsformen und Herrschaftsstrukturen wurde dadurch nötig. Auch entstanden Städte mit einer eigenen Siedlungskultur. In modernen Gesellschaften wurde die Arbeitsteilung weiter ausdifferenziert, ein Großteil der Koordinationsaufgabe zwischen Produzent*innen und Konsument*innen wurde über Märkte geregelt. Außerdem kam es zur weitgehenden Trennung der Arbeitenden von ihren Produktionsmitteln, beispielsweise der Handwerker*innen von der ihnen eigenen Werkstatt, weshalb sie ihre Arbeitskraft auf einem Markt anbieten mussten. Heute stellt die große Mehrheit nicht mehr selbst her, was sie braucht, sondern kauft es von dem Geld, das sie durch ihre Arbeit verdient. Inzwischen ist die Wirtschaft durch beschleunigte globale Vernetzung und enormen technischen Fortschritt gekennzeichnet. Während der Zeit des real existierenden Sozialismus gab es in kommunistischen Regimen zentrale Planwirtschaften, in denen die Staatsbürokratie die Koordination der Wirtschaftssubjekte übernahm. Die meisten Volkswirtschaften sind heute Mischsysteme, in denen in unterschiedlichem Verhältnis staatliche und private Akteure zusammenwirken.

2. Markt und Wettbewerb

Märkte sind physische oder virtuelle Orte, an denen Menschen Waren handeln. Wir finden sie in allen Kulturen. Dabei gelten von Anfang an Regeln, ohne die der Tausch nicht zustande käme. Märkte sind eine soziale Institution. Auf ihnen werden Güter dann getauscht, wenn für beide Tauschpartner der jeweilige Gebrauchswert des eingetauschten Gutes größer ist als des Gutes, das sie zum Tausch anbieten. Weil es oft nicht einfach ist, einen geeigneten Tauschpartner zu finden, wurden schon sehr früh Tauschmedien genutzt, die leicht zählbar, leicht konservierbar und für alle brauchbar waren, wie beispielsweise Kleinvieh, Getreidekörner oder Metalle, woraus sich schließlich das Geld als ein generelles Tauschmedium entwickelte. Hinter der Herstellung von Münzen steckt die Idee, das Gewicht und damit den Wert dem betreffenden Metallstück aufzuprägen, um den Umgang mit ihm zu erleichtern. Später entwickelte sich Papiergeld, das aus einem fast wertlosen Material besteht, aber dennoch, wenn es allgemein akzeptiert wird, als Tauschmedium dienen

kann. Noch später wird das weit abstraktere Giralgeld erfunden, das nur noch als Zahl auf einem Kontoauszug existiert. Durch Kreditvergaben der Banken findet eine enorme Giralgeldschöpfung statt. Dadurch wird eine wirtschaftliche Dynamik gefördert, die sonst nicht möglich wäre.

Gibt es mehrere Personen, die Waren anbieten und erwerben, so haben sie die Wahl zwischen mehreren Tauschpartner*innen. Erst jetzt entsteht im eigentlichen Sinn ein Wettbewerb. Die Marktteilnehmer werden, wenn sie die Freiheit dazu haben, jene mit dem für sie günstigsten Tauschverhältnis wählen. Weil beide jeweils für sich das günstigste Tauschverhältnis suchen, kann sich ein fairer Preis herausbilden. Denn jeder Tauschpartner, der sich über die Tauschalternativen informiert, weiß dann, dass er bei keinem anderen einen besseren Preis erzielt hätte.

Auf solchen Märkten bildet sich der Preis nach Angebot und Nachfrage, und umgekehrt richten sich Angebot und Nachfrage nach dem Preis. Steigende Preise führen in aller Regel zu einem höheren Angebot und zugleich einer geringeren Nachfrage. Bei fallenden Preisen ist es umgekehrt, so dass sich der Preis nach und nach auf einen Gleichgewichtspreis einpendelt. Dieser sorgt für den Ausgleich von Angebot und Nachfrage. Dies muss freilich nicht bedeuten, dass jedes Bedürfnis befriedigt werden kann, denn die Voraussetzung für Nachfrage ist Kaufkraft, über die nicht jeder verfügt.

3. Funktionen von Märkten und ihre Voraussetzungen

Märkte, auf denen Wettbewerb stattfindet, erfüllen verschiedene Funktionen, die aber von bestimmten Voraussetzungen abhängen. Anders als in einer zentralen Planwirtschaft sind alle Akteur*innen in ihren Entscheidungen im Rahmen des gesetzlichen Regelwerkes frei und eigenverantwortlich. Sie sind dabei durch ihr Eigeninteresse motiviert: Anbieter*innen stellen aus Eigeninteresse Güter her, die sie auf dem Markt tauschen können. Ein staatlicher oder behördlicher Zwang braucht nicht ausgeübt zu werden. Auch muss nicht vorausgesetzt werden, dass die beteiligten Personen moralisch motiviert sind. Die Wirtschaftstheorie geht vom Idealmodell des *homo oeconomicus* aus, das heißt, sie nimmt an, dass sie im Sinne der ökonomischen Mittel-Zweck-Relation *rational* handeln. Adam Smith (1723–1790) hat diese Idee seiner höchst einflussreichen Wirtschaftstheorie zugrunde gelegt: „Nicht vom

D. Kontexte

Wohlwollen des Metzgers, Brauers und Bäckers erwarten wir das, was wir zum Essen brauchen, sondern davon, dass sie ihre eigenen Interessen wahrnehmen. Wir wenden uns nicht an ihre Menschen-, sondern an ihre Eigenliebe, und wir erwähnen nicht die eigenen Bedürfnisse, sondern sprechen von ihrem Vorteil.“¹ Auch die meisten Konsument*innen vergleichen Preise und Qualität, um das für sie nützlichste und günstigste Produkt zu erwerben.

Diesem Motor des Eigeninteresses verdanken Marktwirtschaften einen erheblichen Teil ihrer Dynamik (Anreizfunktion). Angebot und Nachfrage passen sich aneinander an (Koordinationsfunktion), es kommt seltener zu Überangeboten oder einem Mangel. Der Preis informiert über vorhandene Knappheiten oder Überproduktion (Informationsfunktion). Der Markt sorgt ebenfalls dafür, dass in die Bereitstellung derjenigen Güter investiert wird, bei denen Knappheit besteht (Allokationsfunktion), und dass die Güter möglichst effizient, d.h. zu möglichst niedrigen Kosten und in möglichst kurzer Zeit hergestellt werden (Effizienzfunktion). Marktwirtschaften sind auch innovativer und kreativer (Freiheits- und Entdeckungsfunktion). Neue Ideen werden schneller umgesetzt, neue Produkte entstehen, die Qualität kann gesteigert werden, zumal sich bei erfolgreichem Wettbewerb keine Monopole und starken Machtungleichgewichte herausbilden (Entmachtungsfunktion). Wegen dieser höheren Flexibilität können Marktwirtschaften auch schneller auf interne wie externe Risiken oder Schocks reagieren. Das gilt besonders im Vergleich zu einer Wirtschaft, bei der sich alle nur selbst versorgen. Deshalb ist es auch nicht überraschend, dass sich weltweit Länder, die für mehr Wettbewerb gesorgt haben, besser entwickelten als jene, die planwirtschaftlich organisiert sind oder sich protektionistisch vom internationalen Handel abschotten.

Allerdings kommen diese Effekte nur zustande und haben auch nur dann keine nachteiligen Nebenwirkungen, wenn wichtige Voraussetzungen erfüllt sind. Deshalb kann eine *Marktwirtschaft pur*, also eine Marktwirtschaft ohne soziale Einbettung (→ E.2) und ohne staatliche Ordnungspolitik (→ D.1.3), weder funktionieren noch ethisch legitimiert werden. Nicht umsonst wurde die *Laissez-faire-Marktwirtschaft* seit dem 19. Jh. immer wieder kritisiert, von Sozialist*innen und Marxist*innen genauso wie von Kirchen und Religionsgemeinschaften. Märkte erhalten

1 Smith, A., *Der Wohlstand der Nationen*, München ⁵1978, 17.

sich auch nicht von selbst. Wenn sie nicht entsprechend geschützt und reguliert werden, können sie sich selbst zerstören. Ein unregulierter Wettbewerb kann dazu führen, dass sich oligopolistische oder monopolistische Strukturen herausbilden. Eine Marktwirtschaft braucht außerdem ein hohes Maß an Vertrauen. Man muss sich darauf verlassen, dass die Informationen über Produkte auch stimmen und Verträge eingehalten werden, dass man langfristig die Güter, die man produziert, oder die Arbeitsleistung, die man anbietet, gegen solche Güter, die man nicht selbst herstellt, aber dennoch zum Leben braucht, eintauschen kann und dass das Geld auch morgen noch seinen Wert behält. Es braucht dazu eine Fülle von soziokulturellen Konventionen und rechtlichen Regeln. Außerdem braucht es aus Gerechtigkeitsgründen Ausgleichsmechanismen für Menschen, die nicht in der Lage sind, ihre Arbeitskraft oder Produkte auf dem Markt anzubieten. Zu dieser Gruppe der *Marktpassiven* gehören in bestimmten Phasen des Lebens alle: Kinder, Kranke, behinderte oder ältere Menschen sind darauf angewiesen, ohne Teilnahme am Markt versorgt zu werden. In weniger entwickelten Gesellschaften ist es vor allem die Familie, die diese Funktion erfüllt, in modernen Gesellschaften braucht es dafür Systeme sozialer Sicherung (→ E.2).

Durch technische und organisatorische Produktivitätsfortschritte wird es immer wieder passieren, dass bestimmte Produkte nicht mehr gebraucht werden. Nach der Erfindung von Computern und Druckern braucht kaum jemand mehr Schreibmaschinen. Der Prozess *kreativer Zerstörung* (Joseph Schumpeter, 1883–1950) ist auf der einen Seite erwünscht, weil es ohne ihn keinen Fortschritt geben könnte. Auf der anderen Seite bedeutet er aber für die Hersteller veralteter Güter eine große Härte. Sie verlieren ihre Einkommensmöglichkeit, ihren Arbeitsplatz. Sie müssen sich neu orientieren und weiterbilden, damit sie in anderen Tätigkeiten wieder ihr Auskommen finden. Solange dies nicht gelingt, bedürfen sie sozialer Absicherung. Viele Probleme und soziale Kämpfe während der Industrialisierung im 19. Jh. (→ A.3.4) hingen mit massiven Prozessen *kreativer Zerstörung* zusammen, während die notwendige soziale Absicherung aber politisch noch nicht entwickelt war. Schließlich sind in Märkten manche erfolgreicher als andere, weshalb bei Einkommen und Vermögen Ungleichheiten entstehen. Werden sie zu groß, gibt es keine faire Chancengerechtigkeit mehr, weil sie sich beispielsweise nachteilig auf die Bildungschancen der ärmeren Personen auswirken. Außerdem können wachsende Armut und soziale Ungleichheit Stabilität und Zusammen-

D. Kontexte

halt von Gesellschaften zerstören. Auch lassen sich nicht alle Bereiche über einen Markt steuern. Es wäre z. B. zu aufwendig und zu teuer, wenn jeder Stromerzeuger ein eigenes Stromnetz verlegen würde. Solche *natürlichen Monopole* gibt es bei relativ vielen Gütern. Sie verlangen ein Eingreifen des Staates, entweder indem er selbst als Anbieter auftritt oder indem er diesen Markt streng reguliert. Auf vielen Märkten gibt es Asymmetrien zwischen Nachfragern und Anbietern, z. B. auf dem Gesundheitsmarkt: Ärztinnen und Ärzte sind sowohl diejenigen, die eine Gesundheitsleistung anbieten, als auch diejenigen, die entscheiden, welche Gesundheitsleistungen die Patient*innen brauchen. Die Leistung kann zudem so teuer werden, dass nur noch wenige sie sich leisten könnten. Deshalb kann ein Gesundheitssystem nicht allein durch einen Markt reguliert werden, es bedarf z. B. einer Professionsethik für Ärztinnen und Ärzte und einer Krankenversicherungspflicht für Patient*innen (→ E.8). Ähnliches trifft auch auf den Wohnungsmarkt und den Arbeitsmarkt zu, die stärker reguliert werden müssen, um schwächere Marktteilnehmer zu schützen. Für *öffentliche Güter* sind Märkte prinzipiell ungeeignet. Von deren Nutzung kann niemand ausgeschlossen werden, weshalb kaum jemand bereit ist, die Kosten aufzuwenden, um sie bereitzustellen, denn alle können sie ja auch nutzen, wenn andere sie erzeugen. Beispiele hierfür sind öffentliche Sicherheit, eine gute Verkehrsinfrastruktur, saubere Luft, die Abschwächung des Klimawandels und teilweise auch Bildung. Auch hier ist der Staat gefragt. Schließlich gibt es auch Güter, die aus moralischen Gründen nicht auf Märkten gehandelt werden dürfen, wie beispielsweise menschliche Organe.

- ▶ **Märkte sind ein geeignetes Mittel zur Koordination von Wirtschaftssubjekten. Das gilt jedoch nur, wenn sich der Staat um die Bereitstellung öffentlicher Güter, eine geeignete Rahmenordnung, ein System sozialer Sicherung und strenge Regeln für den Schutz der Umwelt kümmert.**

4. Die Ökosoziale Marktwirtschaft

Der Erfinder der *Sozialen Marktwirtschaft*, die erst in den 1970er Jahren durch das Adjektiv *ökologisch* ergänzt wurde, war 1946 der Religionssoziologe, Kulturanthropologe und Wirtschaftswissenschaftler Alfred

Müller-Armack (1901–1978). Ähnliche Konzepte hatten Wirtschaftswissenschaftler der *Freiburger Schule* entwickelt, zu denen auch Walter Eucken (1891–1950), Wilhelm Röpke (1899–1966) und Alexander Rüstow (1885–1963) zählen. Die genannten Ökonomen kritisierten massiv den *Laissez-faire-Kapitalismus*, forderten einen starken Staat, der über den Partikularinteressen stehen sollte, und propagierten die Einsicht, dass Märkte nur dann wirklich funktionieren und dem Gemeinwohl dienen, wenn sie einer vom Staat geschaffenen Rahmenordnung unterworfen werden. Aus diesem Grund wurde die *Freiburger Schule* auch mit der Bezeichnung *Ordoliberalismus* in Abgrenzung zum *Laissez-faire-Liberalismus* und dessen Minimalstaatsvorstellung (*Nachtwächterstaat*) des 19. Jh. belegt und als *Neoliberalismus* bezeichnet. Heute meint man mit diesem Begriff meist das Gegenteil, nämlich die Ablehnung staatlicher Regulierung und die Absolutierung des freien Marktes. Tatsächlich können die Freiheit des Marktes und die Eigennutzenorientierung auch ideologisch missbraucht werden, um notwendige Regulierungen abzuwehren. Geld und Kapital können zum Götzen werden, dem die Arbeit und die arbeitenden Menschen untergeordnet werden.²

Aufgrund der inzwischen bewusst gewordenen Notwendigkeit, neben den sozialen auch ökologische Ziele wie Nachhaltigkeit (→ C.6) und Klimaschutz (→ E.9) zu berücksichtigen, spricht man inzwischen auch von einer *Ökosozialen Marktwirtschaft*.³ Politisch wirksam wurde die Idee der *Sozialen Marktwirtschaft* in Deutschland durch Ludwig Erhard (1897–1977). Dass diese politische Leitidee letztlich erfolgreich umgesetzt werden konnte, war nicht zuletzt der Tatsache zu verdanken, dass mit diesem Begriff eine Formel für einen dritten Weg zwischen Kapitalismus und Sozialismus gefunden wurde, mit der es möglich war, ein solches marktfreundliches Konzept einer politischen Öffentlichkeit näherzubringen, die von starker Skepsis ihm gegenüber geprägt war.

Zur notwendigen Rahmenordnung gehören eine Kartellbehörde, die Kartelle und Monopole verhindert, die Garantie des Privateigentums und der Vertragsfreiheit, die Einhaltung des Haftungsprinzips sowie ein Rechtssystem, das es den Bürger*innen erlaubt, ihre Rechtsansprüche

2 Solche Kapitalismuskritik spielt auch in der Befreiungstheologie eine wichtige Rolle, z. B. bei Assmann, H./Hinkelammert, F. J., *Götze Markt*, Düsseldorf 1992.

3 Vgl. Hasse, R. H./Schneider, H./Weigelt, K. (Hg.), *Lexikon Soziale Marktwirtschaft. Wirtschaftspolitik von A bis Z*, Paderborn 2005.

D. Kontexte

anderen gegenüber vor nicht korrupten Gerichten einzuklagen. Eine unabhängige Zentralbank muss in der Lage sein, für Geldwertstabilität zu sorgen. Wegen der Asymmetrie auf vielen Märkten braucht es eine Verbraucherschutzgesetzgebung, Qualitätskontrolle, Kennzeichnungsvorschriften und Grenzen der Vertragsfreiheit zum Schutz der schwächeren Marktteilnehmer. So sind beispielsweise Mietverträge und Arbeitsverträge stark reguliert. Die Bereitstellung öffentlicher Güter muss vom Staat selbst oder in dessen Auftrag garantiert werden. Um das Überleben in Würde zu sichern, sind soziale Sicherungssysteme nötig, die die Menschen vor zentralen Lebensrisiken schützen. Weil die Anpassungen zwischen Angebot und Nachfrage nicht reibungslos funktionieren, gibt es immer wieder Überproduktion, Preisblasen, konjunkturelle Einbrüche. Der Staat muss durch eine antizyklische Konjunkturpolitik versuchen, die Auswirkungen solcher Krisen möglichst klein zu halten. In der Corona-Krise 2020/21 wurde auf dramatische Weise offenbar, wie wichtig es ist, dass der Staat stabilisierend in die Wirtschaft eingreift und die Auswirkungen einer solchen Krise mildert. Um all diese Maßnahmen bewältigen zu können, braucht es einen starken Staat mit einer effizienten Verwaltung und einer funktionierenden demokratischen Kontrolle und Legitimation. Finanziert werden muss dies alles letztlich von den Bürger*innen, aber so, dass die leistungsfähigeren auch zu einem größeren Beitrag verpflichtet werden, beispielsweise durch eine progressiv mit dem Einkommen anwachsende Besteuerung und eine konsequente Bekämpfung der Steuerhinterziehung. Vor allem muss dafür gesorgt werden, dass ökonomische Macht nicht die politischen Entscheidungsprozesse verzerrt. Primat des Staates bedeutet die Fähigkeit des Staates, gemeinwohlorientiert und nicht einseitig beeinflusst von wirtschaftlichen Sonderinteressen regulierend in den Markt einzugreifen, nicht aber, dass der Staat selbst wirtschaftlich tätig werden müsste, wo dies privatwirtschaftlich möglicherweise effizienter geschieht.

Die *soziale Frage* im 19. Jh. hat sehr deutlich gemacht, dass tatsächlich eine *Marktwirtschaft pur* nicht akzeptabel ist. Aus dem Scheitern des real existierenden Sozialismus im 20. Jh. muss man lernen, dass auch eine zentrale Planwirtschaft nicht wirklich funktioniert, selbst wenn sie, wie das im Ostblock nicht der Fall war, mit einer echten Demokratie verknüpft wäre. Es gibt deshalb keine echte Alternative zu marktwirtschaftlichen Systemen, sehr wohl aber verschiedene Ausprägungen derselben. Die Formen der Regulierung und die soziale Absicherung können sehr

unterschiedlich ausfallen. Der Teil der Wertschöpfung, der im staatlichen Sektor und in den Sozialsystemen verausgabt wird, kann höher oder niedriger sein – in vielen Ländern liegt er heute knapp unter der Hälfte des Bruttoinlandsprodukts (BIP). Bis zu einem gewissen Grad kann es auch Staatsunternehmen geben, und vor allem können auch die Formen der Unternehmensorganisation sehr verschieden sein, von Soloselbständigen über Familienbetriebe und Genossenschaften bis hin zu großen Aktiengesellschaften. Bei letzteren kann der Aktienbesitz in der Hand weniger liegen oder breit gestreut sein. Auch kann es neben den vorrangig auf ökonomischen Gewinn ausgerichteten privaten Unternehmen noch andere geben, die als Sozialunternehmen in einem Non-Profit-Sektor gemeinwohlorientiert arbeiten.⁴ Das Konzept einer *Ökosozialen Marktwirtschaft* ist nicht mit der Realität gleichzusetzen. Es eignet sich nicht als ideologische Rechtfertigung bestehender Verhältnisse, vielmehr kann und muss die Realität von diesem Konzept her immer wieder kritisiert und korrigiert werden.

- ▶ **Das Konzept einer *Ökosozialen Marktwirtschaft* kann besser als andere Wirtschaftskonzepte sicherstellen, dass die Wirtschaft entsprechend dem Gemeinwohl funktioniert und dass ein Mindestmaß an sozialer Gerechtigkeit und Schutz der Umwelt erreicht wird.**

5. Wirtschafts- und unternehmensethische Konzepte

Die *Ökosoziale Marktwirtschaft* wird niemals perfekt sein. Für ihre Kritik und Korrektur sind wirtschaftsethische Konzepte gefragt. Dabei können verschiedene Schulen unterschieden werden. Eine prominente und in der Wirtschaft gerne rezipierte Position ist dabei die von Karl Homann und seinen Schüler*innen.⁵ Er plädiert dafür, im Wirtschaftsgeschehen Spielregeln und Spielzüge zu unterscheiden und die Spielregeln so zu gestalten, dass sich auch bei egoistischem Handeln der Wirtschaftssubjekte ein moralisch erwünschtes Ergebnis einstellt. Für Homann liegt der

4 Vgl. hierzu besonders Bruni, L./Zamagni, S., *Zivilökonomie. Effizienz, Gerechtigkeit, Gemeinwohl*, Paderborn 2013.

5 Vgl. z. B. Homann, K./Blome-Drees, F., *Wirtschafts- und Unternehmensethik*, Göttingen 1992.

D. Kontexte

Ort der Moral in den Spielregeln, nicht in den Spielzügen. Will man beispielsweise den Klimawandel bekämpfen, dürften moralische Appelle allein wenig helfen, während eine Verteuerung umweltschädlicher Energieerzeugung (z. B. durch eine CO₂-Steuer) dazu motiviert, den Verbrauch zu reduzieren oder auf eine umweltfreundliche Energieversorgung umzustellen. Auf diese Weise ist das moralisch Erwünschte nicht damit verbunden, ein Opfer bringen zu müssen, sondern es wird zugleich mit einer ökonomischen Belohnung versehen. So werden die Handelnden in ihren einzelnen Spielzügen von Moral entlastet. Es braucht dazu aber klare Rahmenbedingungen und starke Institutionen, die dafür sorgen, dass dieses komplizierte Gegeneinander der verschiedenen Eigeninteressen doch für alle zum Guten ausgeht. Für alle wirtschaftspolitischen Maßnahmen schlägt Homann einen *Homo-oeconomicus-Test* vor, das heißt, man solle prüfen, ob die Maßnahmen auch dann zum gewünschten Ergebnis führen, wenn sich die Wirtschaftssubjekte nicht moralisch, sondern tatsächlich wie ein *homo oeconomicus* rational verhalten, also ausschließlich ihren Eigennutzen im Blick haben und ihn zu maximieren versuchen.

Freilich stellt sich dann die Frage, auf welche Ziele sich die Gestaltung von Rahmenbedingungen ausrichten soll. Für diese grundlegende Identifikation dessen, was Gerechtigkeit sein könnte, beruft sich Homann auf die Tradition der Vertragstheorien. Diese argumentieren meist mit dem spieltheoretischen Modell des sogenannten *Gefangenendilemmas*: Darunter werden soziale Situationen verstanden, in denen das Handlungsergebnis auch von den Handlungen anderer abhängt, und zwar in der Weise, dass man nur dann zu einem guten Ergebnis für sich kommt, wenn alle kooperieren und dabei ihre kurzfristigen egoistischen Interessen zurückstellen. Der Begriff hat seinen Ursprung in einer klassischen Geschichte zur Veranschaulichung solcher Situationen: Zwei Kriminelle haben eine Bank ausgeraubt. Es gab aber keine Zeugen, das Geld wurde nicht gefunden, nur die dabei verwendeten Waffen, jedoch ohne dass man den beiden den Bankraub nachweisen konnte. Beide können deshalb nur wegen unerlaubten Waffenbesitzes verurteilt werden, beispielsweise mit einem Jahr Gefängnis. Würden sie den Bankraub jedoch gestehen, bekäme jeder acht Jahre Gefängnis. Um sie zu überführen, wird ihnen die Möglichkeit einer Kronzeugenregelung angeboten: Dabei würde der Kronzeuge, der den anderen verrät, straffrei ausgehen, während der andere zehn Jahre Gefängnis bekäme. Was passiert in einer

solchen Situation, wenn die beiden Angeklagten sich nicht absprechen können? Aus der jeweils individuellen Perspektive ist es am attraktivsten, als Kronzeuge den anderen zu verraten, ohne dass der andere die Tat gesteht. Selbst wenn der andere doch gesteht, ist es besser, ebenfalls zu gestehen, weil man sonst sogar zehn Jahre ins Gefängnis kommt. Wenn beide Gefangene nun unabhängig voneinander entscheiden müssen, werden sie aus Eigeninteresse beide gestehen und beide acht Jahre ins Gefängnis gehen – ein Ergebnis, das gar nicht ihrem Eigeninteresse entspricht und das sie mit Hilfe der Absprache, in jedem Fall zu schweigen, hätten vermeiden können.

Solche *Gefangenendilemma*-Situationen können die Beteiligten nur dann überwinden, wenn sie kooperieren. Es bestehen aber starke Anreize, aus Eigeninteresse nicht zu kooperieren, woraus ein sehr viel schlechteres Ergebnis resultiert als im Falle der Kooperation. In der sozialen Wirklichkeit gibt es eine Fülle solcher Situationen, beispielsweise im Falle öffentlicher Güter. Die Beteiligten können aber einsehen, dass es ihnen nützt, durch eine Vereinbarung oder einen Vertrag eine Win-win-Situation zu erreichen. So kann mit Hilfe dieses Modells gezeigt werden, dass eine *Problemstruktur*, die die Ausbeutbarkeit individuellen moralischen Handelns ermöglicht, Anreize zu unmoralischem Verhalten setzt. Eine Lösung kann also nur darin bestehen, moralische Sollensansprüche kompatibel zu machen zu den strukturinduzierten Anreizen individueller Vorteils- und Nachteilserwartungen. Auf diese Weise können Spielregeln für die Wirtschaft mit Rekurs auf Eigeninteressen begründet werden, ohne dass die Beteiligten eine moralische Motivation mitbringen müssten. Das Einzige, das man voraussetzen muss, ist die Klugheit der Beteiligten, die nur einzusehen brauchen, dass die Vereinbarung von Regeln in ihrem langfristigen Interesse liegt. In vielen realen Konflikten wäre schon viel erreicht, wenn die Beteiligten wenigstens ihren wohlverstandenen Eigeninteressen folgten und sich deshalb an Regeln hielten, die für alle von Nutzen sind.

Es gibt jedoch Fälle, in denen diese Argumentation nicht zu Ergebnissen führt, die vom moralischen Standpunkt aus überzeugen. Was passiert, wenn es nicht den Interessen der reichen Länder entspricht, dass auch arme Länder prosperieren? Was, wenn die Armen nicht wenigstens ein gewisses Drohpotenzial gegenüber den Reichen aufbauen können? Wie sieht ein Vertragsabschluss aus, wenn nicht alle beteiligten Parteien annähernd die gleiche Verhandlungsmacht haben? Und wer

D. Kontexte

wirkt unter welchen Bedingungen mit an der Festlegung der Regeln? Auch bei einer Win-win-Situation können die Gewinne unter den Beteiligten unfair verteilt sein. Vereinbarte Regeln werden auch selten das Handeln für alle Fälle eindeutig festlegen, so dass ein Spielraum bleibt, in dem es doch auf moralische Haltungen ankommt. Was passiert, wenn Unternehmen in Ländern tätig sind, in denen es keine leistungsfähige Regierung gibt, die Regeln zum Schutz der Bevölkerung durchsetzt? Dadurch, dass alle Beteiligten nach Homann nur eigeninteressiert handeln, ist auch schwer vorstellbar, wie *Gefangenendilemma*-Situationen überwunden werden sollen, wenn für die Errichtung neuer Spielregeln nicht nur eine ökonomische, sondern auch oder vor allem eine moralische Motivation notwendig ist.

Aufgrund dieser Probleme halten viele Ethiker*innen den Ansatz von Homann für unbefriedigend, weil letztlich moralische Fragen auf Klugheitserwägungen reduziert werden. Ganz anders setzt demgegenüber der wirtschafts- und unternehmensethische Ansatz von Peter Ulrich an.⁶ In seiner auf der Habermas'schen Diskursethik aufbauenden *Integrativen Wirtschaftsethik* wehrt er sich dagegen, die Handelnden in der Wirtschaft bei ihren Spielzügen von Moral zu entlasten und den Ort der Moral nur in den Spielregeln zu sehen, auch wenn er die Gestaltung der Regeln der Wirtschaft für grundlegend hält. Die ökonomisch-technische und die ethisch-praktische Rationalität müssten zusammengeführt werden. Auch bei jedem Spielzug müssten sich die Wirtschaftssubjekte fragen, ob er moralisch vertretbar sei, was mit Bezug auf die Diskursethik bedeute, sich zu fragen, ob man die entsprechende Handlungsregel gegenüber allen möglicherweise Betroffenen rechtfertigen könne. Da diese Diskurse notwendigerweise in der Öffentlichkeit stattfinden müssen, spricht Ulrich vom *Homo-publicus-Test*. Diese Überlegungen schließen nicht aus, dass die Wirtschaftssubjekte im Rahmen von Spielregeln durchaus auch eigeninteressiert handeln, aber sie müssen dann prüfen, ob sie legitimerweise dem eigenen Interesse folgen. Da Wirtschaft als Teilbereich von Gesellschaft verstanden wird, gerät neben dem effizienten Wirtschaften die Gestaltung der Beziehungen aller Beteiligten in den Blick. Denn was für die Nutznießer*innen einer wirtschaftlichen Handlung effizient und wünschenswert ist, braucht es für die von – ökologischen oder sozialen –

6 Vgl. Ulrich, P., Transformation der ökonomischen Vernunft. Fortschrittsperspektiven der modernen Industriegesellschaft, Bern u. a. 21987.

Nebenfolgen Betroffenen noch lange nicht zu sein. Dieses Konzept hat den Vorteil, dass es aufgrund der gleichberechtigten Einbeziehung aller nicht zu unfairen Benachteiligungen kommen kann und die Sensibilität für ethische Probleme auch bei jedem Spielzug erhalten bleibt, so dass ungerechte Spielregeln viel eher als problematisch empfunden werden. Die Nachteile des Konzepts liegen darin, dass es bei den Beteiligten mehr als Eigeninteresse voraussetzt, nämlich sich überhaupt auf solche Diskurse einzulassen, und dass es als kaum praktikabel erscheint, dass die in der Wirtschaft Handelnden ständig solche Diskurse führen.

Während die Wirtschaftsethik die Ethik des Wirtschaftssystems und seiner Strukturen ist, wird in der Unternehmensethik das Handeln einzelner Unternehmen ethisch reflektiert und unter Begriffen wie *Corporate Social Responsibility* (Soziale Verantwortung von Unternehmen) oder *Corporate Citizenship* (Gemeinwohlverantwortung von Unternehmen) gefasst. Vom Homann'schen Ansatz her gedacht ist Unternehmensethik nur in dem Sinne möglich, dass an das langfristige Eigeninteresse der Unternehmen appelliert wird. Und tatsächlich lässt sich zeigen, dass in vielen Fällen ethisch handelnde Unternehmen auch wirtschaftliche Vorteile haben, da sie für ihre Marke ein besseres Image aufbauen können und das Risiko vermeiden, dass die Mitarbeitenden sich nicht mehr mit den Unternehmenszielen identifizieren und deshalb weniger motiviert arbeiten oder dass Konsument*innen ihre Produkte boykottieren. Voraussetzung dafür ist jedoch, dass sich die breite Öffentlichkeit für die Einhaltung ethischer Standards interessiert und die Konsument*innen auch nach ihnen handeln, dabei aber nicht auf Greenwashing und andere Tricks hereinfallen. Das wohlverstandene langfristige Eigeninteresse von Unternehmen kann sogar so weit gehen, dass sie sich gemeinsam für bessere Regeln einsetzen, um zu verhindern, dass sich einzelne Unternehmen durch die Verletzung ethischer Normen unfaire Vorteile verschaffen können. Als Beispiel kann gelten, dass auch mehrere Unternehmen die Durchsetzung eines Lieferkettengesetzes unterstützten, das 2021 verabschiedet wurde. Aber nicht immer wird dieses Eigeninteresse tatsächlich zum moralisch richtigen Handeln motivieren. Immer wieder wird es einzelne Unternehmerpersönlichkeiten oder Manager*innen brauchen, die aus genuin moralischen Gründen bestimmte Dinge tun oder unterlassen.⁷

7 Siehe Suchanek, A., Unternehmensethik. In Vertrauen investieren, Tübingen 2015.

- ▶ **In vielen wirtschaftsethischen Konzepten spielt für die Normenbegründung Eigeninteresse eine wichtige Rolle. Um aber zu gewährleisten, dass die Normen auch tatsächlich fair sind, braucht es die Einnahme eines moralischen Standpunktes, etwa durch diskursethische Argumentation.**

6. Die kirchliche Position zur Marktwirtschaft

Die wichtigste wirtschaftsethische Grundposition der Christlichen Sozialethik wurde prägnant in der Enzyklika *Quadragesimo anno* (QA, 1931) formuliert: „So wenig die Einheit der menschlichen Gesellschaft gründen kann auf der Gegensätzlichkeit der Klassen, ebenso wenig kann die rechte Ordnung der Wirtschaft dem freien Wettbewerb anheimgegeben werden. [...] Die Wettbewerbsfreiheit – obwohl innerhalb der gehörigen Grenzen berechtigt und von zweifellosem Nutzen – kann [...] unmöglich regulatives Prinzip der Wirtschaft sein“ (QA 88). Die Wirtschaft darf nicht einem unregulierten Marktmechanismus überlassen werden, sondern muss sich an der Gerechtigkeit und dem Gemeinwohl orientieren. Der Markt ist kein Selbstzweck, sondern Mittel zum Zweck. Denn, so hat es *Gaudium et spes* (GS, 1965) formuliert: „Auch im Wirtschaftsleben sind die Würde der menschlichen Person und ihre ungeschmälerete Berufung wie auch das Wohl der gesamten Gesellschaft zu achten und zu fördern, ist doch der Mensch Urheber, Mittelpunkt und Ziel aller Wirtschaft“ (GS 63). Die Sozialenzykliken der Päpste Johannes XXIII. (Pontifikat 1958–1963), Paul VI. (Pontifikat 1963–1978) und anfangs auch Johannes Paul II. (Pontifikat 1978–2005) sind insgesamt eher von Kapitalismuskritik als von positiven Aussagen zur Marktwirtschaft gekennzeichnet. Erst in *Centesimus annus* (CA, 1991), nach dem Zusammenbruch des real existierenden Sozialismus, wird der Markt als Instrument deutlicher akzeptiert: „Sowohl auf nationaler Ebene der einzelnen Nationen wie auch auf jener der internationalen Beziehungen scheint der freie Markt das wirksamste Instrument für die Anlage der Ressourcen und für die beste Befriedigung der Bedürfnisse zu sein.“ Jedoch wird richtigerweise eingeschränkt: „Das gilt allerdings nur für jene Bedürfnisse, die ‚bezahlbar‘ sind, die über eine Kaufkraft verfügen, und für jene Ressourcen, die ‚verkäuflich‘ sind und damit einen angemessenen Preis erzielen können. Es gibt aber unzählige menschliche Bedürfnisse, die keinen Zugang zum

Markt haben. Es ist strenge Pflicht der Gerechtigkeit und der Wahrheit zu verhindern, dass die fundamentalen menschlichen Bedürfnisse unbefriedigt bleiben und dass die davon betroffenen Menschen zugrunde gehen“ (CA 34).

Die Soziale Marktwirtschaft ist zunächst vor allem eine Idee evangelischer Gelehrter und Politiker gewesen, aber sie ist auch mit der CSE vereinbar. So befürwortete der Eucken-Schüler und spätere Kölner Kardinal Joseph Höffner (1906–1987) die Soziale Marktwirtschaft ohne Einschränkung. Er betonte in einer Ansprache vor der Deutschen Bischofskonferenz 1985: „Die Katholische Soziallehre hält die Marktwirtschaft für die richtige Grundform der Wirtschaftsordnung.“ Im Nachsatz folgt dann: „Sie [die Katholische Soziallehre] ist jedoch davon überzeugt, dass ihr ein humanes Leitbild gegeben werden muss.“ Im gemeinsamen Wort der evangelischen und der katholischen Kirche in Deutschland *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit* (ZSG, 1997) wird die Soziale Marktwirtschaft, auch wenn an vielen Stellen Korrekturbedarf angemeldet wird, als Grundkonzept ohne Einschränkung befürwortet. „Es ist [...] kein Wirtschaftssystem in Sicht, das die komplexe Aufgabe, die Menschen materiell zu versorgen und sie sozial abzusichern, ebenso effizient organisieren könnte wie die Soziale Marktwirtschaft“ (ZSG 142).

Im Vergleich zu den Päpsten Johannes Paul II. und Benedikt XVI. (Pontifikat 2005–2013) äußert sich Papst Franziskus (seit 2013) wieder kapitalismuskritischer und marktskeptischer. Besonders *Evangelii gaudium* (EG, 2013) provozierte eine Debatte: „Ebenso wie das Gebot ‚du sollst nicht töten‘ eine deutliche Grenze setzt, um den Wert des menschlichen Lebens zu sichern, müssen wir heute ein ‚Nein zu einer Wirtschaft der Ausschließung und der Disparität der Einkommen‘ sagen. Diese Wirtschaft tötet“ (EG 54). Manche Kommentare haben dabei übersehen, dass sich das „diese“ eindeutig auf eine durch „Ausschließung“ und „Disparität“ gekennzeichnete Wirtschaft bezieht. Noch härter klingen spätere, an die Analyse von Karl Marx (1818–1883) erinnernde Passagen: „Einer der Gründe dieser Situation liegt in der Beziehung, die wir zum Geld hergestellt haben, denn friedlich akzeptieren wir seine Vorherrschaft über uns und über unsere Gesellschaften. [...] Die Anbetung des antiken goldenen Kalbs (vgl. Ex 32,1–35) hat eine neue und erbarmungslose Form gefunden im Fetischismus des Geldes und in der Diktatur einer Wirtschaft ohne Gesicht und ohne ein wirklich menschliches Ziel“ (EG 55). Die wachsende weltweite Ungleichheit führt der Papst „auf Ideologien

zurück, die die absolute Autonomie der Märkte und die Finanzspekulation verteidigen. [...] Die Gier nach Macht und Besitz kennt keine Grenzen. In diesem System [...] ist alles Schwache wie die Umwelt wehrlos gegenüber den Interessen des vergötterten Marktes, die zur absoluten Regel werden“ (EG 55). Deshalb muss die „absolute Autonomie der Märkte“ zurückgenommen werden (EG 202). „Wir dürfen nicht mehr auf die blinden Kräfte und die unsichtbare Hand des Marktes vertrauen“ (EG 204). Franziskus kritisiert auch in seiner Enzyklika *Fratelli tutti* (FT, 2020) die Auswüchse des bestehenden Kapitalismus, favorisiert aber nicht den Wechsel zu einem ganz anderen Wirtschaftssystem, das ohne Märkte auskommen könnte. Sicher hat Franziskus bei seiner Kritik den schlecht regulierten Kapitalismus in Lateinamerika vor Augen, der gerade keine Soziale Marktwirtschaft ist. Bei der Verleihung des Karlspreises am 6. Mai 2016 im Vatikan sprach er sich für die Suche nach „neuen Wirtschaftsmodellen“ aus, „die in höherem Maße inklusiv und gerecht sind. [...] Und das verlangt den Übergang von einer ‚verflüssigten‘ Wirtschaft zu einer sozialen Wirtschaft. Ich denke zum Beispiel an die soziale Marktwirtschaft, zu der auch meine Vorgänger ermutigt haben.“⁸

- ▶ **Weder hat die Kirche den Markt grundsätzlich verurteilt noch einer Ideologie des Marktes das Wort geredet. Am ehesten entspricht eine Ökosoziale Marktwirtschaft den christlich-sozialethischen Kriterien, die an die Wirtschaft anzulegen sind.**

7. Gegenwärtige Herausforderungen einer Ökosozialen Marktwirtschaft

Als die wichtigsten Herausforderungen gelten der demografische Wandel, die Migration (→ E.6), die Digitalisierung (→ D.3.1), die wachsende Bedeutung der Finanzmärkte und vor allem die Transformation zu einer

8 Wortlaut der Ansprache auf http://de.radiovaticana.va/news/2016/05/06/die_papstansprache_im_wortlaut_was_ist_mit_dir_los_europa/1227938. Vgl. die Analyse von Kruip, G., Befreiungstheologische Kritik am Kapitalismus und an der Sozialen Marktwirtschaft. Die Position von Papst Franziskus, in: Gabriel, I./Kirchschläger, P. G./Sturn, R. (Hg.), Eine Wirtschaft, die Leben fördert. Wirtschafts- und unternehmensethische Reflexionen im Anschluss an Papst Franziskus, Ostfildern 2017, 153–169.

nachhaltigen Wirtschaftsweise (→ C.6). Wegen des demografischen Wandels stehen immer mehr ältere Menschen im Ruhestand immer weniger Erwerbstätigen gegenüber, die aber für die Renten, die Pensionen, die Pflege und die Krankenversorgung der Älteren aufkommen müssen (→ E.1; E.2). Dies bedeutet entweder eine hohe Belastung durch Sozialabgaben oder eine geringere Altersversorgung. Hinzu kommt, dass ein erheblicher Arbeitskräftemangel vor allem für qualifizierte Berufe die Wirtschaftskraft schwächen kann. Die wahrscheinlich zunehmende Migration kann dieses Problem lindern, aber nicht allein lösen, zumal der Aufwand entsprechender Qualifizierung und Integration der Migrant*innen nicht unterschätzt werden sollte. Trotzdem liegt es eindeutig im wohlverstandenen Eigeninteresse Deutschlands, sich für mehr Zuwanderung zu öffnen, diese klug zu regeln und dabei Belange der Menschenwürde und der ökonomischen Bedarfe in Einklang zu bringen. Gleichzeitig müssen die Folgen für die Herkunftsländer durch eine starke Abwanderung qualifizierter Arbeitskräfte (*brain drain*) berücksichtigt werden. Die zunehmende Digitalisierung wird den Arbeitsmarkt erheblich verändern. Die Nachfrage nach hochqualifizierten Personen wird steigen, die Nachfrage nach einfachen, aber personenbezogenen Dienstleistungen, die nicht automatisiert werden können, wird wahrscheinlich gleich bleiben, aber im mittleren Bereich der Qualifikationsstufen gibt es viele Tätigkeiten, die durch die Digitalisierung weit stärker automatisiert werden können als bisher. Auch werden sich die Arbeitszeiten ändern, es werden mehr Menschen von zu Hause arbeiten und es wird mehr Soloselbständige geben, die ihre Leistungen auf Internetplattformen anbieten und bei keinem Unternehmen mehr angestellt sind. Die Regelungen für die Arbeitsmärkte und die soziale Sicherheit müssen in kluger Weise diesen Entwicklungen angepasst werden. In der Corona-Krise 2020/21 musste der Staat massive Finanzmittel für die soziale Absicherung, die Unterstützung von Unternehmen und zusätzliche Investitionen aufbringen, was die Staatsverschuldung enorm erhöht hat. In den nächsten Jahrzehnten muss diese so abgebaut werden, dass die damit verbundenen Lasten fair auf alle Bürger*innen verteilt werden.

Ohne eine gut ausgebaute Finanzwirtschaft ist eine dynamische wirtschaftliche Entwicklung nicht möglich. Probleme entstehen aber dann, wenn sich die Finanzmärkte, auf denen dank moderner Technik der Handel immer globaler und immer schneller wird, von der Realwirtschaft abkoppeln, sich Spekulationsblasen bilden, die irgendwann plat-

D. Kontexte

zen und dann massive Rückwirkungen auf die Realwirtschaft haben, dort wirtschaftliche Einbrüche und Arbeitslosigkeit hervorrufen. Wie dramatisch solche Krisen verlaufen, konnte man 2007/2008 an der Finanzmarktkrise beobachten, die auch eine Euro-Krise und eine Staatsverschuldungskrise nach sich zog. Vermieden werden können solche Krisen letztlich nur durch eine bessere, weltweit wirksame Regulierung der Finanzmärkte, was nur durch intensivere internationale Kooperation in diesem Bereich möglich ist. Die viel diskutierte Finanztransaktionssteuer könnte die Volatilität der Kapitalströme etwas einschränken und vor allem für internationale Aufgaben, beispielsweise der UNO, finanzielle Mittel zur Verfügung stellen. Krisenhafte Zuspitzungen kann aber auch sie nicht verhindern.

Die größte Herausforderung besteht aber wohl in der Notwendigkeit des Übergangs zu einer nachhaltigen Wirtschaftsweise, die ganz ohne fossile Energieträger auskommt. Teilweise wird es dafür technische Lösungen geben, aber sicher müssen sich in manchen Bereichen die Konsumgewohnheiten und Lebensstile ändern. Auf ein mögliches Missverständnis ist dabei hinzuweisen: Es geht bei dieser Transformation nicht um Nullwachstum oder Negativwachstum, wie das manche behaupten, was anderen wiederum Angst macht und sie dazu treibt, die nötige Transformation zu verleugnen oder zu bekämpfen. Das BIP, von dessen Wachstum hier die Rede ist, misst die wirtschaftliche Leistung eines Landes in einem gewissen Zeitraum (meist ein Jahr), ohne dabei auf die Art dieser Leistung zu achten. Auch umweltverträgliche Produktionen oder Dienstleistungen erhöhen das BIP. Ein konsequenter Umbau in Richtung einer nachhaltigen Wirtschaft kann deshalb durchaus mit einem Wachstum des BIP verbunden sein.

Vor allem an dieser nötigen Transformation wird auch deutlich, dass kein Land diese Herausforderungen allein bewältigen kann. Auf globaler Ebene fehlt es aber bislang noch an der nötigen Rahmenordnung und den nötigen Risikoabsicherungen, die eine freie Marktwirtschaft erst als moralisch legitim akzeptabel machen. Zur weltweiten Regelung des Handels, der Arbeits- und Umweltstandards, der Migration und zur Bekämpfung der Weltarmut braucht es aber ein bisher nicht erreichtes Maß an fairer internationaler Zusammenarbeit. Schon innerhalb Europas wird deutlich, wie schwierig das ist. Derzeit befinden sich die Staaten noch in einer gefährlichen *Gefangenendilemma*-Situation. Wenn aber jeder Staat nur kurzfristig den eigenen Vorteil sucht, werden

die Folgen für alle Menschen, besonders für die ärmeren unter ihnen (→ E.7), katastrophal sein.

- ▶ **Die gegenwärtigen Herausforderungen machen eine kluge Weiterentwicklung der *Ökosozialen Marktwirtschaft* erforderlich. Vor allem muss die Wirtschaft auf globaler Ebene durch eine gemeinwohlorientierte Kooperation der Staaten besser geregelt werden.**

Weiterführende Literatur

Aßländer, M. S. (Hg.), Handbuch Wirtschaftsethik, Stuttgart 2010.

Emunds, B., Art. Ökonomie/Wirtschaft, in: Enzyklopädie Philosophie 2II (2009) 1846–1856.

Homann, K./Suchanek, A., Ökonomik. Eine Einführung, Tübingen 2005.

Sautter, H., Verantwortlich wirtschaften. Die Ethik gesamtwirtschaftlicher Regelwerke und des unternehmerischen Handelns, Marburg 2017.

Suchanek, A., Unternehmensethik. In Vertrauen investieren, Tübingen 2015.

Ulrich, P., Zivilisierte Marktwirtschaft. Eine wirtschaftsethische Orientierung, Freiburg i. Br. 2005.

D.3 Technik

Anna Maria Riedl

Leitfragen:

- Wie beeinflussen Technik und Technologien die Vorstellung vom Menschen und das gesellschaftliche Zusammenleben?
- Wie sind technische Entwicklungen ethisch zu beurteilen?
- Wie ist das Verhältnis von Natur, Leben und Technik?
- Was ist die Rolle der Ethik in einer scheinbar der Vormachtstellung der Technik ausgelieferten Welt?
- Was kann Christliche Sozialethik für die Analyse und ethische Durchdringung des Kontexts Technik leisten?

1. Einleitung

Eine theologisch-ethische Auseinandersetzung mit Technik beansprucht keine Sondermoral, sondern schaltet sich auch für Nicht- und Andersgläubige rational nachvollziehbar in Diskurse ein. Dieser Position wird im Folgenden Rechnung getragen, indem nach einer Annäherung an die Begriffe *Technik und Technologie* (2) die jeder *Technikethik* (3) zugrunde liegenden *Entwicklungen, Themen und Herausforderungen* (3.1) skizziert werden sowie der doppelte Zugang der *normativen Orientierung* (3.2) und der Klärung von *metaethischen Grundlagenfragen* (3.3). Dass erst im Anschluss ein Blick auf *theologisch-ethische Perspektiven* (4) folgt, besagt nicht, dass die vorherigen Überlegungen nicht auch eine theologische Technikethik betreffen, und dient auch nicht dazu, durch die Hintertür nun doch eine Sondermoral einzuführen. Das Vorgehen reflektiert vielmehr die Tatsache, dass gerade die in 3.3 vorgestellten philosophischen und sozialwissenschaftlichen Auseinandersetzungen mit Technik in der theologischen Ethik nur zögerlich wahrgenommen werden. Wenn theologische Ethik nicht nur im Hinblick auf die norma-

tive Orientierung in konkreten Kontexten beteiligt sein will und im Nachhinein Forschungsergebnisse beurteilen möchte, sondern bereits in die Prozesse der Forschung und Entwicklung eingebunden sein will, darf sie sich der „*Hermeneutik* der sich neu oder verändert stellenden Fragen, weit im Vorfeld konkreter ethischer Überlegungen“¹, nicht entziehen. Das heißt, sie muss sich auch mit den etwa in Philosophie und Soziologie geführten metaethischen Debatten auseinandersetzen, gerade wenn diese als Provokation für eigene Positionen empfunden werden. Das skizzierte Vorgehen erklärt sich also damit, dass es nicht nur einen theologisch-ethischen Beitrag im Kontext Technik zu formulieren gilt, sondern auch aufzuzeigen ist, auf welche Debatten anderer Disziplinen reagiert werden muss und wie ein eigener Standpunkt dazu aussehen kann. Dieses Vorgehen entspricht dem Selbstverständnis Christlicher Sozialethik (CSE). Spätestens seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, insbesondere *Gaudium et spes* (GS, 1965) ist deutlich, dass die Gestaltung der Gesellschaft nicht ohne Hinwendung zur Welt und ihren Freuden, Sorgen und Nöten gehen kann (GS 1). Die Wahrnehmung der Veränderungen durch die neuen Technologien und der dadurch ausgelösten Ängste und Hoffnungen gehört ganz sicher dazu, markiert vielleicht sogar ein Zeichen der Zeit.

2. Technik und Technologien

Alexa, Algorithmen, autonome Waffen, Black Box, Cyberspionage, Cyborgs, Daten, Digitalisierung, Enhancement, Gentechnik, Geo-Engineering, KI, Nanopartikel, Online-Dating, Pflege-Roboter, selbstfahrende Autos, Smart Home, Smartphone, synthetische Biologie, Transhumanismus, virtuelle Realität – all das sind Schlagworte, die den Kontext Technik betreffen. Es ist längst keine umfassende Aufzählung, und doch zeigt sie, wie breit dieser Kontext ist und in wie viele Bereiche des Lebens Technik hineinwirkt.

Reden wir von Technik, dann meinen wir nicht nur Dinge wie technische Geräte, sondern wir sprechen auch von Operations- und Hand-

1 Grunwald, A., Einleitung, in: Ders. (Hg.), *Handbuch Technikethik*, Stuttgart 2013, 1–12, hier 4 (Hervorhebung im Original).

D. Kontexte

werkstechniken oder der Technik des Regierens. Technik bezeichnet sowohl Artefakte, beispielsweise Werkzeuge, als auch geregelte Verfahren, beispielsweise mathematische oder physikalische Beweise. Der Begriff geht auf die schon bei Aristoteles (384–322 v. Chr.) zu findende Unterscheidung von natürlich (geworden) und künstlich (gemacht) zurück. Der VDI (Verein Deutscher Ingenieure) definiert Technik als

- „die Menge der nutzenorientierten, künstlichen, gegenständlichen Artefakte oder Sachsysteme
- die Menge menschlicher Handlungen und Einrichtungen, in denen Sachsysteme entstehen
- die Menge menschlicher Handlungen, in denen Sachsysteme verwendet werden“².

Alltagssprachlich wird Technik oft synonym zu Technologie verwendet, was zusätzlich für Verwirrung sorgt. Ein klassisches Verständnis von Technologie erklärt sich aus der Zusammensetzung von *technē* und *logos*. Technologie meint dann die Lehre/Wissenschaft von der Technik. So ist z. B. ein Smartphone ein technisches Artefakt, in dem sich eine Menge an Technologie (Forschung) findet. Der Technologiebegriff geht über eine reine Technikfokussierung hinaus und beschreibt komplexe Techniken (beispielsweise Biotechnologien), die verschiedene Bereiche (wie Wirtschaft, Recht, Medizin, Umwelt) betreffen. Die Übergänge zwischen den beiden Begriffen sind fließend, so spricht man von *Gentechnik* und meint damit Methoden und Verfahren der *Biotechnologie*. Oft sind mit dem Verweis auf Technik die sogenannten *neuen Technologien* gemeint, die durch die Digitalisierung und die Verschränkung von Technik und Naturwissenschaften (synthetische Biologie, Nanotechnologie, Bionik) an Einfluss gewonnen haben. Mit ihnen treten *Biofakte* als neues Phänomen auf (Wortneuschöpfung aus *bios* = Leben und *Artefakt* = hergestellter Gegenstand).³ Als technisch gelten gemachte tote Objekte, im Gegensatz zu gewordenen, lebendigen Wesen, die zur Natur zählten. Biofakte fallen in einen Zwischenbereich (beispielsweise ein Klon-Schaf), sie wachsen und leben, das allerdings aufgrund hochgradiger technischer Eingriffe, sie sind gemacht. Damit unterlaufen Biofakte die traditionelle Unterscheidung von unbelebter Technik und lebendiger Natur (→ D.6.1).

2 VDI-Richtlinie 3780. Technikbewertung, Berlin 2000, 2.

3 Vgl. Karafyllis, N. C., Biologisch, natürlich, nachhaltig, Tübingen 2001.

Ebenso hat sich die Wortneuschöpfung *Technowissenschaft* (*technoscience*) etabliert.⁴ Sie beschreibt eine Kultur, die durch eine nicht mehr unterscheidbare Verbindung von Wissenschaft und Technik gekennzeichnet ist: (1) im Hinblick auf die Technisierung des Lebens, die sich mit Schlagworten wie Rationalisierung, Effizienz, Fortschritt und der Vormachtstellung einer technisch geprägten Denk- und Lebensweise beschreiben lässt; (2) im Hinblick auf die wechselseitige Bedingtheit von Forschung und Forschungsobjekt, die die unabhängige Existenz (als durch Zeit und Raum immer gleich zu erkennend) von Forschungsgegenständen in Frage stellt. Hierin drückt sich bereits aus, dass das Verständnis von Technik nicht starr, sondern gesellschaftlich geprägt ist.

Der Gebrauch von Artefakten lässt sich bis zu den frühesten Menschen zurückverfolgen, und auch manche Tiere verwenden Werkzeuge. Ist heute von Technik die Rede, wird aber schnell deutlich, dass es nicht mehr um reinen Werkzeuggebrauch geht, sondern meist um vernetzte Systeme. Dafür hat sich die Rede von *Technik als Medium* etabliert. Sie drückt aus, dass Technik die gesamte Lebenswelt des Menschen prägt. Ein Beispiel ist das Internet, das nicht mehr ohne massive Folgen für die Lebenszusammenhänge aus diesen gelöst werden kann. Die Rede vom Medium meint nicht einfach eine Wechselbeziehung zwischen Mensch und Technik, sondern eine vollumfängliche Durchdringung sämtlicher Lebensbereiche.⁵ Es ist dabei vor allem die Digitalisierung – also der Einsatz digitaler Technologien –, die diese Transformation prägt und beschleunigt.

► **Heute sind Beziehungs-, Kommunikations-, Wissens-, Produktions- und Reproduktionsformen technisch vermittelt.**

4 Vgl. Latour, B., *Science in Action*, Cambridge 1987.

5 Vgl. Grunwald, A., *Technik*, in: Ders. (Hg.), *Handbuch Technikethik*, Stuttgart 2013, 13–17.

3. Technikethik

3.1 *Entwicklung, Themen und Herausforderungen*

Technik begleitet Menschen von den ersten Pfeilspitzen bis zu den heutigen hochkomplexen Technologien. Es mag daher wenig verwundern, dass sich philosophische Beschäftigungen mit Technik bereits in der Antike finden und spätestens im Zuge der industriellen Revolution einen ersten Höhepunkt erleben. Im 19. und 20. Jh. kommt es zu einer breiten Auseinandersetzung, etwa im Hinblick auf die ökonomische Entwicklung (Karl Marx, 1818–1883), in kulturkritischer (Theodor Adorno, 1903–1969; Martin Heidegger, 1889–1976; Herbert Marcuse, 1898–1979) oder anthropologischer (Arnold Gehlen, 1904–1976; Helmut Plessner, 1892–1985) Perspektive. Jedoch tritt erst ungefähr ab den 1970er Jahren das Thema Verantwortung (→ C.2) genuin in Bezug auf Technik hervor. Wegmarken dieser ethischen Wende sind die Thematisierung der Verantwortung von Wissenschaftler*innen etwa auf der Konferenz von Asilomar 1975 für die Gentechnik und zivilgesellschaftliches Engagement, wie das Entstehen der Anti-Atomkraft-Bewegung in Deutschland in den 1970er Jahren. Zentral sind in diesem Zusammenhang die Arbeiten des Philosophen Hans Jonas (1903–1993): „Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation“ (1979) und „Warum Technik ein Fall für die Ethik ist: fünf Gründe“ (1985).

Seitdem hat sich Technikethik zu einem Querschnittsthema entwickelt, das immer auch ökologische, ökonomische, soziale, kulturelle und medizinische Aspekte beinhaltet. Ist es in den 1980er Jahren noch vor allem die Ingenieursethik, die die wesentlich aus den Ingenieurwissenschaften selbst kommenden Fragen aufgreift, so sind es bald die neuen Technologien (Gentechnik, Nanotechnologie, synthetische Biologie), die den Diskurs prägen. Die damit einhergehende Verbindung von Human-, Naturwissenschaften und Technik schlägt sich in den frühen 2000er Jahren in Visionen über eine neue verbesserte Menschheit (Human Enhancement, Transhumanismus) nieder und löst eine Diskussion über die Natur des Menschen⁶ aus. Nach Kritik, dass Technikethik sich zu sehr in der Beurteilung einzelner Bereiche (wie Gen-, Atom-, Waffen- oder Informationstechnik) verliere und zu wenig Grundlagenfragen behandle, zeichnet sich ein

6 Vgl. u. a. Habermas, J., *Zukunft der menschlichen Natur*, Frankfurt a. M. 2001.

weiterer Wandel ab, der durch einen Anstieg der Fragen nach der Subjekt-Objekt-Gegenüberstellung und dem Verhältnis von Mensch, Technik und Natur sowie wissenschaftstheoretischen Themen gekennzeichnet ist (3.3).

Im 21. Jh. ist Technikethik ein *Modethema* geworden. Die wachsende Nachfrage nach ethischer Orientierung spiegelt sich in der Verankerung von ethischen Modulen in technischen Studiengängen ebenso wider wie in der Zunahme von Ethikkodizes und -kommissionen. Sozialwissenschaftler*innen sehen darin einen Trend zur *Ethisierung*. Gemeint ist damit nicht der ethische Fachdiskurs, der in Ethikkommissionen eine eher untergeordnete Rolle spielt, sondern das wachsende Bewusstsein, dass über Wert- und Geltungsfragen öffentlich gestritten werden muss und dass es dabei legitimerweise unterschiedliche Positionen gibt. Dieser Trend gilt vor allem für die rote Gentechnik (medizinischer Einsatz). In Bezug auf grüne Gentechnik (Einsatz in der Landwirtschaft und im Lebensmittelbereich) stehen vermehrt Risikoeinschätzungen im Zentrum. Diese gelten im Gegensatz zum moralischen Dissens als faktenbasiert, dementsprechend sind die Beteiligten in erster Linie (natur-)wissenschaftliche Expert*innen. Dabei besteht die Gefahr, dass die normativen Implikationen von Fakten (z. B. dahinterliegende Wertüberzeugungen) ausgeblendet werden.⁷

Die ethischen Fragen, die im Zusammenhang mit Technik aufbrechen, sind vielfältiger und umfangreicher als nur die nach dem Gebrauch von Technik. Sie betreffen

- (1) die ethische Legitimität der Ziele von Technik, z. B. Unterstützung, Heilung, Verbesserung, Macht, Zerstörung, ökonomische Interessen, Innovation;
- (2) die Entwicklung und Herstellung von Technik, von den Mitteln zur Herstellung bis zur Produktion und ihren Bedingungen, z. B. knappe Ressourcen wie seltene Erden, Arbeitsbedingungen, Tierversuche, Embryonen- oder Stammzellenforschung, Lagerung von Abfällen, Speicherung von Daten, Energieverbrauch, (Freiland-)Experimente mit gentechnisch veränderten Pflanzen;

7 Vgl. Bogner, A., *Ethisierung oder Moralisierung?*, 51–65; Kastenhofer, K., *Die Governance neuer Technowissenschaften zwischen Risiko- und Ethik-Frame*, 69–94. Beide in: Bogner, A. (Hg.), *Ethisierung der Technik – Technisierung der Ethik*, Baden-Baden 2013.

D. Kontexte

- (3) die Folgen von Technik, z. B. Zumutbarkeiten, Akzeptanz und Risiken sowie nicht intendierte Nebenfolgen, Prozesse der Folgenabschätzung, Verantwortung für (Spät-)Folgen;
- (4) den Zugang zu Technik, z. B. Fragen der Beteiligung, Zugang zu Märkten, Erschwinglichkeit und Verständlichkeit, Vermittlung technischen Wissens;
- (5) die über den Zweck-Mittel-Charakter hinausgehende, der Technik eingeschriebene/einprogrammierte Moralität (Rückwirkungen von Technik auf Menschen und ihren Lebensvollzug, z. B. Bodenschwellen, die zum langsamen Fahren zwingen, Algorithmen, die Suchresultate im Internet beeinflussen, komplexe Programmierentscheidungen mit moralischen Folgen, KI-Systeme, Black-Box-Phänomene, Freiheit und Freiwilligkeit von technisch vorbereiteten Entscheidungen).

Vor allem der letzte Punkt beinhaltet eine späte Einsicht. Technik galt lange als (wert-)neutral, d. h. ohne moralisch relevante Gehalte. Man ging davon aus, Technik sei Mittel zu etwas, erst im Gebrauch entstünden moralische Fragen. Das greift aber zu kurz, weil verschiedene Mittel für ein und denselben Zweck ebenso wie ein einziges Mittel für unterschiedliche Zwecke eingesetzt werden können. Es kommt nicht nur darauf an, was Menschen mit Technik tun, sondern Technik ist immer bereits von Wertvorstellungen geprägt, die sie bei Anwendung in die Gesellschaft zurückreflektiert und so zu ihrer Reproduktion beiträgt. Mit dieser Erkenntnis geht die Einsicht in die Ambivalenz (Begrenzung und Ermöglichung) von Technik einher. Weitere Herausforderungen betreffen die Allpräsenz der Technik bei wachsender Komplexität. Gesellschaften sind immer abhängiger von Technik, und gleichzeitig werden Technologien immer komplizierter und für immer weniger Menschen nachvollziehbar, was Fragen nach Freiheit und Verantwortungsfähigkeit aufwirft. Technologien, ihr Einsatz und die Forschung an ihnen lassen sich nur noch schwer national regeln. Technologien vernetzen sämtliche Bereiche von Wissenschaft, Wirtschaft, Politik und Kultur, und in allen diesen Bereichen ist Technikethik gefordert.

Der Überblick über die Entwicklung der Technikethik und ihre Herausforderungen zeigt, dass die Auseinandersetzung deutlich über das Konzept einer Bereichsethik hinausweist. Manche sehen „Technik als systembildende[n] Handlungszusammenhang, der seine Bestände kontinuierlich sichert und erweitert und ganze Lebensbereiche *technisiert* [...]“.

In diesem sehr weiten Verständnis von *Technik* als Technisierung könnte eine zukünftige Technikethik allen Bereichsethiken übergeordnet sein, von der Sportethik bis hin zur Politischen Ethik, unter Einschluss der Frage, ob die Ausrufung von Bereichsethiken selbst eine Technik ist – und zwar als ein Steuerungsinstrument der Politik.“⁸ Ob man wirklich so weit gehen muss, wird sich erst noch zeigen, mindestens aber muss Technikethik eine Doppelstruktur aufweisen und sowohl *normative Orientierung* (3.2) bieten als auch eine Klärung von *metaethischen Grundlagenfragen* (3.3) verfolgen.

► **Technik ist nicht (wert-)neutral, daher steht Technikethik vor weit mehr Herausforderungen als nur der Risikofolgenabschätzung.**

3.2 Normative Orientierung

Technikethik ist nach wie vor gefragt, um in konkreten Handlungskontexten *normative Orientierungen* zu bieten. Hier gleicht ihre Aufgabe dem, was unter einer klassischen Bereichsethik verstanden wird, geht es doch um die Frage: *Was sollen wir tun?* Dabei rücken der Umgang mit bestehenden Technologien und ihren Folgen in konkreten Kontexten in den Blick (beispielsweise Enhancement – Optimierung des Menschen mit pharmazeutischen und technischen Mitteln), aber auch die Auswirkungen bestimmter Technologien auf die Umwelt, die Folgen von Technikunfällen oder Verantwortungszuschreibung bei autonom agierenden Techniken. Hierbei muss man auf die neuen Methoden des Enhancement andere Antworten finden als auf den Umgang mit Klimatechnologien und wieder andere für die Fragen des autonomen Fahrens. Daher können auch universale Regeln und Prinzipien nicht *top down* auf jeden Bereich unabhängig von den konkreten Problemen angewendet werden, sondern in dem jeweiligen Feld ist je neu zu abzuwägen, welche Theorien und Ansätze (z. B. Deontologie oder Teleologie) Orientierung bieten können. Im thematisch breit gefächerten Kontext Technik erscheint es daher „sinnvoll, bereichsethische Argumente weniger als universale Regeln oder Prinzipien zu interpretieren, sondern

8 Karafyllis, N. C., Bioethik und Technikethik im Konflikt, in: Maring, M. (Hg.), Bereichsethiken im interdisziplinären Dialog, Karlsruhe 2017, 199–219, hier 213 (Hervorhebung im Original).

D. Kontexte

vielmehr als Orientierungshilfen zur kritischen Reflexion der normativen Implikationen in den jeweiligen Themenbereichen“⁹.

Dies kann Ethik nur im Dialog mit anderen Disziplinen, mit Wissen über die Entwicklung, Herstellung und Anwendung von Technik sowie mit Kenntnis der rechtlich-politischen Rahmenbedingungen. Im Zentrum dieser Aufgabe stehen aber weder dieses Fachwissen noch die Technik selbst, sondern sozio-technische Zusammenhänge. Technikethik ist genau genommen keine Ethik der Technik, sondern fragt nach den Unsicherheiten, die technische Entwicklungen auslösen, und nach dem Umgang mit ihnen und den Folgen. Technik ist das Medium, um technisch geprägte Handlungskontexte ethisch zu betrachten, und nicht der Gegenstand der Technikethik. Technikethik reagiert dabei problemorientiert, sie antwortet auf bestehende Fragen und auf ein gesellschaftliches Orientierungsbedürfnis. Dies wird ihr nur auf der Basis guter Empirie und aktueller, fundierter gesellschaftlicher Analysen gelingen, so wie sie ihre Normen nur im Zusammenspiel mit Kontexten und gesellschaftlichen Praktiken wird plausibel machen können.

Normativ orientierende Technikethik steht zudem vor der Herausforderung, einerseits logisch nachvollziehbare und vermittelbare Auskünfte zu geben sowie über die moralischen Hintergründe aufzuklären und andererseits politische Entscheidungen nicht vorwegzunehmen oder zu determinieren: „Technikethik kann *nicht* Antworten auf die Frage geben, was in Fällen normativer Unsicherheit getan werden müsse. Die Gesellschaft bleibt in Bezug auf Zukunftsentscheidungen und Weichenstellungen im wissenschaftlich-technischen Fortschritt auf sich selbst gestellt. Dies wird ihr von der Ethik nicht abgenommen, sondern Ethik gibt in derartigen Fragen lediglich konditional-normativen Rat.“¹⁰

► **Technikethik hat nicht die Aufgabe, Unbedenklichkeitszertifikate auszustellen, sondern sie nimmt sozio-technische Zusammenhänge in den Blick.**

9 Reder, M., Ethik als kritische Gesellschaftsreflexion, in: Ders./Finkelde, D./Inthorn, J. (Hg.), Normiertes Leben, Frankfurt a. M. 2013, 207–227, hier 211.

10 Grunwald, Einleitung, 6.

3.3 Metaethische Grundlagenfragen

Der Überblick über Entwicklungen und Herausforderungen hat gezeigt, dass sich Diskurse verschoben haben. Metaethische Fragen, die das Ethische bereits in der Erkenntnis verorten, werden lauter (*Was sollen wir denken?*). Im Zentrum dieser Diskussionen stehen Neubestimmungen der Natur-, Technik- und Lebensbegriffe und des Subjekt-Objekt-Verhältnisses. Zwei Tendenzen zeigen sich:

(1) *Eine anthropologische Diskussion.* Es mehren sich Anfragen an die ursprüngliche Trennung von künstlich (gemacht) und natürlich (geworden). Sie wird angesichts neuer technischer Möglichkeiten fragwürdig (z. B. Menschen mit Implantaten, im Labor erzeugte Viren, gentechnisch veränderte Pflanzen – all dies lässt sich nicht mehr eindeutig nur der Natur oder nur der Technik zuordnen). Daher geht es auch nicht mehr nur um die Frage nach dieser oder jener Technik, sondern die bisherige Positionierung des Menschen in der Welt wird angesichts der neuen technischen Möglichkeiten kritisch reflektiert (→ D.4.6).¹¹

(2) *Eine wissenschaftstheoretische Diskussion.* Durch die Verbindung von Technik und Naturwissenschaften stellen sich Fragen nach der Produktion von Wissen sowie den daraus folgenden gesellschaftlichen Ordnungen. Hier verortet sich der Vorwurf der Expertokratie, der davon ausgeht, dass nicht demokratische Willensbildungsprozesse darüber entscheiden, wie und mit welcher Technik wir leben wollen, sondern wissenschaftliche Spezialist*innen. Naturwissenschaftlich-technische Fakten seien in Diskussionen und Entscheidungen zum mächtigsten Weltdeutungsmodell geworden. Andere Deutungen (geisteswissenschaftliche, religiöse), die diese Sichtweise aufbrechen könnten, würden in den Hintergrund gedrängt.

Mit diesen Themen reicht die Thematik der Grundlagenfragen deutlich über die normative Orientierung hinaus und blickt auf das Verhältnis von Technik und Leben. Technikethische, -philosophische, -soziologische, naturphilosophische, anthropologische und wissenschaftstheoretische Aspekte fallen zusammen. Verschiedenste sozialwissenschaftliche und philosophische Ansätze greifen diese Fragen auf. Drei zentrale, die repräsentativ für diesen breiten Diskurs sind, werden im Folgenden skizziert (*Kritische Theorie, Science and Technology Studies [STS], feministi-*

11 Vgl. Grunwald, Einleitung, 4.

D. Kontexte

sche Ansätze). Gemeinsam ist ihnen, dass sie vor dem Grund- und Ausgangsproblem jeder (Technik-)Ethik spätestens seit der Moderne stehen: Einerseits gibt es die Annahme einer prinzipiellen Vernunft- und Verantwortungsfähigkeit des Menschen, die auf Rationalität und Einsicht statt auf Zwang setzt und so die Bestimmung universeller Normen ermöglicht. Andererseits ist es in einer globalisierten und pluralisierten Welt schwer geworden, zu definieren, was genau unter diese Vernunft fällt und zum allgemeinen Bezugspunkt für die Normbestimmung werden soll. Zudem hat sich – gerade im Bereich der Technik – die moderne, an einem ganz bestimmten Bild vom Subjekt orientierte Vernunft als ambivalent erwiesen, weil sie mindestens ebenso hegemonial wirken und in Zweckrationalität umschlagen kann, etwa in der technisch organisierten Massenermordung im Nationalsozialismus oder in der industriellen Ausbeutung der Natur.¹²

- **In technikethischen Diskursen wird die normative handlungsorientierte Frage „Was sollen wir tun?“ durch die metaethische Frage „Was sollen wir denken?“ (bzw. „Wie beeinflussen das Denken und die angenommenen ordnenden Strukturen die Handlungsorientierung?“) ergänzt.**

Ansätze der Kritischen Theorie: Als Gesellschaftstheorie zielt Kritische Theorie darauf ab, gesellschaftliche Zustände zu reflektieren und zu ihrer Veränderung beizutragen (→ A.3). Daher ringt sie mit der skizzierten Herausforderung, einen universalen Bezugspunkt für Normen anzugeben. Die Ansätze Kritischer Theorie bieten wenig Hilfe, wenn es um den Anspruch normativer Begründung in der Technikethik geht, aber mit der Analyse und kritischen Betrachtung der Verflechtung von Wissenschaft, Technik und Gesellschaft ermöglichen sie wichtige Vorannahmen. Zwei Merkmale sind dafür von Interesse: *erstens* der dialektische Ansatz, der von einer nicht aufzulösenden Relationalität von (Erkenntnis-)Subjekt und Objekt ausgeht. Diese wechselseitige Vermittlung macht es unmöglich, einen letztgültigen Standort einzunehmen. Das wird jedoch nicht als defizitär angesehen, sondern das andere, das man nicht zu erkennen oder zu erfassen in der Lage ist, wird als kritisches Korrektiv

12 Vgl. Manzei, A., Kritische Theorie der Technik, in: Grunwald, A. (Hg.), Handbuch Technikethik, Stuttgart 2013, 108–113, hier 108.

einbezogen. Auf Technikethik angewendet, steckt darin die Aufforderung, technische Versprechen (etwa auf Fortschritt oder Heilung) kritisch auf ihre Leerstellen sowie auf Verschleierung von Interessen und Machtansprüchen zu hinterfragen und einer rein instrumentellen Vernunft entgegenzutreten. *Zweitens* geht die Kritische Theorie von der Annahme aus, dass Wissenschaft immer schon gesellschaftlich vermittelt ist. Daraus rührt die Forderung, stets das eigene Selbstverständnis als Wissenschaftler*in zu reflektieren und die Produktion von Wissen kritisch in den Blick zu nehmen. Jürgen Habermas (* 1929), der für die Notwendigkeit der Begründung von Normen auf die Vernunft diskursiver Verfahren setzt, stärkt die Bedeutung deliberativer Entscheidungsprozesse im Hinblick auf Technik und ihre Bewertung (→ D.1.1).¹³ Die Verbindung von Kritischer Theorie mit poststrukturalistischen Ansätzen¹⁴ öffnet den Blick für biopolitische Aspekte, also den nicht zuletzt durch Technik und Techniken ermöglichten erfassenden, vermessenden, regulierenden und normierenden Zugriff auf alles Lebendige.

► **Die Ansätze Kritischer Theorie können helfen, den Ausgangspunkt der Technikethik zu konzipieren.**

Science and Technology Studies (STS): Die in den 1970er Jahren entstandenen STS verbinden Wissenschafts- und Techniksoziologie, um die Interaktion zwischen Technik und Gesellschaft zu analysieren. Neu daran war, dass der Beitrag von Artefakten und Technik (Apparate, Methoden der Datensammlung/-speicherung, Laborgeräte) für die Produktion von Wissen in den Blick genommen wurde. Die STS setzen bei der scheinbaren Selbstverständlichkeit von naturwissenschaftlichen Wahrheiten an und entlarven „naturwissenschaftliches Wissen als eine kontingente, westliche, moderne und hochgradig rationale Form von Wissen“¹⁵. Dabei geht es den STS vor allem darum, wie dieses konstruierte (natur-)wissenschaftliche Wissen auf gesellschaftliche Ordnungsprozesse sowie die Lebens- und Alltagspraxis von Menschen wirkt und diese strukturiert. Gemeinsam ist den vielen unterschiedlichen unter dem Dach der STS ver-

13 Vgl. Manzei, Theorie, 109–112.

14 U. a. Judith Butler (* 1956), Gilles Deleuze (1925–1995), Jacques Derrida (1930–2004), Michel Foucault (1926–1984), Giorgio Agamben (* 1942).

15 Niewohner, J./Beck, S./Sörensen, E. (Hg.), *Science and Technology Studies*, Bielefeld 2014, 26.

D. Kontexte

sammelten Theorien, dass sie Technikdeterminismus (die Annahme, dass technische Prozesse das Gesellschaftliche bestimmen und festlegen) ablehnen und stattdessen von einer umfassenden Durchdringung und Beeinflussung ausgehen. Einer der bekanntesten Ansätze, der aus den STS hervorgegangen ist, ist die von den Sozialwissenschaftlern Bruno Latour (* 1947) und Michel Callon (* 1945) begründete *Akteur-Netzwerk-Theorie* (ANT). Die ANT wirft die Frage nach der Bedeutung des Materiellen für die Entstehung und Stabilität des Sozialen auf. Ohne die Mitwirkung der Dinge – so eine These Latours – müssten wir wie Affen unsere sozialen Beziehungen ständig neu verhandeln. Technik bestimmt nicht nur mit, wie wir uns selbst und die Welt wahrnehmen, sondern sie bringt unsere Handlungen mit hervor, beeinflusst und verändert sie. Diese Rolle der Technik wird mit der Digitalisierung immer deutlicher. Es zeichnet sich eine Mensch-Maschine-Beziehung ab, die über die Benutzung einzelner Artefakte (Brille, Küchenmaschine) deutlich hinausweist. Handlungsfähigkeit und Verantwortung sind dabei weder eine alleinige Eigenschaft von Menschen noch von Dingen, sondern Ergebnis dieser komplexen Mensch-Technik-Interaktionen. Sie entstehen erst in dieser Praxis der Netzwerkbildung. STS und ANT gehen davon aus, dass das Leugnen dieses Vermittlungscharakters der Technik die menschliche Freiheit nicht sichert, sondern gefährdet. Die positive Freiheit (zu etwas) wird nämlich gerade dann wahrnehmbar, wenn man die Vermittlung des eigenen Selbst und der eigenen Weltsicht einbezieht.¹⁶ Vor allem Latour kritisiert zudem die als typisch für die Moderne charakterisierte Trennung von Natur und Technik. Dieses scheinbar rationale Ordnungssystem verstelle den Blick auf die eigentlich bestehenden Mischformen. Solange aber die existierenden Hybride nicht als solche sicht- und beschreibbar werden, sind sie dem demokratischen Diskurs entzogen und können sich unkontrolliert verbreiten. Technik und Technologien, Benutzer*innen und gesellschaftlich-politische Folgen müssten daher in *einem* Analyse- und Lösungsansatz zusammengeführt werden. Statt weiterhin immer nur eine Sphäre zu berücksichtigen (z. B. bei Fragen der Datensicherheit von neuen Medien nur das Nutzerverhalten in den Blick zu nehmen), müsste nach Lösungen gesucht werden, die sowohl die Nutzer*innen als auch die

16 Vgl. Verbeek, P. P., Materializing Morality, in: Science, Technology, & Human Values 31 (2006) 361–380, hier 370.

technische Entwicklung und politisch-gesellschaftliche Aspekte berücksichtigen.

- ▶ **Wissen ist nicht nur durch historische und soziale Kontexte beeinflusst, sondern ebenso durch die Materialität technischer Artefakte und Netzwerke, die das Soziale mithervorbringen und stabilisieren.**

Feministische Ansätze: Im Zentrum feministischer Beschäftigung (→ E.5) mit Technik steht die *Vergeschlechtlichung* von Technik. Diese betrifft *erstens* die Frage, wie Technik und die damit verbundenen Prozesse Geschlechtlichkeit vereindeutigen und normieren, z. B. bei der Bewerbung von Haushaltsgeräten nur für Frauen. *Zweitens* geht es darum, welche technologischen Entwicklungen durch ein bestimmtes geschlechtlich geprägtes Werte- und Gesellschaftssystem erst als Bedürfnis geweckt werden, z. B. Techniken der reproduktiven Medizin. *Drittens* soll der diskursive Ausschluss von Frauen an Technik entweder aufgedeckt oder als Mythos entlarvt werden, um einseitigen Zuweisungen entgegenzuwirken (Studierende in MINT-Fächern).

Eine Vorreiterin der feministischen Auseinandersetzung mit Technik ist die Professorin für Feminist Studies Donna Haraway (* 1944). Als eine der Ersten fragte sie, wie technischer Fortschritt zu einer Überwindung geschlechtlicher Stereotype beitragen könnte, und entwickelte dafür in ihrem „Manifest für Cyborgs“ die demokratische Vision eines spielerisch-kreativen Cyborgfeminismus.¹⁷ Haraway bezweifelt eine klare Subjekt-Objekt-Trennung. Stattdessen verknüpft sie Dinge und Bedeutung aufs Engste miteinander. Dinge (das Materielle) erlangen demnach ihre Form erst dadurch, wie ihnen in der Praxis des Alltagshandelns Bedeutung zugesprochen wird; z. B. benutzen wir ein Handy zur Kommunikation, es kann aber auch zum Zünder einer Bombe werden. Umgekehrt gibt es keine Bedeutung, die sich nicht an Materielles (Objekte, Körper) bindet. Diese Debatte hat in feministischen Diskussionen Fahrt aufgenommen und wird mittlerweile unter den Stichworten *new materialism* und *material feminism* diskutiert. Einer der bekanntesten Namen ist

17 Cyborg ist ein Kunstwort, mit dem ein nicht eindeutig zuzuordnendes Wesen zwischen Mensch und Maschine (für Haraway auch zwischen den Geschlechtern) beschrieben wird. Vgl. Haraway, D., Ein Manifest für Cyborgs, in: Dies., Die Neuerfindung der Natur, Frankfurt a. M. 1995, 33–72 (Originalausgabe 1985).

D. Kontexte

der der Physikerin und Professorin für Feminist Studies Karen Barad (* 1956). Sie geht davon aus, dass der materiale (auch der geschlechtliche) Körper im forschenden und technischen Zugriff erst hervorgebracht, mindestens aber beeinflusst wird und umgekehrt auf die Forschung rückwirkt. In einem solchen Vermittlungsprozess gerät Technikfolgenabschätzung an Grenzen, weil sie nicht jede potenzielle Entwicklung absehen kann. Damit ist die Frage der Verantwortung jedoch keineswegs hinfällig, sondern wird nach vorne gezogen. Feministische Ansätze haben mit als erste darauf aufmerksam gemacht, dass der gesamte Produktionsprozess mit seinen Abhängigkeiten ethisch relevant ist und dies bereits bei der Fragestellung (Forschungsdesign) anfängt. Barad selbst verweist darauf, dass es dafür einer neuen „Ethik des Wissens“¹⁸ bedarf. Erkenntnis und Annahme dieser (auch der eigenen) Verwobenheit in die Welt und den Forschungsprozess wird zur Voraussetzung von Verantwortung und Ethik.¹⁹

► **Feministische Technikethik fragt, wie wir uns der Materialität unserer Bedingungen anders zuwenden können.**

Gemeinsamer Nenner der hier vorgestellten Ansätze ist, dass sie die bislang den ethischen Diskurs leitenden Koordinaten und normativen Bezugspunkte in Frage stellen (die Bindung der Verantwortung an die Erste-Person-Perspektive, die Trennung zwischen Subjekt und Objekt, das vermeintlich Natürliche als Grenze oder Gegenüber der Technik). Sie lassen sich dennoch keineswegs einfach als nicht relevant für den ethischen Diskurs abtun, zeigen sie doch eine hohe Sensibilität für Phänomene der Vernetzung und Relationalität und fokussieren zunehmend Fragen der Verantwortung und Abhängigkeit. Noch fehlt es diesen Ansätzen vielfach an einem ausgearbeiteten Ethikverständnis und an einem tragfähigen Politikbegriff, mit dem nicht nur Prozesse der Vernetzung und Vermischung von Mensch und Technik, Subjekt und Objekt wahrnehmbar gemacht werden, sondern auch Brüche, Asymmetrien und Ungerechtigkeiten in diesen Prozessen klar analysiert

18 Barad, K., Interview, in: Dolphijn, R./Van der Tuin, I. (Hg.), *New Materialism*, Ann Arbor 2012, 48–70.

19 Vgl. Ernst, W., *Feministische Technikphilosophie*, in: Grunwald, A. (Hg.), *Handbuch Technikethik*, Stuttgart 2013, 114–117.

werden können. Es zeichnet sich aber ab, dass diese Kritik gehört und aufgenommen wird.

4. Theologisch-ethische Perspektiven

Die „Grenze zwischen der Gestaltung des Lebens und der Annahme unseres Sogewordenseins ist fließend geworden. Wir sind daher aufgefordert, über diese Grenze nachzudenken, sie ethisch zu reflektieren, wenn wir Freiheit nicht mit Machbarkeit gleichsetzen wollen und wenn wir andererseits gleichwohl unsere Freiheit bewahren wollen.“²⁰ Diese Herausforderung gilt für die theologische Ethik in doppelter Hinsicht, nämlich in praktischer, in der Wahrnehmung von Sorgen und Hoffnungen von Menschen angesichts der technischen Entwicklungen, und in theoretischer, in der Wahrnehmung der wissenschaftlichen Debatten und der dort behandelten Themen und Fragen. Dies gilt umso mehr, wenn diese Debatten bislang zentrale Orientierungen der Ethik in Frage stellen und dennoch nicht einfach einem relationistischen oder rein technik-euphorischen Ansatz folgen, sondern ebenfalls um Fragen der Verantwortung ringen. Gesellschaftliche und wissenschaftliche Transformationen kann nur begleiten und gestalten, wem es gelingt, die eigene Position in der Gesellschaft zu Gehör zu bringen und mit ihr zu überzeugen. Hier ist theologische Ethik vielleicht besonders herausgefordert – gerade, wenn es um Technik geht –, scheint doch allzu oft schon klar, was von ihr zu erwarten ist: Technikskepsis oder -ablehnung. An dieser Situation ist die Theologie selbst nicht unschuldig, bedient sie doch häufig genau diese Erwartung. Der evangelische Ethiker Christian Schwarke (* 1960) bilanziert für die theologische Beschäftigung mit Technik im 20. Jh., dass Technik tendenziell als etwas Ersetzendes oder gar Zerstörendes dargestellt wird. Sie löst die bestehende Gesellschaftsordnung ab, droht – etwa in Form der autonomen künstlichen Intelligenz – an die Stelle des Subjekts zu treten oder überformt scheinbar unberührte Natur. Diese *Logik der Substitution* rückt Technik in die Nähe der Sündenfallerzählung, sie

20 Gräb-Schmidt, E., Die Herausforderung der Neurowissenschaften als Anfrage an das Verhältnis von Ethik und Technik, in: Polke, C. u. a. (Hg.), *Niemand ist eine Insel*, Berlin 2011, 429–450, hier 433.

widerspricht als anmaßende Selbstermächtigung der in der Schöpfung angelegten guten Ordnung.²¹

Ein Blick in die wenigen Textstellen kirchlicher Sozialverkündigung, die sich mit Technik beschäftigen, bestätigt dies. So heißt es in *Caritas in veritate* (CiV, 2009): „Ähnlich gerät die Entwicklung der Völker aus den Bahnen, wenn die Menschheit meint, sich wiedererschaffen zu können, wenn sie sich der ‚Wunder‘ der Technik bedient“ (CiV 68). Auch bei Papst Franziskus (Pontifikat seit 2013), der in den Enzykliken *Laudato si'* (LS, 2015) und *Fratelli tutti* (FT, 2020) in Bezug auf Natur durchaus anthropozentrismuskritische Ansätze und darin Parallelen zu den in 3.3 vorgestellten Ansätzen zeigt, ist die Technik in der Regel nicht gut beleumundet (LS 60; 111); soziale Medien werden zumeist negativ bewertet (FT 43). Eine Darstellung, in der Technik wesentlich als Sündenfall, als Verhängnis- und Ersetzungsgeschichte betrachtet wird, wird es schwer haben, Gestaltungsspielräume zu entdecken und zu begleiten. Dagegen wäre grundsätzlich anzuerkennen, dass Technik zum Menschen gehört. Mit ihr ist „nicht nur Kulturverfall, nicht nur Seins- und Selbstvergessenheit des Menschen, sondern vor allem und grundlegend der Aufbau der Kultur verbunden“²². Den Blick auch auf die Chancen von Technik zu richten, muss dabei keineswegs bedeuten, einer unkritischen Technikeuphorie anheimzufallen. Innerhalb der eigenen Tradition finden sich Ansätze für einen solchen Zugang: So ist der Schöpfungsauftrag im Buch Genesis immer wieder auch als Auftrag zur technischen Weltgestaltung verstanden worden. Der Mensch hat die Welt zwar nicht erschaffen, aber sie ist ihm zur Gestaltung anvertraut (→ A.4.2). Diese Spannung zwischen Empfangen und Machen darf daher auch nicht zu einer Seite aufgelöst werden.²³ Wer allein mit dem Verstoß gegen die Schöpfung argumentiert, vergisst die Gestaltung und die mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil vollzogene Wendung zu Freiheit und Autonomie. Dabei lassen sich auch posthumanistische Kritiken integrieren, ergeben sie doch zusammen mit der Wende des Vatikanums eine zutiefst theologische Erkenntnis: dass der Mensch einer Dialektik von Freiheit und Begrenzung, von Auf- und Vorgegebenem unterliegt (→ A.5). Ge-

21 Vgl. Schwarke, C., Technik und Theologie, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 49 (2005) 88–104, hier 92.

22 Gräß-Schmidt, Herausforderung, 435.

23 Vgl. Mutschler, H.-D., Technisierung des Menschlichen, in: Herder-Korrespondenz 64 (2010) 103–106, hier 106.

rade eine hohe Wertschätzung des Gestaltungsvermögens des Menschen kann sich so mit einer Reflexion über die Grenzen dieser Fähigkeit verbinden und den Blick darauf lenken, welche Bereiche sich der Machbarkeit entziehen, ohne diese starr festlegen zu müssen. Stattdessen wäre zu fragen, inwiefern es Technik gelingt, diese Kontingenz des Menschen zu beachten, und wo statt Umgang mit dieser Befreiung von ihr versprochen wird. Wer aus einem hohen Grundvertrauen in das schöpfungsgestaltende Vermögen des Menschen den Blick auf seine Grenzen, Endlichkeiten und Verletzbarkeiten richtet, stellt sich gegen jeden Versuch, Argumente zur Wesensnatur oder zur Sakralisierung der Natur wiederzubeleben. So bietet sich die Möglichkeit, ohne Kultur- und Technikpessimismus die Verletzbarkeit und Endlichkeit als Voraussetzung von Verantwortung und Gestaltungsauftrag anzunehmen, womit ein solcher theologischer Ansatz an den philosophischen Anerkennungsdiskurs anschließen kann.²⁴

Diese Rahmung des ethischen Zugangs bleibt jedoch für sich alleine prekär und bedarf der Ergänzung um konkrete Handlungsperspektiven. Die Kriterien, die in den Risikodebatten der letzten Jahre entwickelt worden sind, können dafür Orientierung bieten. Dazu zählen neben der Fachexpertise die Grundsätze der Umkehrbarkeit von Entscheidungen, der Vermeidung katastrophaler Risiken sowie die Lebenszyklusbetrachtung technischer Produkte (Anpassung an sich verändernde Bedürfnisse, Werterhalt, Recycling). Aber: Expertenurteile sind nicht wertneutral und teilweise widersprüchlich, der Einsatz von Technologien ist oft irreversibel, beispielsweise die Aussaat gentechnisch veränderter Pflanzen, die Einschätzung von Risiken kann sich ändern. Das macht diese Orientierungen ebenso ergänzungsbedürftig wie den zuvor gesteckten Rahmen. Auf die Unsicherheiten allein mit mehr Expertise zu reagieren, bietet keine Lösung. Expertokratie unterwandert letztlich die Demokratie, weil Verfahren der Meinungsbildung ausgehebelt werden. Einen Ausweg können Konzepte zur Risikokommunikation bieten, die einen rationalen Diskurs ermöglichen wollen. Dabei soll nicht nur die Einbeziehung aller Stakeholder verbessert werden (Information, Dialog und Beteiligung), es wird auch betont, dass dafür nicht nur Fakten wie z.B. Grenzwerte verständlich vermittelt werden müssen, sondern auch der Prozess des Zustandekommens solcher Grenzwerte nachvollziehbar sein muss, um

24 Vgl. Klöcker, K., Zur ethischen Diskussion um Enhancement, in: Göcke, B./ Meier-Hamidi, F. (Hg.), Designobjekt Mensch, Freiburg i. Br. 2018, 328–333.

D. Kontexte

eine wirkliche Risikomündigkeit von Bürger*innen zu ermöglichen.²⁵ Als Gegenbewegung zur Expertokratie wird immer wieder die Forderung nach Partizipation erhoben. Aber: Legitimation kann nicht allein durch Partizipation erreicht werden. Die Beteiligung fällt oft gering aus, deliberative Prozesse wirken zu langsam für den technischen Fortschritt und sind unfähig, dessen Machtformen adäquat zu begegnen. Das Hauptproblem scheint die schiere Macht von Nutzen, Bedürfnisbefriedigung und Gewöhnungseffekten zu sein, die die politische Bearbeitung des Themas einfach umgeht. Das Beispiel neuer Medien wie *Facebook* oder *Instagram* verdeutlicht dies: Trotz bekannter Sicherheits- und Datenschutzbedenken führen Nützlichkeit und Verfügbarkeit zu immer rascherer Verbreitung und Gewöhnung. Nichtwissensdiskurse lassen sich nicht einfach durch mehr Abwägung, Regulierung oder Partizipation lenken.²⁶

Trotz dieser zunächst pessimistischen Diagnose im Hinblick auf Partizipation kann der sozialetische Begriff der *Beteiligungsgerechtigkeit* orientierende Perspektiven für den Umgang mit Nichtwissen eröffnen (→ C.7). Denn der Beteiligungsgedanke ist weiter gefasst als die Frage der politischen Partizipation. Er nimmt die gesamte Ausgestaltung gesellschaftlicher Institutionen, institutionell vermittelter Interaktionen und Diskurse in den Blick. Beteiligung in diesem Sinne „erschöpft sich [...] nicht in der Bereitstellung von formalen Mitbestimmungsstrukturen, sondern durchdringt jeden Lebensbereich, insofern er für menschliche Selbstverwirklichung relevant ist“²⁷. Es geht bei Beteiligung um die Frage: „Haben wir die Technik, die wir wollen? Wollen wir die Technik, die wir haben?“²⁸ Ein solcher Zugang setzt grundlegender an als die Bewertung dieser oder jener Technik, weil er in den Blick nimmt, in welcher Gesellschaft wir leben möchten. Unter dem Stichwort *technological democracy* werden Diskurse angedacht, die nicht nur das *Woran* der Beteiligung, sondern auch das *Wer* öffnen und so die Grenzen deliberativer Demokratie zu weiten suchen.²⁹

25 Vgl. Renn, O., Risikokommunikation, in: Schneider, J. (Hg.), Risiko und Sicherheit technischer Systeme, Basel 1991, 193–209.

26 Vgl. Kurath, M., Nichtwissen lenken, Baden-Baden 2016.

27 Filipović, A., Beteiligungsgerechtigkeit als (christlich-)sozialetische Antwort auf Probleme moderner Gesellschaften, in: Ders./Eckstein, C./Oostenryck, K. (Hg.), Beteiligung, Inklusion, Integration, Münster 2007, 29–40, hier 36.

28 Steinmüller, K., Haben wir die Technik, die wir wollen? Wollen wir die Technik, die wir haben?, in: Konwachs, K. (Hg.), Technik – System – Verantwortung, Münster 2004, 103–106.

29 Vgl. Callon, M./Lascoumes, P./Barthe, Y., Acting in an uncertain world, Cambridge, MA 2009.

Das fängt bei hybriden Foren an, die die Trennung zwischen Experten und Laien aufheben, und geht bis zu der Frage, wie u. a. Bio- und Artefakte im Diskurs repräsentiert sind. Beteiligungsgerechtigkeit verlangt, Exklusion in den Blick zu nehmen. Die Geschichte zeigt, dass das Streben nach gerechter Teilhabe eine grundlegend kritische Haltung gegenüber dem Status quo erfordert, da bestehende Strukturen Machtverhältnisse als normal erscheinen lassen, die es im Namen gerechter Teilhabe aufzubrechen gilt, und zwar immer wieder. Wer sind die ausgeschlossenen anderen und wie können sie an der Frage, wie wir zusammenleben wollen, beteiligt werden? In dieser Hinsicht eröffnen die in 3.3 vorgestellten Ansätze mit den in ihnen offen diskutierten Fragen „Mit wem sind wir vernetzt?“, „Wer trägt alles zu Handlungsketten und zur Stabilisierung des Sozialen bei?“, „Was ist die Rolle von Materialität und Technik in diesen Prozessen?“, „Wer versammelt sich eigentlich alles in dieser Gesellschaft (Menschen, Tiere, Pflanzen, Mikroben, Artefakte, Biofakte, Hybride)?“ den Schauplatz für eine demokratische und ethische Diskussion. Denn nur wenn wir wahrnehmen, wer da ist, können wir darüber nachdenken, wie wir das Zusammenleben mit diesen anderen gestalten. Das heißt nicht, alle Technologien ungeprüft zuzulassen, sondern auf breiter Basis darüber nachzudenken, in welcher Gesellschaft wir eigentlich leben wollen. Die Antwort, wer dann wie beteiligt und/oder repräsentiert wird, ist noch offen, aber sie ist eine, mit der sich Technikethik, vor allem als theologische, beteiligungsorientierte CSE auseinandersetzen muss und die ihr mit der technischen Entwicklung erneut gestellt wird.

Weiterführende Literatur

- Bogner, A. (Hg.), *Ethisierung der Technik – Technisierung der Ethik*, Baden-Baden 2013.
- Callon, M./Lascoumes, P./Barthe, Y., *Acting in an uncertain world*, Cambridge, MA 2009.
- Grunwald, A. (Hg.), *Handbuch Technikethik*, Stuttgart 2013.
- Harbers, H. (Hg.), *Inside the politics of technology. Agency and normativity in the co-production of technology and society*, Amsterdam 2005.
- Nordman, A., *Technikphilosophie. Zur Einführung*, Hamburg 2015.

D.4 Ökologie

Markus Vogt

Leitfragen:

- Inwiefern sind die ökologischen Herausforderungen mit Wahrnehmungsproblemen behaftet?
- Warum wird der Klimawandel als *anthropogen* bezeichnet und welche Auswirkungen hat er?
- Warum ist der Biodiversitätsverlust ein ethisches Problem?
- Inwiefern ist Wasserknappheit eine zugleich globale und regional-spezifische Herausforderung?
- Kann das Modell des *Erdüberlastungstages* das Problem der Ressourcenverknappung angemessen abbilden?
- Was meint der Begriff *Anthropozän* und worin besteht seine besondere Relevanz für die Christliche Sozialethik?

1. Die Wahrnehmung der Umweltprobleme im Schatten der Krisenrhetorik

1.1 Wahrnehmungsprobleme

Lange waren ökologische Fragen für die Katholische Soziallehre und die Christliche Sozialethik (CSE) nur ein Randthema. Dies hat sich vor allem durch die Enzyklika *Laudato si'* (LS, 2015) geändert. Überwiegend werden ökologische Themen aber immer noch als ein Anwendungsfeld von nachgeordnetem Rang wahrgenommen. Der Weg zu einer systematischen Ausformulierung der damit verbundenen grundlegenden Anfragen an das Modell moderner Gesellschaft (→ C.6) und damit als Querschnittsthema der CSE ist erst anfänglich beschritten.

Der Begriff Ökologie wurde 1866 von Ernst Haeckel zur Bezeichnung der Wechselwirkung zwischen den Lebewesen und der sie umgebenden

Außenwelt eingeführt. Wissenschaftstheoretisch ist die Ökologie durch einen systemtheoretischen Ansatz gekennzeichnet, der sich heute im Kontext des Klimawandels zur Erdsystemforschung ausgeweitet hat. Vor diesem Hintergrund ergibt sich gerade im theologisch-ethischen Zugang zu Umweltfragen ein methodisches Problem der konsistenten Abgrenzung: Relevant sind für Kirche und Theologie nicht fachliche Einzelfragen, sondern die hinter den vielfältigen Fehlentwicklungen steckenden Weichenstellungen im Verständnis der Wechselbeziehung von Mensch und Natur. Die Komplexität und Weite der Fragestellung führt dazu, dass die Probleme häufig pauschalisiert und moralisiert werden. Allgemeine Moralappelle sind jedoch in dem auch ohne die Kirchen schon sehr breit angelegten und moralisch aufgeladenen Umweltdiskurs wenig hilfreich. Wer nach der Bedeutung des ökologischen Kontextes für die CSE fragt, muss also deren spezifische Kompetenz sehr genau bestimmen, um sich nicht in leeren Allgemeinplätzen zu verlieren. Ziel der folgenden Bilanz ist es deshalb, die Herausforderungen so in den Blick zu nehmen, dass eine differenzierte ethische Urteilsbildung darauf aufbauen kann.

Der ökologische Wandel ist mit Wahrnehmungsproblemen verbunden: Kleine Effekte schaukeln sich langfristig auf; indirekte Folgen sind kaum auf einzelne Ursachen zurückführbar; globale oder systemische Umweltauswirkungen sind nicht unmittelbar sinnlich wahrnehmbar, so dass die biologisch angeborenen Verhaltensmuster der Gefahrvermeidung kaum wirksam werden. Der erste und oft schwierigste Schritt der Umweltethik ist deshalb die *Aisthethik* im Sinne einer genauen Wahrnehmung der Problemlage. Eine frühzeitige Wahrnehmung der Veränderungen ist auch deshalb besonders schwierig, aber auch wichtig, weil die puffernde Wirkung der ökologischen Wechselwirkungen in der Biosphäre oft dazu führt, dass Probleme erst deutlich sichtbar werden, wenn es für ein Gegensteuern zu spät ist.

Diese Dynamik erschwert die Bewertung von Umweltveränderungen, da es für die Unterscheidung zwischen *gefährlich* und *ungefährlich* meist keine eindeutigen Schwellenwerte gibt. Risikogrenzen sind teilweise subjektiv unterschiedlich und darüber hinaus auch eine Frage der gesellschaftlichen Aushandlung. Mit den Grenzen der klassischen Messmethoden (z. B. bei Elektrosmog) verbindet sich ein Streit um unterschiedliche Weltbilder und Interessen. Die unterschiedlichen Ebenen der ökologischen Krise werden oft vermischt, was die Beobachtung und Bewertung erheblich erschwert.

- ▶ **Aufgrund ihres systemischen Charakters sind viele Umweltprobleme in besonderer Weise mit Wahrnehmungsproblemen verbunden.**

1.2 Die Verschiebung der ethischen Frage auf die Situationsdiagnose

Die Folge dieser Wahrnehmungsprobleme ist, dass sich der Streit um ökologische Handlungsbedarfe häufig auf die Frage der Situationseinschätzung verschiebt. So ist der Streit um den Klimawandel vor allem in den 1980er und 1990er Jahren nicht als Debatte um Bewertungsmaßstäbe ausgetragen worden, sondern als Kontroverse um unterschiedliche Diagnosen und Prognosen. Dies ist von grundlegender Bedeutung für die Ethik, die sich stärker als gewohnt mit der Problematik empirischer Datenerhebung und -bewertung auseinandersetzen muss.¹ Zugleich stellt die radikale Herausforderung des Klimawandels philosophische, theologische und moralische Fragen, die nicht hinreichend durch den Verweis auf vermeintlich neutrale Fakten geklärt werden können.

Charakteristisch ist hier hinsichtlich der umweltpolitischen Bilanz, dass es gute Erfolge in der Bekämpfung der kurzfristigen und sichtbaren Gefahren gibt, Misserfolge hingegen in der Auseinandersetzung mit den langfristigen, *schleichenden*, nicht unmittelbar sichtbaren und systemischen Umweltproblemen. Der Sachverständigenrat für Umweltfragen, der die Bundesregierung in Deutschland unabhängig berät, charakterisiert diese „persistenten Umweltprobleme“² als wichtigste strategische Herausforderung der Umweltpolitik.

- ▶ **Relativ gute Erfolge in der Bekämpfung sichtbarer Umweltgefährdungen stehen einem weitgehenden Versagen in der Abwehr persistenter Umweltgefahren gegenüber.**

1 Vgl. Lütge, C./Vollmer, G. (Hg.), *Fakten statt Normen? Zur Rolle einzelwissenschaftlicher Argumente in einer naturalistischen Ethik*, Baden-Baden 2004; Vogt, M., *Empirie in der Ethik. Zum Verhältnis von Fakten, Werten und Normen*, in: Schallenberg, P./Küppers, A. (Hg.), *Interdisziplinarität der Christlichen Sozialethik*, Paderborn 2013, 405–424.

2 SRU (Sachverständigenrat für Umweltfragen), *Umweltgutachten 2002: Für eine neue Vorreiterrolle*, Stuttgart 2002, Nr. 5.

2. Klimawandel: Fakten, Prognosen und Hypothesen

2.1 *Der Klimawandel ist eine Tatsache*

Der Klimawandel ist ein höchst komplexes Phänomen, das vor allem seit Ende der 1980er Jahre Gegenstand weltweiter Forschungen ist.³ Der Sechste Sachstandsbericht des Weltklimarates (IPCC), der in verschiedenen Teilen 2021 und 2022 veröffentlicht wird, hat dies erneut eindringlich vor Augen geführt. Der Klimawandel ist das hinsichtlich der Mensch-Umwelt-Beziehung dringendste und erste unabweisbar globale Problem. Weit über spezifisch umweltethische Fragen hinaus ist er heute Brennpunkt des Ringens um globale Gerechtigkeit und neue Governance-Strukturen der Weltinnenpolitik.

Die Gewichtung einzelner Faktoren und Ursachen sowie die Abschätzung regionalspezifischer ökologischer Risiken und sozialer Folgen unterliegen vielfältigen Unsicherheiten. Anthropogene, d. h. menschengemachte Einflussfaktoren (z. B. CO₂-Ausstoß) und naturale Faktoren (z. B. Sonnenflecken) überlagern sich. Einzelereignisse wie etwa die extreme Trockenperiode im Sommer 2018 in Europa können prinzipiell nicht eindeutig auf den Klimawandel zurückgeführt werden. Insgesamt kann dieser heute jedoch nicht mehr als bloße Hypothese abgetan werden. Die Fülle von bereits beobachtbaren Extremereignissen (Stürme, Trockenperioden, Hitzewellen etc.) entspricht signifikant den aus klimatologischen Modellrechnungen abgeleiteten Erwartungen. Der Klimawandel ist eine Tatsache. Seine Ausmaße sind schon heute dramatisch. Für die Zukunft ist ein Vielfaches an Belastungen und Risiken für Gesellschaften und Lebensräume zu erwarten. Mit dem Klimawandel verbindet sich eine tiefgreifende Transformation der Lebensbedingungen auf der Erde, die nur mit einem in der bisherigen Geschichte der Menschheit nicht gekannten Maß an Solidarität bewältigt und gemindert werden kann (→ E.9). Aus theologischer Perspektive geht es darum, den Schrei der Schöpfung zu hören und diesen integral als ökosoziale Herausforderung zu verstehen.⁴

3 Signifikant hierfür ist die 1988 durch die WMO (Weltorganisation für Meteorologie) und das UNEP (Umweltprogramm der Vereinten Nationen) erfolgte Gründung des IPCC (Intergovernmental Panel on Climate Change) mit Sitz in Genf.

4 Vogt, M., Den Schrei der Schöpfung hören – das ökologische Bewusstsein als „Zeichen der Zeit“, in: Hünemann, P. (Hg.), Das Zweite Vatikanische Konzil

- **Der Klimawandel, dessen Auswirkungen vor allem im globalen Süden bereits massiv wirksam sind, ist heute Brennpunkt des Ringens um globale Gerechtigkeit.**

2.2 Symptome und Folgen des Klimawandels

Folgende Phänomene und Begleiterscheinungen sind dabei wesentlich:

(1) *Globaler Temperaturanstieg*: Seit 1900 vollzieht sich ein deutlicher Anstieg der globalen Mitteltemperaturen der erdnahen Atmosphäre. 2016 war das wärmste Jahr seit Beginn der systematischen Messungen im Jahr 1880. Es war ca. 1,1 °C wärmer als in vorindustrieller Zeit. Die aktuelle Konzentration von Treibhausgasen in der Atmosphäre ist die höchste seit mindestens 800 000 Jahren. Der Gehalt von Kohlendioxid hat im Vergleich zur vorindustriellen Zeit um ca. 45 % zugenommen und steht in einem engen kausalen Zusammenhang zum Temperaturanstieg (als sogenannte *Treiber*). Für diesen Temperaturanstieg gibt es keine plausible Erklärung ohne die Anerkennung der maßgeblichen Rolle menschlicher Eingriffe (*anthropogen*). Natürliche Schwankungen, wie etwa die Aktivität der Sonnenflecken, spielen eine untergeordnete Rolle. Nach Schätzungen des IPCC wird sich die Atmosphäre bis zum Jahr 2100 zwischen 1,8 °C (mit einer Schwankungsbreite von 1,1 bis 2,9 °C) und 4,0 °C (mit einer Schwankungsbreite von 2,4 bis 6,4 °C) erwärmen. Die große Spannweite dieser Schätzung ergibt sich vor allem aus der Differenz menschlicher Handlungsoptionen.

(2) *Hitzewellen*: Die Häufung von Perioden extremer Hitze und Trockenheit in bestimmten Regionen ist signifikant. Klimaexperten gehen davon aus, dass sie in Zukunft häufiger und intensiver werden. In einigen Städten der südlichen Regionen überschreitet die Spitzentemperatur in den Sommermonaten schon heute 50 °C. Durch die Abnahme der Temperaturdifferenz zwischen Äquator und Polen werden die Jetstreams (geologische Starkwindbänder) geschwächt, so dass weniger Austausch zwischen den unterschiedlichen Klimazonen stattfindet, Hitzewellen längerfristig am jeweiligen Ort bestehen bleiben und Dürren entsprechend häufiger werden.

und die Zeichen der Zeit heute. Anstöße zur weiteren Rezeption, Freiburg i. Br. 2006, 122–145, hier 142–145.

(3) *Niederschläge und Überschwemmungen:* Die Erhöhung der Temperaturen in Bodennähe führt zu einer Veränderung der großräumigen Zirkulationsströme und Niederschlagsverteilungen. In tropischen und subtropischen Gebieten zeichnen sich Niederschlagsabnahmen ab, während in mittleren und höheren Breitengraden die Menge und Heftigkeit von Niederschlägen zunimmt. Die Extremwetterereignisse beeinträchtigen die Nahrungsmittelsicherheit, die Gesundheit und die Arbeitsverhältnisse mehrerer hundert Millionen Menschen, besonders im globalen Süden. Besonders von den direkten Flutfolgen betroffen sind China, die USA, Kanada, Indien, Pakistan und einige europäische Länder. Die Schadenshäufigkeit wird von Jahrzehnt zu Jahrzehnt zunehmen.

(4) *Auftauen von Gletschereis:* Der grönländische und der antarktische Eisschild haben in den beiden letzten Jahrzehnten enorm an Masse verloren, und zwar insgesamt ca. 275 Milliarden Tonnen Eis pro Jahr. Besonders problematisch ist die rasche Abnahme des grönländischen Eises. Auch die Alpengletscher sind massiv betroffen: Ihr Volumen ist seit 1900 halbiert, und sie werden bei anhaltendem Trend bis Mitte des Jahrhunderts auf wenige Reste zusammengesmolzen sein. Das Schmelzen der Gletscher hat einen großen Einfluss auf den Süßwasserhaushalt der Erde.

(5) *Anstieg des Meeresspiegels und Versauerung der Meere:* Der globale mittlere Meeresspiegel ist im vergangenen Jahrhundert um 20 cm (+/- 2 cm) angestiegen. Ca. 90 % der zusätzlichen (Wärme-)Energie durch den Klimawandel wurde von den Ozeanen aufgenommen, was zur Ausdehnung führt. Bis zum Jahr 2100 wird ein Anstieg des Meeresspiegels um 65 cm erwartet, wobei die Möglichkeit eines Anstiegs um mehrere Meter nicht ausgeschlossen werden kann. Dies wird die Bevölkerung in tief liegenden Küstengebieten – darunter zahllose Städte – sowie auf kleineren Inseln zur Umsiedlung zwingen. Zwei Drittel der Städte mit mehr als fünf Millionen Einwohnern liegen in direkt vom Meeresspiegelanstieg bedrohten Küstenregionen. Große Metropolregionen, wie z. B. Tokio, Schanghai oder New York, sind unmittelbar betroffen. Der gestiegene CO₂-Gehalt der Atmosphäre wird teilweise von den Meeren aufgenommen und führt dort zu einer Versauerung (bisher Zunahme des Säuregehaltes um 30 %), was die Kalkbildung wichtiger Meeresorganismen beeinträchtigt.

- **Der globale Temperaturanstieg seit 1900 beträgt derzeit 1,1 °C, ist anthropogen, wird sich weiter beschleunigen und die Lebensbedingungen auf dem Planeten Erde grundlegend verändern.**

D. Kontexte

2.3 Kippelemente im Erdsystem

Bei einem Klimawandel von mehr als 2 °C steigt die Wahrscheinlichkeit von Ereignisverkettungen, bei denen Ökosysteme in ein anderes Ordnungsmuster übergehen (*tipping points*, Kippunkte). Dies sind Prozesse „des Erdsystems von überregionaler Größe, die ein Schwellenverhalten in Bezug auf das Hintergrundklima aufweisen. Das bedeutet, dass sie, sofern sie schon nahe an einem Schwellenwert operieren, bereits durch kleine externe Störungen in einen qualitativ neuen Zustand versetzt werden können.“⁵

Dem Schwellenverhalten im Erdsystem liegen in der Regel Prozesse positiver Rückkoppelung zugrunde, die sich selbst verstärken und, wenn sie einmal in Gang gesetzt sind, ohne zusätzlichen externen Einfluss weiterlaufen. Sie sind durch nichtlineare Wechselwirkungen geprägt. „Der Übergang nach dem Überschreiten eines systemspezifischen Kippunktes kann dabei sprunghaft, aber auch kriechend erfolgen.“⁶ Kippelemente sind demnach „Achillesfersen im Erdsystem“ (so die Formulierung der zitierten Publikation des PIK). Ihre Umweltauswirkungen sind weitreichend und können oft nur durch konsequentes und frühzeitiges Handeln vermieden werden.

Die Kippelemente im Kontext des Klimawandels lassen sich in drei Klassen einteilen: (1) Eiskörper, wobei das Schmelzen des Eises durch den Albedo-Effekt – d. h. die Verdunkelung der Erdoberfläche, die dazu führt, dass mehr Wärme adsorbiert wird – zugleich Folge und weitere Ursache des Klimawandels ist; (2) Strömungs- bzw. Zirkulationssysteme der Ozeane und der Atmosphäre, deren großskalige Muster sich möglicherweise abrupt ändern können, wie dies teilweise in der Klimageschichte immer wieder der Fall war; (3) Ökosysteme von überregionaler Bedeutung, deren Pflanzen- und Tierarten sich den Klimaänderungen nicht anpassen können und daher verschwinden.

Ein weiterer Effekt positiver (also sich selbst beschleunigender) Rückkoppelung geschieht beim Auftauen der Dauerfrostböden in Sibirien: Dabei wird Methan freigesetzt, das wiederum als Treibhausgas in der Atmosphäre den Klimawandel weiter beschleunigt. Da die Hauptursache

5 PIK (Potsdam-Institut für Klimafolgenforschung), Kippelemente – Achillesfersen im Erdsystem, Potsdam 2017, ohne Seitenangabe, URL vom 9.3.2019: <https://www.pik-potsdam.de/services/infothek/kippelemente>.

6 PIK, Kippelemente (ohne Seite).

dieser möglichen Kippprozesse die Verbrennung fossiler Energien ist und diese die menschliche Zivilisation massiv gefährden, bezeichnet Hans Joachim Schellnhuber das unverminderte Fortsetzen des fossilen Wirtschaftsmodells als „Selbstverbrennung“⁷.

- ▶ **Bei einem Klimawandel von mehr als 1,5 bis 2 °C steigt die Wahrscheinlichkeit von *tipping points*, bei denen globale Ökosysteme in andere Ordnungsmuster übergehen, was die Existenz menschlicher Zivilisation gefährdet.**

3. Der Verlust der Artenvielfalt: Das sechste große Massensterben der Evolution

Die Gesamtzahl der biologischen Arten auf der Erde ist unbekannt. Ihre Zahl wird auf 10 bis 100 Millionen geschätzt. Umfangreiche Daten über ihre globale Gefährdung liegen erst seit Mitte der 1990er Jahre vor. Insbesondere bei Insekten ist nur ein kleiner Teil wissenschaftlich bewertet, so dass Gesamtaussagen aus hypothetischen Hochrechnungen und aus Daten zur Zerstörung von Lebensräumen sowie Analogiebildungen abgeleitet sind. Auch bei Fischen ist ihr Vorkommen nur für einen kleinen Teil der Arten genauer untersucht. Bei Vögeln und Säugetieren dagegen liegen für die meisten beschriebenen Arten auch wissenschaftliche Bewertungen ihrer Verbreitung vor.

Jährlich verschwinden bis zu 35 000 Arten. In 30 Jahren sind das ca. eine Million.⁸ Insgesamt ist das Aussterben von Arten gegenüber dem evolutionären Durchschnitt um den Faktor 1000 bis 10 000 erhöht. Die treibenden Kräfte für den Verlust an Biodiversität sind die fortschreitende Inanspruchnahme von Lebensräumen für den Menschen (insbesondere die Abholzung von Regenwäldern), der massenhafte Einsatz von Pestiziden in der Landwirtschaft und der Klimawandel. Da diese

7 Schellnhuber, H. J., Selbstverbrennung. Die fatale Dreiecksbeziehung zwischen Klima, Mensch und Kohlenstoff, München 2015.

8 Vgl. den maßgeblichen Bericht: IPBES (Intergovernmental Platform on Biodiversity and Ecosystem Services), Global assessment report on biodiversity and ecosystem services. Summary for policymakers – advance united version, 2019, URL vom 19.9.2019: https://www.ipbes.net/system/tdf/ipbes_7_10_add-1-_advance_0.pdf?file=1&type=node&id=35245.

D. Kontexte

Faktoren seit Jahrzehnten ungebrochen an Intensität gewinnen, ist nicht mit einer baldigen Trendwende zu rechnen. Durch die kontinuierlich zunehmende Verschmutzung der Meere sowie deren Überfischung betrifft der Artenrückgang auch den Bereich des Meeres.

Gebiete mit großer und gleichzeitig bedrohter Artenvielfalt werden als *hot spots* bezeichnet. Bisher steht nur rund ein Drittel davon unter Naturschutz. Da bis zu 90 % der an Land lebenden Arten in den tropischen Regenwäldern beheimatet sind und diese seit Jahren mit hohem Tempo abgeholzt werden (ca. 6 Millionen Hektar pro Jahr), stellt sich Artenschutz heute im Kern als eine Frage des Umgangs mit den tropischen Wäldern dar. Bei der Amazonien-Konferenz 2019 hat die katholische Kirche die globale Bedeutung des Amazonas-Regenwaldes als Lebensraum der Arten und als grüne Lunge der Erde hervorgehoben.⁹ Diese Konferenz war und ist von grundlegender Bedeutung für die Entdeckung des interkulturellen ökologischen Diskurses als Kontext der Katholischen Soziallehre und der CSE.

Große mediale Öffentlichkeit hat das sogenannte Insektensterben erlangt. Die Abnahme ihrer Biomasse seit 1989 wird auf 76 % geschätzt.¹⁰ Es handelt sich um ein großflächiges Phänomen mit weitreichender Wirkung für Flora und Fauna. 80 % der wild wachsenden Pflanzen werden von Insekten bestäubt und können sich daher ohne diese nicht vermehren. Für 60 % der Vogelarten sind Insekten die wichtigste Nahrungsquelle. Die Nationale Akademie der Wissenschaften Leopoldina hat 2018 ihr 70-seitiges Diskussionspapier zur Biodiversität unter den an Rachel Carsons *ökologischen Weckruf* anklingenden Titel „Der stumme Frühling“ gestellt und die Notwendigkeit eines umweltverträglichen Pflanzenschutzes dringend angemahnt.¹¹ Die Abnahme der Bienenpopulationen wird beispielsweise in China seit einigen Jahren durch künstliche Bestäubung der Obstbäume zu kompensieren versucht, was eine hilflose Symptombehandlung darstellt.

9 Bischofssynode – Sonderversammlung für Amazonien, Neue Wege für die Kirche und für eine ganzheitliche Ökologie. Schlussdokument 2019, URL vom 29.6.2020: <http://www.sinodoamazonico.va/content/sinodoamazonico/en/documents/schlussdokument--amazonien--neue-wege-fuer-die-kirche-und-fuer-e.html>.

10 Vgl. Hallmann, C. u. a., More than 75 percent decline over 27 years in total flying insect biomass in protected areas, in: PLOS ONE 2017 12(10), URL vom 20.9.2021: <https://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0185809>.

11 Vgl. Schäffer, A. u. a., Der stumme Frühling. Zur Notwendigkeit eines umweltverträglichen Pflanzenschutzes, Halle 2018.

Die scheinbar unaufhaltsame Versauerung der Ozeane, die Korallenriffe sterben lässt sowie den Kalkaufbau der Schalentiere hindert, ist zentrale Ursache des Artensterbens im maritimen Bereich. „Die bestehende Meeres-Governance hat in verschiedenen Bereichen versagt, nicht nur, weil die zwischenstaatlich vereinbarten Regelungen nicht ausreichend sind, sondern vor allem, weil es an der konsequenten Umsetzung dieser Regelungen fehlt und weil Fehlverhalten kaum durch Sanktionen verhindert wird.“¹²

- **Gegenwärtig findet das sechste große Artensterben der Evolutionsgeschichte statt (jährlich bis zu 35 000 Arten), was vom Menschen verursacht ist und einen tiefen Einschnitt in die globale Entwicklung des Lebens darstellt.**

4. Wasserknappheit

Wasserknappheit ist vor allem aufgrund der unmittelbaren sozialen Auswirkungen ein Brennpunkt der gegenwärtigen umweltethischen Herausforderung. Sie gehört zu den häufigsten Todesursachen für Menschen und ist ein globales Problem, das jedoch regionalspezifisch in sehr unterschiedlichen ökologischen Kontexten und soziokulturellen Handlungsbedingungen betrachtet werden muss. Obwohl der Zugang zu sauberem Trinkwasser ein (anerkanntes, jedoch nicht bindendes) Menschenrecht ist (→ D.4.2), leben derzeit etwa 1,2 Milliarden Menschen, also rund ein Sechstel der Weltbevölkerung, in Regionen, in denen akuter Wassermangel herrscht.¹³ Täglich sterben mehr als 5000 Kinder unter fünf Jahren an wasser- und sanitärbedingten Krankheiten. Beim Weltwirtschaftsforum 2016 wurden Wasserkrisen als eines der größten Risiken für Mensch und Wirtschaft weltweit eingestuft. Obwohl die Probleme seit langem bekannt sind und es viele Einzelmaßnahmen dagegen gibt, spitzt sich die

12 WBGU (Wissenschaftlicher Beirat der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen), Welt im Wandel. Menschheitserbe Meer. Hauptgutachten 2013, Berlin 2013, 2.

13 Vgl. zum Folgenden: Oxfam Deutschland, Wasserkrisen durch Klimawandel. Wie der Klimawandel weltweit die Versorgung mit Wasser gefährdet, Berlin 2016, URL vom 11.3.2019: https://www.oxfam.de/system/files/oxfam_wasserkrisen-durch-klimawandel-web.pdf.

D. Kontexte

Lage kontinuierlich weiter zu. Man muss die Wasserfrage deshalb im Zusammenhang mit grundlegenden Strukturentwicklungen des Wasserverbrauchs analysieren.

Im Verlauf des 20. Jh. hat sich die globale Wasserentnahme mehr als versechsfacht und steigt weiter unvermindert an.¹⁴ In vielen Regionen der Erde sinkt der Grundwasserspiegel aufgrund der in wenigen Jahrzehnten vervielfachten Nutzung für große Plantagen, die mit Hilfe von modernen Brunnen und Bewässerungssystemen versorgt werden, rapide ab. Die pro Kopf verfügbare Menge von Wasser wird nach Untersuchungen der UN in den nächsten 20 Jahren im globalen Durchschnitt um ein Drittel zurückgehen. Der Klimawandel verschärft die Wasserkrise besonders für die Armen. Naturkatastrophen beeinträchtigen die Wasserqualität. Der steigende Meeresspiegel führt zur Versalzung von Feldern, Brunnen und Grundwasser.¹⁵ Insgesamt könnte das Wasser jedoch für den relativ geringen Anteil, den die Menschen als Trink- und Hygienewasser brauchen, auch längerfristig ausreichen. Trinkwasserknappheit ist also auch unter den schwieriger werdenden Bedingungen von Klimawandel und Bevölkerungswachstum kein notwendiges Schicksal, sondern eine Frage regional angepasster landwirtschaftlicher Strukturen, effizienter Nutzung und gerechter Verteilung. Die christliche Option für die Armen (→ E.7.2) muss sich heute ganz wesentlich an einem veränderten Umgang mit Wasser bewähren.

Wasser hat über Jahrhunderte das Verhältnis zwischen Mensch und Natur wesentlich bestimmt. Durch eine Synthese des Überflusses an Wasser und Energie ist es gelungen, natürlich gegebene Grenzen zu überwinden. Hierzu zählt heute insbesondere der intensive Plantagenanbau von wasserintensivem Obst im globalen Süden, das mit Hilfe billiger Mobilität in die nördlichen Länder transportiert wird. Man spricht von *virtuellem Wasser*, das in erheblichem Ausmaß von den trockenen, sonnenreichen Ländern exportiert wird. Etwa 70 % des Süßwassers wird weltweit für die Bewässerungswirtschaft benötigt. Besonders wasserintensiv sind neben Früchten Blumen und Baumwolle, die oft aus ariden Gebieten in den reichen Norden exportiert werden und damit

14 Vgl. Mauser, W., *Wie lange reicht die Ressource Wasser? Vom Umgang mit dem blauen Gold*, Frankfurt a. M. 2007, 20–64.

15 Vgl. zu diesen Daten sowie deren Analyse im Hinblick auf die Auswirkungen für die Armen: Oxfam Deutschland, *Wasserkrisen durch Klimawandel*, 3–7.

die Wasserknappheit indirekt erheblich verstärken. Auch die Tierhaltung ist sehr wasserintensiv: Für ein Kilo Rindfleisch werden durchschnittlich ca. 15 000 Liter Wasser verbraucht. Ein Mastschwein verbraucht im Laufe seines meist kurzen Lebens fast eine Million Liter Trinkwasser, das vor allem für den Anbau seines Futters gebraucht wird.

Ohne einschneidende Maßnahmen wären bis zur Mitte des Jahrhunderts bis zu zwei Drittel der Menschheit von Wasserknappheit betroffen (die Schätzungen variieren hier allerdings erheblich). Deshalb wird internationale Wasserpolitik eine unabdingbare Voraussetzung sein, um für die arme Mehrheit der Menschen eine Basisversorgung sicherzustellen. Wasser ist Leben. Seine existenzielle Bedeutung wird im 21. Jh. neu erfahrbar. Wasser ist heute ein Brennpunkt von Fragen der Gerechtigkeit und der Sicherung von Menschenrechten. Als *blauer Planet* hätte die Erde eigentlich reichlich Wasser für alle. Auch die Süßwasservorräte übertreffen den unmittelbaren Bedarf der Menschen für Trink- und Hygienewasser sowie landwirtschaftlichen Eigenanbau theoretisch in nahezu allen Siedlungsgebieten um ein Vielfaches. Der Wasserstress in vielen Regionen der Erde ist vor allem durch exportorientierte Landwirtschaft, mangelnde Reinhaltung des Wassers, Klimawandel und mangelnde Verteilungsgerechtigkeit verursacht.

► **Vor allem virtuelle Wasserentnahme (in Form landwirtschaftlicher Produkte) führt dazu, dass Wassermangel im globalen Süden zu den häufigsten Todesursachen der armen Bevölkerung gehört.**

5. Ressourcenverknappung

5.1 Die Gefährdung grundlegender Ökosystemleistungen

Eine der umfassendsten Untersuchungen über den globalen Zustand der Umwelt hat die UNO (United Nations Organization) in dem *Millennium Ecosystem Assessment* (MEA) nach vierjähriger Arbeit von 1400 Wissenschaftler*innen aus 95 Ländern im März 2005 veröffentlicht.¹⁶ Darin

16 United Nations – World Resources Institute, Millennium Ecosystem Assessment, Washington, D.C. 2005, 71–102; zu neueren Daten vgl. UNEP, GEO 6 – Global Environment Outlook: Healthy Planet, Healthy People, Cambridge 2019, 142.

D. Kontexte

werden 26 grundlegende *Dienstleistungen der Natur* unterschieden, z. B. Wälder zur Holznutzung, Böden für die Landwirtschaft, Fischvorkommen und Frischwasser. Fünfzehn dieser Dienstleistungen der Ökosysteme für *human well being* werden der Untersuchung zufolge derzeit auf nicht nachhaltige Weise genutzt und sind damit gefährdet. Besonders dramatisch ist die Auswirkung der seit 1960 verdoppelten Entnahme von Wasser aus Flüssen und Seen. Mehr als ein Drittel der tropischen Regenwälder ist bereits vernichtet, so dass bei Fortsetzung der gegenwärtigen Entwicklung zum Ende des Jahrhunderts nur noch ein kleiner Rest übrig sein wird. Da die Wälder insbesondere für Biodiversität sowie für den globalen CO₂-Haushalt und für die regionalen Wasser- und Temperaturhaushalte eine Schüsselfunktion haben, sind damit zahlreiche Folgeprobleme von Ökosystemdienstleistungen verbunden.

In den letzten 50 Jahren ging weltweit mehr als ein Viertel des fruchtbaren Bodens unwiederbringlich verloren. „Die Gefährdungen des Bodens sind – weltweit, aber auch innerhalb Europas und Deutschlands – akut und haben in den vergangenen Jahren massiv zugenommen. Wichtige Phänomene sind: Versalzung, Versteppung, Verwüstung, Dürren, Erosion, Meeresspiegelanstieg, Überschwemmungen, Nährstoff- und Schadstoffeinträge (z. B. Nitrat, Phosphat, Pestizide, Pharmazeutika), Versiegelung und anderes mehr. Jedes Jahr verringern sich hierdurch die landwirtschaftlich nutzbaren Bodenflächen weltweit um etwa 10 Millionen Hektar. Das entspricht in etwa der Fläche Islands oder Südkoreas. Im Jahr 2011 sind 24 Milliarden Tonnen Boden verloren gegangen – dies entspricht einer Lastwagenladung pro Erdenbürger.“¹⁷

Gleichzeitig steigt mit diesen Verlusten der Bedarf an Lebensmitteln für die an Zahl und Anspruch wachsende Menschheit. Die Flächenkonkurrenz wird zusätzlich durch Biomasseanbau verschärft. So steigen die Boden- und Lebensmittelpreise erheblich und sind für die extrem Armen oft nicht mehr bezahlbar. Durch Übernutzung wird die Bodenqualität weiter verschlechtert. Die Ausbreitung von Wüsten, die großräumige Schädigung der Vegetationsdecke und die fortschreitende Versiegelung von Landschaften sind Ausdruck und Folge des achtlosen Umgangs mit Boden sowie seiner systemisch bedingten Übernutzung. In

17 DBK – Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen, Der bedrohte Boden. Ein Expertentext aus sozioethischer Perspektive zum Schutz des Bodens, Bonn 2016, 19 f.

Deutschland verlieren wir jährlich zwischen 10 und 20 Tonnen Humus pro Hektar allein durch Erosion oder intensive Landnutzung, ohne den Flächenverlust durch Siedlungs- und Verkehrsfläche mitzurechnen. Boden bildet die Grundlage von Leben und biologischer Vielfalt. Fruchtbares Ackerland ist nicht nur für die menschliche Ernährung, sondern für das gesamte Netzwerk der Lebensprozesse unersetzbar. Er speichert enorme Mengen an Wasser und Kohlenstoff. Da die ökologischen Funktionen des Bodens für alles Leben auf der Erde grundlegend sind, ist sein Schutz ein Schlüsselthema der Umweltethik, dem bisher jedoch – wie ein Expertentext der Deutschen Bischofskonferenz (DBK) festhält – nicht die nötige Aufmerksamkeit gewidmet wird.¹⁸

Es gibt auch zahlreiche andere Ressourcen, die knapp werden oder deren Verknappung befürchtet wird, beispielsweise Metalle, auf die die boomende Weltwirtschaft angewiesen ist. So hat der Abbau bzw. die Herstellung von Metallen seit Mitte des 20. Jh. rasant zugenommen. Metalle sind eine der materiellen Voraussetzungen unserer Zivilisation. In einem Smartphone sind 40 verschiedene Metalle verbaut. Der derzeit stattfindende Übergang in das *All Metals Age* ist von vergleichbarer Tragweite wie der Übergang zur Kupfer- oder Eisenzeit.¹⁹ Angesichts des stetig steigenden Bedarfs an mineralischen Rohstoffen (nicht zuletzt durch die Digitalisierung, bei der die sinkende Materialintensität für moderne Computer durch deren schiere Menge weit überkompensiert wird) wird zunehmend die Tiefsee als Rohstoffquelle erschlossen. Dort lagern riesige Vorkommen, beispielsweise ländergroße Felder von Manganknollen. Deren Gewinnung ist erst seit wenigen Jahren möglich geworden durch ferngesteuerte Roboter.

Der Tiefseebergbau soll zu einer neuen Schlüsselindustrie zur Sicherung der zukünftigen Rohstoffversorgung werden und einen Ausweg aus der Metallknappheit bieten. Unternehmen wie z. B. das kanadische *Nautilus Minerals* bereiten bereits großflächigen Rohstoffabbau in den Gewässern der Bismarcksee vor Papua-Neuguinea vor (als weltweit erstes kommerzielles Tiefseebergbau-Projekt mit dem Namen Solwara 1).

18 Vgl. DBK, Der bedrohte Boden; Vogt, M., Die Zehn Gebote des Bodenschutzes. Schöpfungsethische Leitlinien zum Umgang mit Land, in: *Stimmen der Zeit* 236 (2018) 265–275.

19 So Held, M., Metallzeiten – von der Kupferzeit zum *All Metals Age*, in: Ders./ Jenny, R./ Hempel, M. (Hg.), *Metalle auf der Bühne der Menschheit. Von Ötzi zum Smartphone im All Metals Age*, München 2018, 22 f.

D. Kontexte

Negative Auswirkungen auf die Küstenökosysteme und die für die Ernährungssicherheit unverzichtbaren Fischbestände werden befürchtet. Der Meeresgrund ist ökologisch hochempfindlich. Dessen ungeachtet werden bereits Schürfrechte verhandelt und der industrielle Abbau vorbereitet. Vor Ort hat das zu breiten Protesten in den betroffenen Küstengemeinden geführt, an denen die Kirchen beteiligt sind.²⁰ Ein unterschätztes Problemfeld ist auch die Ressource Sand, von der insbesondere durch den bereits jahrzehntelang anhaltenden Bauboom in China gigantische Mengen verbraucht werden. Das erscheint zunächst paradox, da wir in nicht wenigen Regionen der Erde mit der Zunahme von Sandwüsten zu kämpfen haben. Die Knappheit bezieht sich jedoch nicht auf den rundkörnigen (Wüsten-)Sand, sondern den grobkörnigen und kantigen Sand der Küsten, Gewässer- und Meeresböden, weil allein dieser die nötige Festigkeit für Betonbauten liefert.

Es würde zu weit führen, hier eine vollständige Bilanz ökologischer Herausforderungen zu ziehen. Die skizzierten Problemfelder können bereits hinreichend verdeutlichen, worauf es aus Sicht ökologischer Sozialethik ankommt: Die globalen Ressourcenströme des gegenwärtigen Wirtschaftsmodells sind mit erheblichen Umweltbelastungen verbunden, die man nicht mehr als Einzelprobleme betrachten kann. Sie summieren sich vielmehr zu einer Gefährdung der planetaren Ökosysteme. Zugleich sind sie unlösbar mit Fragen der Verteilungsgerechtigkeit sowie der Modelle von Entwicklung und Wohlstand verknüpft. Dabei ist jedoch die sehr unterschiedliche Struktur der Problemkonstellationen bei aller notwendigen Elementarisierung auch im Kontext einer christlichen Umweltethik zu beachten. Bei den energetischen Rohstoffen ist das zentrale Problem beispielsweise nicht die Knappheit der *Vorratslager* der Erde, sondern im Gegenteil, dass wir weit mehr fossile Rohstoffe (also Kohle, Erdöl und Erdgas) haben als das Klima verträgt. Der Knappheitsfaktor besteht in diesem Fall in der begrenzten Fähigkeit der Umwelt, die Reststoffe menschlicher Ressourcennutzung (in diesem Fall CO₂) aufzunehmen.

20 Vgl. Verein für Internationalismus und Kommunikation e. V. (IntKom)/Brot für die Welt, Solwara 1. Bergbau am Meeresboden vor Papua-Neuguinea. Hintergründe, Folgen, Widerstand, Bremen/Berlin 2018, URL vom 27.3.2019: https://info.brot-fuer-die-welt.de/sites/default/files/blog-downloads/studie_solwara1_final_e-book_oht.pdf.

- ▶ **Die globalen Ressourcenströme des expansiven Wirtschaftsmodells gefährden die planetaren Ökosysteme und sind mit massiven Ungerechtigkeiten verbunden.**

5.2 *Earth Overshoot Day*

Entsprechend dem weiteren englischsprachigen Begriffsverständnis setzt sich auch im Deutschen zunehmend ein umfassendes Konzept von *Ressource* durch: Darunter werden nicht nur Rohstoffe subsumiert, sondern alle Ökosystemdienstleistungen, also beispielsweise auch die Fähigkeit der Natur, Reststoffe wie CO₂ aufzunehmen. In der Kategorie der natürlichen Ressourcen werden erschöpfbare Ressourcen wie Mineralien, fossile Energien oder Tier- und Pflanzenarten von erneuerbaren bzw. sich in menschlich relevanten Zeiträumen regenerierenden Ressourcen, wie Luft, Wasser und Holz, unterschieden.

Ein anschauliches Modell, um den so verstandenen Ressourcenverbrauch zu verdeutlichen, ist das des *Earth Overshoot Day* (auch *Ecological Debt Day*, *Erdüberlastungstag* oder *Ökoschuldentag*).²¹ In einer jährlichen Publikation der Organisation *Global Footprint Network* wird der Tag des laufenden Jahres berechnet, an dem die menschliche Nachfrage an natürlichen Ressourcen sowie Ökosystemdienstleistungen die Kapazität der Erde zur Reproduktion dieser Ressourcen übersteigt. Dabei wird der globale ökologische Fußabdruck (die menschliche Nachfrage an natürlichen Ressourcen bezogen auf einen bestimmten ökologischen Raum) in ein Verhältnis zur gesamten globalen Biokapazität (die Menge der global zur Verfügung stehenden natürlichen Ressourcen innerhalb des gleichen Jahres) gesetzt. Während der *Earth Overshoot Day* 1987 noch am 19. Dezember lag, wurde er für 2020 (trotz der Corona-Krise) mit dem 22. August angegeben. Auf das Jahr umgerechnet ergibt sich damit ein Ressourcenverbrauch von 1,6 Erden. Deutschland hat sein Ressourcenbudget 2019 bereits am 3. Mai verbraucht, seine Lebensweise beanspruchte dementsprechend die Ressourcen von 2,2 Erden. Da in die Berechnung des Erdüberlastungstages sehr unterschiedliche Ressourcen eingehen, die sich nur behelfsweise nach einer einheitlichen Größe vergleichen lassen, sind dies lediglich grobe Schätzungen. Dennoch führt das Modell

21 Vgl. Global Footprint Network, *Earth Overshoot Day*, URL vom 21.9.2020: <https://www.overshootday.org/>.

D. Kontexte

des *Earth Overshoot Day* sehr anschaulich vor Augen, dass die Dynamik der immer noch rapide an Zahl und Ansprüchen wachsenden Menschheit auf Dauer nicht mit dem begrenzten Umweltraum der Erde vereinbar ist. Die Begrenzung der Bevölkerungsentwicklung ist daher ein vorrangiges umweltethisches Postulat.²²

- **Nach dem Modell des Erdüberlastungstages beansprucht Deutschland mehr als doppelt so viele Ressourcen, wie die Erde regenerieren kann.**

6. Resümee: Anzeichen eines Epochenwandels

Zieht man Bilanz aus dem globalen ökologischen Wandel, dann genügt es nicht, bei der Aufzählung von Einzelphänomenen stehen zu bleiben. Die Eingriffstiefe des Menschen in die Natur hat offensichtlich in den zurückliegenden Jahrzehnten eine neue Qualität gewonnen, die die Dynamik des Erdsystems grundlegend beeinflusst. Der Mensch ist zum Schrittmacher tiefgreifender Veränderungen der globalen ökologischen Stoffströme und Lebensräume geworden. Sie betreffen die Menschheit als ganze sowie einen Großteil der Lebewesen. Um dieser Tatsache Rechnung zu tragen, hat der Atmosphärenchemiker und Nobelpreisträger Paul Crutzen im Jahr 2000 zusammen mit dem Geologen Peter Stoermer vorgeschlagen, eine neue geologische Epoche auszurufen, für die er die Bezeichnung *Anthropozän*, das neue Zeitalter des Menschen, prägte.²³

Ethisch und kulturell hat die These des Anthropozäns zu einer Neu-rahmung des Umweltdiskurses geführt:²⁴ Demnach ist der relativ stabile ökologische Systemzustand des Holozän, in dem sich der *homo sapiens* in den letzten 11 500 Jahren entwickelt hat, an sein Ende gekommen. Wie die neue Dynamik des Erdsystems aussehen wird, wissen wir nicht. „Wir stehen an einer Zäsur, am Rande eines möglichen Abgrundes, und dieser trägt den Namen ‚Anthropozän‘. [...] Dieses Menschenzeitalter ist Diagnose, Prophezeiung, Warnung, Befürchtung, Hoffnung und Appell

22 Vgl. Vogt, M., *Christliche Umweltethik. Grundlagen und zentrale Herausforderungen*, Freiburg i. Br. 2021, 616–638.

23 Vgl. Crutzen, P./Stoermer, E., *The ‚Anthropocene‘*, in: *Global Change Newsletter* 41 (2000) 17 f.

24 Vgl. dazu aus christlicher Perspektive: Vogt, *Christliche Umweltethik*, 110–146.

zugleich. Diese Polyvalenz bringt Dynamik in die Diskussion.“²⁵ Dabei spielen existenzielle anthropologische und theologische Fragen nach der Stellung des Menschen in der Natur sowie nach der Befähigung zu planetarer Verantwortung eine wesentliche Rolle.

Wir erleben den Anfang einer tiefgreifenden Transformation der Lebensbedingungen auf dem Planeten Erde, die die Menschheit in den kommenden Jahrzehnten und Jahrhunderten mit zunehmender Wucht begleiten wird. Der Wandel gefährdet die Lebenschancen von mehreren hundert Millionen Menschen besonders im globalen Süden. Er stellt eine neue Dimension der Fragen globaler und intergenerationeller Gerechtigkeit dar (→ C.5). Das weltweite Ringen um Verteilungsgerechtigkeit, um eine zukunftsfähige Weltwirtschaft sowie um eine Transformation des Völkerrechts vom Koexistenz- zum Kooperationsrecht ist im 21. Jh. unabdingbar in den Kontext des ökologischen Wandels gestellt.

Ein Umbau der Wirtschaft weg von fossilen Rohstoffen, die die Hauptursache von Klimawandel und Müllproblemen darstellen, hat bereits begonnen. Noch wird ihr globaler Verbrauch jedoch weiterhin gesteigert. Es zeichnen sich geostrategische Konkurrenzen um den Zugriff auf die knapper werdenden Rohstoffe (z. B. Metalle und Ackerflächen) ab. Die damit verbundenen ethisch-politischen Herausforderungen für die Gestaltung eines friedlichen und fairen Zusammenlebens der Völker sind unübersehbar (→ D.2.4).

Die Persistenz vieler Umweltprobleme, deren Größendimension trotz zahlreicher Erfolge in Einzelbereichen kontinuierlich ansteigt, ist ein Hinweis auf eine grundsätzliche Problemqualität. Diese erfordert langfristiges und vernetztes Denken, das ökologische, soziale, technische und ökonomische Fragen in ihren Zusammenhängen begreift. Bei einem solchen grundlegenden Paradigmenwechsel der Zivilisationsentwicklung, der meist mit dem Begriff Nachhaltigkeit umschrieben wird, spielen sozialetische und kulturelle sowie theologische Fragen eine wesentliche Rolle (→ C.6). Denn er betrifft das Selbst- und Weltverständnis des Menschen und stellt grundsätzliche Anfragen an die zivilisatorischen Leitwerte sowie die Wirtschafts- und Gesellschaftsmodelle (→ D.2). Öko-

25 Ostheimer, J., Die Renaissance der Geisteswissenschaften in der Ära des Menschen – die Rolle der angewandten Ethik im Anthropozän-Diskurs, in: Maring, M. (Hg.), Zur Zukunft der Bereichsethiken – Herausforderungen durch die Ökonomie der Welt, Karlsruhe 2016, 33–54.

D. Kontexte

logie ist vor diesem Hintergrund für die CSE nicht nur ein Anwendungsfeld, sondern ein Querschnittsthema von grundlegender Bedeutung für ihr Selbstverständnis in der Suche nach einem neuen, zukunftsfähigen Gesellschaftsvertrag.

- ▶ **Die Phänomene des ökologischen Wandels summieren sich zu Indizien für eine neue erdgeschichtliche Epoche, das Anthropozän, das eine radikale Transformation der Weltwirtschaft und der Lebensformen erfordert.**

Weiterführende Literatur

- Bertelmann, B./Heidel, K. (Hg.), *Leben im Anthropozän. Christliche Perspektiven für eine Kultur der Nachhaltigkeit*, München 2018.
- Latour, B., *Kampf um Gaia. Acht Vorträge über das neue Klimaregime*, Berlin 2017.
- Lesch, H./Kamphausen, K., *Wenn nicht jetzt, wann dann? Handeln für eine Welt, in der wir leben wollen*, München 2018.
- Rahmstorf, S./Schellnhuber, H. J., *Der Klimawandel – Diagnose, Prognose, Therapie*, München 2019.
- Vogt, M., *Christliche Umweltethik. Grundlagen und zentrale Herausforderungen*, Freiburg i. Br. 2021.

D.5 Religion

Marianne Heimbach-Steins

Leitfragen:

- Was ist Religion und welche Bedeutung kommt ihr im sozialen Zusammenleben zu?
- Was meint Säkularisierung und woran erkennt man eine säkularisierte Gesellschaft?
- Welche Bedeutung kommt Religion als Identitätsressource zu?
- Was schützt das Menschenrecht auf Religionsfreiheit?
- Weshalb gilt Religion als ambivalentes Phänomen und welche sozialetischen Schlüsse sind daraus zu ziehen?

1. Religion als soziales Phänomen

Was Religion (von lat. *religio* – der Begriff bedeutet u. a. Ehrfurcht, Gottesverehrung, Gottesdienst) ist und was in einer Gesellschaft *als Religion* Geltung beanspruchen darf, ist umstritten. Weil dabei nicht nur um eine Bezeichnung, sondern um den öffentlich-politischen Status und um Rechtsansprüche gerungen wird, kann die Entscheidung weder allein aus dem Selbstverständnis einer Religion(sgemeinschaft) noch ausschließlich durch den Staat abgeleitet werden. Religiöse Selbstinterpretation muss sich verallgemeinerbaren Kriterien wie Dauerhaftigkeit, Mindestmaß an Objektivierung (*Ich glaube an mich* begründet noch keinen Anspruch als Religion) und ganzheitlichem Charakter als Lehr-, Überzeugungs- und Praxissystem stellen.

Religion tritt immer als *bestimmte* Religion in einem besonderen Kontext in Erscheinung. Neben den *Weltreligionen* Judentum, Christentum, Islam, Hinduismus, Buddhismus sind zahlreiche religiöse Überzeugungsgemeinschaften und Bewegungen bis hin zu modernen neureligiösen Phänomenen wie New Age oder Esoterik bekannt. Religionen unterscheiden sich durch ihre Identität stiftenden Erzählungen, Lehren,

D. Kontexte

Praktiken und Vergemeinschaftungsformen. Religiöse Systeme (Lehren, rituelle Praktiken, verfasste Gemeinschaften) entwickeln und differenzieren sich in Wechselwirkung mit historischen, sozialen und politischen Gegebenheiten. Im Ringen um authentische Auslegung(en) ihrer Gründungserzählungen und Überlieferungen (Orthodoxie) und um eine dem Bekenntnis entsprechende Praxis (Orthopraxie) bilden sich konkurrierende Konfessionen und Glaubensrichtungen und werden abweichende Strömungen (Häresien) ausgeschlossen. Inkulturationen in neuen geografisch-kulturellen Räumen entstehen im Gefolge religiöser (Mission), politischer (Kolonialismus) oder sozioökonomisch bedingter Expansion bzw. Mobilität (z. B. afrikanisches Christentum, europäischer Islam).

Religionen manifestieren das Streben von Menschen, das Leben und den Zusammenhang der Welt insgesamt sinnhaft zu deuten. Sie bringen Welt- und Menschenbilder hervor, die grundlegende Erfahrungen (Geburt, Tod, Liebe, Leid, Gut und Böse, Glück und Scheitern) sowie das Ganze der Welt in der Spannung von Immanenz und Transzendenz erschließen. Theistische Religionen betten die menschliche Erfahrung in eine (kosmische) Wirklichkeit (Gott, Götter) ein, die Raum- und Zeiterfahrung überschreitet. Religiöse Glaubenssysteme beanspruchen typischerweise, Einsicht in das gute und richtige Leben zu besitzen und vermitteln zu können und die Lebensführung der Gläubigen wie das Zusammenleben unter dem Dach des gemeinsamen Bekenntnisses zu orientieren bzw. zu normieren. Als gesellschaftsgestaltende Kraft, die Sinndeutungsressourcen und sittliche Überzeugungen generiert und machtvolle gesellschaftliche Institutionalisierungen hervorbringt, bildet Religion (nicht nur das Christentum) einen sozialetisch wichtigen Kontext.

- **Religion tritt gesellschaftlich als plurales Phänomen in Erscheinung. Rechtlich anerkannte Bestimmungen als Religion setzen religiöse Selbstansprüche, aber auch verallgemeinerbare Kriterien wie Dauerhaftigkeit, Objektivierung und den ganzheitlichen Charakter als Lehr-, Überzeugungs- und Praxissystem voraus.**

Religionswissenschaft und -soziologie unterscheiden zwischen substanzialistischen und funktionalistischen Zugängen zum Phänomen Religion. Erstere befassen sich mit Inhalten und Entwicklungen religiöser Systeme (Gott, Heil, Erlösung etc.), letztere analysieren ihre Funktionen für Individuen und Gesellschaften. Dazu gehören die Ordnung deutungsbedürfti-

ger Erfahrungen und Phänomene in einem sinnstiftenden Gesamtrahmen, die Orientierung der individuellen und gemeinschaftlichen Lebensführung sowie die Bewältigung krisenhafter Lebenssituationen und den Umgang mit den Grenzen des Lebens schlechthin (Kontingenzbewältigung).

Die religiösen Situationen konkreter Gesellschaften sind historisch und kulturell, geografisch und politisch so verschieden, dass eine umfassende Darstellung nicht möglich ist. Die folgenden Überlegungen legen den Schwerpunkt auf europäische Gegenwartsgesellschaften und exemplarisch auf die religiöse Lage in Deutschland.

2. Religion in der modernen Gesellschaft

Religion bildet ein zentrales Feld „der Auseinandersetzung um die Konstitution und die Grenzen des Privaten und Öffentlichen in modernen Gesellschaften“¹. Insofern sie Menschen auf einer höchstpersönlichen Ebene anspricht (Glaube, Bekenntnis, Gewissen), ist sie eine *private* Angelegenheit. Zugleich hat Religion eine genuin öffentliche Dimension (symbolische Präsenz, Feier, Mission, Verkündigung, religiöse Unterweisung), die im Gemeinwesen der (rechtlichen) Regulierung bedarf. Insofern ist Religion eine *öffentliche* Angelegenheit (→ D.1.4).

2.1 Religion in der Öffentlichkeit

Um die Bedeutung von und den Umgang mit Religion in der modernen Gesellschaft zu analysieren, ist zwischen verschiedenen Ebenen zu unterscheiden:

- (1) Auf der Ebene des (Rechts-)Staates und der staatlichen Religionspolitik geht es um rechtliche Zuordnungsverhältnisse (Staatskirchenrecht, Religionsverfassungsrecht), um Trennung bzw. Kooperation zwischen staatlichen und religiösen Akteuren und um rechtliche Ansprüche der Einzelnen im Hinblick auf ihre religiöse Freiheit sowie um institutionalisierte Religionen im Hinblick auf ihre Rechte und deren Grenzen.

1 Gabriel, K., Phänomene öffentlicher Religion, in: Ders./Höhn, H.-J. (Hg.), Religion heute – öffentlich und politisch, Paderborn 2008, 59–75, hier 60 (vgl. diesen Text auch zum Folgenden).

D. Kontexte

- (2) Auf der Ebene der öffentlichen Institutionen geht es um Mitwirkung religiöser Akteure am öffentlichen, rechtlich und politisch geregelten Leben (Bildungssystem, Gesundheitssystem/Wohlfahrtspflege u. a.), auch durch eigene Organisationen, die nach Maßgabe des geltenden Rechts Verantwortung übernehmen und Einfluss ausüben.
- (3) Auf den Ebenen der Zivilgesellschaft und der medialen Öffentlichkeit, die angesichts der digitalen Vernetzung und Kommunikation nicht strikt voneinander zu trennen sind, geht es darum, ob und wie religiöse Akteure sich an gesellschaftlichen Diskursen beteiligen (können) und inwiefern sie selbst (bzw. ihre Mitsprache) Gegenstand der Auseinandersetzung werden.

Religion ist ein Faktor des öffentlichen Lebens; Gewicht und Einflussmöglichkeiten hängen von ihrer kontextuellen Verwurzelung und öffentlichen Anerkennung ab. Religiöses kann auch in säkularisierten Gesellschaften symbolisch und kulturell präsent bleiben: Kirchen, Moscheen, Synagogen, Tempel prägen – je nach Kontext – Stadtbilder; religiöse Traditionen bestimmen die Zeitrhythmen (Sieben-Tage-Woche; Sonntag oder Schabbat als regelmäßiger Ruhetag; religiöse Feiertage; geprägte Zeiten im Jahreslauf); in Sprache, Kunst, Musik und Literatur und in der Werbung finden sich Spuren religiöser Traditionen und Erzählungen.

Religiöse Angelegenheiten sind ebenso wie Religionskritik Thema öffentlicher Kommunikation und Auseinandersetzung. Religiöse Akteure und Organisationen beteiligen sich am gesellschaftlichen Leben, u. a. durch spirituelle Angebote, karitative Einrichtungen, Erziehungs- und Bildungsangebote. In vielen Ländern verfügen sie über eigene Kommunikationsmedien und Formate im öffentlich-rechtlichen Rundfunk und Fernsehen. Sie begleiten, kritisieren und inspirieren Prozesse öffentlicher Auseinandersetzung vor allem um ethische Fragen; sie treten als Interessenvertretung in eigener Sache oder anwaltschaftlich für marginalisierte Gruppen, durch Lobby- und Kampagnenarbeit in Erscheinung. Sie agieren ähnlich wie andere zivilgesellschaftliche Akteure und häufig in Allianzen mit ihnen, jedoch mit eigenem Charakter und Profil.

- **Religion ist sowohl eine persönliche als auch eine öffentliche Angelegenheit. Wirken religiöse Einflüsse auf das öffentliche Leben ein und tragen religiöse Akteure Verantwortung, müssen sie sich auch der Auseinandersetzung um Geltungsansprüche stellen.**

2.2 Säkularisierung, Individualisierung, Pluralisierung von Religion

Die öffentliche Präsenz von Religion steht der Annahme entgegen, Religion sei ein Relikt vormoderner Gesellschaft und Geistigkeit, das im Zeichen der Vernunft seine Relevanz grundsätzlich eingebüßt habe, und das fortschreitende Verschwinden von Religion sei ein Kennzeichen der europäischen Moderne. Diese Einschätzung, die häufig mit dem Begriff *Säkularisierung* verbunden wurde, hat sich – global betrachtet – als zu einfach erwiesen. Die weltweite Präsenz und der ambivalente Einfluss von Religion in gesellschaftlichen und politischen Auseinandersetzungen zeigen ein komplexeres Bild.² Gleichwohl wird die wissenschaftliche Debatte um Religion – ausgehend von der Entwicklung des Verhältnisses von politischer Herrschaft und (christlicher) Religion/Kirche in der europäischen Neuzeit und Moderne – unter dem Stichwort *Säkularisierung* geführt.³ Dass auch in säkular verfassten modernen Gemeinwesen religiöse Dynamiken wichtige Beiträge zu Kommunikation und Ethosentwicklung leisten können, wird spätestens seit der Friedenspreisrede von Jürgen Habermas⁴ mit dem Begriff der *postsäkularen Gesellschaft* verbunden. Säkularer Staat und postsäkulare Gesellschaft bilden demnach zwei Seiten einer Medaille.

Im Begriff der Säkularisierung verbinden sich verschiedene Bedeutungsebenen. Gemeinsam ist ihnen die Entflechtung der Sphären von Religion/Kirche/Glaube einerseits und Politik/Staat andererseits. Eine Bedeutungslinie (1) fokussiert den historischen Prozess der Trennung von geistlicher und weltlicher Macht in der europäischen Geschichte, angefangen vom Investiturstreit über die Ereignisse der Reformation, die Französische Revolution und die Neuordnung des Staat-Kirche-Verhältnisses mit der Säkularisation (1803/06) bis zu den säkularen demokratischen Staaten der Gegenwart: Staat, Recht und Wissenschaft emanzipieren sich von dem Herrschaftsanspruch der Kirche und von deren Erwartung, mit den Mitteln politischer Herrschaft den eigenen Wahrheits-

2 Vgl. Casanova, J., *Public Religions in the Modern World*, Chicago/London 1994; Joas, H./Wiegandt, K. (Hg.), *Säkularisierung und die Weltreligionen*, Frankfurt a. M. 2007.

3 Vgl. Kaufmann, F. X., *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*, Tübingen 1989.

4 Vgl. Habermas, J., *Glauben und Wissen*, Frankfurt a. M. 2001. Zur Debatte um Säkularisierung und Postsäkularität vgl. Hoff, G. M., *Religion in Europa und ihre Bedeutung für den Kontinent*, in: *Theologische Revue* 112 (2016) 355–376.

D. Kontexte

anspruch durchzusetzen. Mit der Entflechtung von weltlicher Herrschaft und geistlicher Autorität verlieren (2) religiöse Normierungsansprüche Einfluss auf die persönliche Lebensführung: Der soziale Druck, zu einer Kirche zu gehören, und damit verbundene Erwartungen an religiöse (Kirchengebote) und moralische (v. a. im Bereich der Sexual- und Beziehungsethik) Pflichterfüllung sind geschwunden. Damit gehen (3) Individualisierung und Pluralisierung des Religiösen einher: Die Zugehörigkeit zu einer Kirche/Religionsgemeinschaft ist zu einer Angelegenheit persönlicher Entscheidung geworden; Religion ist *wählbar* – und damit auch *abwählbar* – geworden.

Dieser epochale Vorgang hat den Raum der Gesellschaft – unter dem Vorzeichen einer freiheitlichen, rechtsstaatlichen und demokratischen Ordnung – für weltanschauliche und religiöse Pluralität geöffnet. Das Recht, öffentlich zu erscheinen, ist kein Vorrecht einer dominanten oder allein anerkannten Religion mehr. Religiöse Optionen müssen sich dem öffentlichen Widerstreit der Überzeugungen und Anfragen an ihre Geltungsansprüche stellen, aber sie verschwinden nicht. Für die im europäischen Kontext über lange Zeit dominante(n) christliche(n) Kirche(n) bedeutete diese Dynamik den weitgehenden Verlust politischer Macht und des über lange Zeit beanspruchten moralischen Monopols. Mit der *Entchristlichung der Gesellschaft* – der rückläufigen christlichen Prägekraft in einer religiös pluralen Situation – ging soziologisch betrachtet eine *Verkirchlichung* des Christentums einher.⁵ Die Entflechtung der Sphären von Religion und Politik sowie die *Entlassung* der Religion in den offenen Raum des gesellschaftlichen Diskurses haben für die Individuen, aber auch für die Religionsgemeinschaften neue Freiheiten zur Mitgestaltung und kritischen Begleitung des gesellschaftlichen Prozesses eröffnet.

- **Säkularisierung bezeichnet die Entflechtung von Politik und Religion seit dem Hochmittelalter sowie spezifisch moderne Entwicklungen, die zu einem Bedeutungs- und Machtverlust der Kirchen geführt haben. Die pauschale Annahme, in der modernen Gesellschaft werde Religion bedeutungslos, wurde durch religionssoziologische Forschung differenziert.**

5 Vgl. Gabriel, K., Christentum zwischen Tradition und Postmoderne (QD 141), Freiburg i. Br. 1992.

2.3 Religiöser Wandel in der Bundesrepublik Deutschland

Religiöse und weltanschauliche Heterogenität moderner Gesellschaften hängt auch mit politischen Umbrüchen, Mobilität und Migration zusammen. Wie historisch-politische Entwicklungen die jeweiligen Kontexte prägen, kann beispielhaft an den tiefgreifenden Veränderungen der religiösen Landschaft in Deutschland seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs skizziert werden. Flucht und Vertreibung veränderten die religiöse Lage in der Nachkriegszeit, insofern in mehr oder weniger monokonfessionell geprägte Gebiete größere Gruppen anderskonfessionell gebundener Menschen wanderten. Im Gegensatz zu der nahezu flächendeckenden Zugehörigkeit der westdeutschen Bevölkerung zu einer christlichen Kirche in den ersten Nachkriegsjahrzehnten zwang die repressive Religionspolitik der DDR die Christ*innen dort in eine Minderheitensituation und schränkte die persönlichen Entfaltungsmöglichkeiten (z. B. Bildungsteilnahme; freie Berufswahl) für bekennende Gläubige und die Spielräume öffentlichen Wirkens für die Kirchen deutlich ein. Seit der Wiedervereinigung der beiden deutschen Staaten 1989/90 haben sich die religiösen Zugehörigkeitsverhältnisse erheblich verändert: Ende 2019 gehörte noch etwas mehr als die Hälfte der deutschen Bevölkerung einer christlichen Kirche an – mit deutlich rückläufiger Tendenz und erheblichem Gefälle zwischen West- und Ostdeutschland sowie steigendem Anteil der Menschen ohne Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft.⁶ Die durch den Holocaust nahezu völlig ausgelöschte *jüdische Gemeinde* in Deutschland wuchs im Zuge der innereuropäischen Öffnungsprozesse vor allem durch den Zuzug von Menschen mit jüdischen Wurzeln aus den Gebieten der ehemaligen Sowjetunion seit den späten 1980er Jahren erneut an. Bereits seit der Anwerbung ausländischer Arbeitskräfte (sogenannte Gastarbeiter) durch die deutschen Bundesregierungen in den 1950er bis 1970er Jahren hat sich zudem eine *muslimische Bevölkerung* in Deutschland etabliert. In den 1990er Jahren zunächst aufgrund der Balkankriege, seit 2014 vor allem aufgrund der Kriege beziehungsweise Bürgerkriege in Afghanistan, im Irak und in Syrien sowie durch die multifaktoriell bedingte

6 Vgl. Katholische Kirche in Deutschland. Zahlen und Fakten 2019/20, Bonn 2020, 72, URL vom 24.9.2021: <https://www.dbk.de/kirche-in-zahlen/kirchliche-statistik>; vgl. auch die Erhebungen des Statistischen Bundesamts sowie die Daten des Religionswissenschaftlichen Medien- und Informationsdienstes (REMID).

Migration vom afrikanischen Kontinent nach Europa kamen viele muslimische Geflüchtete bzw. Migrant*innen (→ E.6) nach Deutschland. Angehörige anderer religiöser Minderheiten (z. B. Bahai, Jesiden, Christen) suchten aufgrund von Unterdrückung und Verfolgung in mehrheitlich muslimisch geprägten Ländern⁷ in Europa, vielfach in Deutschland, Schutz bzw. Asyl. In den 2020er Jahren leben in Deutschland neben einer vergleichsweise großen (und disparaten) muslimischen Minderheit⁸ und der jüdischen Gemeinschaft⁹ viele weitere, zahlenmäßig geringer vertretene religiöse Gruppierungen und Bekenntnisse.¹⁰

3. Religionsfreiheit

Weil religiöser Glaube und weltanschauliche Überzeugung existenziell bedeutsame Ressourcen für menschliches Leben, Selbstverständnis und (Sinn-)Orientierung bilden, gelten Gedanken-, Glaubens- und Gewissensfreiheit sowie die Freiheit der Religionsausübung als eigenes Menschenrecht.¹¹ Die internationalen Menschenrechtsdokumente bezeichnen es umfassend als *freedom of thought, conscience, religion or belief*; das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland (Art. 4 Abs. 1) schützt die „Freiheit des Glaubens, des Gewissens und die Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses“ als unverletzlich.¹²

7 Zur weltweiten Lage religiöser Verfolgung vgl. u. a. Bericht zur weltweiten Lage der Religionsfreiheit der Bundesregierung; Pew Forum on Religion and Public Life, URL vom 24.9.2021: <http://www.pewforum.org/>; Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (DBK)/Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.), Ökumenischer Bericht zur Religionsfreiheit von Christen weltweit 2017. Das Recht auf Religions- und Weltanschauungsfreiheit. Bedrohungen – Einschränkungen – Verletzungen (Gemeinsame Texte 21), Bonn/Hannover 2017.

8 Vgl. Güzelmansur, T., Islamische Organisationen, in: Staatslexikon der Görres-Gesellschaft ⁸III (2019) 481–486.

9 Vgl. haGalil. Jüdisches Leben online, URL vom 24.9.2021: <https://www.hagalil.com/>.

10 Vgl. REMID, Mitgliederzahlen, URL vom 24.9.2021: https://www.remid.de/info_zahlen/.

11 Vgl. Heimbach-Steins, M., Religionsfreiheit. Ein Menschenrecht unter Druck, Paderborn 2012.

12 Die Kurzformel *Recht auf Religionsfreiheit* bezeichnet im Folgenden dieses komplexe Menschenrecht insgesamt. Vgl. dazu Bielefeldt, H./Wiener, M., Religions-

3.1 Religionsfreiheit – Schutz der religiösen Freiheit, nicht der Religion

Das Recht auf Religionsfreiheit schützt als geistiges Freiheitsrecht die Freiheit der Person, frei von jeglichem Zwang eine Religion oder Weltanschauung zu haben und danach leben zu können (*positive Religionsfreiheit*), die Freiheit, in religiösen oder weltanschaulichen Angelegenheiten nicht zu etwas gezwungen zu werden, das den eigenen inneren Überzeugungen bzw. dem eigenen Gewissen widerspricht (*negative Religionsfreiheit*), sowie die Freiheit, den Glauben bzw. das Bekenntnis zu wechseln (*Konversion*). Glaubens- und Gewissensfreiheit als innerste persönliche Angelegenheit (*forum internum*) gelten als *absolut* geschützt. Die Freiheit, den eigenen Glauben oder die eigene Weltanschauung zu praktizieren – kurz: die Religionsausübungsfreiheit –, ist als sozial vermittelter Vollzug (*forum externum*) nicht absolut, sondern genau so weit geschützt, wie dies mit konkurrierenden menschenrechtlichen Ansprüchen vereinbar ist (→ C.4.3). Zur Religionsausübungsfreiheit gehören das Recht, den eigenen Glauben allein und mit anderen öffentlich zu praktizieren (z. B. durch Rituale, Gottesdienste, religiöse Unterweisung) und dafür zu werben (Mission), sowie die Freiheit der Eltern zur religiösen Erziehung ihrer Kinder entsprechend ihren eigenen Überzeugungen. Religionsgemeinschaften und Kirchen profitieren mittelbar von dem Recht auf Religionsfreiheit, insofern es gemeinschaftliche Religionsausübung schützt und dieser Anspruch auch die Bildung religiöser Vereinigungen umfassen kann. Sie sind aber nicht unmittelbar Rechtsträger des Menschenrechts auf Religionsfreiheit.

Religionsfreiheit schützt also *nicht* Religion als solche – oder eine bestimmte Religion – in ihrer Existenz oder ihrem Status in einer Gesellschaft. Sie umfasst weder eine Bestandsgarantie für irgendeine Religion oder religiöse Gemeinschaft noch immunisiert sie Religionen und Religionsgemeinschaften gegen (antireligiöse) Kritik, die durch das Recht auf Meinungsfreiheit (und ggf. Kunstfreiheit) grundsätzlich geschützt ist. Grenzen legitimer Kritik und des guten Geschmacks müssen in einer offenen Gesellschaft ausgehandelt werden. Religiöse Akteure können sich daran beteiligen, aber sie können keinen speziellen Schutz gegen öffentliche Kritik im Namen der Religionsfreiheit für sich beanspruchen. Hin-

freiheit auf dem Prüfstand. Konturen eines umkämpften Menschenrechts, Bielefeld 2020, 34–39.

gegen schützt das Recht auf Religionsfreiheit die Einzelnen vor Diskriminierung (oder Verfolgung) aus religiösen Gründen. Damit steht es in einer gewissen Nähe zum allgemeinen Gleichheitsgrundsatz, zum Diskriminierungsverbot sowie zu den Schutzrechten von (politisch) Verfolgten.

- ▶ **Das Recht auf Religionsfreiheit schützt die Freiheit der Person in Bezug auf Religion, Gewissen und Weltanschauung, nicht (eine bestimmte) Religion. Das Recht auf positive Religionsfreiheit eröffnet Gestaltungsraum für Religionsgemeinschaften.**

Der Staat ist die Garantie-Instanz für die Einhaltung der Menschen- bzw. Grundrechte. Einen diskriminierungsfreien Umgang mit religiöser und weltanschaulicher Vielfalt kann er nur gewährleisten, wenn er sich weder an ein bestimmtes religiöses Bekenntnis (z. B. das Christentum oder den Islam) noch an eine bestimmte (z. B. säkularistische oder laizistische) Weltanschauung bindet. Unter dem Vorzeichen des Menschenrechts auf Religions-, Weltanschauungs- und Gewissensfreiheit sind der Staat und seine Organe daher zu weltanschaulicher Neutralität verpflichtet. Sie sollen den Religionen und Weltanschauungen in der Haltung „respektvoller Nicht-Identifikation“¹³ begegnen und deren gleichberechtigte Entfaltungsmöglichkeiten sichern, ohne sich selbst mit einer dieser Optionen zu identifizieren. Der Grundrechtsstaat ist in einem normativen Sinne *säkular*, aber nicht *säkularistisch*.

3.2 Die Spannung zwischen den Ansprüchen der Freiheit und der Wahrheit

Für Religionsgemeinschaften und Kirchen bildet das Menschenrecht auf Religionsfreiheit eine Herausforderung. Denn es schützt die Freiheit der Individuen, sich zu religiösen Wahrheitsansprüchen und zu den Erwartungen religiöser Gemeinschaften oder Institutionen an eine religiöse Lebensführung frei zu verhalten. Der Freiheitsanspruch der Einzelnen und der Wahrheitsanspruch einer Religionsgemeinschaft können miteinander in Konflikt geraten. Dies zeigt sich u. a. in der Entwicklung der katholischen Lehrposition zur Religionsfreiheit.

13 Bielefeldt, H., Menschenrechte in der Einwanderungsgesellschaft. Plädoyer für einen aufgeklärten Multikulturalismus, Bielefeld 2007, 79.

In einem schwierigen Lernprozess hat sich die katholische Kirche im 20. Jh. zur Anerkennung der Religionsfreiheit als Recht der Person durchgerungen. Maßgeblichen Ausdruck findet dies in der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils *Dignitatis humanae* (DiH, 1965). Sie ist ein markanter Beleg dafür, dass *Lehrentwicklung* in der katholischen Kirche möglich bzw. dass kirchliche Lehre keineswegs unveränderbar ist. In der Folge der Französischen Revolution (1789), der Säkularisation (1803/06) und des damit verbundenen Machtverlusts des Papsttums ging das römische Lehramt im 19. Jh. in eine Fundamentalopposition zu den geistigen und politischen Strömungen des Liberalismus. Die Päpste Gregor XVI. (Pontifikat 1831–1846) und Pius IX. (Pontifikat 1846–1878) verurteilten u. a. Religions- und Gewissensfreiheit in den denkbar schärfsten Worten als Irrtümer der Zeit.¹⁴ Gegen die in der Politischen Philosophie seit der Aufklärung etablierten Denkmodelle politischer Freiheit und auf Recht gegründeter Herrschaft verteidigten sie den Anspruch, nur der (durch die katholische Kirche bewahrten) Wahrheit gebühre eine Rechtsposition; der Staat habe der Durchsetzung dieser Wahrheit – und der Unterdrückung des Irrtums – zu dienen. Noch bis in die Mitte des 20. Jh. wirkten solche integralistischen Ansprüche in der katholischen Staatslehre fort. So argumentierte Papst Pius XII. (Pontifikat 1939–1958) in einer berühmten Ansprache aus dem Jahr 1953 für staatliche Toleranz (→ B.4.4) um des sozialen Friedens willen; das heißt, er hielt an dem alleinigen Recht der Wahrheit als Maßstab staatlicher Herrschaft fest, obwohl er aus pragmatischen Gründen für einen *weicheren* Umgang mit der tatsächlichen weltanschaulichen Pluralität votierte.

► **Die Anerkennung der Religionsfreiheit in der katholischen Lehre setzte voraus, dass die Kirche von der Position abrückte, die (eigene) religiöse Wahrheit sei die einzig legitime (Rechts-)Position.**

Die Anerkennung der Religionsfreiheit als Recht der Person erforderte im Konzil eine grundlegende Neuausrichtung. Sie wurde u. a. durch die Erweiterung des kirchlichen und politischen Wahrnehmungshorizon-

14 Vgl. Enzyklika *Mirari vos* (1832) Gregors XVI., in: Denzinger, H./Hünemann, P. (Hg.), Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, Freiburg i. Br. u. a. ⁴⁰2005, 2730–2732; *Syllabus errorum* (1864) Pius' IX., in: Denzinger/Hünemann (Hg.), Kompendium, 2901–2980.

tes möglich. US-amerikanische Bischöfe argumentierten mit der positiven Bedeutung der religiösen Freiheit für die US-amerikanische Gesellschafts- und Kirchengeschichte; Bischöfe aus den Ländern des kommunistischen Machtblocks brachten Erfahrungen mit der Unterdrückung der religiösen Freiheit zur Sprache. Beides trug dazu bei, die römische Position aufzubrechen, in der sich ausschließlich die kontinentaleuropäische Konfliktgeschichte seit der Französischen Revolution gespiegelt hatte. So wurde der Weg frei, um die religiöse Freiheit theologisch neu zu durchdenken und positiv in die kirchliche Lehre aufzunehmen. DiH begründet die Religionsfreiheit als Recht der Person menschenrechtlich (Teil 1) und reflektiert diesen Ansatz biblisch-theologisch (Teil 2). Mit DiH hat sich die Kirche ein zentrales Element des modernen Gesellschafts- und Staatsverständnisses – die Achtung und den Schutz der geistigen Freiheit der Person – angeeignet, ihr Selbstverständnis im Horizont der modernen Gesellschaft und gegenüber dem Staat neu bestimmt, die Trennung von Politik und Religion adaptiert und die Idee einer *Staatskirche* grundsätzlich hinter sich gelassen. Das war nur dank der Rückbesinnung auf die zentrale theologische Einsicht möglich, dass der Glaube selbst ein Akt der Freiheit ist und nur als solcher angenommen werden kann.

- **Mit *Dignitatis humanae* hat die katholische Kirche im Zweiten Vatikanischen Konzil die Religionsfreiheit als bürgerliches Freiheitsrecht und die grundsätzliche Trennung der Sphären von Politik und Religion (Staat und Kirche) anerkannt.**

Konsequenzen aus dieser Einsicht für die Achtung der Person und ihrer Rechte innerhalb der Kirche werden bis heute in der kirchlichen Lehre, im kirchlichen Recht und seiner Anwendung jedoch nur zögernd gezogen.¹⁵ Die Bereitschaft, die sozial- und politikethischen Folgerungen einer grundsätzlichen Anerkennung der Menschenrechte in der Lehre und in der Praxis der Kirche zur Geltung zu bringen, steht in Spannung zu Bestrebungen, moralische Positionen im politischen Raum durchsetzen und zur Maßgabe des Rechts erheben zu wollen, die Katholik*innen, die sich in der Politik engagieren, unter Umständen erheblich unter Druck setzen.

15 Vgl. Baumeister, M. u. a. (Hg.), Menschenrechte in der katholischen Kirche. Historische, systematische und praktische Perspektiven (GER 12), Paderborn 2018.

4. Religion als Konfliktfeld

Differenzen um oder im Kontext von Religion gehören zur Normalität pluraler Gesellschaften. Dabei sind die Übergänge zum Kontext Kultur fließend (→ D.6). Gewalt im Namen von Religion – Terrorismus, Bürgerkriege, Kriege – hingegen stiftet Unheil und kann menschliches Zusammenleben nachhaltig gefährden. Ausgehend von dem Verhältnis zwischen Religion und Identität werden in diesem Abschnitt soziale, menschenrechtliche und politische Konflikte, die mit Religion zusammenhängen, typisiert und der Zusammenhang von Religion und Gewalt beleuchtet.

4.1 Religion und Identität

Religiöse Überzeugung, Zugehörigkeit und Praxis, aber auch die Abgrenzung von religiösen Ansprüchen sind – in Verbindung mit kulturellen Prägungen – wichtige Bezugspunkte für persönliche Identitätsbildung wie auch für die Vergewisserung und Stabilisierung kollektiver Identitäten (→ D.6.2.2). In modernen Gesellschaften treffen aufgrund der weltanschaulichen Pluralisierung und als Folge von Migrationsbewegungen ethnische, kulturelle und religiöse Zugehörigkeiten aufeinander; Integration und Beheimatung werden für viele Menschen fraglich und bedürfen der Klärung. Zwischen Selbstidentifikation und externer Zuschreibung ist zu unterscheiden. Individuen können sich auf (ihre) Religion als Element der Selbstdefinition beziehen; religiöse Identifizierungen werden aber auch von außen zugeschrieben (z. B. wenn aus Syrien Geflüchtete in der deutschen Gesellschaft ohne Berücksichtigung ihrer individuellen Zugehörigkeit und Situation generell als Muslim*a kategorisiert werden). In Verbindung mit weiteren Zuschreibungen (Ethnie, Geschlecht, soziales Milieu¹⁶) wirkt Religion als Faktor, mit dem Personen ein Platz in der Gesellschaft zugewiesen, streitig gemacht oder erkämpft wird. Religion kann soziale Beheimatung und Stabilität bieten – gerade in einer fremden und wenig integrativen Umgebung; sie kann (zugleich) der Abgrenzung gegenüber anderen Identitäten, Lebensmodellen und Ethosentwürfen dienen. Wenn Religion nicht als *eine*

16 Solche Wechselwirkungen werden wissenschaftlich unter dem Stichwort *Intersektionalität* erörtert (→ E.5).

Facette vielschichtiger (multipler) menschlicher Identitäten, sondern als exklusiver Bezugspunkt individueller oder kollektiver Identitätskonstruktionen (als Selbst- oder Fremdzuschreibung) beansprucht wird, besteht die Gefahr fundamentalistischer Verengung und ausschließender Deutungs-, Geltungs- und Machtansprüche. Sie kann schließlich missbraucht werden, um Menschen – vor allem solche mit verunsicherten Identitäten – im Namen einer verkürzt interpretierten und autoritär beanspruchten Religion zu radikalisieren und gewaltbereit zu machen, wie dies etwa im islamistischen Terrorismus der Fall ist.¹⁷

- ▶ **Religion stellt für individuelle und kollektive Identitätsbildung eine ambivalente Ressource dar; religiöse Zugehörigkeiten können Beheimatung stiften, als Zuschreibung von außen aber auch stigmatisieren. Religion kann zur Legitimation von Gewalt missbraucht werden.**

4.2 Menschenrechtliche Konflikte um Religionsfreiheit

Das Recht auf Religionsfreiheit umfasst komplexe Freiheitsansprüche, die untereinander in Konflikt geraten können.¹⁸ Die Grundspannung zwischen einem *positiven* und einem *negativen Freiheitsanspruch* (→ C.4.2) schlägt sich in Auseinandersetzungen um die Religionsausübung nieder: Die positive Freiheit, den eigenen Glauben (gemeinsam mit anderen) zu praktizieren, stößt im öffentlichen Raum auf die negative Freiheit anderer, die erwarten, im Sinne der Freiheit von Zwang von religiösen Äußerungen verschont zu bleiben. Ein Beispiel dafür sind etwa die Streitigkeiten um Kreuze im öffentlichen Raum (v. a. im Bereich staatlicher Hoheitsaufgaben): Während christliche Eltern es ggf. begrüßen, wenn in den Klassenzimmern ihrer Kinder ein Kreuz hängt, nehmen andersreligiöse oder atheistische Eltern dies eventuell als Zumutung wahr. Bei Auseinandersetzungen um Moscheebauten und Minarette in traditio-

17 Vgl. Hasenclever, A., Den Himmel trifft keine Schuld. Halbierte Religion als Eskalations- und Gewaltursache, in: Bock, V. u. a. (Hg.), Christliche Friedensethik vor den Herausforderungen des 21. Jahrhunderts, Münster/Baden-Baden 2015, 87–111.

18 Einen systematischen Überblick geben Bielefeldt, H./Ghanea, N./Wiener, M., Freedom of Religion and Belief. An International Law Commentary, Oxford 2016.

nell christlich geprägten Kulturräumen geht es um die aus dem Individualrecht abgeleitete Freiheit religiöser Gemeinschaften, Gotteshäuser zu errichten sowie Gottesdienste und andere religiöse Angebote auszurichten (*korporative* Religionsfreiheit). Da die positive Religionsfreiheit für alle Bekenntnisse gilt, rechtfertigt die Ablehnung eines nicht geteilten (bzw. abgelehnten) Bekenntnisses nicht den Anspruch, in einem mehrheitlich christlich geprägten kulturellen Raum keine andersreligiösen Gotteshäuser haben zu wollen.

Brisant ist das Thema *Religionswechsel*, der durch das individuelle Recht auf Religionsfreiheit unbedingt geschützt ist. Aus der Sicht einer Religionsgemeinschaft kollidiert er ggf. mit deren Anspruch auf Gefolgschaft, der sich jedoch nicht auf die Religionsfreiheit berufen kann. Diese Spannung ist trotzdem eine reale Quelle schwerwiegender Repressalien und Ursache von Verfolgung, häufig in Verbindung mit geschlechtsspezifischer und/oder ethnizistischer Diskriminierung. Bestrebungen, Religion als solche unter Schutz zu stellen bzw. gegen Freiheitsansprüche Einzelner zu immunisieren, bedeuten eine große Gefahr für die Religionsfreiheit.¹⁹

Das Recht auf Religionsfreiheit ist in den Gesamtzusammenhang der allgemeingültigen und unteilbaren Menschenrechte eingebettet (→ C.4). Zwischen den verschiedenen menschenrechtlichen Ansprüchen bestehen komplexe – positive wie negative – Wechselwirkungen (*Intersektionen*). Besondere Aufmerksamkeit erfordern mögliche Kollisionen und Machtasymmetrien zwischen denen, die konkurrierende Ansprüche geltend machen, und denen, die dies nicht selbst tun können, also z. B. in familialen und erzieherischen Kontexten zwischen Erwachsenen und Kindern, in patriarchalen Kontexten zwischen Männern und Frauen (→ E.5.3). Dass es Konflikte gibt, spricht aber nicht gegen den menschenrechtlichen Status der Religionsfreiheit. Konfliktpotenziale liegen u. a. im Verhältnis

- (1) zwischen der Freiheit, religiöse Riten zu vollziehen, und dem Recht auf körperliche Unversehrtheit, vor allem in Bezug auf nicht einwilligungsfähige Personen, z. B. im Fall der (religiösen) Beschneidung von Jungen im Kleinkindalter;

19 Vgl. Bielefeldt/Ghanea/Wiener, *Freedom*, 362–389; Bielefeldt/Wiener, *Religionsfreiheit*, 68–74.

D. Kontexte

- (2) zwischen dem Recht der Eltern, in der Erziehung ihrer Kinder den eigenen religiösen Vorstellungen zu folgen, und dem Recht des Kindes auf Bildung;
- (3) zwischen religiösen Geltungsansprüchen und dem Grundsatz der Gleichbehandlung der Geschlechter sowie dem Recht auf sexuelle Selbstbestimmung;
- (4) zwischen Religionsfreiheit, Meinungs- und Kunstfreiheit (Blasphemievorwürfe, Verletzung religiöser Gefühle).

Gefährdungslagen in Bezug auf einzelne Menschenrechte können sich für Angehörige benachteiligter Gruppen wechselseitig verstärken:

- (1) Frauen sowie Angehörige sexueller Minderheiten (z. B. Homosexuelle, Transpersonen und intergeschlechtliche Menschen) werden im Kontext patriarchal und heteronormativ strukturierter Religionsgemeinschaften in der Wahrnehmung ihrer Rechte beeinträchtigt und an der Entfaltung ihrer persönlichen Freiheiten gehindert.
- (2) Patriarchale Geschlechterbilder und soziale Rollenerwartungen werden religiös überhöht und ggf. in religiös formatiertem Recht und einer daran orientierten Politik durchgesetzt.
- (3) Migrant*innen und Geflüchtete werden in aufnehmenden Gesellschaften häufig nicht nur als ethnisch und sozial Fremde marginalisiert, sondern auch als Angehörige einer religiösen Minderheit.
- (4) Angehörige religiöser Minderheiten werden häufig auch dann diskriminiert, wenn sie nicht Teil einer ethnischen Minderheit bzw. einer migrantischen Gruppe sind (→ E.6.3). Homogenisierungsbestrebungen führen unter Umständen zu gravierenden Einschränkungen der Religionsfreiheit sowie der Versammlungs- und Bewegungs-, Meinungs- oder Berufsausübungsfreiheit.

Um solche Konflikte nach menschenrechtlichen Maßstäben zu klären, muss ein Ausgleich zwischen den konkurrierenden Ansprüchen (soweit diese menschenrechtlich legitimiert sind) gesucht werden. Die Herausforderung besteht darin, diese Konflikte rechtlich wie ethisch auf der normativen Basis von Gleichheit und Diskriminierungsfreiheit zu lösen. Grundsätzlich sind die konkurrierenden Ansprüche gleich (ge-)wichtig. Keine Anspruchsseite darf auf Kosten der anderen alleinige Geltung reklamieren. Ein schonender Ausgleich muss nach dem rechtlichen Prinzip der *praktischen Konkordanz* (Übereinstimmung) gesucht werden. In der angloamerikanischen Menschenrechtsdebatte wird das Prinzip der *reasonable accommodation* vertreten: Nach dem Gleichheitsprinzip als ent-

scheidendem Kriterium gilt es, „die konkreten fallbezogenen Maßnahmen zum Umgang mit wichtigen religiösen Interessen innerhalb einer Gesamtsicht als insgesamt vernünftig auszuweisen“²⁰, um substantielle (nicht bloß formale) Gleichheit in Bezug auf die existenziellen Angelegenheiten der beteiligten Menschen zu erreichen.

- ▶ **Konkurrierende Ansprüche zwischen positiver und negativer Religionsfreiheit sowie Kollisionen zwischen der Religionsfreiheit und anderen Menschenrechten können Konflikte verursachen. Lösungen müssen die Unteilbarkeit der Menschenrechte berücksichtigen.**

4.3 Politisch motivierte Konflikte um Religion

Konflikte, in denen Religion eine Rolle spielt, sind nicht immer genuin religiöse Konflikte. Oft handelt es sich um religiös überschriebene politische Auseinandersetzungen. In ethnisch und kulturell heterogenen (Zuwanderungs-)Gesellschaften kommt den Problemen der gesellschaftlichen Integration aufgrund von Migration häufig besonderes Gewicht zu. Nicht selten werden Integrationsprobleme einseitig den Zugewanderten als *religiös* Fremden zugeschrieben und damit verkürzend oder sogar irreführend der Religion angelastet. Intersektionale Verflechtungen von sozialem und ökonomischem Status, kulturellen Prägungen und Traditionen sowie spezifisch religiösen Aspekten, die sich in einer Situation gesellschaftlicher Marginalisierung gegenseitig verstärken können, aber dennoch zu unterscheiden sind, werden ausgeblendet.

Vielfach wird Religion – auch in europäischen Kontexten – zur Behauptung und Abgrenzung kollektiver Identitäten politisch beansprucht (Identitätspolitik) oder lässt sich im Interesse (vermeintlicher) eigener Vorteile politisch beanspruchen (→ D.6.2.2). *Leitkultur*-Debatten und Abgrenzungsdiskurse greifen typischerweise auch auf religiöse Topoi zurück (z. B. *das christliche Abendland; der Islam gehört [nicht] zu Deutschland*); religiöse Akteure können dies je nach ihrer gesellschaftlichen Position als Stärkung oder Schwächung der eigenen Position wahrnehmen. Die Vertrauensposition von Religion wird durch solche politische Indienstnahme in der Gesellschaft – metaphorisch gesprochen – *kontaminiert* und mindestens potenziell geschwächt. Politisch-ideologische Homogenisie-

20 Bielefeldt/Wiener, Religionsfreiheit, 90 (vgl. auch 88–93).

D. Kontexte

rungsbestrebungen, territorial bezogene oder ideologisch dominante Machtansprüche und die Vereinnahmung einer dominanten Religion durch die politische Herrschaft tragen in vielen Gesellschaften zur Marginalisierung religiöser Minderheiten (von Staats wegen) erheblich bei. Damit verbundene Repressionen reichen von subtiler Benachteiligung bis zu manifester Verfolgung und Vertreibung. Umgekehrt begibt sich Religion (eine bestimmte Religionsgemeinschaft oder Kirche) jeglicher Freiheit zur Kritik der herrschenden politischen Macht, wenn sie sich als Legitimationsinstanz vor deren Karren spannen lässt (→ A.4.3.3).

- **Instrumentalisierung von Religion für politische Zwecke (et vice versa) geht zu Lasten eines respektvollen und friedlichen Zusammenlebens in weltanschaulich heterogenen Gesellschaften, gefährdet die (gleiche) Religionsfreiheit und schwächt das kritische Potenzial von Religion.**

4.4 Religion und Gewalt

Gefahren für ein friedliches Zusammenleben und für die Achtung der Menschenrechte gehen auch von nichtstaatlichen Akteuren aus, die beanspruchen, im Namen von Religion zu agieren. Häufig ist dies bei international agierenden Terrorgruppen der Fall. Diese weltweit relevante Bedrohung ist im 21. Jh. unauslöschlich mit dem Datum 9/11 (2001) – den islamistischen Terroranschlägen auf das World Trade Center in New York und weitere Ziele in den USA – sowie mit einer Reihe islamistischer Terrorakte in der Folge dieser Katastrophe verbunden. Die skeptische Einschätzung, Religion sei grundsätzlich sozial unverträglich, wurde nicht zuletzt durch diese epochalen Erfahrungen genährt. Allerdings spricht vieles dafür, dass hier kein genuin religiöses Problem vorliegt. Vielmehr wird Terror durch eine Gewalt legitimierende Berufung auf Religion zusammen mit säkularen, vor allem ethnizistischen bzw. nationalistischen Ideologien begünstigt. Die spezifischen Gehalte von Religion (insbesondere der Transzendenzbezug) scheinen dabei nicht maßgeblich für die Radikalisierung zu sein.²¹

Wenngleich die praktische Ambivalenz von Religion in gesellschaftlichen Auseinandersetzungen außer Frage steht, ist die religionskritische

21 Vgl. dazu kritisch Hasenclever, Himmel.

Position, Religion wirke wegen ihrer exklusiven Geltungsansprüche per se spaltend und neige zu Gewalt, daher mit einem großen Fragezeichen zu versehen. Auch für die Religion gilt, dass der Missbrauch einer Sache nicht deren Gebrauch delegitimiert (*abusus non tollit usum*). Umgekehrt vermag Religion beachtliche Friedenspotenziale zu aktivieren – u. a. in interreligiösen Friedensinitiativen, in Vermittlungsleistungen religiöser Akteure zwischen politischen Kontrahenten und durch das Wirken vorbildhafter Persönlichkeiten in Geschichte und Gegenwart, u. a. Franziskus von Assisi, Mahatma Gandhi, Martin Luther King, Dorothy Day.

- ▶ **Religion wirkt im gesellschaftlichen Zusammenleben ambivalent. Im Zusammenwirken mit weiteren Faktoren kann sie soziale Konflikte schüren, aber auch Frieden stiftende Potenziale freisetzen.**

5. Öffentlichkeit als Ort religiöser Auseinandersetzung und als kritische Instanz

Die Typisierung religionsbezogener Konflikt(potenzial)e hat die Ambivalenz von Religion in weltanschaulich pluralen Gesellschaften beleuchtet: Sie kann als konstruktiv-kritische Kraft und ggf. als Bündnispartnerin für die Erreichung gesellschaftlicher oder politischer Ziele umworben werden, als kritische Kraft – *Sand im Getriebe* – irritieren, als Konflikttreiberin bekämpft werden. Religiöse Heterogenität macht das Zusammenleben bunter und reicher, aber auch komplizierter und konfliktiver. Religionskritische Kräfte werben deshalb dafür, Religion zu privatisieren, um religiöse Akteure aus dem öffentlichen Raum zu verdrängen – etwa mit dem Argument, religiöse Wahrheitsansprüche seien im Prinzip sozial unverträglich und sollten deshalb in einer pluralen Gesellschaft nichts zu suchen haben. Es ist berechtigt, auf die Ambivalenz und Konflikthaftigkeit von Religion hinzuweisen. Die Konsequenz, sie aus der Öffentlichkeit verbannen zu wollen, ist aber tendenziös, insofern sie für nichtreligiöse Weltanschauungen, die ebenso umstritten und streitbar auftreten können, nicht gezogen wird. Überzeugungskonflikte und daraus resultierende Auseinandersetzungen um rechtlich und sozial verträgliches Handeln werden auf vielfältige Weise öffentlich ausgetragen; auch für religiös bedingte oder überschriebene Konflikte ist die Öffentlichkeit der angemessene Ort.

D. Kontexte

Das Recht auf Religionsfreiheit und die *respektvolle Nicht-Identifikation* des Staates gegenüber (jeder) Religion sind unerlässliche Bedingungen dafür, dass Religion in der Öffentlichkeit einer pluralen, säkularen Gesellschaft überhaupt vorkommen *kann*. Ob sie unter diesem Vorzeichen auch vorkommen *soll*, ist strittig. Während eine skeptische Position argumentiert, das gesellschaftliche Miteinander könne ohne Religion in der Öffentlichkeit einfacher und konfliktärmer funktionieren, gibt es gute Gründe, warum Religion trotz ihrer unbestreitbaren Ambivalenz in die Öffentlichkeit gehört: Sie bringt über die Gläubigen, die ihr Leben und Ethos an religiösen Quellen ausrichten, Gestaltungspotenziale in die Gesellschaft ein. Als Teil der Gesellschaft muss sie sich öffentlicher Kritik aussetzen und nach der Realisierung menschenrechtlicher Maßstäbe in ihren eigenen institutionellen Zusammenhängen fragen lassen. Und schließlich: Im öffentlichen Raum bleibt Religion und bleiben religiöse Geltungs- und Regulierungsansprüche am ehesten kontrollierbar und der Kritik zugänglich. Beispielhaft zeigt sich das an der zähen kirchlichen Aufarbeitung von sexualisierter Gewalt durch Kleriker, wofür die (mediale) Öffentlichkeit als treibende kritische Kraft unerlässlich (gewesen) ist.

Weiterführende Literatur

- Bielefeldt, H./Wiener, M., Religionsfreiheit auf dem Prüfstand. Konturen eines umkämpften Menschenrechts, Bielefeld 2020.
- Gerster, D./Melis, V. van/Willems, U. (Hg.), Religionspolitik heute. Problemfelder und Perspektiven in Deutschland, Freiburg i. Br. 2018.
- Heimbach-Steins, M., Religion zwischen Privatheit und Öffentlichkeit. Eine christlich-ethische Perspektive, in: Dürnberger, M. (Hg.), Öffentlichkeiten, Innsbruck/Wien 2018, 23–75.
- Siebenrock, R., Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit *Dignitatis humanae*, in: Hünemann, P./Hilberath, J. (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. IV, Freiburg i. Br. 2005, 125–218.

D.6 Kultur

Michelle Becka

Leitfragen:

- Welche Konzepte von Kultur gibt es?
- Welche Bedeutung hat kulturelle Identität und wie geht Ethik damit um?
- Was bedeutet Interkulturalität?
- Inwiefern berührt Postkolonialismus die Christliche Sozialethik?
- Was trägt bei zu einem angemessenen Umgang mit kultureller Diversität?

1. Dimensionen des Kulturbegriffs

Der mehrdeutige Begriff Kultur verweist auf ein komplexes Netz aus Erfahrungen, Wissen, Überzeugungen, Kunst, Normen und Werten. Kulturelle Prägungen beeinflussen auf verschiedene Weisen die Aushandlungsprozesse, die zur Gestaltung von gerechten politischen Ordnungen nötig sind. Deshalb muss die sozialetische Reflexion das Phänomen Kultur verstehen sowie Herausforderungen und Probleme in diesem Kontext identifizieren, um mit ihnen umgehen zu können. Die Perspektive dieses Beitrags muss sich dabei – trotz interkultureller Verweise – vorwiegend auf den deutschsprachigen Kontext beschränken.

Kultur ist ein vieldimensionaler Begriff, der keine eindeutige Definition zulässt. Die begriffsgeschichtliche Verortung zeigt daher verschiedene Begriffsdimensionen auf, die unter Umständen in Spannung zueinander stehen.

1.1 Aspekte der Begriffsgeschichte

Der Begriff Kultur geht auf das lateinische Wort *colere* (*bebauen, bestellen, bearbeiten*) zurück, hat also seinen Ursprung im Ackerbau. Weitere

D. Kontexte

Dimensionen wie *pflügen*, aber auch *verehren* und *anbeten* (daher der religiöse Kult) kommen hinzu. Bezeichnet werden kann damit, ähnlich wie beim Begriff der Bildung (→ E.3), gleichermaßen der Prozess wie auch das Resultat desselben.¹ Die Wortherkunft deutet darauf hin, dass Kultur etwas vom Menschen Gemachtes ist: Durch die Bearbeitung macht der Mensch die Natur urbar. Neben der äußeren Natur prägt Kultur auch die innere Natur des Menschen im Sinne des Kultivierens, d. h. der Pflege menschlichen Denkens und Handelns und der damit verbundenen Verbesserung der Sitten.

► Bei allen Unterschieden der Begriffsverwendung bezeichnet Kultur vom Menschen Gemachtes.

Kultur und Natur. Kultur wird in Europa ab der Frühen Neuzeit oft als Gegensatz zu Natur verstanden. Damit geht häufig eine evaluative Aufladung der Begriffe einher: Wird Natur als roh und wild aufgefasst, ist Kultur ein überlegener Zustand, der sich davon abhebt. Umgekehrt kann ein – mit der Ausnahme von Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) recht junges – Verständnis von Natur als ursprünglich und unverdorben einen negativen Kulturbegriff evozieren, der für die Entfernung von dem als natürlich und gut angenommenen Zustand steht und zuweilen in einen Kulturpessimismus mündet, d. h. in eine Skepsis oder Ablehnung von Tendenzen und Entwicklungen der je zeitgenössischen Kultur. Natur und Kultur sind jedoch keine scharf trennbaren Gegensätze, da kaum etwas heute als natürlich im Sinne von menschlich unberührt gelten kann und die Übergänge fließend sind (→ D.3.2). Auch mit Blick auf den Menschen selbst wird (etwa bei Herder und in der Philosophischen Anthropologie des 20. Jh.) angenommen, dass er sich in der Kultur zu seiner Natur verhält und dass er dies tun *muss*, um zu überleben. Kultur zu haben gehört zu einer – wie auch immer zu bestimmenden – Natur des Menschen, sie ist kein Gegensatz. Mehr noch: *Die* Natur des Menschen ist ohne kulturelle Prägung, deren zentrale Ausdrucksform die Sprache ist, nicht erfassbar.

Kultur als gesellschaftlicher Teilbereich. Jenes Verständnis von Kultur, mit der sich das Menschsein von der Natur abhebt und als Zeichen für eine – wiederum schwierig zu bestimmende – Höherentwicklung steht,

1 Vgl. Schmidt-Lux, T., Art. Kultur, in: Staatslexikon der Görres-Gesellschaft ⁸III (2019) 1166–1177, hier 1167.

wird auf Einzelne und auf Gruppen bezogen, wodurch sich in der gesellschaftlichen Schichtung die einen von den anderen abheben. Diese Distinktion spiegelt sich auch in den Begriffen Hochkultur und Populärkultur wider, die bis heute verwendet werden, deren Übergänge aber längst fließend sind. Beide verweisen auf Kultur als gesellschaftlichen Teilbereich. Dieses Begriffsverständnis prägt unsere alltägliche Wahrnehmung und bezieht sich auf besondere geistige und künstlerische Leistungen von Menschen wie Kunst, Musik, Literatur etc. Auch wenn der wissenschaftliche Kulturbegriff heute kaum in diesem engen Sinn verstanden wird, liegt darin doch ein Hinweis auf die Vielfalt der Rationalitätsformen von Kultur, die weniger instrumentell, sondern symbolisch und narrativ sind.

Kultur und Zivilisation. Häufig werden die Begriffe synonym verwendet, aber es gibt Veränderungen und regionale Unterschiede. So ist in Frankreich in der Zeit der Aufklärung *civilisation*, zurückgehend auf die lateinische *civitas* (Stadt), bedeutender als der Begriff der Kultur. Bereits im 18. Jh. erhält der Begriff Zivilisation eine geschichtsphilosophische Bedeutung und bezieht sich auf die historische Entwicklung der Menschheit. Er wird mit einem Fortschrittskonzept verbunden und hebt die Höherentwicklung zu Freiheit und Selbständigkeit hervor. Zeitgleich beginnt die Verwendung des Begriffes im Plural: Zivilisationen bezeichnen nun auch Völker. In Deutschland hingegen ist die Gewichtung eine andere. Von Immanuel Kant (1724–1804) und Johann Heinrich Pestalozzi (1746–1827) vorbereitet, wird Ende des 19. Jh. Kultur als der Begriff verstanden, der die Höherentwicklung zum Besseren, insbesondere eine innere – auch sittliche – Verfeinerung anzeigen sollte, während als zivilisiert gilt, was zwar technisch hoch entwickelt, aber rein rational und eher äußerlich ist.² In der Folgezeit werden beide Begriffe kaum noch unterschieden, aber unterschiedliche Konnotationen wirken fort.

Kultur und Nation. Neben diesen Verwendungen, die sich auf die Entwicklung Einzelner (oder von Gruppen) beziehen, wird der Begriff ab der Mitte des 18. Jh. in Deutschland auch zur Kennzeichnung von größeren Kollektiven und insbesondere von Nationen verwendet. Es ist vor allem Johann Gottfried Herder (1744–1803), der die Kultur mit dem Volk bzw. der Nation verbindet und von der Kultur *der* Griechen oder *der* Römer spricht. Dabei spricht er *allen* Völkern Kultur zu und hebt sich darin von

2 Vgl. Schmidt-Lux, Kultur, 1170.

D. Kontexte

Zeitgenossen ab. Herder betont, dass Kulturen den Grund für ihr Gelingen je in sich selbst haben,³ also nicht vorrangig an anderen zu messen sind. Er schafft damit die Grundlage zur Wertschätzung von Kulturen und gilt als Wegbereiter des Kulturrelativismus. Darin ist gleichzeitig die Gefahr angelegt, Kulturen als voneinander unabhängige geschlossene Gebilde anzunehmen, auch wenn Herders Text nicht notwendig so verstanden werden muss. Fixe Kulturen, die unberührt nebeneinander bestehen, sind eine Fiktion; das gilt für archaische Kulturen in der Vergangenheit, das gilt erst recht in der globalisierten Welt des 21. Jh. (→ D.2; D.3).

1.2 Ein Begriff von Kultur

Obwohl auch der wissenschaftliche Kulturbegriff nicht einheitlich ist, gibt es eine starke Tendenz, Kultur nicht auf bestimmte Kulturformen engzuführen oder als *ein* Feld des Sozialen zu verstehen, sondern als Sinn und Bedeutung des Sozialen. Der Begriff *Cultural Turn* bezeichnet diese Wende zu einem sehr weiten Kulturbegriff (auch wenn der Begriff mittlerweile selbst Gegenstand der Diskussion ist).

► **Kultur bezeichnet, wie Menschen gemeinschaftlich Sinn und Bedeutung generieren.**

Weil Sinn und Bedeutung des Sozialen nicht einfach gegeben sind, ist Kultur geprägt von einem ständigen Prozess der (Re-)Interpretation. Ergebnisse dieser Interpretationsprozesse verfestigen sich in Traditionen, die stets fortgeführt, weiterentwickelt oder aufgebrochen werden. Deshalb hat Kultur einen konstruktiven Charakter und ist – bzw. sind Kulturen im Plural – nicht unveränderlich, sondern dynamisch. Und weil Kulturen nicht isoliert sind, sondern in Wechselwirkung mit anderen stehen, sind sie hybride, das heißt, es gibt keine Kultur in Reinform, sondern sie sind geprägt durch gegenseitige Beeinflussung und Überlappung mit anderen Kulturen. Auch die Abgrenzung von anderen beeinflusst das Verständnis der eigenen Kultur. Diese Vorstellung von Kultur lässt sich nicht

3 Vgl. Herder, J. G., *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, Riga 1774, 61; Deutsches Textarchiv, URL vom 28.8.2020: http://www.deutschestextarchiv.de/book/view/herder_philosophie_1774?p=65.

nur auf Ethnien beziehen. Völlig unterschiedliche Gruppen – Jugendliche, Fußballfans, Anhänger*innen einer Musikrichtung, LGBTIQ* u. v. a. – bilden Kulturen aus, die häufig als Subkulturen bezeichnet werden.

Individuum und Kultur stehen in einem Wechselwirkungsverhältnis: Menschen sind kulturell geprägt und können sich zugleich zu dieser Prägung verhalten, sie sind also nicht determiniert. Gleichzeitig ist Kultur durch Menschen hervorgebracht. Kultur ermöglicht eine Handlungs- und Erwartungsstabilisierung, die Ordnung herstellt und entlastet – und die gleichzeitig einengend und als Zwang empfunden werden kann.

► **Kulturen sind nicht statisch, sondern dynamisch. Sie prägen Menschen, determinieren sie aber nicht.**

Über das Aushandeln und Interpretieren von Bedeutung hinaus werden verschiedene Akzente in zeitgenössischen Verständnissen von Kultur gesetzt.

Ein performatives Kulturverständnis hebt die Prozesse hervor, in denen Symbolbildung stattfindet oder Bedeutung konstituiert wird. Eine besondere Rolle kommt Ritualen zu sowie dem Erzählen (Narrativität), durch das Menschen ihre Erfahrungen verarbeiten und mitteilen und sie so einem nicht abschließbaren Prozess der Neuinterpretation aussetzen. Eher handlungstheoretische Konzepte heben hervor, dass Kultur nur im Vollzug von Handlungen existiert, in denen Deutungen artikuliert werden. Kultur gilt als Feld von Praktiken und Diskursen, das Handelnde stets interpretativ weiterzuentwickeln und zu verändern. Dem ähnlich sind diskursive Konzepte, die betonen, Kultur sei als offener und instabiler Prozess des Aushandelns von Bedeutung zu verstehen.⁴ Sie berücksichtigen in besonderer Weise die Macht, die in diesen Prozessen wirkt, wenn bestimmte Interpretationen dominant und andere ausgeschlossen werden.

Das ist zu berücksichtigen in einem Arbeitsbegriff von Kultur als Horizont der Sinn- und Bedeutungskonstitution, als Verstehens- und Handlungshorizont, der auf einem Fundus vielfältiger gemeinsamer Erfahrungen, Geschichten, Symbole, Sprachen und Interpretationen beruht und der durch die Generierung von Bedeutung zur Lebensbewältigung der Menschen beiträgt.

4 Vgl. Wimmer, A., Kultur als Prozess. Zur Dynamik des Aushandelns von Bedeutung, Wiesbaden 2015.

2. Herausforderungen im Kontext von Kultur

Der weite Kulturbegriff, der sich durchgesetzt hat, ist schwer zu begrenzen. Und je mehr er zu umfassen vorgibt, desto unschärfer wird er als Kategorie. Das Problem der Unschärfe wird daher selbst zur sozioethischen, aber auch zur politischen Herausforderung.

2.1 *Das Soziale und die Kultur*

Das Soziale bezieht sich auf das Miteinander der Menschen, also die Gestaltung ihrer Beziehungen, und in einem engeren Sinn auf die gesellschaftliche Struktur dieser Beziehungen (Sozialstruktur). Das Soziale ist ein ähnlich weiter Begriff wie Kultur und es gibt Überlappungen. Gleichwohl sind beide zu unterscheiden. Seit einiger Zeit wird jedoch eine Ausbreitung des Begriffs der Kultur auf Kosten des Sozialen festgestellt. Seit den 1980er Jahren setzt sich ein Deutungsmuster durch, soziale Konflikte als kulturelle zu verstehen. Das heißt, dass vermehrt kulturelle, ethnische und religiöse Kategorien in der Analyse sozialer Konflikte herangezogen werden, ohne die verschiedenen Dimensionen hinreichend zu unterscheiden. Soziale Desintegration wird dann vorrangig als kulturelle (im Sinne ethnischer) Desintegration verstanden.

Die Gefahr dabei ist, dass Konflikte einseitig oder ausschließlich kulturell interpretiert werden und soziale und andere Faktoren wie Armut, Bildung etc. vernachlässigt werden und Ungleichheit auf kulturelle Differenz reduziert wird. Die Beseitigung von sozioökonomischer Ungleichheit (→ D.2.4; E.7.2) gerät dann in der Ursachenbekämpfung aus dem Blick. Es droht die Gefahr, Probleme nicht auf der Sachebene zu lösen, sondern durch die Identifikation von vermeintlichen Verursacher*innen. Zudem wird ignoriert, dass auch kulturell beeinflusste Konflikte nicht aus grundsätzlich konfligierenden Traditionsbeständen resultieren, sondern „erst durch spezifische Erfahrungen von Diskriminierung und Deklassierung“⁵ entstehen. Es sind daher in diesen Konflikten kulturelle, politische *und* sozioökonomische Faktoren zu berücksichtigen.

5 Groenemeyer, A., Soziologie sozialer Probleme, in: Abrecht, G./Groenemeyer, A. (Hg.), Handbuch sozialer Probleme, Wiesbaden 2012, 17–116, hier 56.

► **Die Dimension Kultur darf andere Faktoren in der Analyse von Konflikten nicht verdrängen.**

Auch unabhängig von Konflikten weist der Begriff der Kulturalisierung auf die Vermischung von Sozialem und Kultur oder gar auf eine Überlagerung des Sozialen durch Kultur hin. Sie unterstellt eine kausale Beziehung zwischen der „Herkunft einer als kohärent gedachten sozialen Gruppe und dem sozialen Handeln ihrer Mitglieder“⁶. Die Andersheit der so konstruierten Gruppe führt dann zu einer Sonderbehandlung. Dabei wird ausgeblendet, dass Handeln auch ganz andere Motive haben kann.⁷

2.2 Kulturen im Plural und die Frage kultureller Identität(spolitik)

Während ein wissenschaftlicher Kulturbegriff die Prozesshaftigkeit und Hybridität von Kulturen hervorhebt, ist eine Vielzahl der Probleme darauf zurückzuführen, dass man sich Kulturen als feste Einheiten vorstellt.

Von *Kulturen im Plural* zu sprechen bedeutet, unterschiedliche Weisen der Sinn- und Bedeutungsgebung anzunehmen, die kollektiv geprägt sind. Was das bedeutet, zeigt sich in Ländern in Afrika, Lateinamerika oder Asien deutlicher als in Deutschland, wenn verschiedene Volksgruppen, oder eben Kulturen, in einem Staat zusammenleben, die verschiedene Sprachen sprechen, unterschiedliche Rituale und Alltagspraktiken kennen, abweichende Ess- und andere Gewohnheiten haben etc. Probleme treten auf, wenn Menschen, die diesen Gruppen zugehören, aufgrund ihrer Zugehörigkeit politische Teilhabe verweigert wird, wenn sie diskriminiert werden oder ihnen Rechte vorenthalten werden (→ C.7). Problematisch ist auch, wenn ihre kulturelle Andersheit entweder verabsolutiert oder ignoriert wird. *Ignoriert* wird kulturelle Andersheit, wenn die einen – Machthaber, dominante Kulturen oder Gruppen – meinen,

6 Tezcan, L., Spielarten der Kulturalisierung, in: Zeitschrift für Kulturphilosophie 5 (2011) 357–376, hier 358.

7 In anderer Weise wird Kulturalisierung durch den Soziologen Reckwitz verstanden, für den Kultur der Sphäre der Rationalität entgegengesetzt ist. Kulturalisierung bezeichnet dann eine Ausdehnung auf Kosten der Rationalität. Dabei wird jedoch verkannt, dass andere Rationalitäten nicht irrational sein müssen. Vgl. Reckwitz, A., Das Ende der Illusionen. Politik, Ökonomie und Kultur in der Spätmoderne, Berlin 2019, 29–62.

D. Kontexte

für andere sprechen und entscheiden zu können, und dabei gezielt oder unbewusst übersehen, dass jene anderen nicht dieselben Bedürfnisse, Interessen oder Werte haben. In einem falsch verstandenen abstrakten Universalismus wird das Eigene verallgemeinert und das andere verkannt. *Verabsolutiert* wird kulturelle Andersheit, wenn Unterschiede zwischen Kulturen als so weitreichend gelten, dass keine Gemeinsamkeiten mehr erkennbar scheinen. Formen der Verabsolutierung sind etwa die Exotisierung, nach der kulturell andere als exotische Wesen bestaunt werden, oder die Barbarisierung, in der die Abweichung vom Eigenen als rückständig, wild oder minderwertig abgewertet wird. Andere werden als so verschieden betrachtet, dass sie inkommensurabel sind, d. h. absolut unvergleichbar, weil sie in nichts einander ähnlich sind, so dass ein gegenseitiges Verstehen nicht möglich erscheint. Eine solche Entgegensetzung übersieht, dass einerseits Verstehen auch innerhalb von Gruppen und Kulturen niemals vollständig – und doch möglich – ist und andererseits Kulturen nie absolut voneinander zu trennen sind. Dieser Relativismus nimmt eine Überbewertung der Ungleichheit vor und verkennt Gleichheit.

Kulturelle Identität. Gibt es so etwas wie kulturelle, im Sinne kollektiver Identität? Identität ist zunächst individuell und schon als solche spannungsreich. Die Rede von kollektiver Identität ist problematisch, weil sie die Verschiedenheit mehrerer Individuen einem Gesamten unterordnet. Sie steht daher in der Gefahr, Differenzen und Spannungen untereinander durch die Betonung eines gemeinsamen Ganzen zu verdecken, wodurch Individualität und damit Freiheitsräume verloren gehen können.⁸ Andererseits ist kollektive Identität ein soziales Phänomen. Als gruppenspezifische Kulturform ermöglicht sie Menschen Zugehörigkeit. Sie ist, ähnlich wie Religion (→ D.5), sinnstiftend und damit für das Selbstwertgefühl von Gruppen und Personen bedeutsam.⁹ Weil dadurch gesellschaftliches Handeln beeinflusst wird, ist kulturelle Identität, so die hier vertretene Sichtweise, sozialetisch relevant.

Es wird kontrovers diskutiert, ob (kulturelle) Identität auch ohne Abgrenzung möglich ist und ob diese Abgrenzung immer mit der Abwer-

8 Vgl. Becka, M., Sozialethik ohne Herdenzugehörigkeit. Elemente einer anti-identitären Sozialethik, in: Ethik und Gesellschaft (EuG) 1 (2020), Kritik der Identitätspolitik, URL vom 24.9.2021: <https://dx.doi.org/10.18156/eug-1-2020-art-10>, 3.

9 Vgl. Lesch, W., Konturen einer anti-identitären Sozialethik, in: EuG 1 (2020), URL vom 14.9.2020: <https://dx.doi.org/10.18156/eug-1-2020-art-11>, 3.

tung der jeweils anderen einhergehen muss. Im Alltag ist genau das ein häufiges Problem. Ein *Wir* wird auf Kosten von anderen konstruiert: Einzelne werden ausgeschlossen, weil ihnen ein die Zugehörigkeit begründendes Merkmal (tatsächlich oder vermeintlich) fehlt, und andere Gruppen werden abgewertet, so dass eine Dichotomie von *wir und die anderen* entsteht, die viele Auseinandersetzungen prägt. Wenn das *Wir* vorrangig über die Abgrenzung von anderen bestimmt ist, muss diese Abgrenzung aufrechterhalten oder verstärkt werden, um die Identität nicht zu gefährden. Das geschieht etwa, indem die anderen als Bedrohung stilisiert werden.

Kulturelle Identität kann aber auch nichtessentialistisch verstanden werden als eine gemeinsame Sinnressource, die ohne scharfe Abgrenzung auskommt. Neuere Konzepte von kultureller Identität heben deren prozedural-unabgeschlossenen Charakter hervor. Jedes Individuum verbindet zudem verschiedene Identitäten miteinander, oder anders gesagt: Jede Identität umfasst verschiedene Facetten und Dimensionen, die stets reinterpretiert werden. Ein solches Verständnis (kultureller) Identität, die man auch als *hybride* Identität bezeichnet, ist mit dem Wert der individuellen Freiheit vereinbar und sieht im Vorhandensein anderer Identitäten keine Bedrohung.

Identitätspolitik. Wenn politische Forderungen mit der Berufung auf kollektive oder kulturelle Identität verknüpft werden, spricht man von Identitätspolitik (→ D.1.7). Das ist sozialetisch deshalb relevant, weil die Kategorie Kultur politische Prozesse zu bestimmen droht. Zwei Formen sind zu unterscheiden. Eine erste Form von Identitätspolitik geht aus von Gruppen oder Kulturen, denen Rechte und Anerkennung vorenthalten werden und die diese politisch einfordern. Sie thematisieren ihre Identität vorrangig, weil sie ihnen – reduziert auf einen Identitätsmarker wie beispielsweise sexuelle Orientierung (→ E.5.2) – zum Stigma und von daher zum Grund von Diskriminierung geworden ist. Sie betrachten ihre Identität gewöhnlich als eine von mehreren in der Gesellschaft. Die Berufung auf diese Identität zielt auf die Aufhebung von Diskriminierung. Es geht in ihrem Kampf um Anerkennung vorrangig darum, als Angehörige einer bestimmten Gruppe nicht vom Genuss gleicher Rechte ausgeschlossen zu sein. Zweitens gibt es Identitätspolitiken von Gruppen und Kulturen, die sich selbst oft als *Mehrheit* deklarieren, auch wenn das quantitativ nicht der Fall sein muss. Sie sehen sich durch Vielfalt bedroht und heben daher bestimmte sie kennzeichnende Merkmale hervor

D. Kontexte

und verteidigen sie. Sie konstruieren ihre Identität als einheitlich und geschlossen und setzen sie häufig mit *der* Identität der Gesellschaft gleich, womit sie ignorieren, dass es in der pluralen Gesellschaft eine Vielzahl von Identitäten gibt. Diese Art von Identitätspolitik, die zur Abhebung von der ersten Form als *identitäre Politik*¹⁰ bezeichnet werden kann, strukturiert gesellschaftliche Verhältnisse über den Besitz oder Nichtbesitz der die Identität bestimmenden Merkmale.¹¹ Das ist aus der Perspektive Christlicher Sozialethik (CSE) ebenso abzulehnen wie das Erheben gemeinschaftlicher Ansprüche auf Kosten anderer. Beides widerspricht der freiheitlich-demokratischen Grundordnung, die Freiheit und Gleichheit für alle garantiert.

2.3 *Fundamentalismus*

Eine übersteigerte Form kollektiver Identität wird zum Fundamentalismus, also zu einer geistigen Haltung oder Anschauung, die durch das kompromisslose Festhalten an Grundsätzen bestimmt ist. Der Begriff stammt von protestantischen Gruppen aus den USA im frühen 19. Jh. Er ist häufig, aber nicht notwendig religiös begründet (→ D.5.5). „Beim religiösen Fundamentalismus handelt es sich überwiegend um eine Reaktion auf Bedrohungs- und Enteignungserfahrungen im Kontext von Modernisierungs- und Säkularisierungsprozessen. Reagiert wird darauf mit den Mitteln des moralischen Rigorismus, des doktrinären Dogmatismus und der sozialen ‚Exklusion‘.“¹² Unabhängig davon, auf welche Quelle man sich beruft – die Bibel, den Koran, eine Tradition etc. –, zeichnet sich der Fundamentalismus dadurch aus, dass er die Autorität dieser Quelle nicht weiter begründet, also dem rationalen Diskurs entzieht, und sie als einziges Erklärungsmodell für ganz unterschiedliche Lebensbereiche heranzieht. Andere Zugänge und Erklärungsmodelle werden ausgeschlossen. Rationalität spielt in der fundamentalistischen Berufung auf Religion und Kultur keine Rolle mehr.

10 Vgl. Riedl, A., Identität – kein Wesensmerkmal, sondern Position. Identitätspolitische Organisation von Minderheiten, in: EuG 1 (2020), URL vom 16.9.2020: <https://dx.doi.org/10.18156/eug-1-2020-art-3>.

11 Vgl. Möhring-Hesse, M., Antiidentitäre Sozialethik, in: EuG 1 (2020), <https://dx.doi.org/10.18156/eug-1-2020-art-12>, 12.

12 Höhn, H., Art. Fundamentalismus. I. Theologisch, in: Staatslexikon der Görres-Gesellschaft ⁸II (2018) 951–955, hier 955.

Fundamentalismus geht häufig mit Autoritarismus einher. Autoritarismus bezeichnet eine besondere Disponiertheit des Individuums, die sich sowohl in autoritärer Aggression gegenüber anderen als auch in der bedingungslosen Unterordnung unter Autoritäten zeigt.¹³ Die autoritäre Persönlichkeit ist gekennzeichnet durch hohe Konformität und starken Normenkonventionalismus, der Gehorsam und absoluten Respekt gegenüber Autoritäten in den Vordergrund stellt. Der Wunsch nach Stärke einerseits und die Verachtung von Schwächeren andererseits bestimmen den Ruf nach einer starken Führungsperson sowie die Suche nach Sündenböcken und Feindbildern. In seiner politischen Ausrichtung ist der Autoritarismus antiliberal und antiuniversalistisch: Das Eigene wird verteidigt gegen Rechte und Freiheiten anderer.

► **Fundamentalismus und Autoritarismus sind nicht rational und gefährden Freiheit. Sie sind daher mit den Grundpositionen Christlicher Sozialethik nicht zu vereinbaren.**

2.4 Religion und Kultur

Über viele Jahrhunderte wurde Kultur in Mitteleuropa durch Religion (→ D.5.2) geprägt: durch das Christentum sowie durch Judentum und Islam. Kultur und Religion standen lange Zeit in einer engen Verbindung, die aber spätestens mit Aufklärung und Säkularisation aufgebrochen wurde und heute differenziert zu betrachten ist. Die Rede vom *christlichen Abendland* gibt diesen Zusammenhang sehr verkürzt wieder, da sie den Einfluss allein auf die christliche Religion engführt und die Vielfalt der Traditionen ausblendet.

Seit Ende des 20. Jh. besteht Uneinigkeit über die Wahrnehmung der Situation: Europa gilt als weitgehend säkularisiert, gleichzeitig erkennen einige eine *Wiederkehr der Religion* (wieder andere vertreten die Position, dass Religion nie an Bedeutung verloren hatte). Zumindest ein Aspekt der Säkularisierungsthese,¹⁴ nämlich dass Religion aus dem öffentlichen Raum verschwindet, ist fraglich geworden. Es gibt eine Präsenz von Religion im öffentlichen Raum trotz Säkularität. Dabei kann es Einflüsse

13 Vgl. Adorno, T., Studien zum autoritären Charakter, Frankfurt a. M. 1973, 41–43.

14 Vgl. Casanova, J., Public Religions in the Modern World, Chicago/London 1994, 211.

D. Kontexte

und Überschneidungen zum Bereich der Kultur geben. Dennoch ist es angebracht, die Bereiche zu unterscheiden.

Diese Unterscheidung verschwimmt im Anschluss an einen anderen Diskurs, der ebenso stark rezipiert wie kritisiert worden ist. Im Jahr 1996 veröffentlichte Samuel Huntington das Buch „Kampf der Kulturen“ (Original: *Clash of Civilizations*).¹⁵ Der Politologe schildert darin aus seiner Perspektive die Genese einer postkommunistischen Weltordnung. Macht werde nicht mehr bipolar (Ost – West) ausgeübt, sondern multipolar durch verschiedene Kulturräume (*civilizations*). Zivilisationen sind für ihn Wertgemeinschaften, die auf kulturelle, sehr homogen verstandene Identitäten gründen und eng mit den Weltreligionen verknüpft sind. In seiner Benennung der Zivilisationen taucht Afrika nur als potenzielle Zivilisation auf, der Buddhismus hat demnach gar keine Zivilisation geprägt, und das Judentum wird nur am Rande erwähnt. Die Einteilung erscheint willkürlich und wertend; Religion wird als Kriterium inkonsistent verwendet. Zwischen diesen Kulturräumen sagt Huntington Konflikte voraus, vor allem an sogenannten *Bruchlinien*, die teils durch einzelne Staaten gehen können. Seine Thesen wurden im internationalen Diskurs vielfach kritisiert wegen der Einteilung der vermeintlichen Kulturkreise, wegen seiner Vereinfachungen und Ungenauigkeiten – und wegen seines ahistorischen und essentialistischen Zivilisations- und Religionsbegriffs.¹⁶

In der kirchlichen Sozialverkündigung (→ B.4) spielt der Begriff der Kultur vor allem bei Papst Franziskus (Pontifikat seit 2013) eine bedeutende Rolle. Zum einen verbindet er in der Enzyklika *Laudato si'* (LS, 2015) im Begriff der „ökologischen Kultur“ (LS 111) Natur und Kultur aufs Engste. Zum anderen fordert er vehement die Wertschätzung insbesondere indigener Kulturen und durchbricht damit den Eurozentrismus, der die kirchliche Sozialverkündigung prägt, auch wenn seit *Mater et magistra* (MM, 1961) durchaus Öffnungen erkennbar sind (→ B.4.4). LS, *Fratelli tutti* (FT, 2020) sowie das nachsynodale Schreiben *Querida Amazonia* (QuA, 2020) werden in diesem Anliegen sehr deutlich. Es ist vom „kulturellen Reichtum“ (LS 63) die Rede, und QuA wirbt, diesen zu bewahren (QuA 13) sowie die Zerstörung zu beenden (QuA 17). Mehr noch, es sei notwendig,

15 Vgl. Huntington, S., *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, München 1996.

16 Vgl. Riesebrodt, M., *Die Rückkehr der Religion. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“*, München 2000, 17 f.

die „Perspektive der Völker und Kulturen“ einzunehmen (LS 144), und FT tritt auf dieser Grundlage für eine Kultur der Geschwisterlichkeit ein. Scharf kritisiert Franziskus mitunter die *westliche* Kultur, etwa wenn von der „Wegwerfkultur“ (LS 16.22), von einer Kultur der Eindimensionalität (LS 106) oder des „Relativismus“ (LS 123) die Rede ist. Er bezeichnet sie als „destruktiv“ (FT 13) und spricht von neuer „kultureller Kolonisation“ (FT 14). Damit lenkt er den Blick der Weltkirche auf die Bedeutung und die Probleme der über Jahrhunderte verkannten und ausgebeuteten Kulturen, nimmt aber gleichzeitig Vereinheitlichungen und Zuschreibungen vor, die teils undifferenziert und daher selbst problematisch sind.

3. Herangehensweisen

CSE kann mit den Begriffen von Kultur und kultureller Identität operieren, wenn sie diese nicht als geschlossene Konzepte versteht. Engführungen und Instrumentalisierung zum Ausschluss anderer und zur Einschränkung von Freiheiten und Rechten sind zu identifizieren und zu dekonstruieren. Durch Differenzierung und Sachlichkeit kann CSE zugleich zur Entemotionalisierung und zur Überwindung von Polarisierungen beitragen. Dabei seien drei Konzepte in besonderer Weise hervorgehoben.

3.1 Interkulturalität

Es gibt verschiedene Konzepte, Interaktionsweisen zwischen den Angehörigen von Kulturen zu verstehen. *Multikulturalität* bezeichnet deskriptiv das Nebeneinander verschiedener Kulturen und Religionen in einer Gesellschaft. Als politisches Konzept der 1980er Jahre wirbt es für die Anerkennung von Unterschieden in der Gesellschaft. Kritiker werfen dem Konzept, das mittlerweile meist abwertend verwendet wird, einerseits vor, zu sehr für ein Nebeneinander unterschiedlicher Gruppen statt für ein Miteinander einzutreten und einem antiquierten Kulturverständnis anzuhängen. *Transkulturalität* betont demgegenüber die permanente Überschreitung kultureller Grenzen. Demnach gibt es gar kein Nebeneinander von Kulturen, sondern nur wechselseitige Durchdringung in transkulturellen Prozessen. Die Kritiker werfen Vertreter*innen von Multikulturalität und auch der Interkulturalität einen geschlossenen

D. Kontexte

und statischen Kulturbegriff vor. Diese Kritik an letzteren ist jedoch in den meisten Fällen nicht angebracht, da Interkulturalist*innen davon ausgehen, dass Kulturen prozesshaft und offen sind und kulturelle Identitäten nicht essentialistisch zu verstehen sind.¹⁷ Gleichwohl stellen sie die Existenz von Kulturen, deren Mitglieder durch geteilte Erfahrungen vereint sind, nicht in Frage.

Interkulturalität kann verstanden werden als eine Praxis und eine Haltung der Offenheit im Umgang mit Eigenem und Fremdem. Sie rechnet mit Unbekanntem und Neuem in der eigenen Kultur, weil diese nicht nur durch eine Tradition bestimmt, sondern selbst plural ist und durch ihre Mitglieder auf der Grundlage von deren Freiheit verändert wird. Und sie ist interessiert und aufmerksam gegenüber anderen, ohne sie zu vereinnahmen. Interkulturalität mahnt zur erkenntnistheoretischen Bescheidenheit. Daraus resultiert eine Kritik des Eurozentrismus und eine Öffnung gegenüber nichteuropäischen Denk- und Erkenntnisformen. Interkulturalität ist zugleich Praxis: Dialog, aber auch das Zusammenleben (*convivencia*) ermöglichen Kennenlernen und gegenseitiges Verstehen. Der Zwischenraum (*inter*), der sich in der Begegnung auftut, ist zu kultivieren als der Raum, in dem der andere zunächst unbestimmt bleibt und Urteile (vorübergehend) ausgesetzt werden, damit in der Unterbrechung etwas Neues entstehen kann.¹⁸ Die Orientierung am Handeln eröffnet einen gemeinsamen Horizont unabhängig von jeder Differenz.

Interkulturalität in diesem Sinn kritisiert politische und wirtschaftliche Herrschaftsformen, die andere Denk- und Lebensweisen dominieren und ihnen die materielle Lebensgrundlage verweigern. Dabei geht es ihr nicht nur um Anerkennung und Repräsentation in vorhandenen Systemen, sondern sie verlangt die Veränderung der Systeme, die beides verhindern. Interkulturalität zielt auf Transformation von Systemen des Wissens sowie der Wirtschaft und der Politik.

17 Vgl. Fornet-Betancourt, R., Die Debatte um den Kulturbegriff, in: Yousefi, H. u. a. (Hg.), *Wege zur Kultur. Gemeinsamkeiten – Differenzen – Interdisziplinäre Dimensionen*, Nordhausen 2008, 67–76.

18 Vgl. Becka, M., *Anerkennung im Kontext interkultureller Philosophie*, Frankfurt a. M. 2005, 121.

3.2 *Erinnern*

Kultur hat eine zeitliche Dimension: Geteilte Erfahrungen werden zu Traditionen, in denen nachfolgende Generationen stehen und zu denen sie sich verhalten müssen. Erinnern ist daher eine bedeutende Kategorie in Kulturen. Im Erinnern und in der Erzählung, die damit verbunden ist, wird eine gemeinsame Identität konstituiert. Indem aber *eine* Geschichte erzählt wird, werden andere Erfahrungen und Traditionen verdrängt. Erinnern und Gedenken sind notwendig, stehen aber zugleich selbst in der Gefahr, einseitig zu sein. Es kann etwa hier ein Zuviel und dort ein Zuwenig an Gedenken geben.¹⁹ Das eine gilt als erinnerenswert und das Gedenken wird in ritualisierter Weise wiederholt, während anderes nicht in Erinnerung gerufen wird. Die Entscheidung über das Erinnerungswerte ist eine Frage der Macht – sei es durch Regierungen, die eine nationale Identität stärken wollen, sei es durch Identitätspolitik der zweiten genannten Form. Weil aber das Erinnern sich nicht nur auf die Vergangenheit bezieht, sondern Grundlage für Handlungsentwürfe auf Zukunft hin ist, sollte die Erinnerung vielfältiger Erfahrungen möglich sein. Das gilt in besonderer Weise für Erfahrungen von Leid und Ungerechtigkeit, weil diese Erfahrungen das soziale Handeln Betroffener erschweren können, sowohl für Einzelne als auch für Gruppen oder Kulturen. Das Erinnern ist daher auch Gegenstand ethischer Reflexion.

3.3 *Postkolonialismus*

Eine besonders wirksame kulturelle Logik ist Kolonialität. Sie wurde durch die Prozesse der Kolonialisierung generiert und bestimmt bis heute nicht nur die Formen des Erinnerns – und Vergessens –, sondern die Sicht auf die Welt sowie auf Lebensformen, Wissen, Politik und Wirtschaft. Seit der zweiten Hälfte des 20. Jh. versucht die Strömung des Postkolonialismus (*postcolonial studies*)²⁰ sowie der Dekolonialismus in Lateinamerika, Kolonialität aufzuzeigen und zu dekonstruieren.

19 Vgl. in Anlehnung an Paul Ricœur Bogner, D., *Das Recht des Politischen*, Bielefeld 2014, 260–271.

20 Vgl. Castro Varela, M./Dhawan, N., *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*, Bielefeld 2015.

D. Kontexte

Post- und dekoloniale Aufarbeitungsprozesse zeigen auf, wie jene Aufteilung der Welt von dem her, was wir *Westen* oder *Norden* nennen, alle Bereiche menschlichen Lebens prägt. Es handelt sich nicht in erster Linie um Begriffe der Geografie, sondern um lose an Orte geknüpfte historische Konstrukte, die mit Eigenschaften, Stereotypen und Mythen verbunden und schließlich auch normativ aufgeladen werden. Stuart Hall (1932–2014) erklärt den Prozess der Aufteilung der Welt in den „Westen und de[n] Rest“²¹: Gesellschaften werden in Kategorien charakterisiert und klassifiziert. Es entsteht ein auf Vereinfachung und der Homogenisierung von Unterschieden beruhendes Bild aus *einer* Perspektive, das Teil eines Repräsentationssystems ist und zum Standard bzw. Vergleichsmodell erhoben wird. *Westen* wird auf diese Weise zum Synonym für *modern*. Damit erhält man machtvolle Kriterien zur Bewertung. Denn das, was davon abweicht, wird abgewertet oder erst gar nicht wahrgenommen: andere Wirtschaftsformen, andere politische Organisationsformen oder Erkenntnisweisen. Kolonialität bringt bestimmtes Wissen hervor und unterbindet anderes. Umgekehrt heißt das, dass weite Bereiche unserer Art zu denken und zu urteilen, die wir für selbstverständlich halten, kolonial strukturiert sind und deshalb auch die Ungerechtigkeiten dieser Struktur beinhalten oder gar reproduzieren.

Postkolonialismus stellt auch die Frage nach den unsichtbaren Subjekten in den – homogen konstruierten – Kulturen. Die durch die Kolonialität verkannten Subjekte werden im Anschluss an Gayatri Spivak (* 1942) *Subalterne* genannt.²² Der Begriff bezeichnet eine sehr heterogene Gruppe, die durch fehlende soziale Mobilität gekennzeichnet ist, das heißt, dass für sie sozialer Aufstieg kaum möglich ist. Es ist eine Gruppe, die in der Gesellschaft nicht repräsentiert wird. Das bedeutet z. B., dass die Anliegen der Straßenhändlerin in Delhi oder des Kleinbauern in den Anden in Gesetzgebungsprozessen keine Beachtung finden, mehr noch, sie werden erst gar nicht verstanden. Das ist ein sozialetisches Problem, da der moralische Anspruch besteht, dass alle an Prozessen beteiligt werden – direkt oder durch Repräsentation –, die von deren Ausgang betroffen

21 Vgl. Hall, S., *Der Westen und der Rest. Diskurs und Macht*, in: Ders., *Rassismus und kulturelle Identität*, Hamburg 2012, 137–179.

22 Vgl. Spivak, G., *Can the Subaltern speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*, Wien 2018.

sind (→ C.7).²³ Es stellt sich die Frage, wie Strukturen aussehen könnten, die jene Subalternen als Akteur*innen sichtbar machen.

- ▶ **Die Interaktion zwischen Angehörigen verschiedener Kulturen sollte von Respekt gekennzeichnet sein. Auf dieser Grundlage kann kulturelle Verschiedenheit anerkannt werden. Verschiedene Ansätze und Zugänge ermöglichen das.**

4. Hermeneutische Ethik

Hermeneutik ist die Theorie – oder auch die Kunst – des Verstehens und des Interpretierens von Texten, aber auch darüber hinaus. Bei aller Verschiedenheit der jeweiligen Ansätze hebt die Hermeneutik unterschiedliche Ebenen des Textverstehens hervor: So gibt es neben der semantischen Textanalyse und der damit verbundenen Intention, den Text als solchen zu entschlüsseln, den Versuch, die Motivation des*der Autor*in sowie die jeweilige Lebenswelt zu erfassen. Und weil jeder Text weit über die ursprüngliche Intention hinausgeht, gerät schließlich der*die Verstehende selbst in den Blick. Verstehen ist daher vieldimensional. Und es gibt stets mehr als eine mögliche Art der Interpretation und Reinterpretation. Das ist wegweisend für den ethischen Umgang mit Kultur:

- (1) Menschen setzen sich in Beziehung zu ihrer Mitwelt und generieren damit Sinn und Bedeutung (Kultur). Um diesen Sinn, der dem Handeln – auch dem sozialen – zugrunde gelegt wird, zu erfassen, muss auch das Gewebe verstanden werden, in dem dieser Sinn verortet ist. Ein hermeneutischer Zugang ermöglicht die Annäherung an diesen Kontext.
- (2) In einer interkulturellen Hermeneutik wird Verstehen auch angesichts von Fremdheit und Befremden für möglich gehalten, ohne dass eine völlige Transparenz angenommen werden muss. Bei Achtung der Differenz werden Brücken der Verständigung gesucht.²⁴

23 Vgl. Winkler, K./Möhring-Hesse, M., Reflexive Repräsentation der „Gerechtigkeit von unten“, in: Emunds, B. (Hg.), Christliche Sozialethik – Orientierung welcher Praxis?, Baden-Baden 2018, 153–178.

24 Vgl. Lesch, W., Hermeneutische Ethik/Narrative Ethik, in: Düwell, M. u. a. (Hg.), Handbuch der Ethik, 231–242, hier 234.

D. Kontexte

- (3) Im Anschluss an den portugiesischen Soziologen Boaventura Sousa Santos (* 1940) ist eine diatopische Hermeneutik anzustreben, die die Beschränkung auf einen Ort der Erkenntnis durchbricht. „Ich meine damit ein hermeneutisches Verfahren, basierend auf der Idee, dass alle Kulturen unvollständig sind und dass die Topoi einer gegebenen Kultur, wie stark diese auch sind, ebenso unvollständig sind wie die Kultur, der sie zugehören.“²⁵

Eine hermeneutische Ethik ist eine schwach normative Ethik: Der Rekurs auf kulturelle Gepflogenheiten oder Traditionen liefert keine Begründungen. Aber der hermeneutische Zugang erhellt den Kontext dieser Normbegründung. Das ist wichtig, weil der Gehalt von Normen selbst, aber auch die Einsicht in ihre Notwendigkeit und die Wahrnehmung relevanter Zusammenhänge sehr unterschiedlich sein und zu Missverständnissen und Konflikten führen können. Aus diesem Grund ist eine hermeneutische Ethik kein Ersatz, aber eine wichtige Ergänzung zu stark normativen Ethikansätzen. Dazu greift sie auch auf vielfältige Methoden und (Rationalitäts-)Formen zurück, insbesondere Narrativität. Im Modus des Erzählens werden Erfahrungen von literarischen Figuren und Rezipient*innen in ein Verhältnis gesetzt. Das schärft die Sensibilität, zeigt alternative Lebensmodelle auf und eröffnet Denk- und Handlungsräume, ohne Handlungsoptionen vorzuschreiben, d. h. ohne präskriptiv zu sein.

Zwei Gefahren sind allerdings zu vermeiden, wenn man dem hermeneutischen Ansatz folgt:

- (1) Etwas um jeden Preis verstehen zu wollen und nicht hinzunehmen, dass manches intransparent bleibt. Ein solches Verstehen wäre gewaltvoll. Der hier verwendete dynamische Kulturbegriff verlangt diese Ambiguitätstoleranz.
- (2) Handlungsunfähig zu werden. Verstehen ist nie abgeschlossen. Daher besteht die Gefahr, im immer endlosen Interpretieren den richtigen Zeitpunkt zum Handeln zu übersehen.²⁶

Wenn beide Gefahren vermieden werden, ermöglicht hermeneutische Ethik einen angemessenen Umgang mit den Unschärfen des Kulturbegriffs – nicht im Sinne einer verbindlichen Begriffsklärung, aber im Verstehen der Verwendungsweisen im jeweiligen Kontext.

25 Sousa Santos, B., *Epistemologien des Südens*, Münster 2018, 140.

26 Vgl. Lesch, *Hermeneutische Ethik*, 237.

- **Hermeneutische Ethik erkundet sensibel die Bedingungen der Erkenntnis und des Verstehens und setzt Aussagen in ein Verhältnis zu ihrem Kontext.**

5. Normative Orientierungen und Herausforderungen

Angesichts der Komplexität des Handlungskontextes Kultur sind viele normative Orientierungen relevant: Die Achtung der Menschenwürde und die Suche nach Gerechtigkeit sind wie in jedem Kontext auch hier maßgebend (→ C.4; C.5). Zwei Konzepte werden nachfolgend knapp skizziert, weil sie besonders wichtig und aktuell erscheinen und weiteren Reflexionsbedarf anzeigen.

5.1 Freiheit

Das größte Problem in der Berufung auf Kultur und der Konstruktion kultureller Identitäten ist, dass sie häufig auf Kosten der Freiheit gehen, insofern die Berufung auf ein Gemeinsames die Differenz verdeckt und dadurch Handlungsräume schließt. Es sollte vorangehend deutlich geworden sein, dass das nicht notwendig so sein muss.

Statt Kulturen als Zufluchtsort derer zu konstruieren, die in Furcht vor der eigenen Freiheit Sicherheit durch autoritäre Strukturen suchen, kann Kultur auch dazu beitragen, zur Freiheit zu befähigen und zu ermutigen. Für die Fälle, in denen das nicht der Fall ist, bleibt im Anschluss an Raúl Fornet-Betancourt (* 1946) die Option zum *kulturellen Ungehorsam*, der in Anlehnung an den zivilen Ungehorsam gegen unterdrückende Tendenzen innerhalb einer Kultur aufbegehrt und dazu auf emanzipatorische Strömungen innerhalb derselben zurückgreift. Kultureller Ungehorsam führt zu einer Praxis der Befreiung, wenn er gegen die Macht der stabilisierten Kulturauffassung die befreienden Erinnerungen einer Kultur freilegt und stärkt.

Kultur, kulturelle Praktiken und sogar Identitätspolitik müssen nicht im Gegensatz zu Freiheitsbemühungen stehen. Identitätspolitik der ersten Art, so wurde eingeführt, zielen darauf, das Versprechen des Liberalismus einzulösen, nämlich Freiheiten und Rechte für alle zu erlangen. Insofern Kultur Ausdruck geteilter Erfahrung ist, gibt sie der Gemeinschaftlichkeit des Menschen Ausdruck und stützt sie. Das kann

D. Kontexte

Freiheit eingrenzen, es kann aber auch zur Freiheit ermutigen und befähigen (→ A.5; C.7). Dieses Potenzial ist wahrzunehmen und zu schützen. Letztlich entscheidet sich die sozialethische Bewertung von kulturellen Praktiken, aber auch von Identitätspolitik, daran, ob Freiheit für alle oder aber für einige auf Kosten anderer gefordert wird.

- **Kultur muss Freiheit nicht beschränken, sie kann auch zur Freiheit ermutigen.**

5.2 Anerkennung

Der Begriff der Anerkennung vereint zwei gegenläufige Dimensionen, da er sich sowohl auf eine Anerkennung von Verschiedenheit als auch auf eine Anerkennung der Gleichheit von Menschen richtet. Axel Honneth (* 1949) entwirft in seiner Anerkennungstheorie²⁷ im Anschluss an Hegel drei Sphären der Anerkennung. In der ersten Sphäre, der Liebe, geht es um die Anerkennung als Besondere*r in Primärbeziehungen. Anerkennung hat hier den Charakter affektiver Zustimmung und Ermutigung durch nahestehende Personen. Die Sphäre des Rechts ermöglicht, zweitens, die Anerkennung als Gleiche. Rechtssubjekte erkennen, indem sie denselben Gesetzen gehorchen, sich gegenseitig als Personen an: mit gleichen Rechten, mit gleicher Würde. Für die dritte Sphäre, die Honneth meist Solidarität nennt, stellt sich die Herausforderung, wie eine Anerkennung der Besonderheit auch ohne die starke emotionale Bindung der ersten Sphäre möglich ist. Das ist wichtig, damit sich Menschen in der Gesellschaft nicht nur als Gleichberechtigte (das bleibt freilich bestehen), sondern auch als besondere und wertgeschätzte Person begreifen. Welche Eigenschaften Wertschätzung erhalten, stellt sich als theoretische und praktische Herausforderung. Daher ist diese dritte Sphäre die schwierigste, gleichwohl nicht weniger wichtig als die anderen. Auch wenn Honneth sich nicht mit Fragen interkultureller Anerkennung befasst, wird auf der Basis seines Ansatzes deutlich, dass die Anerkennung der Gleichheit, nämlich der gleichen Würde und der gleichen Rechte aller, die Grundlage für die Anerkennung der (kulturellen) Verschiedenheit ist. Das ist für den Umgang mit Differenz wichtig, weil die Anerkennung von Andersheit nicht zur Leugnung von Gleichheit an Würde und Rechten führen darf.

27 Vgl. Honneth, A., *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt a. M. 1994.

Anerkennung kann aber auch zur Verkennung werden, etwa wenn der*die andere auf ein bestimmtes Bild oder eine Rolle festgeschrieben oder auf bestimmte Eigenschaften reduziert wird.²⁸ Das geschieht beispielsweise, wenn Menschen, selbst wenn sie mitunter sehr lange in Deutschland leben, auf ihre Herkunft reduziert und allein als Türke oder Muslima wahrgenommen werden. Ein einzelnes Persönlichkeitsmerkmal schiebt sich dann zwischen die Begegnung von Ich und Du. Damit Anerkennung nicht zur Verkennung wird, ist daher der*die *konkrete* andere in den Blick zu nehmen – mit einer ganz bestimmten Geschichte und Identität, mit bestimmten Bedürfnissen, Wünschen und Erfahrungen, ohne ihn oder sie wiederum auf eine Identität zu fixieren. Alterität entzieht sich dem vollständigen Verstehen und der Fixierung, Anerkennung bleibt ein Prozess. Die Anerkennung von Verschiedenheit auf der Grundlage der Gleichheit, ohne in die Fallen der Verkennung zu tappen, sollte für CSE handlungsleitend sein.

- ▶ **Die Andersheit des und der anderen ist anzuerkennen auf der Grundlage der Anerkennung als Gleicher oder Gleiche, d. h. mit derselben Würde und denselben Rechten.**

Weiterführende Literatur

- Fornet-Betancourt, R. (Hg.), *Dominanz der Kulturen und Interkulturalität*, Frankfurt a. M. 2006.
- Lesch, W. (Hg.), *Christentum und Populismus*, Freiburg i. Br. 2017.
- Postkolonialismus und Christliche Sozialethik*, JCSW 61 (2020).

28 Vgl. Butler, J., *Kritik der ethischen Gewalt*, Frankfurt a. M. 2003, 34; Bedorf, T., *Verkennende Anerkennung*, Berlin 2010, 137–149.

E. HANDLUNGSFELDER

E.1 Arbeit

Gerhard Kruip

Leitfragen:

- Welche Bedeutung kommt der Arbeit für den Menschen und seine Lebensgestaltung zu?
- Welches Bild der Arbeit haben Theologie und Christliche Sozialethik und welche Forderungen ergeben sich daraus?
- Welche Schlussfolgerungen sind daraus zu ziehen, dass Arbeit mehr ist als Erwerbsarbeit?
- Müssen wir von einem baldigen „Ende der Arbeitsgesellschaft“ ausgehen?
- Wie kann eine gerechtere internationale Arbeitsteilung erreicht werden?

1. Kurzer historischer Rückblick

Weil der Mensch die Welt nicht so vorfindet, dass er in ihr und von ihr ohne weiteres leben könnte, muss er sie gestalten und zumindest Teile der Natur bearbeiten und sich aneignen, zunächst durch Jagen und Sammeln, später durch Landwirtschaft und Viehzucht, schließlich mehr und mehr mit Hilfe der von ihm selbst entwickelten Technik. Im weitesten Sinne sind solche Aktivitäten der Weltgestaltung *Arbeit*, einschließlich der Tätigkeiten, um andere dabei anzulernen oder zu unterstützen bzw. den zunehmend arbeitsteiligen Prozess zu organisieren.

Die jüdisch-christliche Bibel spiegelt zwar die Erfahrung wider, dass körperliche Arbeit Mühsal und Anstrengung bedeutet (Gen 3,19). Trotzdem wird Arbeit, vor allem im Kontext des sogenannten *Herrschaftsauftrags* (Gen 1,28), grundsätzlich positiv bewertet. Hingegen gilt in der griechischen Antike körperliche Arbeit als eines freien Mannes unwürdig; sie wird von Frauen, niederen sozialen Schichten und Sklav*innen erbracht. Der freie Bürger widmet sich der Politik oder der philosophischen Reflexion. Auch in dem im 4. Jh. aufkommenden christlichen Mönchtum findet sich eine Tendenz zur Abwertung von Arbeit, diese wird aber durch den Gründer des Benediktinerordens, Benedikt von Nursia (ca. 480–547), und sein Ordensprinzip des *ora et labora* (bete und arbeite) gebrochen. Jedoch ist es erst Martin Luther (1483–1546), der explizit die besondere Berufung des Menschen zu einer bestimmten Rolle in der Gesellschaft auf die Arbeit bezog und damit den Begriff *Beruf* prägte.

Im Zuge der Umstellung auf eine in Betrieben stattfindende und von Maschinen unterstützte, rational organisierte Massenproduktion in der Industrialisierung wurden immer mehr Menschen von ihren Produktionsmitteln in Landwirtschaft und Handwerk getrennt. So waren sie darauf angewiesen, ihre Arbeitskraft zu verkaufen, um für ihr eigenes Überleben und das ihrer Familie zu sorgen. Bei gleichzeitig hohem Bevölkerungswachstum führte dies zu extrem niedrigen Löhnen, zu unmenschlich langen Arbeitszeiten und schlechten Arbeitsbedingungen, zur Rekrutierung von Kindern und Frauen für die Lohnarbeit und zu Massenarmut. Die damit verbundenen Probleme wurden deshalb im 19. Jh. als *Arbeiterfrage* oder *soziale Frage* bezeichnet (→ B.3).¹

Nach der klassischen Arbeitswertlehre, die von Adam Smith (1723–1790), David Ricardo (1772–1823) und Karl Marx (1818–1883) vertreten wurde, bestimmt sich der Wert einer Ware durch die für seine Produktion notwendig aufzuwendende Zeit. Danach gilt das „eherne Lohngesetz“ (Ferdinand Lassalle, 1825–1864): Auch der Preis der Ware Arbeitskraft richtet sich nach der Arbeitszeit und damit den zu ihrer Reproduktion nötigen Kosten, wird also nie wesentlich über ein lebensnotwendiges Minimum hinausgehen. Tatsächlich sind Arbeitsmärkte durch Ungleichgewichte gekennzeichnet, die nach Regulierung verlangen: Einer großen Zahl von Arbeitnehmer*innen stehen wenige

1 Siehe auch Krämer, W., *Geschichte und Ethik der Arbeit*, Münster 2014.

Arbeitgeber*innen² gegenüber, die eine stärkere Machtposition innehaben, da die Arbeitenden, weil sie den Lohn zum Überleben brauchen, erpressbar sind. Neben diesem natürlichen Nachfragemonopol der Kapitaleigner ist der freie Arbeitsmarkt auch durch die geringe Mobilität der Arbeitskräfte und die Zersplitterung des Arbeitsmarktes in Teilmärkte gekennzeichnet.

Trotzdem ist es gelungen, die Arbeitenden zumindest in den reicheren Ländern allmählich besserzustellen, und sie können sogar einen beachtlichen Wohlstand erreichen. Das hängt neben anderen Ursachen wie dem Produktivitätsfortschritt und der Reduktion des Arbeitskräftepotenzials durch Verbote der Kinderarbeit und der Sonntagsarbeit damit zusammen, dass sich die Arbeitenden in Gewerkschaften organisierten und höhere Löhne erkämpften. Zunächst wurden Arbeiterproteste jedoch massiv kriminalisiert. Nach Arbeiterunruhen in den USA am 1. Mai 1886 wurden Streikende verhaftet, und Gerichte erließen nach manipulierten Prozessen gegen Arbeiterführer sieben Todesurteile. Zugleich war dies jedoch der Auftakt zu einer breiten Solidarisierung, so dass 1888 die Internationale Arbeiterbewegung den Ersten Mai als Protesttag festlegte. Heute ist er in vielen Ländern ein staatlicher Feiertag. Neben der Lohnhöhe werden zwischen Arbeitgeber*innen und Gewerkschaften in Tarifvereinbarungen auch Fragen des Arbeitsschutzes, der Arbeitszeit, der Ruhepausen, der Fortbildung, Vermögensbildung und betrieblichen Altersversorgung geregelt. All dies setzt aber neben der Organisationsfreiheit und einem hohen Organisationsgrad der Arbeitenden voraus, dass auch der Staat Vorschriften zu Arbeitszeiten, zum Arbeitsschutz, zum Kündigungsschutz und zur Mitwirkung der Arbeitenden an der Organisation der Betriebe bis hin zur Mitbestimmung (z. B. in einem Betriebsverfassungsgesetz) erlässt. Trotzdem verliert der Marktmechanismus auf dem Arbeitsmarkt damit nicht seine Wirkung. Denn private Unternehmen können nur so lange Arbeitskräfte einstellen, wie es ihnen gelingt, mit ihnen noch einen Gewinn zu erwirtschaften. Höhere Löhne, striktere Regulierungen und höhere Lohnnebenkosten sind deshalb gesamtgesellschaftlich nur möglich, wenn sie mit

2 Da die Arbeiter*innen ihre Arbeitskraft anbieten, sind eigentlich sie die Arbeitgeber*innen, während die Arbeitgeber*innen Arbeitskraft nachfragen. Der Sprachgebrauch verschleiert diese Relation.

einem Anstieg der Arbeitsproduktivität verbunden sind oder die Unternehmen an anderer Stelle entlastet werden.

- ▶ **Seit der industriellen Revolution ab dem 19. Jahrhundert ist Arbeit für die meisten Menschen Lohnarbeit. Durch Produktivitätsfortschritt, staatliche Gesetze und vor allem die Selbstorganisation der Arbeitenden in Gewerkschaften konnten die Realeinkommen der Arbeitenden enorm gesteigert werden.**

2. Kirchliche Positionen zur Arbeiterfrage und zur Bedeutung von Arbeit

Kirche und Sozialkatholizismus (→ B.3) haben sich bereits im 19. Jh. mit der *Arbeiterfrage* befasst, wobei der Frage nach dem *gerechten Lohn* eine große Bedeutung zukam. Deshalb betonte Papst Leo XIII. (Pontifikat 1878–1903) in *Rerum novarum* (RN, 1891), dass die Höhe des Lohnes nicht einfach dem freien Vertragsabschluss von Arbeitgeber*innen und Arbeitnehmer*innen überlassen bleiben dürfe, auch wenn der Arbeitsvertrag nicht per se illegitim sei. Aber mindestens müsse er das menschenwürdige Überleben der Arbeitenden und ihrer Familien sichern, und zwar so, dass sie sogar noch „einen Sparpfennig zurücklegen und zu einer kleinen Habe gelangen“ können (RN 34 f.). Den Arbeitenden ihren Lohn vorzuenthalten, sah Leo XIII. als eine „Sünde, die zum Himmel schreit“ (RN 17).

Trotzdem kam es durch verschiedene Entwicklungen, insbesondere durch den *Gewerkschaftsstreit* (→ B.3.6), zu einer Entfremdung von Kirche und Arbeiterschaft. Sie konnte auch durch beeindruckende Aktivitäten von Arbeiterpriestern in den ersten Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg³, Initiativen der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung (KAB) und die auch heute noch lebendige Betriebsseelsorge nicht rückgängig gemacht werden. Der französische Dominikaner Marie-Dominique Chenu

3 Katholische Priester, die ihre Aufgabe darin sahen, als (Fabrik-)Arbeiter den Menschen nahe zu sein und auf diese Weise Zeugnis von ihrem Glauben zu geben. Vgl. Straßner, V./Schmidt, T., Von der Mission zur Suche nach dem Reich Gottes. Zur Geschichte und Zukunft der Arbeiterpriester-Bewegung, in: Crüwell, H./Jakobi, T./Möhring-Hesse, M. (Hg.), Arbeit, Arbeit der Kirche und Kirche der Arbeit. Beiträge zur christlichen Sozialethik der Erwerbsarbeit, Münster 2005, 249–263.

(1895–1990)⁴ legte auch eine Theologie der Arbeit vor: Er sprach ihr die Würde einer Mitwirkung an der Schöpfung zu und leitete daraus Forderungen nach menschlichen Arbeitsbedingungen und gerechter Entlohnung ab. Der Synodenbeschluss „Kirche und Arbeiterschaft“ (KuA, 1975) stellte demgegenüber fest, dass viele Katholik*innen nicht bereit seien, „der Arbeit als dem personalen Faktor höhere Würde zuzuschreiben als dem nur instrumentalen Faktor Kapital“. „Das gibt dem Arbeiter immer wieder neuen Anlass, sich in seiner Überzeugung bestätigt zu fühlen: die Kirche ist gegen die Arbeiter [...]“ (KuA 1.6). Vor diesem Hintergrund ist es bemerkenswert, wie sich der aus dem kommunistischen Polen stammende Papst Johannes Paul II. (Pontifikat 1978–2005) in *Laborem exercens* (LE, 1981) mit dem Thema Arbeit befasst hat. Wie Ricardo und Marx sah er im Kapital als einer Sache nichts anderes als das Ergebnis der Arbeit von Personen und bekräftigte deshalb den *Vorrang der Arbeit vor dem Kapital*. Die Arbeit habe personalen Charakter, damit einen besonderen ethischen Wert und müsse auf das Wohl der Personen ausgerichtet bleiben. Gesamtgesellschaftlich müsse die Arbeit so organisiert sein, dass „der Subjektcharakter der Gesellschaft garantiert ist“, das heißt, dass „jeder aufgrund der eigenen Arbeit den vollen Anspruch hat, sich zugleich als Miteigentümer der großen Werkstätte zu betrachten, in der er gemeinsam mit allen anderen arbeitet“ (LE 14). Besondere Verantwortung trage dafür der „indirekte Arbeitgeber“ (LE 17), d. h. besonders der Staat durch seine Regulierung der Arbeitsverhältnisse und letztlich insgesamt die internationalen wirtschaftlichen Verhältnisse. All dies hat Bedeutung für „das Miteigentum an den Produktionsmitteln, die Mitbestimmung, die Gewinnbeteiligung, die Arbeitnehmeraktien und ähnliches“ (LE 14). Auch Papst Benedikt XVI. (Pontifikat 2005–2013) hat in *Caritas in veritate* (CiV, 2009) den Abbau von Arbeitnehmerrechten durch Deregulierung, den kurzfristigen Standortwettbewerb der Volkswirtschaften und die Schwächung der Gewerkschaften beklagt (CiV 25).

Arbeit ist nicht nur Mittel zum Erwerb von Einkommen, sondern auch zentrales Mittel der sozialen Integration und eine wichtige Voraussetzung für gesellschaftliche Anerkennung und Beteiligung sowie für den sozialen Status, die Sinnstiftung des Lebens und die Selbstachtung. Deshalb ist es unbedingt erforderlich, dass Arbeitslosigkeit vermieden bzw.

4 Vgl. Chenu, M.-D., *Theologie der Arbeit*, hg. von Bauer, C./Eggensperger, T./Engel, U., Ostfildern 2013.

möglichst schnell wieder abgebaut wird und sich die staatliche Politik auf das Ziel der Vollbeschäftigung ausrichtet. Dem haben die Kirchen in Deutschland in ihrem gemeinsamen Wort *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit* (ZSG, 1997) dadurch entsprochen, dass sie sogar ein *Menschenrecht auf Arbeit*, jedenfalls als Staatszielbestimmung, formuliert haben: „Auch in Zukunft wird die Gesellschaft dadurch geprägt sein, dass die Erwerbsarbeit für die meisten Menschen den bei weitem wichtigsten Zugang zu eigener Lebensvorsorge und zur Teilhabe am gesellschaftlichen Leben schafft. In einer solchen Gesellschaft wird der Anspruch der Menschen auf Lebens-, Entfaltungs- und Beteiligungschancen zu einem Menschenrecht auf Arbeit“ (ZSG 151). In dem darauffolgenden Memorandum *Mehr Beteiligungsgerechtigkeit* (MBG, 1998) und weiteren kirchlichen Stellungnahmen wurde dies zudem mit der Forderung nach *Beteiligungsgerechtigkeit* verknüpft. In *Das Soziale neu denken* (SND, 2003) wurden sozialstaatliche Reformen gefordert, die dafür bessere Voraussetzungen schaffen sollten. Anlass insbesondere der letzten Stellungnahme war der Eindruck, der Staat habe zu wenig unternommen, um die wachsende Arbeitslosigkeit erfolgreich zu bekämpfen. Inwieweit diese Stellungnahme allerdings das Anliegen des Sozialworts fortführt oder doch verändert, ist auch unter Sozialethiker*innen umstritten.

- ▶ **Arbeit ist Ausfluss personalen Handelns. Ihr kommt deshalb ein Vorrang vor dem Kapital zu. Sie ist nicht nur Mittel zum Erwerb des notwendigen Einkommens, sondern auch der sozialen Integration und eine wichtige Voraussetzung für gesellschaftliche Anerkennung und Beteiligung. Deshalb gibt es ein Menschenrecht auf Arbeit.**

3. Arbeitslosigkeit und ihre Bekämpfung in der Bundesrepublik Deutschland

Nach dem *Wirtschaftswunder* nach dem Zweiten Weltkrieg kam es seit Mitte der 1970er Jahre immer wieder zu einem über die Konjunkturzyklen anhaltenden ständigen Anstieg der Arbeitslosigkeit. Schließlich führte die Einführung der D-Mark im vereinten Deutschland (1990) zum schnellen Verlust der Konkurrenzfähigkeit der Wirtschaft der ehemaligen DDR und damit dort zu für die Menschen bislang unbekannter Arbeitslosigkeit. So wuchs eine „Sockelarbeitslosigkeit“ immer weiter,

bis sie Anfang des 21. Jh. ein bedrohliches und den Staat und die Sozialkassen enorm belastendes Ausmaß erreichte. Der Höhepunkt von 4,9 Millionen Arbeitslosen wurde 2005 erreicht. Deshalb sah sich die rot-grüne Bundesregierung unter Bundeskanzler Gerhard Schröder (Amtszeit 1998–2005) zu Reformen gezwungen, durch die Arbeitsämter zu Arbeitsagenturen umorganisiert, die Möglichkeiten der Vermittlung und Weiterbildung verbessert und die bisherige, am früheren Einkommen orientierte Arbeitslosenhilfe durch ein bedarfsabhängiges Arbeitslosengeld II ersetzt wurden. Ohne diese Maßnahmen wäre es nicht gelungen, die Arbeitslosenquote in Deutschland von 11,7 % (2005) auf 5 % (2019) mehr als zu halbieren. Allerdings kam es auch zu einer stärkeren Lohnspreizung und zu mehr prekären Arbeitsverhältnissen. Die Einführung des gesetzlichen Mindestlohns im Jahr 2015 hat hier eine gewisse Entlastung geschaffen. Entgegen der Befürchtung vieler Ökonom*innen hat er sich nicht negativ auf den Arbeitsmarkt ausgewirkt, weil die Höhe moderat geblieben ist und er in einer Wachstumsphase eingeführt wurde. Durch die Corona-Krise (2020/21) stieg die Arbeitslosigkeit wieder an, gebremst allerdings durch Kurzarbeitsregelungen und massive Subventionen für Unternehmen, die unter den Maßnahmen des Lockdowns litten.

In Deutschland war noch zu Beginn des 19. Jh. der überwiegende Teil der Menschen im primären Sektor, vor allem in der Landwirtschaft, beschäftigt. Bis in die 1960er Jahre dominierte dann der sekundäre Sektor, d. h. die industrielle und handwerkliche Produktion. Inzwischen arbeiten in Deutschland fast 74 % der Beschäftigten im Dienstleistungsbereich, nur etwa 24,5 % in der Produktion und nur noch 1,5 % in der Landwirtschaft. Bei der Abschätzung der Auswirkungen zunehmender Automatisierung und der Verlagerung von Arbeitsplätzen in andere Länder stehen sich eine „Freisetzungshypothese“ und eine „Kompensationshypothese“ gegenüber. Für letztere spricht, dass bisher jedenfalls verlorene Arbeitsplätze durch neue Arbeitsplätze mehr als ausgeglichen wurden, wobei dieser Wandel teilweise auch mit der Zunahme „untypischer“ Arbeitsverhältnisse (Teilzeit, befristete Arbeitsverträge, Leiharbeit) verbunden ist. Diese sind sozioethisch teilweise problematisch, insofern deren Arbeitsbedingungen häufig schlechter sind und kaum oder weniger Beiträge zur Alterssicherung geleistet werden. Es gibt aber gute Gründe für die Annahme, dass auch die Auswirkungen der zunehmenden Digitalisierung (→ E.1.6) bewältigt werden können, zumal aufgrund des demografischen Wandels das Arbeitskräftepotenzial zurückgehen wird.

- ▶ **Wegen der sozial-integrativen und wirtschaftlichen Bedeutung von Arbeit muss Arbeitslosigkeit bekämpft werden. Dies ist in Deutschland seit 2005 u. a. aufgrund von Reformen der Arbeitsvermittlung und der sozialen Leistungen für Arbeitslose relativ gut gelungen. Auch in Zukunft ist zu erwarten, dass verlorengelungene Arbeitsplätze durch neue ersetzt werden.**

4. Arbeit ist nicht nur Erwerbsarbeit

Wenn bisher von *Arbeit* die Rede war, war eigentlich immer *Erwerbsarbeit* gemeint. Dies ist aber eine für die Moderne typische Engführung. Demgegenüber lässt sich inzwischen eine Ausweitung des Arbeitsbegriffs beobachten, indem etwa die *Reproduktionsarbeit* stärker in den Blick kam. Jede zielbewusste Tätigkeit, wenn sie nicht ausschließlich auf Erholung oder Spaß ausgerichtet ist, kann heute als Arbeit bezeichnet werden – bis zu solchen Begriffen wie Trauerarbeit oder Beziehungsarbeit. Diese Ausweitung kann freilich in manchen Bereichen mit der Tendenz verbunden sein, auch jene Tätigkeiten, die vorher nicht als Arbeit galten, den in der Erwerbsarbeit üblichen Leistungs- und Effizienzkriterien zu unterwerfen. Die Einengung des Begriffs auf Erwerbsarbeit hat umgekehrt den Nachteil, dass unbezahlte Tätigkeiten, die für das Zusammenleben von enormer Bedeutung sind, unsichtbar gemacht und nicht als wertschöpfend wahrgenommen werden. Dies betrifft z. B. die Care- und Sorgearbeit, also Hausarbeit, Sorge um Kinder oder Pflegebedürftige, aber auch freiwillige Arbeit in zivilgesellschaftlichen Organisationen. Insgesamt leisten die privaten Haushalte in Deutschland deutlich mehr unbezahlte als bezahlte Arbeit.

Entsprechend der traditionellen, teilweise immer noch dominanten soziokulturellen Zuschreibung der Erwerbsarbeit als primär *männlich* und der unbezahlten Haus- und Sorgearbeit als primär *weiblich* (→ E.5.3.3) wird letztere vorwiegend von Frauen erbracht (*gender care gap*). Sie leisten mehr unbezahlte Arbeit als Männer, verdienen aber dort, wo sie erwerbstätig sind, im Durchschnitt weniger als Männer (*gender pay gap*). Dies liegt vor allem daran, dass Frauen in Bereichen erwerbstätig sind, in denen die Einkommen generell niedriger sind, dass sie öfter nur in Teilzeit arbeiten oder dass sie aufgrund eines zeitweiligen Aussetzens der Erwerbsarbeit nicht mehr die Karriereschritte machen konnten, die ihre männlichen Kollegen gegangen sind, was oft erst dadurch möglich war,

dass sich ihre Frauen um die Kinder und den Haushalt gekümmert haben. Die asymmetrische geschlechtsspezifische Arbeitsteilung hat auch negative Folgen für die Alterssicherung, so dass Frauen ein höheres Risiko tragen, in Altersarmut zu geraten (*gender pension gap*). Darüber hinaus gibt es aber immer noch ungleichen Lohn für gleiche Arbeit, was zugunsten einer Gleichstellung überwunden werden muss. Wenn heute 70 % der Frauen erwerbstätig sind, doppelt so viele wie in den 1960er Jahren, dann ist das einem veränderten Frauenbild, höheren Bildungsabschlüssen der Frauen und einer leichteren Vereinbarkeit von Familie und Beruf geschuldet. Aber sicherlich muss die Entwicklung in diese positive Richtung weitergehen und die *gläserne Decke*, die Frauen immer noch in ihrer Karriere ausbremst, überwunden werden. Das erfordert die Überwindung von stereotypen Geschlechterrollen, vor allem aber ganz praktisch, dass Männer verstärkt bereit sind, unbezahlte Arbeit in der Familie und im Haushalt zu übernehmen und in bislang eher für Frauen typische Berufe einzusteigen. Während es mittlerweile gesellschaftlich anerkannt ist, dass Männer Elternzeit nehmen, geschieht das im Vergleich zu den Frauen doch zu einem deutlich geringeren Anteil. Dass aufgrund der gestiegenen Berufstätigkeit von Frauen immer mehr bisher im Haushalt geleistete Arbeit als Lohnarbeit von anderen verrichtet wird, sollte nicht dazu führen, dass dort wiederum vor allem Frauen, noch dazu unter schlechten Bedingungen und niedrigen Löhnen, nämlich häufig in Schwarzarbeit und ohne soziale Absicherung beschäftigt sind. Arbeitsrechtlich und ethisch besonders problematisch sind die Beschäftigungsverhältnisse meist osteuropäischer weiblicher Betreuungskräfte, die im Haushalt von pflegebedürftigen Älteren leben und häufig mit der Erwartung konfrontiert sind, 24 Stunden am Tag zur Verfügung zu stehen (sogenannte *Live-ins*).⁵

- ▶ **Der Umfang von nicht entlohnter Arbeit ist insgesamt größer als der der Erwerbsarbeit. Unbezahlte Arbeit wird überwiegend von Frauen geleistet, bleibt oft unsichtbar und genießt weniger Anerkennung. Um diese Ungerechtigkeit zu überwinden, müssen die Vereinbarkeit von Familie und Beruf für alle verbessert sowie Haus- und Sorgearbeit gerechter zwischen den Geschlechtern aufgeteilt werden.**

5 Vgl. Emunds, B., *Damit es Oma gut geht. Pflege-Ausbeutung in den eigenen vier Wänden*, Frankfurt a. M. 2016.

5. Humanisierung der Arbeitswelt

Seit Jahrzehnten kämpfen Gewerkschaften um eine Humanisierung des Arbeitslebens. Ab 2006 wurden entsprechende Bemühungen unter dem Leitbild *Gute Arbeit* auf der Ebene des Deutschen Gewerkschaftsbundes und bei der Internationalen Arbeitsorganisation (ILO) als *decent work* zusammengefasst. Neben einer guten Bezahlung geht es um Arbeitssicherheit, Kündigungsschutz, ein Zurückdrängen prekärer Arbeitsverhältnisse, eine Begrenzung des Leistungsdrucks und die Vereinbarkeit von Familie und Beruf sowie um Möglichkeiten der Weiterbildung und des beruflichen Aufstiegs. Mittel zur Durchsetzung entsprechender Forderungen liegen in der Tarifpartnerschaft, in der Arbeit von Betriebsräten vor Ort, aber auch in der Beeinflussung der öffentlichen Meinung und im Einsatz für verbesserte gesetzliche Regelungen. Während in der Hochphase der industriellen Revolution die Fließbandarbeit zu einer Zergliederung der Arbeitsvorgänge in möglichst kleine Schritte führte und damit die Arbeitenden vom Ergebnis ihrer Arbeit entfremdete (Taylorisierung, nach dem US-amerikanischen Begründer der Arbeitswissenschaft Frederick Winslow Taylor [1856–1915]), gibt es heute dank des technischen Fortschritts wieder eine Tendenz zu ganzheitlicheren Arbeitsformen. Der wachsende Mangel an Fachkräften zwingt die Unternehmen im Wettbewerb dazu, den Arbeitenden bessere Arbeitsbedingungen anzubieten, um sie als Arbeitskräfte zu gewinnen und zu halten. In der Regel sind auch ein gutes Betriebsklima, ein fairer Umgang und flache Hierarchien entscheidende Mittel zur Steigerung der Arbeitsmotivation und Arbeitsproduktivität. Als durch die Corona-Krise (2020/21) das Homeoffice neu entdeckt oder ausgeweitet wurde, ergaben sich neue Chancen für eine weniger belastende Arbeitsorganisation, jedenfalls dann, wenn die Wohnsituation und die familiäre Konstellation dies nicht zu sehr erschwerten. Die damit verbundene Aufhebung der Trennung von Wohnen und Arbeiten und eine Entgrenzung von Arbeit und Freizeit können aber auch zu zusätzlichen Belastungen oder zur Selbstausbeutung führen, wenn die damit einhergehenden Leistungsnormen in die Privatsphäre eindringen.

- ***Gute Arbeit* entspricht nicht nur dem personalen Charakter der Arbeit und der Forderung nach menschenwürdigen Arbeitsverhältnissen, sondern in weiten Bereichen auch dem Gewinninteresse der Unternehmen.**

6. Digitalisierung und die Frage nach einem Ende der Arbeitsgesellschaft

Ohne Frage werden Digitalisierung und künstliche Intelligenz die Arbeitswelt der Zukunft entscheidend beeinflussen (→ D.3). In diesem Zusammenhang wird häufig ein *Ende der Arbeitsgesellschaft* behauptet.⁶ Solche Befürchtungen sind durch eine Studie genährt worden, nach der in den USA 47 % aller Jobs ein hohes Risiko tragen, durch Computer ersetzt werden zu können.⁷ Allerdings haben die Autoren vorschnell von einer möglichen Betroffenheit durch Rationalisierung unmittelbar auf einen Wegfall des Arbeitsplatzes geschlossen und nicht berücksichtigt, dass auch neue Arbeitsplätze entstehen, wie das bisher trotz enormen technologischen Fortschritts fast immer der Fall war. Für Deutschland hat das Institut für Arbeitsmarkt und Berufsforschung (IAB) eine Analyse⁸ vorgelegt, nach der zwar bis 2035 durch Digitalisierung 1,46 Millionen Arbeitsplätze verloren gehen, dafür aber auch 1,4 Millionen neu entstehen könnten. Berücksichtigt man den bevorstehenden demografiebedingten Rückgang des Erwerbspersonenpotenzials, muss man davon ausgehen, dass die Arbeitslosigkeit sicherlich nicht dramatisch ansteigen wird. Außerdem wird die zur Bekämpfung der Erderwärmung nötige Transformation arbeitsintensive Veränderungen in Richtung erneuerbarer Energien, besserer Gebäudedämmung und einer ökologischeren Landwirtschaft mit sich bringen.

Klar ist aber, dass es einen massiven *Strukturwandel* des Arbeitsmarktes geben wird. Für entsprechende Zukunftsbilder stehen Schlagworte wie *Arbeit 4.0* oder *Industrie 4.0*. Eine Studie des Ifo-Instituts München⁹ prognostiziert eine *Arbeitsmarktpolarisierung*: Berufe mit einerseits geringem und andererseits hohem Qualifikationsniveau werden gegenüber Berufen mit mittlerem Qualifikationsniveau ein höheres Beschäfti-

6 So schon Gorz, A., *Wege ins Paradies. Thesen zur Krise, Automation und Zukunft der Arbeit*, Berlin 1983.

7 Frey, C. B./Osborne, M. A., *The future of employment. How susceptible are jobs to computerisation?*, Oxford 2013, URL vom 16.9.2021: https://www.oxfordmartin.ox.ac.uk/downloads/academic/The_Future_of_Employment.pdf.

8 Zika, G. u. a., *BMAS-Prognose „Digitalisierte Arbeitswelt“* (IAB-Forschungsbericht 5), hg. vom Institut für Arbeitsmarkt- und Berufsforschung (IAB), Nürnberg 2019, URL vom 16.9.2021: <https://www.iab.de/185/section.aspx/Publikation/k190529301>.

9 Falck, O. u. a., *Auswirkungen der Digitalisierung auf den Arbeitsmarkt*, hg. von der IHK für München und Oberbayern, München 2018.

gungswachstum aufweisen. Die Digitalisierung braucht hochqualifizierte Expert*innen. Andererseits haben im Bereich gering qualifizierter Beschäftigter bereits in der Vergangenheit Prozesse der Rationalisierung und des Outsourcings stattgefunden. Heute und in Zukunft überwiegen dort Tätigkeiten, die kaum mehr automatisiert werden können. Bei personenbezogenen Dienstleistungen entstehen die Arbeitsergebnisse ja in einer Art *Koproduktion*, weshalb Dienstleistungsgeber*innen und Dienstleistungsnehmer*innen zur gleichen Zeit am gleichen Ort sein müssen. Bei anderen niedrig entlohnten Tätigkeiten sowie in der Verwaltung und der Produktion, wo leichter ersetzbare Tätigkeiten ausgeübt werden, wird es zu einem Abbau von Arbeitsplätzen kommen. Deshalb wird auch nur dann keine Arbeitslosigkeit entstehen, wenn dieser Strukturwandel bewältigt wird. Dafür sind erhebliche Investitionen in eine den neuen Herausforderungen entsprechende Aus- und Weiterbildung erforderlich. Aber ein *Ende der Arbeitsgesellschaft* ist zumindest in Deutschland und mindestens für die nächsten zwei bis drei Jahrzehnte nicht in Sicht.

7. Eine gerechte internationale Arbeitsteilung

Im Zuge der Globalisierung kam es auch zu einer neuen internationalen Arbeitsteilung. Viele Arbeitsplätze, z. B. in den Bereichen Textil, Zulieferungen für Fahrzeuge oder Elektrogeräte, Computertechnik und pharmazeutische Produkte, sind von den Industrieländern nach Osteuropa, Ostasien oder in den globalen Süden verlagert worden. Was auf der einen Seite zwar die Wettbewerbsfähigkeit der Konzerne steigerte, aber in den Industrieländern als Abbau von Arbeitsplätzen erlebt wurde, bot den ärmeren Ländern wirtschaftliche Chancen, oft allerdings verbunden mit problematischen Anreizen durch schlechte Arbeitsbedingungen, niedrige Löhne, schlechten Umweltschutz und das Verbot von Gewerkschaften. Bei diesem harten Standortwettbewerb geht es zwar auch um Rechtssicherheit, persönliche Sicherheit und gut ausgebildete Arbeitnehmer*innen, aber insgesamt hat dieser Druck die Entwicklung dieser Länder nicht nur befördert, vor allem dann nicht, wenn dort Sonderwirtschaftszonen eingerichtet, ausländische Konzerne von Steuern und Umweltschutzvorschriften ausgenommen sowie Gewerkschaften behindert oder verboten wurden. Umso wichtiger sind internationale Regelungen wie die Kernarbeitsnormen der ILO mit ihren vier Grundprinzipien der Vereinigungsfreiheit, der Beseitigung der Zwangsarbeit, der Abschaffung der Kinderarbeit und

dem Verbot von Diskriminierungen.¹⁰ Auch durch den vom früheren UN-Generalsekretär Kofi Annan (Amtszeit 1997–2006) ins Leben gerufenen United Nations Global Compact¹¹ wird versucht, international agierende Unternehmen an gemeinsame Regeln zu binden. Wirklich erfolgreich dürften solche Bemühungen freilich erst dann werden, wenn Staaten die bei ihnen ansässigen Unternehmen gesetzlich auf entsprechende Regeln verpflichten. Ein erster wichtiger Schritt in diese Richtung ist das vom Deutschen Bundestag 2021 beschlossene Lieferkettengesetz. Langfristig wird es nötig sein, minimale rechtliche Regelungen für die Arbeitsverhältnisse, die Tätigkeit von Gewerkschaften, die Berücksichtigung des Umweltschutzes und die Korruptionsbekämpfung bereits im Regelwerk der Welthandelsorganisation WTO zu verankern.

- ▶ **Weltweit gibt es noch große Defizite bei der Regelung der Arbeitsbedingungen, vor allem im globalen Süden. Diese werden aber im Zuge zunehmender wirtschaftlicher Verflechtung immer dringlicher und sollten in das Regelwerk der Welthandelsorganisation integriert werden.**

Weiterführende Literatur

- Althammer, J. u. a., Art. Arbeit, in: Staatslexikon der Görres-Gesellschaft ⁸I (2017) 264–293.
- Krebs, A., Arbeit und Liebe. Die philosophischen Grundlagen sozialer Gerechtigkeit, Frankfurt a. M. 2002.
- Meireis, T., Tätigkeit und Erfüllung. Protestantische Ethik im Umbruch der Arbeitsgesellschaft, Tübingen 2008.
- Papmehl, A./Tümmers, H. J. (Hg.), Die Arbeitswelt im 21. Jahrhundert. Herausforderungen, Perspektiven, Lösungsansätze, Wiesbaden 2013.
- Senghaas-Knobloch, E., Wohin driftet die Arbeitswelt?, Wiesbaden 2008.

10 Die ILO-Kernarbeitsnormen finden sich auf den Seiten der ILO; vgl. URL vom 14.5.2021: <https://www.institut-fuer-menschenrechte.de/menschenrechtsinstrumente>. Siehe hierzu etwa <https://www.ilo.org/berlin/arbeits-und-standards/kernarbeitsnormen/lang--de/index.htm>.

11 Näheres auf den Seiten des United Nations Global Compact; vgl. URL vom 14.5.2021: <https://www.unglobalcompact.org/>.

E.2 Soziale Sicherung

Gerhard Kruip

Leitfragen:

- Warum ist es nötig, in modernen Staaten ein System sozialer Sicherung zu errichten?
- Worin besteht das soziale Sicherungssystem in Deutschland und welchen sozialetischen Kriterien entspricht es?
- Welche aktuellen Herausforderungen sozialer Sicherung müssen durch Reformen angegangen werden?
- Gibt es auch eine Notwendigkeit sozialen Ausgleichs auf europäischer oder sogar auf globaler Ebene?

1. Kurzer geschichtlicher Überblick

Menschliches Leben ist mit Risiken verbunden. Man kann krank und im Alter arbeitsunfähig werden oder durch Diebstahl, Kriege oder Naturkatastrophen die Lebensgrundlage verlieren. In vormodernen Gesellschaften waren die Betroffenen dann auf Hilfe angewiesen, die, wenn überhaupt, in der Regel von engsten Familienangehörigen erbracht wurde (siehe aber auch → B.2.3). Wo staatsähnliche Gemeinwesen entstanden, übernahmen dies teilweise auch deren Obrigkeiten. Im Mittelalter bildeten Angehörige besonders gefährdeter Berufsgruppen die ersten Versicherungssysteme, in die sie einzahlten und aus denen sie unterstützt wurden, wenn der Schadensfall eintrat. Die 1260 urkundlich erwähnte Bruderschaft der Bergleute des Rammelsbergs (Harz) gilt als die erste Sozialversicherung. Meist unter dem Schutz der Kirche entwickelten sich unter Handwerkern Bruderschaften, Gilden und Zünfte, deren Mitglieder sich im Falle von Krankheit unterstützten und für eine würdige Bestattung sorgten. Für die Linderung der schlimmsten Not der meist leib-eigenen Landbevölkerung waren eigentlich die Feudalherren zuständig. Wer weder zu der einen noch zu der anderen Gruppe gehörte, war auf

Almosen angewiesen. Für Christen, Juden und Muslime war das Almosengeben aus dem, was man nicht zum eigenen standesgemäßen Leben brauchte, eine strenge moralische Pflicht. Freilich gelang es dadurch nicht, extreme Armut für alle zu vermeiden. Schon in diesen frühen Formen ist eine bis heute charakteristische Zweigleisigkeit zu erkennen: Zum einen wird soziale Hilfe als Versicherung organisiert, auf deren Leistung nur diejenigen Anspruch haben, die vorher eingezahlt haben. Zum anderen gibt es jedoch Notlagen, die darüber nicht abgesichert sind. Die Betroffenen erhalten dann Hilfen, zu deren Finanzierung sie nicht beigetragen haben. Aber erst spät kam man zu der Einsicht, dass auch letztere nicht nur einen moralischen Anspruch, sondern ein Recht darauf haben.

Im Zuge der Durchsetzung kapitalistischer Marktwirtschaft kamen für die Arbeitenden neue Risiken hinzu, in eine soziale Notlage zu geraten (*soziale Frage*). Zugleich gelang es den Betroffenen, sich zu organisieren und für ihre Ansprüche zu kämpfen (→ E.1.1). Die ersten staatlichen Sozialversicherungen entstanden in Europa im 19. Jh., teilweise aus Einsicht in ihre moralische Notwendigkeit, aber auch, um soziale Revolutionen zu vermeiden und der aufkommenden sozialistischen Bewegung den Wind aus den Segeln zu nehmen. Diese Bipolarität der Begründung sozialer Sicherung zieht sich bis in die Gegenwart: Man kann sie mit Verweis auf sonst drohenden sozialen Unfrieden, steigende Kriminalität und ökonomische Instabilität begründen, aber eben auch menschenrechtlich legitimieren.

Der Ausbau des deutschen sozialen Sicherungssystems vollzog sich in vielen Schritten über einen Zeitraum von weit über hundert Jahren. Unter Reichskanzler Otto von Bismarck (Amtszeit 1871–1890) wurden 1883 eine Krankenversicherung für Arbeiter*innen und 1884 eine Unfallversicherung eingeführt.¹ 1889 kam die gesetzliche Rentenversicherung für Arbeiter*innen und *kleine* Angestellte hinzu, die ab einem Alter von 70 Jahren eine sehr niedrige Unterstützung erhielten. Erst 1911 gab es dann eine Rente für Hinterbliebene und ab 1913 auch ein Versicherungsgesetz für Angestellte. Nach einer dramatischen Wirtschaftskrise in den 1920er Jahren wurde 1927 die Arbeitslosenversicherung aufgebaut. Während der nationalsozialistischen Diktatur (1933–1945) wurden die bis dahin

1 Ein geschichtlicher Überblick findet sich auf den Seiten der Deutschen Rentenversicherung; vgl. URL vom 17.9.2021: https://www.deutsche-rentenversicherung.de/DRV/DE/UEber-uns-und-Presse/Historie/historie_detailseite.html.

selbstverwalteten Versicherungen gleichgeschaltet und mussten ihr Vermögen teilweise in die Kriegswirtschaft einbringen. Jüdische Bürger*innen wurden mehr und mehr von Leistungen ausgeschlossen. Wegen der Zerstörungen durch den Krieg, der schwachen wirtschaftlichen Entwicklung und der Besetzung durch die Alliierten war der Wiederaufbau sozialer Sicherungssysteme zunächst schwierig. Erst in den 1950er Jahren gelang deren Stabilisierung. Sie wurden jedoch in den beiden deutschen Staaten sehr unterschiedlich organisiert. Für die Bundesrepublik war ein wichtiger Reformschritt die Einführung der dynamischen Rente im Jahr 1957; deren Höhe orientierte sich an der Lohnentwicklung der Arbeitnehmer*innen, so dass der zuvor erreichte Lebensstandard auch im Alter gewährleistet wurde. Außerdem wurde auf ein von den Kapitalmärkten unabhängiges Umlagesystem umgestellt: Die aktuellen Rentenbeiträge werden praktisch unmittelbar an die jetzt Berechtigten als Renten ausbezahlt. Um die hohen Kosten einer möglichen Pflegebedürftigkeit abzufedern, die mit der Alterung der Bevölkerung und mit bestimmten, verstärkt aufkommenden Krankheitsbildern einhergeht, wurde 1995 die Pflegeversicherung eingeführt.

Fürsorgeleistungen für Bedürftige gab es schon lange vor der Einführung der Sozialversicherungen durch Bismarck, sie waren aber kaum rechtlich geregelt und meist freiwillige Leistungen. Erst aufgrund eines Urteils des Bundesverwaltungsgerichts, das aus dem Sozialstaatsgebot im Art. 20 des Grundgesetzes einen Rechtsanspruch der Bürger*innen auf Fürsorge ableitete, wurde durch das Bundessozialhilfegesetz von 1961 ein Rahmen für Sozialhilfeleistungen festgelegt. Die wichtigste Reform dieses Zweigs der sozialen Sicherung war 2005 die Einführung des *Arbeitslosengeldes II* (umgangssprachlich *Hartz IV*), das die bisherige Parallelität von Arbeitslosenhilfe und Sozialhilfe überwand. Für längerfristig Arbeitslose wurde die frühere, an den vorherigen Nettolohn gekoppelte Arbeitslosenhilfe auf eine Grundsicherung nach Bedürftigkeit reduziert, gleichzeitig aber wurden arbeitsfähige frühere Sozialhilfeempfänger*innen insofern bessergestellt, als sie nun auch systematisch durch die Arbeitsvermittlung gefördert und zudem in die Kranken- und Pflegeversicherung einbezogen wurden.

- **Das deutsche System sozialer Sicherung wurde in Reaktion auf die soziale Frage seit dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts schrittweise auf- und bis heute immer weiter ausgebaut.**

2. Übersicht zur sozialen Sicherung in Deutschland

Das System sozialer Sicherung in Deutschland ist komplex und unübersichtlich: Vielfältige Bedarfe sind nach Hilfefeldern getrennt durch unterschiedliche Rechtsansprüche abgesichert. Die Auszahlungen erfolgen über je eigene Organisationen und mit unterschiedlichen Zuständigkeiten auf den verschiedenen Ebenen des föderalen Staates. Im Großen und Ganzen wird ein hohes Niveau an sozialer Sicherung erreicht, aber es gibt *Gerechtigkeitslücken* bei prekär Beschäftigten oder im informellen Sektor Arbeitenden. Auch sind die Leistungen beispielsweise für Häftlinge und für Asylsuchende deutlich niedriger. Im Folgenden werden Grundzüge dargestellt, ohne auf alle Details und Besonderheiten eingehen zu können.

Wichtige Teile der sozialen Sicherung sind als *Versicherung* konzipiert, das heißt, die Versicherten zahlen Beiträge ein und bekommen dann, wenn der Versicherungsfall (beispielsweise Krankheit, Arbeitslosigkeit oder Erreichen des Rentenalters) eintritt, Leistungen ausbezahlt. So funktionieren die gesetzliche Rentenversicherung, die Krankenversicherung, die Pflegeversicherung, die Arbeitslosenversicherung und die Unfallversicherung. Die Beiträge sind dabei normalerweise abhängig vom Erwerbseinkommen und werden – außer bei der Unfallversicherung – im Grundsatz von Arbeitgeber*innen und Arbeitnehmer*innen jeweils zur Hälfte eingezahlt.² Allerdings gelten Beitragsbemessungsgrenzen³, jenseits derer sich die zu entrichtenden Beiträge nicht mehr erhöhen. Bei der Rente und dem Arbeitslosengeld I führen höhere Beiträge in der Regel auch zu entsprechend höheren Leistungen (Äquivalenzprinzip). Bei der Krankenversicherung werden jedoch die notwendigen medizinischen Leistungen nach Bedarf bezahlt, bei der Pflegeversicherung je nach Pflegegrad bestimmte Beträge, die jedoch meist nur einen Teil der Pflegekosten abdecken (Teilkaskoprinzip). Abhängig Beschäftigte mit

2 Derzeit (2021) für die Rentenversicherung 18,6 %, für die Krankenversicherung 14,6 %, die Pflegeversicherung 3,05 % (für Kinderlose 3,3 %) und für die Arbeitslosenversicherung 2,4 %. Insgesamt werden die Löhne durch den Arbeitgeber und den Arbeitnehmerbeitrag allein dadurch um 38,9 % belastet.

3 Aktuelle Beitragsbemessungsgrenzen (2021) sind für die Kranken- und Pflegeversicherung 4837 Euro sowie für die Renten- und Arbeitslosenversicherung 7100 Euro (westdeutsche Bundesländer) und 6700 Euro (ostdeutsche Bundesländer).

einem Verdienst über der Versicherungspflichtgrenze und Selbständige müssen sich grundsätzlich privat versichern. Unter bestimmten Bedingungen können sie sich freiwillig gesetzlich versichern oder sind sogar, wie beispielsweise Künstler*innen in der Künstlersozialkasse, pflichtversichert. Für einige Berufsgruppen, z. B. selbständige Ärztinnen und Ärzte, gibt es Berufsversorgungswerke. Für Beamt*innen gelten nochmals andere Regelungen. Da sie im Alter vom Staat eine Pension erhalten und ihnen nicht gekündigt werden kann, zahlen sie nicht in die Renten- und die Arbeitslosenversicherung ein. Bei Krankheit oder Pflegebedarf erhalten sie eine Beihilfe, die allerdings nicht alle Kosten deckt, so dass sie sich zusätzlich privat versichern müssen.

Nicht alle Bürger*innen sind sozialversichert, und nicht alle Notlagen werden durch diese Versicherungen abgedeckt. Deshalb gibt es weitere Sozialleistungen, die nicht aus Beiträgen, sondern aus Steuereinnahmen finanziert werden. Entsprechend sind die Leistungen nicht am Äquivalenzprinzip orientiert. Bei der medizinischen Versorgung und der Pflege werden grundsätzlich die gleichen Leistungen gewährt, wie sie für Versicherte gelten. Die *Grundsicherung zur Deckung des Lebensbedarfs* dagegen orientiert sich an einem (freilich immer umstrittenen) Existenzminimum, das ein menschenwürdiges Leben ermöglichen soll. Personen, die arbeitslos sind, aber kein oder zu wenig Geld aus der Arbeitslosenversicherung beziehen oder zwar erwerbstätig sind, aber zu wenig verdienen, können Arbeitslosengeld II beantragen. Rentner*innen können eine Grundsicherung im Alter beantragen. Dabei muss Bedürftigkeit nachgewiesen werden, was beispielsweise bedeutet, dass man zuerst sein Vermögen bis zu einer bestimmten Mindestreserve aufbrauchen muss oder das Einkommen eines Lebenspartners/einer Lebenspartnerin berücksichtigt wird. Besondere Leistungen gibt es schließlich noch für Menschen mit Behinderung. Um zu verhindern, dass Paare deutlich weniger Geld zur Verfügung haben, wenn ein Elternteil wegen der Erziehung eines Kindes beruflich aussetzt, gibt es seit 2007 das Elterngeld. Es wird zwar aus Steuern finanziert, ist aber trotzdem als Entgeltersatzleistung konzipiert, weshalb sich die Höhe bis zu einer gewissen Grenze am früheren Nettoeinkommen orientiert. Auch bei der Anrechnung von Kindererziehungszeiten in der Rentenversicherung (*Mütterrente*, seit 1986) zum Ausgleich und zur Anerkennung der volkswirtschaftlich wichtigen Kindererziehungsleistungen

handelt es sich streng genommen um eine „versicherungsfremde“ Leistung, die aus Steuermitteln finanziert wird.

Auch im Steuersystem findet ein sozialer Ausgleich statt. Die Besteuerung des Einkommens beginnt erst oberhalb des Grundfreibetrags von derzeit (2021) 9744 Euro pro Jahr, da das Existenzminimum nicht besteuert werden darf. Danach steigt der Steuersatz von derzeit 14 % bis zum Höchststeuersatz von 45 % linear progressiv an. Da auch das Existenzminimum von Kindern nicht besteuert werden darf, gilt ein Kinderfreibetrag (8388 Euro). Weil Familien mit niedrigem oder keinem Einkommen davon nicht profitieren, gibt es ein Kindergeld, für das erste und zweite Kind jeweils 219 Euro monatlich, für das dritte 225 Euro und für jedes weitere 250 Euro. Mit dem Ehegattensplitting wird erreicht, dass gemeinsam zur Einkommenssteuer veranlagte Paare (mit oder ohne Kinder), die ja eine wirtschaftliche Einheit bilden, gleichbehandelt werden, unabhängig davon, wer von beiden Partner*innen wie viel zum gemeinsamen Einkommen beiträgt. Die Summe der beiden zu versteuernden Einkommen wird halbiert, dann je einzeln dem progressiv ansteigenden Steuersatz unterworfen und die Steuerbeträge wieder addiert. Andernfalls würde aufgrund der Steuerprogression bei Paaren, von denen ein Partner deutlich mehr als der andere verdient, eine höhere Gesamtsteuerbelastung anfallen.⁴ Diskutiert wird hier freilich, ob dies nicht Anreize dafür schafft, dass einer von beiden, meist die Frau bzw. der Partner mit geringerem Einkommen, seine berufliche Tätigkeit aufgibt oder einschränkt.

Das Sozialbudget gibt Auskunft über alle Sozialleistungen. Es ist in den letzten Jahren kontinuierlich angestiegen und erreichte 2019 erstmals einen Betrag von etwas über 1 Billion Euro (1000 Milliarden). Über die Hälfte davon waren Leistungen der Renten- und der Krankenversicherung. Dieses Sozialbudget macht derzeit knapp über 30 % des Bruttoinlandsprodukts (BIP) bzw. zwei Drittel der gesamten Staatsquote von etwa 45 % des BIP aus.

4 Ein Fallbeispiel zur Erklärung: Zwei Verheiratete haben je ein zu versteuerndes Einkommen von jährlich 40 000 Euro. Nach der Steuertabelle 2021 zahlen beide je 8333 Euro Einkommenssteuer, zusammen also 16 666 Euro. Würde nur einer von beiden 80 000 Euro verdienen, müsste er*sie ohne das Ehegattensplitting 24 463 Euro Steuern zahlen, obwohl dieser Haushalt kein höheres Einkommen hat als der andere. Durch das Ehegattensplitting werden beide gleichgestellt.

- ▶ **Das deutsche System sozialer Sicherung umfasst beitragsfinanzierte Versicherungen, die überwiegend nach dem Äquivalenzprinzip im Verhältnis von Beiträgen und Leistungen konzipiert sind, sowie steuerfinanzierte soziale Leistungen, die überwiegend nur an Bedürftige und nach Bedarf ausgezahlt werden.**

3. Sozialethische Kriterien

Verfassungsrechtlich wird die Notwendigkeit sozialer Sicherung aus dem Sozialstaatsgebot des Grundgesetzes (Art. 20 Abs. 1 GG) abgeleitet: „Die Bundesrepublik Deutschland ist ein demokratischer und sozialer Bundesstaat.“ Durch verschiedene Gerichtsurteile wurde dieser Artikel ausgelegt und präzisiert. Heute gibt es einen breiten Konsens, dass alle Bürger*innen einen Rechtsanspruch auf ein menschenwürdiges soziokulturelles Existenzminimum und ein Mindestmaß an sozialer Teilhabe haben. Welche regelmäßige Geldleistung dem entspricht, ist umstritten. Über diese minimale Bedarfsgerechtigkeit hinaus lässt sich argumentieren, dass es für den sozialen Frieden und die Stabilität einer Gesellschaft sinnvoll ist, dass nicht nur ein Minimum garantiert, sondern darüber hinaus der jeweilige Lebensstandard aller gegen große Risiken abgesichert wird.

Anders als in der Christlichen Sozialethik (CSE) findet in der lehramtlichen Soziallehre kaum eine Reflexion über soziale Sicherungssysteme statt. Im Kompendium der Soziallehre der Kirche fehlen Abschnitte darüber. In der Enzyklika *Centesimus annus* (CA, 1991) kann man sogar eher Vorbehalte gegen einen zu weit ausgreifenden Wohlfahrtsstaat erkennen (CA 48). Von den klassischen Sozialprinzipien (→ C.3) her ließe sich jedoch problemlos aus der Personalität ein Recht aller auf ein soziokulturelles Existenzminimum, aus der Solidarität die Verpflichtung aller, dazu beizutragen, und aus der Subsidiarität die Warnung ableiten, dass Hilfeleistungen nicht die Eigeninitiative und die Selbstverantwortung untergraben sollten. Darüber hinaus kann man aus dem Rawls'schen Differenzprinzip (→ C.5) ableiten, dass die schlechtergestellten Mitglieder einer Gesellschaft nicht nur mit einem Existenzminimum ausgestattet, sondern darüber hinaus so viel bessergestellt werden sollten, wie das ohne Gefährdung einer dafür notwendigen dynamischen Wirtschaft möglich ist. Obwohl auch das Differenzprinzip letztlich auf eine egalitäre Gerechtigkeitsvorstellung zurückgeht, kann Ergebnisgleichheit

nicht das einschlägige Kriterium für die Einkommensverteilung sein. Das gilt ohnehin für bedarfsorientierte Leistungen (z. B. bei Krankheit), aber auch für die Einkommensverteilung, bei der die Leistungsgerechtigkeit nicht außen vor bleiben darf, was zugleich Chancengerechtigkeit voraussetzt (→ C.5). Ein besonders wichtiges Kriterium ist die Beteiligungsgerechtigkeit (→ C.7). Menschen sollten nicht demotiviert, sondern vielmehr in die Lage versetzt und darin unterstützt werden, sich weiterzubilden, sich am kulturellen und politischen Leben und auch am Arbeitsmarkt zu beteiligen.⁵

- ▶ **Die Absicherung eines soziokulturellen Existenzminimums lässt sich aus der Menschenwürde und den sozialen Menschenrechten gut begründen und mit den Sozialprinzipien der Personalität, Solidarität und Subsidiarität verbinden. Darüber hinausgehende Forderungen dienen der Risikoabsicherung und dem Erhalt des jeweiligen Lebensstandards aller. Der Beteiligungsgerechtigkeit entspricht eine Ausrichtung sozialer Leistungen auf Befähigung.**

4. Aktuelle Herausforderungen

Die größte Herausforderung ist sicherlich der *demografische Wandel*. Seit den 1960er Jahren ist die Geburtenrate auf ein anhaltend niedriges Niveau gesunken, während die Lebenserwartung erheblich gestiegen ist. Dies hat dazu geführt, dass der Anteil der Älteren, die von den Erwerbstätigen zu versorgen sind, immer größer wird, während zugleich das Erwerbspersonenpotenzial zurückgeht. Die steigende Erwerbsbeteiligung der Frauen und eine politisch umstrittene hohe Zuwanderung von Migrant*innen können, wenn zugleich die Integration in Bildung und Arbeitsmarkt gelingt, diesen Trend abmildern. Neben den Renten steigen auch die Gesundheitskosten, weil Ältere dank besserer medizinischer Versorgung länger leben und höhere Kosten verursachen und gleichzeitig neue Diagnoseverfahren, Medikamente und Operationstechniken die Kosten erhöhen. Gerechtigkeit im Sinne von kontinuierlich gleichen Einzahlungen und Auszahlungen lässt sich damit nicht mehr realisieren: Sollen die Ren-

5 Vgl. Cremer, G., Sozial ist, was stark macht. Warum Deutschland eine Politik der Befähigung braucht und was sie leistet, Freiburg i. Br. 2021.

E. Handlungsfelder

ten in etwa gleich bleiben, müssen bei sinkender Zahl von Beitragsleistenden die Beiträge angehoben werden. Sollen umgekehrt die Beiträge als Prozentsatz der Löhne konstant bleiben, müssen die Renten und die Gesundheitsleistungen gekürzt werden, was angesichts der wachsenden Zahl von Älteren unter den Wähler*innen politisch nicht durchsetzbar ist. Der ebenfalls diskutierte Vorschlag, Renten stärker aus Steuern zu finanzieren, ist deshalb problematisch, weil es den Haushalt sehr stark belasten und Personen zur Finanzierung heranziehen würde, die selbst nicht rentenversichert sind. Um den Anstieg der Rentenbeiträge zu bremsen, wurde 2002 die sogenannte Riester-Rente (benannt nach dem damaligen Bundesarbeitsminister Walter Riester) eingeführt, durch die Bürger*innen motiviert werden sollten, zur Ergänzung der gesetzlichen Rente eine eigene, selbstfinanzierte und staatlich geförderte, kapitalgedeckte Altersversorgung aufzubauen. Wegen der damit verbundenen hohen Verwaltungskosten und der inzwischen niedrigen Kapitalrenditen war das kein Erfolgsmodell. Als dritte Säule wurde die betriebliche Altersversorgung gestärkt. In deren Genuss kommen jedoch nur Arbeitnehmer*innen, deren Betriebe sie überhaupt anbieten. Die ab 2012 verfolgte Lösung, das Renteneintrittsalter mit steigender Lebenserwartung zu erhöhen (Rente mit 67), traf auf Widerstände. Auch deshalb führte die Große Koalition 2014 die abschlagsfreie vorgezogene Rente für langjährig Versicherte ab 63 Jahren ein. Allerdings ist dies mit enormen Finanzierungslasten verbunden und konterkariert die Bemühungen um einen späteren Renteneintritt. Den ärmeren Rentner*innen (überproportional häufig sind dies Frauen) kommt dieser Ansatz nicht zugute, weil sie meist nicht ausreichend lange in die Rentenversicherung einbezahlt haben.

Eine weitere Herausforderung hat mit der *Digitalisierung* zu tun (→ E.1.6), die enorme Effizienzsteigerungen mit sich bringen wird, so dass Arbeitsplätze verloren gehen. Wahrscheinlich wird es zu einer Arbeitsmarktpolarisierung kommen: Hochqualifizierte Fachkräfte im oberen Einkommensbereich und gering verdienende Personen, sofern sie im Bereich personennaher Dienstleistungen arbeiten, die kaum automatisiert werden können, werden in höherem Maße gebraucht werden. Der Arbeitsplatzverlust dürfte vor allem den mittleren Einkommensbereich in den Verwaltungen betreffen, wo viele Routinetätigkeiten ersetzt werden können. Deshalb kommt es darauf an, Menschen so aus- und fortzubilden, dass sie Aufgaben im Bereich höherer Anforderungen ausüben können, zugleich aber personennahe Dienstleistungen (z. B. im Pflege-

und Gesundheitsbereich) so attraktiv zu machen und besser zu bezahlen, dass Personen auch dorthin wechseln. Zur Finanzierung bedarf es dazu einer, allerdings international abgestimmten höheren Besteuerung von Kapital- und Unternehmensgewinnen, da eine zu starke Belastung der Löhne mit Sozialabgaben, die zur Hälfte von der Arbeitgeberseite bezahlt werden, die Anreize erhöht, Arbeitsplätze wegzurationalisieren. Möglicherweise muss ergänzend auch über eine weitere Arbeitszeitverkürzung nachgedacht werden, die im Übrigen auch zugunsten einer geschlechtergerechteren Aufteilung von Sorge- und Erwerbsarbeit nötig ist (→ E.5.3.2). Schließlich müssen Lösungen dafür gefunden werden, dass in einer digitalisierten Arbeitswelt mehr und mehr Soloselbständige beispielsweise als Crowdworker*innen arbeiten, die bisher so gut wie gar nicht von den Sozialversicherungen erfasst werden.

Eine dritte Herausforderung betrifft zwei *Konstruktionsfehler der Krankenversicherung*. Obwohl die Leistungen aus der gesetzlichen Krankenversicherung keinen Bezug zu den eingezahlten Beiträgen haben, hängen die Beiträge proportional vom Lohneinkommen ab. Auch sind nicht erwerbstätige Ehepartner*innen und Kinder kostenlos mitversichert. Damit findet eine politisch gewollte Umverteilung von den höheren zu den niedrigeren Einkommen und von Kinderlosen zu Familien mit Kindern statt. Dabei kommt es aber zu problematischen Verzerrungen, weil für die Höhe der Beiträge nicht alle Einkommen berücksichtigt werden, z. B. nicht Miet- oder Kapitaleinkommen. Ein weiteres Problem liegt im Nebeneinander von privater und gesetzlicher Krankenversicherung. Einerseits können sich dadurch vor allem ledige und kinderlose Personen mit höheren Einkommen (über der Pflichtversicherungsgrenze oder als Selbständige), die meist auch ein geringeres Krankheitsrisiko haben und deshalb nur geringe Beiträge zahlen, der Solidargemeinschaft der gesetzlich Versicherten entziehen. Privatversicherte haben teilweise auch Behandlungsvorteile. Weil Ärztinnen und Ärzte sowie Krankenhäuser wegen höherer Honorarsätze an ihnen mehr verdienen, werden sie oft bevorzugt behandelt, was sich in einer schnelleren Terminvergabe niederschlägt, die von vielen gesetzlich Versicherten, die oft lange Wartezeiten hinnehmen müssen, als Ärger empfunden wird. Andererseits werden Privatpatient*innen oft einer eigentlich nicht unbedingt nötigen Diagnostik und Therapie unterzogen und leisten einen überproportional hohen Anteil an der Finanzierung des Gesundheitssystems (→ E.8).

Sowohl Wirtschaftsliberale als auch linke Intellektuelle plädieren immer wieder für die Einführung eines *bedingungslosen Grundeinkommens*. Die Vorschläge dazu variieren sehr stark. Ein häufig ins Spiel gebrachtes Modell könnte folgendermaßen aussehen: Alle Bürger*innen würden monatlich ein festes Einkommen vom Staat erhalten (z. B. 1000 Euro, Kinder die Hälfte), unabhängig davon, ob sie Vermögen haben oder Geld verdienen oder nicht, also ohne Bedürftigkeitsprüfung. Jedes selbst verdiente Einkommen müsste dann vom ersten Euro an hoch besteuert werden, z. B. mit 50 %. Weil das Grundeinkommen wie eine negative Einkommenssteuer wirkt, würden erst Personen mit einem hinzuverdienten Einkommen über 2000 Euro mehr an den Staat zahlen, als sie bekommen. Die Befürworter*innen versprechen sich dadurch vor allem, dass die als entwürdigend empfundene Bedürftigkeitsprüfung für außerdem oft stigmatisierend wirkende Sozialleistungen entfallen und Armut unbürokratisch bekämpft würde. Auch seien Menschen dann freier, sich zivilgesellschaftlich zu engagieren, weil ihr Lebensunterhalt ja gesichert sei und die Anerkennung durch ein Grundeinkommen auch zu mehr Teilnahme motiviere. Als Argument für die Finanzierbarkeit wird angeführt, dass viele Sozialleistungen und der mit ihnen verbundene bürokratische Aufwand dann nicht mehr nötig wären. Das gilt bei näherer Betrachtung jedoch nur teilweise. Eine Krankenversicherung müsste es weiterhin geben, außerdem Hilfen für Menschen mit Behinderung und angesichts sehr unterschiedlich hoher Mieten auch das Wohngeld. Auf die Rente haben Versicherte einen eigentumsähnlichen Anspruch, so dass sie nur nach langer Übergangsfrist abgelöst werden könnte. Berechnungen ergeben, dass das bedingungslose Grundeinkommen nur seriös finanzierbar ist, wenn es entweder so niedrig ist (manche setzen faktisch Werte unter dem Arbeitslosengeld II an), dass eigentlich von Armutsbekämpfung oder Anreizen zu freiwilligem Engagement nicht die Rede sein kann, oder aber der dann vom ersten hinzuverdienten Euro an fällige Steuersatz (entsprechende Berechnungen gehen von 70 % oder 80 % aus) so hoch ist, dass viele wohl nicht mehr motiviert sein würden, einer Erwerbsarbeit nachzugehen.⁶ Viele würden es als Widerspruch zu ihren Gerechtigkeitsvorstellungen empfinden, wenn sie durch ihre Arbeit andere mitfinanzieren sollten, die durchaus auch selbst arbeiten könnten. Außerdem steht in

6 Vgl. Kruij, G., Realistische Möglichkeit oder schöner Traum? Das bedingungslose Grundeinkommen, in: Herder-Korrespondenz 72 (5/2018) 32–35.

Frage, ob es noch der Beteiligungsgerechtigkeit entspricht, wenn insbesondere junge Menschen aus sozial schwächeren und bildungsfernen Schichten dadurch versucht sein könnten, weniger in Bildung zu investieren, oder wenn der Staat Anstrengungen aufgibt, Menschen wieder in den Arbeitsmarkt zu integrieren, und sie nur noch durch ein mehr oder weniger auskömmliches Grundeinkommen alimentiert.

Bisher wird soziale Sicherung vorrangig im nationalen Horizont diskutiert. Aber spätestens seit dem Start des Europäischen Binnenmarktes 1993 wird immer wieder gefordert, die ökonomische Integration auch durch eine stärkere soziale Integration zu ergänzen. Bislang scheitern entsprechende Bemühungen, sofern sie über die bereits existierenden Fonds für regionale Entwicklung, Kohäsion und Förderung der Bildung und der Zugänge zum Arbeitsmarkt hinausgehen, an den sehr unterschiedlichen Systemen und an der besonders in Deutschland verbreiteten Ablehnung einer „Transferunion“. Weil aber die EU-Mitgliedsstaaten vom Binnenmarkt und der teilweise gemeinsamen Währung unterschiedlich profitieren, wird zur Abfederung von Risiken in einem gemeinsamen Markt zumindest eine Art gemeinsame soziale Rückversicherung gefordert. Dafür eigne sich eine europäische Basis-Arbeitslosenversicherung. Der Effekt wäre, dass im Falle eines konjunkturellen Einbruchs mit der Folge von Arbeitslosigkeit die betroffenen Arbeitnehmer*innen einen Teil ihrer Kaufkraft behalten könnten. Dadurch würde der Konjunkturbruch abgemildert, gleichzeitig aber müsste die Belastung nicht vom betroffenen Land allein getragen werden.⁷

Nach dem Modell einer *globalen Sozialen Marktwirtschaft* müsste es das Ziel sein, dass alle Beteiligten eines freien Marktes, egal ob auf nationaler oder internationaler Ebene, idealerweise vergleichbaren Rahmenbedingungen unterliegen und in den Genuss wenigstens minimaler sozialer Absicherung kommen. Diese Aussage ist auch relevant für eine globalisierte Weltwirtschaft, die durch Freihandelsverträge und die Welthandelsorganisation nur ungenügend reguliert wird. Es wäre für die reicheren Länder durchaus finanzierbar, denjenigen 689 Millionen Armen in der Welt, die laut dem Weltarmutsbericht der Weltbank im Jahr 2017 mit weniger als 1,9 Dollar pro Tag auskommen mussten, mindestens einen Sockelbetrag von 50 Dollar im Monat ausbezahlen, der sie deutlich über

7 Vgl. Kruij, G., Brauchen wir eine europäische Arbeitslosenversicherung? (Kirche und Gesellschaft 464), Köln 2019.

diese Armutsschwelle heben würde.⁸ Natürlich würde dies auch einigermaßen effiziente Regierungen mit einem ausreichenden Maß an Korruptionskontrolle voraussetzen, wenn das Geld wirklich ankommen soll. Von einem solch globalen Verständnis sozialer Gerechtigkeit sind wir jedoch leider noch weit entfernt.

- ▶ **Demografischer Wandel, Digitalisierung und Konstruktionsfehler des bisherigen Systems sozialer Sicherung machen weitreichende Reformen notwendig, auch auf europäischer und globaler Ebene – aber sie sind kaum durchsetzbar. Das bedingungslose Grundeinkommen leistet entweder nicht wirklich einen Beitrag zur Armutsbekämpfung, weil es dafür zu niedrig ist, oder es ist nur finanzierbar, wenn man die Erwerbseinkommen extrem hoch belastet.**

Weiterführende Literatur

- Boeckh, J. u. a., Sozialpolitik in Deutschland. Eine systematische Einführung, Wiesbaden 42017.
- Cremer, G., Deutschland ist gerechter als wir meinen. Eine Bestandsaufnahme, München 2018.
- Cremer, G./Goldschmidt, N./Höfer, S., Soziale Dienstleistungen. Ökonomik, Recht und Politik, Stuttgart 2013.
- Gabriel, K./Reuter, H.-R. (Hg.), Religion und Wohlfahrtsstaatlichkeit in Deutschland. Konfessionen – Semantiken – Diskurse, Tübingen 2017.
- Kaufmann, F.-X., Varianten des Wohlfahrtsstaates, Frankfurt a. M. 2003.

8 Das würde im Jahr 413,4 Milliarden Dollar kosten, das sind nur knapp 60 % der jährlichen Militärausgaben der USA.

E.3 Bildung

Gerhard Kruip

Leitfragen:

- Weshalb ist Bildung ein Thema der Sozialethik?
- Was hat Bildungsgerechtigkeit mit anderen Gerechtigkeiten zu tun?
- Was verlangt das Menschenrecht auf Bildung?
- Wie kann seine Einhaltung überprüft werden?
- Welche Defizite gibt es bei der Bildungsgerechtigkeit in Deutschland?

1. Bildung als Thema der Sozialethik

Entstanden im 19. Jh. durch die Herausforderungen der sozialen Frage, befasste sich Christliche Sozialethik (CSE) zunächst vor allem mit den Themen Arbeit und Kapital, Staat und Markt, Einkommensverteilung und Vermögensbildung sowie soziale Sicherheit. Später kamen Fragen der Gesundheits-, Medien-, Technik- und Umweltethik hinzu. Je mehr jedoch die modernen Gesellschaften sich zu Wissensgesellschaften entwickelten, in denen der Bestand an Wissen ständig zunimmt, und je größer die Bedeutung medialer Kommunikation wurde, umso mehr kommt es für den wirtschaftlichen Erfolg, die Persönlichkeitsentwicklung und die soziale Anerkennung darauf an, dass Menschen Zugang zu Wissen haben und über Kompetenzen für die mediale Kommunikation verfügen. Da Wissen immer schneller veraltet und heute eine erste Berufsausbildung nicht mehr allein die Kenntnisse für ein langes und wechselhaftes Berufsleben vermitteln kann, sind mehr und mehr auch Schlüsselqualifikationen nötig, um Wissen auswählen, ordnen und sich neu aneignen zu können. Heute ist es weniger wichtig, dass die nachwachsende Generation über ein hohes Vermögen verfügt, als vielmehr, dass sie gut gebildet ist. Personen mit höheren Bildungsabschlüssen sind im Allgemeinen beruflich erfolgreicher, werden weniger oft arbeitslos, erzielen höhere Einkommen, engagieren sich stärker politisch und ehrenamtlich,

E. Handlungsfelder

sorgen für bessere Bildung ihrer Kinder, sind gesünder, leben länger und kommen eher in den Genuss hoher sozialer Anerkennung. Auch hängt die wirtschaftliche, soziale und kulturelle Entwicklung ganzer Länder stark von der Qualität des Bildungssystems ab, was gerade auch in den Ländern des globalen Südens sichtbar wird. Deshalb wird es für die Gerechtigkeit in jeder Gesellschaft und im Prozess der Globalisierung zunehmend relevant, dass alle faire Chancen auf Bildung haben.

Dabei ist klar: Bildung kann und darf nicht reduziert werden auf die Vermittlung von reinem Wissen oder technischen Fähigkeiten. Persönlichkeitsentwicklung, soziale Kompetenzen und Wertekommunikation sind ebenso wichtig wie die Forderung, dass die zu Bildenden selbst Subjekte ihres Bildungsprozesses werden und die Fähigkeit erlangen, ihre Freiheit reflektiert und verantwortlich zu gebrauchen. Nach Wilhelm von Humboldt (1767–1835) dient Bildung über den Weg vernünftiger Selbstbestimmung letztlich der *Menschwerdung in Würde*. Was genau ein solches Bildungsideal beinhaltet, ist gesellschaftlich umstritten und immer wieder neu auszuhandeln. Die Gerechtigkeitsaspekte von Bildung wurden in der Sozialethik erst seit den 1990er Jahren intensiver reflektiert, obwohl Bildung im Kontext der Ethik der Familien- und der Entwicklungspolitik schon früher Thema war.

► **Bildung wird in modernen Wissensgesellschaften zur neuen sozialen Frage und damit auch zum Thema Christlicher Sozialethik.**

2. Der PISA-Schock im Jahr 2000

Als im Jahr 2000 die erste PISA-Studie (PISA = *Programme for International Student Assessment*) die Schlüsselkompetenzen (Lesen, Mathematik, Naturwissenschaft) von Schüler*innen im Alter von 15 Jahren international vergleichend untersuchte und zu einem für Deutschland negativen Ergebnis kam, war die Überraschung groß. Niemand hatte damit gerechnet, dass die Leistungen der Schüler*innen in Deutschland in allen Bereichen unter dem Durchschnitt der untersuchten Länder der OECD (*Organisation for Economic Co-operation and Development*) lagen und dass zugleich Deutschland in zwei Hinsichten eine Spitzenposition einnahm, nämlich beim Abstand zwischen den Besten und den Schlechtesten und bei der Abhängigkeit der Leistungen vom sozioökonomischen Status der

Eltern. Es gelang in Deutschland schlechter als in anderen Ländern, die Unterschiede der Herkunftsfamilien auszugleichen, ja teilweise wurden diese sogar verschärft. Das Bildungssystem leistete also kaum einen Beitrag zur Chancengerechtigkeit. In späteren der alle drei Jahre durchgeführten PISA-Studien kam zudem heraus, dass der Unterschied zwischen den Bundesländern ähnlich groß war wie zwischen den am besten und den am schlechtesten abschneidenden Ländern der OECD. Auch wenn manche diese Ergebnisse eher kleinzureden versuchten und der OECD eine Ökonomisierung von Bildung vorwarfen, löste dieser *PISA-Schock* eine intensive Debatte über Reformen des Bildungssystems aus. Verstärkt wurde sie noch durch den Besuch und die Kritik des damaligen UN-Beauftragten für das Menschenrecht auf Bildung, Vernor Muñoz (* 1961), im Jahre 2006.

- ▶ **Die erste PISA-Studie im Jahr 2000 machte deutlich, dass es im deutschen Schulbildungssystem erhebliche Defizite gibt. Die Leistungen der Schüler*innen lagen unter dem OECD-Durchschnitt, und es gelang in Deutschland kaum, die Unterschiede der Herkunftsfamilien auszugleichen.**

3. Die Bedeutung der Bildung für Beteiligungsgerechtigkeit

Traditionell werden seit Aristoteles (384–322 v. Chr.) und vor allem Thomas von Aquin (1225–1274) drei Arten von Gerechtigkeit (→ C.5) unterschieden: in der Beziehung der Bürger*innen untereinander die *Tauschgerechtigkeit*, im Verhältnis der Bürger*innen zum Staat die *Gesetzesgerechtigkeit* und im Verhältnis des Staates zu seinen Bürger*innen die *Verteilungsgerechtigkeit*. Heute müssen alle Menschen in allen drei Fällen über Fähigkeiten verfügen, damit es tatsächlich gerecht zugeht. Für die Tauschgerechtigkeit braucht man ökonomische und juristische Kenntnisse sowie fachliche Kenntnisse bei der Ausübung eines Berufs, für die Gesetzesgerechtigkeit juristische und politische Fähigkeiten, damit durch die faire Beteiligung aller Bürger*innen in einem demokratischen Staat die Gesetze selbst gerecht sind. Auch für die Verteilungsgerechtigkeit braucht man bestimmte Fähigkeiten, angefangen bei der Frage, wie man Sozialleistungen beantragt oder eine Steuererklärung abgibt, bis hin zur Wahrnehmung von Freiheitsrechten und zur Beteiligung am

wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Leben. Es ist beispielsweise besser, Arbeitslose zu befähigen und zu fördern, so dass sie wieder eine Arbeit finden, als sie allein durch Sozialleistungen zu alimentieren (→ E.1.3). Auf diese Notwendigkeit, dass Gerechtigkeit nur in Verbindung mit Beteiligung und Fähigkeiten wirkliche Gerechtigkeit sein kann, hat insbesondere der Ökonom Amartya Sen (* 1933) in seinem *capabilities approach* hingewiesen.¹ Die US-amerikanischen Bischöfe haben mit ihrem Wirtschaftshirtenbrief *Economic Justice for All* (EJA, 1986) in diesem Zusammenhang den Begriff der *Beteiligungsgerechtigkeit* gebraucht (→ C.7). Es geht einerseits darum, dass sich alle Menschen am Leben ihrer Gesellschaft beteiligen können, dass sie andererseits aber auch den Beitrag leisten, den man von ihnen legitimerweise verlangen kann. Für beides braucht es Kenntnisse und Fähigkeiten, weshalb Bildung eine zentrale Voraussetzung für Beteiligungsgerechtigkeit ist. In Deutschland war es u. a. eine Expertengruppe um den früheren Hildesheimer Bischof Josef Homeyer (1929–2010), die mit der Schrift *Mehr Beteiligungsgerechtigkeit* (MBG, 1998) das Thema stärker ins Bewusstsein gehoben hat.

- **Um ihrer Effektivität und ihres inneren Zusammenhangs willen müssen die traditionellen Dimensionen von Gerechtigkeit durch Beteiligungsgerechtigkeit ergänzt (nicht ersetzt) werden. *Beteiligungsgerechtigkeit* erfordert, dass alle Menschen die Möglichkeit erhalten, Fähigkeiten zu erwerben, die für die soziale Teilhabe notwendig sind.**

4. Das Menschenrecht auf Bildung

In der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* (AEMR) der Vereinten Nationen von 1948, im Art. 13 des *Internationalen Pakts über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte* (1966 verabschiedet) und im Art. 28 der *UN-Kinderrechtskonvention* (KRK, 1989) hat man eine eindeutige und universell gültige Grundlage, auf die man sich berufen kann, um Kritik an mangelnder Bildungsgerechtigkeit zu üben (→ C.4). Art. 29 KRK betont

1 Siehe z. B. Sen, A., *Ökonomie für den Menschen. Wege zu Gerechtigkeit und Solidarität in der Marktwirtschaft*, München 2000.

zudem verschiedene wichtige Bildungsziele von der Persönlichkeitsentwicklung über die Menschenrechtsbildung bis hin zur Achtung vor der natürlichen Umwelt. Leider ist nur in einigen deutschen Länderverfassungen in unterschiedlichen Formulierungen explizit von einem *Menschenrecht auf Bildung* die Rede, während in anderen Bundesländern wie in Art. 6 Abs. 2 des deutschen Grundgesetzes nur von einem Recht der Eltern auf Erziehung ihrer Kinder und einer entsprechenden, ihnen „zuvörderst“ obliegenden Pflicht gesprochen wird. Es ist deshalb durchaus umstritten, ob das Menschenrecht auf Bildung im Grundgesetz angemessen abgebildet wird.

Die Begründung des Menschenrechts auf Bildung setzt zunächst anthropologisch an und zeigt, dass der Mensch ein bildbares, bildungsfähiges und auf Bildung angewiesenes Wesen ist. Dies gilt unter Bedingungen heutiger globalisierter, hochkomplexer Gesellschaften in besonderem Maße. So ist Bildung unabdingbar für Subjektwerdung und gesellschaftliche Beteiligung sowie in beiderlei Hinsicht notwendige Voraussetzung der Freiheit. Weil alle Menschen Bildung für ein menschenwürdiges Leben brauchen, muss ihnen auch ein Recht auf Bildung zugestanden werden.

Nach Art. 26 Abs. 1 AEMR hat jeder Mensch das „Recht auf Bildung. Die Bildung ist unentgeltlich, zum mindesten der Grundschulunterricht und die grundlegende Bildung. Der Grundschulunterricht ist obligatorisch. Fach- und Berufsschulunterricht müssen allgemein verfügbar gemacht werden, und der Hochschulunterricht muss allen gleichermaßen entsprechend ihren Fähigkeiten offenstehen.“² Zunächst ist das Menschenrecht auf Bildung ein negatives Recht: Niemand darf daran gehindert werden, sich zu bilden. Aber es ist auch ein positives Recht, und zwar im Bereich grundlegender Bildung. Bei aller Bildung, die darüber hinausgeht, darf es keine anderen Zugangsbeschränkungen geben als die jeweilige Eignung. Die gleiche Forderung ergibt sich auch schon aus dem allgemeinen Diskriminierungsverbot des Art. 2 AEMR: „Jeder Mensch hat Anspruch auf die in dieser Erklärung verkündeten Rechte und Freiheiten ohne irgendeine Unterscheidung, wie etwa nach Rasse, Farbe, Geschlecht, Sprache, Religion, politischer oder sonstiger Überzeugung, nationaler

2 Die AEMR findet sich im Internet an zahlreichen Stellen, z. B. auf den Seiten der Praetor Verlagsgesellschaft; vgl. URL vom 17.9.2021: <https://www.menschenrechtserklaerung.de/>.

oder sozialer Herkunft, nach Eigentum, Geburt oder sonstigen Umständen.“ Dabei müssen alle nicht nur formale, sondern reale Chancen des Zugangs zu Bildungseinrichtungen haben, die ihrer Eignung entsprechen.

Das Menschenrecht *auf* Bildung umfasst nach Art. 26 Abs. 2 AEMR auch die Menschenrechtsbildung.³ Deshalb muss auch vom Menschenrecht *durch* Bildung gesprochen werden, denn (Menschenrechts-)Bildung ist auch eine Voraussetzung zur Kenntnis, Wahrnehmung und Durchsetzung anderer Menschenrechte. Aber selbstverständlich müssen die Menschenrechte auch *in* Bildung, d. h. in den Prozessen des Lernens und den Organisationsformen von Bildungsinstitutionen, respektiert werden.

In Deutschland wird das Menschenrecht auf Bildung in erheblichem Umfang verletzt. Die Tatsache, dass der Bildungserfolg und der Bildungszugang so stark vom sozioökonomischen und ggf. (post-)migrantischen Hintergrund der Eltern abhängen, stellt eine menschenrechtlich nicht legitimierbare Diskriminierung dar. Auch entspricht es nicht der Forderung nach Grundbildung für alle, wenn ein hoher Anteil die Schullaufbahn beendet, ohne in der Lage zu sein, eine Berufsausbildung beginnen zu können (in manchen Bundesländern ca. 10 % eines Jahrgangs).

- ▶ **Aus der Menschenwürde ergibt sich das Menschenrecht auf Bildung, das diskriminierungsfrei für alle Menschen gelten muss. Es ist u. a. formuliert im Art. 26 AEMR (1948) und in verschiedenen Menschenrechtskonventionen, die auch von Deutschland ratifiziert wurden. Eine eindeutige Formulierung des Menschenrechts auf Bildung findet sich nur in einigen Länderverfassungen der Bundesrepublik.**

5. Die staatliche Pflichtentrias und das 4A-Schema

Das Menschenrecht auf Bildung verpflichtet zunächst den Staat (→ C.4). Für die Präzisierung der staatlichen Verantwortung hat sich der Drei-

3 Vgl. hierzu die Konvention über Menschenrechtsbildung und -training (2011), die Menschenrechtsbildung als Bildung über, durch und für Menschenrechte entfaltet. Das Dokument ist u. a. auf den Seiten des Deutschen Instituts für Menschenrechte abrufbar; vgl. URL vom 17.9.2021: https://www.institut-fuer-menschenrechte.de/fileadmin/Redaktion/PDF/Menschenrechtsbildung/Erklaerung_der_Vereinten_Nationen_ueber_Menschenrechtsbildung_und_training.pdf.

klänge *respect – protect – fulfill* herausgebildet. Zunächst hat der Staat selbst die Menschenrechte zu respektieren (*respect*). Diese *Achtungspflichten* verbieten ihm, Menschen daran zu hindern, Bildungsmöglichkeiten, auf die sie ein Recht haben, in Anspruch zu nehmen. Hier greift das schon erwähnte allgemeine Diskriminierungsverbot. Der Staat hat darüber hinaus aber auch *Schutzpflichten*, d. h. die Aufgabe, Menschen davor zu schützen (*protect*), dass ihre Rechte von anderen verletzt werden. Er muss also einschreiten, wenn bestimmte gesellschaftliche Gruppen oder Akteur*innen, z. B. Eltern, den Zugang zu Bildungsmöglichkeiten in unzulässiger Weise einschränken. Deshalb gibt es die Schulpflicht. Er hat zudem einzuschreiten, wenn es, wie offenbar auf dem Ausbildungsmarkt im dualen System, zu Diskriminierungen von Menschen mit Migrationsgeschichte kommt. Drittens muss der Staat die nötigen *Erfüllungspflichten* wahrnehmen (*fulfill*), um ausreichend Bildungsmöglichkeiten zu schaffen. Dabei sollte wegen der Religions- und Weltanschauungsfreiheit (→ D.5) ein plurales Angebot bereitgestellt werden. Deshalb sollen auch private oder zivilgesellschaftliche Akteure die Möglichkeit haben, Bildungsangebote, z. B. Schulen, zu errichten – bei bleibender Rahmenverantwortung und Aufsichtspflicht des Staates.

Bildung hat für die gebildete Person einen hohen privaten Nutzen. Gebildete Menschen bringen aber in der Regel auch der Gesellschaft, in der sie leben, einen großen Vorteil. Bildung hat, ökonomisch ausgedrückt, *positive externe Effekte*. Da aber trotz des privaten Nutzens nicht alle Lernenden oder ihre Eltern über ausreichend finanzielle Mittel verfügen und weil Bildungsinvestitionen sehr langfristig angelegt und mit Risiken behaftet sind, wird eine rein private Finanzierung nicht ausreichen, um eine gute Bildung für alle bereitzustellen. Deshalb ist es notwendig, dass der Staat selbst ein gutes, öffentlich finanziertes Bildungsangebot in fairer Weise für alle Schichten der Bevölkerung anbietet. Bildungsangebote sollten umso mehr öffentlich finanziert werden, je höher die positiven externen Effekte sind. Je stärker der private Nutzen ausfällt, umso mehr können die Lernenden auch selbst zur Finanzierung beitragen. Aus diesem Grund müsste eigentlich ein kostenloses Angebot frühkindlicher Bildung für alle Priorität gegenüber einem kostenlosen Universitätsstudium haben, zu dessen Finanzierung die Studierenden jedenfalls dann durch eine Art nachgelagerter Akademikersteuer beitragen könnten, wenn sie nach dem Studium gut verdienen.

Für die Kontrolle der Umsetzung positiver Rechte hat sich ein 4A-Schema als besonders fruchtbar erwiesen, das in UN-Menschenrechtsausschüssen entwickelt und durch die Bildungsberichterstatter*innen der UNO auf das Menschenrecht auf Bildung angewandt worden ist. Es umfasst Verfügbarkeit (*availability*), Zugänglichkeit (*accessibility*), Annehmbarkeit (*acceptability*) und Adaptierbarkeit (*adaptability*). Verfügbarkeit meint, dass überhaupt Bildungseinrichtungen in ausreichender Zahl *vorhanden* sind. Diese müssen dann allerdings auch für diejenigen, die sie benötigen, *zugänglich* sein. Das allein würde jedoch noch nicht ausreichen, wenn die Art des Bildungsangebots aus der Perspektive der zu bildenden Menschen aus moralischen oder religiösen Gründen oder aus Mangel an Qualität nicht *akzeptabel* wäre. Schließlich müssen Bildungsangebote so gut wie möglich an die Bedürfnisse der zu bildenden Personen *angepasst* sein, insbesondere an ihre Vorkenntnisse, ihre Sprache, ihr Alter, ihr Geschlecht und ihren lebensweltlichen Hintergrund.

Besonders ungünstig sieht die Lage in Deutschland im Blick auf Annehmbarkeit und Adaptierbarkeit aus. Denn in vielen Bildungsbereichen gibt es enorme Probleme mit der Qualität des Unterrichts und vor allem mit der Anpassung des Unterrichts und der Schulformen an die jeweiligen Zielgruppen. So wird z. B. bei (post-)migrantischen Kindern wegen eines verbreiteten *monolingualen Habitus* zu wenig auf deren Mehrsprachigkeit Rücksicht genommen, jedenfalls dann, wenn ihre Muttersprache keine europäische Sprache ist. Weder wird sie dann als Potenzial erkannt, noch werden in ausreichendem Maße (v. a. an höheren Schulen) gezielte Angebote gemacht, um Sprachdefizite zu bekämpfen. In Deutschland herrscht leider noch immer die Auffassung vor, die Kinder müssten sich der Schule anpassen. Es wäre aber notwendig, umgekehrt die Schule den Kindern anzupassen.

Die Corona-Krise 2020/21, in deren Verlauf Schulen zeitweise ganz geschlossen waren, hat nicht nur massive Mängel und Defizite an den Schulen selbst offenbart, sondern sicherlich auch Probleme der Zugänglichkeit und der Adaptierbarkeit geschaffen, da vor allem Schüler*innen aus niedrigeren sozialen Schichten sehr viel weniger mit den nötigen technischen Mitteln für ein Online-Lernen ausgestattet waren und beim Lernen zu Hause in geringerem Maße Unterstützung von ihren Eltern bekamen.⁴

4 Neben vielen anderen haben sich auch internationale Organisationen mit dieser Problematik befasst: UNICEF (Hg.), Covid-19: Are Children able to Continue

- ▶ **Die Einhaltung des Menschenrechts auf Bildung kann anhand des 4A-Schemas mit den Kriterien Verfügbarkeit (*availability*), Zugänglichkeit (*accessibility*), Annehmbarkeit (*acceptability*) und Adaptierbarkeit (*adaptability*) überprüft werden. Entsprechend der Pflichtentrias *respect – protect – fulfill* muss der Staat das Menschenrecht auf Bildung achten, vor der Verletzung durch Dritte schützen und dafür sorgen, dass ein ausreichendes Bildungsangebot zur Verfügung steht.**

6. Notwendige Reformen des deutschen Bildungssystems

Der Bildungsbericht der Bundesregierung von 2020⁵ kommt zu dem Ergebnis, dass das Risiko geringer Bildungschancen immer noch stark davon abhängt, ob die Eltern selbst weniger qualifiziert sind und sie sich in einer sozialen oder finanziellen Notlage befinden. Alle drei Faktoren kommen bei Kindern aus Familien mit Migrationsgeschichte signifikant häufiger vor, so dass sie auch seltener über einen Hochschulabschluss oder einen Berufsabschluss verfügen. Obwohl die frühkindliche Bildung stark ausgebaut wurde, gibt es hier immer noch ein geringeres Angebot, als es die Nachfrage erfordert. Die Drei- bzw. Viergliedrigkeit des Schulwesens wurde gelockert, die Bildungswege wurden flexibilisiert und mehr Ganztagschulen eingerichtet. Dennoch hat der Einfluss der sozialen Herkunft auf die Auswahl der Schulart und den Schulerfolg allenfalls geringfügig abgenommen. Trotz eines Arbeitskräftemangels, der sich auch auf den Lehrstellenmarkt auswirkt, haben junge Menschen ohne Schulabschluss – unter ihnen gibt es mehr Männer als Frauen – weiterhin große Schwierigkeiten, einen Ausbildungsplatz zu finden. Nach wie vor ist der Übergang zu einem Hochschulstudium sehr stark von der sozialen Herkunft bestimmt.

Learning During School Closures? A Global Analysis of the potential reach of remote learning policies using data from 100 countries, New York 2020; vgl. URL vom 17.9.2021: <https://data.unicef.org/resources/remote-learning-reach-ability-factsheet/>.

5 Autorengruppe Bildungsberichterstattung (Hg.), Bildung in Deutschland 2020. Ein indikatorengestützter Bericht mit einer Analyse zu Bildung in einer digitalisierten Welt, Bielefeld 2020; vgl. URL vom 17.9.2021: <https://www.bildungsbericht.de/de/bildungsberichte-seit-2006/bildungsbericht-2020/pdf-dateien-2020/bildungsbericht-2020-barrierefrei.pdf>, 5–19.

Welche Reformforderungen in dieser Situation sozialetisch zu folgern wären, ist hoch umstritten und bedarf sorgfältiger Abwägungen. Alle Maßnahmen setzen eine bessere Finanzierung von Bildung und eine bessere Ausbildung und ständige Fortbildung der Lehrenden voraus. Zudem scheint der Bildungsföderalismus in der Bundesrepublik Deutschland die Reformierbarkeit des Bildungssystems nicht zu fördern. An dieser Stelle können nur einige Maßnahmen genannt werden, die in der Debatte eine Rolle spielen: Von vielen Expert*innen wird der Ausbau der frühkindlichen Förderung empfohlen. In dieser Phase sind sprachliche Defizite und Mängel an sozialen Kompetenzen, die sich bei einigen Kindern aus ihrem familiären Hintergrund ergeben, noch am ehesten auszugleichen. Außerdem besteht hier die Chance, auch bildungsferne Eltern in die Arbeit einzubeziehen und für die Notwendigkeit von Bildung und Erziehung zu sensibilisieren. Voraussetzung dafür ist allerdings, dass Angebote für Kleinkinder und Vorschulkinder nicht als *Betreuungsangebote*, sondern dezidiert als *Bildungsangebote* verstanden werden. Das muss auch Konsequenzen für die Ausbildung und Bezahlung von Tagesmüttern (oder -vätern) und Erzieher*innen haben.

Zum Ausgleich der unterschiedlichen familiären Herkunft halten manche Fachleute die Ausweitung des Angebots von Ganztagschulen für hilfreich. Das Unterrichtskonzept von Ganztagschulen sollte dabei konsequent und für alle Schüler*innen auf den dadurch möglichen anderen Lernrhythmus an Vor- und Nachmittagen, unterschiedliche Lernformen und die Integration bisher außerschulischer Aktivitäten ausgerichtet werden.

Außerdem wird in der Reformdebatte die freilich ebenfalls umstrittene Forderung erhoben, Zahl und Art der Übergänge von einer Schulform zur nächsten mit der Notwendigkeit der Entscheidung für bestimmte Schularten zu überdenken. Denn über die verschiedenen Schwellen hinweg multiplizieren sich die Selektionseffekte. Vor allem der Übergang von einer vierjährigen Grundschule auf eine weiterführende Schule im Alter von zehn Jahren erfolgt noch nicht zu einem Zeitpunkt, zu dem eine verlässliche Prognose für den weiteren Schulerfolg möglich ist. Ein mehrgliedriges Schulsystem schafft nicht nur Anlässe zur Diskriminierung bei den Übergängen, sondern beinhaltet für die Lehrenden immer auch die Versuchung, schwächere Schüler*innen an die niedriger qualifizierende Schulform zurückzuüberweisen, anstatt sich um deren besondere Förderung zu kümmern. Für Schüler*innen aus Familien mit Migrationsgeschichte sollten in diesem Zusammenhang

auch Sprachdiagnose und Sprachförderung ausgebaut werden. Die Mehrgliedrigkeit ist außerdem wenig an untypische Lebensläufe angepasst, bei denen bestimmte Begabungen möglicherweise erst später entdeckt werden. Die Segregation nach Schultypen trägt schließlich wenig dazu bei, dass Schüler*innen unterschiedlicher Herkünfte und mit unterschiedlichen Begabungen diese Differenzen auch wechselseitig akzeptieren, möglicherweise auch schätzen lernen und damit ein Potenzial für gesellschaftliche Integration über solche Grenzen hinweg bilden.

Das von der UNO-Generalversammlung 2006 verabschiedete und 2008 in Kraft getretene Übereinkommen über die Rechte von Menschen mit Behinderungen (UN-BRK; seit 2009 in Deutschland geltendes Recht) bekräftigt einen menschenrechtlichen Anspruch auf Nichtdiskriminierung und die volle und wirksame Teilhabe an der Gesellschaft (soziale Inklusion) auch für Menschen mit Behinderungen. Sie sind optimal individuell zu fördern, und ihre Autonomie ist so weit als möglich anzuerkennen. Im Bildungssystem geht es vor allem darum, Menschen mit besonderen Förderbedarfen nicht in abgesonderten Einrichtungen, sondern in der Regel zusammen mit allen anderen Schüler*innen zu unterrichten (*eine Schule für alle*). Dadurch sollen sowohl deren Marginalisierung und Diskriminierung verhindert als auch allen Schüler*innen die Möglichkeit gegeben werden, durch die Begegnung mit den jeweils anderen wechselseitige Toleranz und Hilfsbereitschaft zu entwickeln. Weniger das Ziel als die Wege der Umsetzung *inklusive Bildung* sind nach wie vor umstritten und keineswegs einfach. Schulen sind häufig nicht hinreichend ausgestattet und Lehrpersonal nicht ausgebildet, um in hochgradig heterogenen Lerngruppen die bestmögliche individuelle Förderung für jedes Kind gewährleisten zu können. Manche Eltern favorisieren homogene Lerngruppen, weil sie meinen, ihre Kinder würden so besser gefördert. Inklusion verlangt andere bauliche Verhältnisse und differenzierte Infrastrukturen, eine bessere personelle Ausstattung und kostet in jedem Fall viel Geld. Sie stößt auch bei guter Umsetzung an Grenzen bei Personen mit sehr hohen Beeinträchtigungen, die tatsächlich nur in sonderpädagogischen Einrichtungen wirkungsvoll gefördert werden können.

Bei jeder strukturellen Reform im Bildungssystem, wie auch immer diese konkret aussehen mag, bleibt jedoch die Qualität der direkten Interaktion im Unterricht selbst entscheidend, insbesondere dann, wenn die notwendige Differenzierung für je individuelle Förderung nicht über Schultypen, sondern über die Binnendifferenzierung im Unterricht erfolgen soll, was pädagogisch sehr anspruchsvoll ist. Um die

Unterrichtsqualität zu verbessern, braucht es eine Kultur der Kollegialität unter den Lehrenden und eine Kultur des konstruktiven Feedbacks zwischen Lehrenden und Lernenden. Viele positive Entwicklungen können sich einstellen, wenn Fortbildung und Personalentwicklung ernster genommen werden, wenn die Lehrenden wechselseitig am Unterricht hospitieren und ihre Eindrücke und Erfahrungen austauschen, wenn regelmäßig Gesprächsrunden zwischen Lehrenden und Lernenden angeboten werden, um gemeinsam an der Verbesserung der Unterrichtsqualität zu arbeiten.

Mit Blick auf die Migrations- und Integrationsprobleme in Deutschland (→ E.6) ist dringend ein Perspektivenwechsel vorzunehmen: von der Betonung von Gefahren zur Wahrnehmung von Chancen, vom Misstrauen hin zur Anerkennung, von der Defizitorientierung zur Ressourcenorientierung. Erst dann wird es gelingen, allen jungen Menschen ein Gefühl der Zugehörigkeit zu geben, das ihnen hilft, ihre Begabungen und Fähigkeiten voll zu entfalten. Angesichts des demografischen Wandels, angesichts der vielfältigen internationalen und interkulturellen Bezüge eines auf Export angewiesenen Industrielandes, angesichts des kulturellen und religiösen Reichtums der Menschen in unserem Land kann man nur hoffen, dass es trotz offensichtlicher Probleme gelingt, Deutschland als Einwanderungsland zu begreifen, das aus der Vielfalt von Kulturen, Religionen und Sprachen auch Vorteile ziehen kann, sowohl wirtschaftlich wie politisch und kulturell. Die notwendige Integration darf aber nicht einfach Assimilierung bedeuten, sondern muss einen wechselseitigen Lernprozess umfassen. Warum sollten beispielsweise an deutschen Gymnasien nicht auch mehr Schüler*innen Interesse daran finden können, Türkisch, Arabisch oder Persisch zu lernen? In diesem Zusammenhang könnte es auch hilfreich sein, den internationalen Austausch von Schüler*innen über die bisher überwiegend beteiligten Schulformen und Zielländer hinaus auszubauen.

Ein Hauptproblem für die Realisierung der notwendigen Reformen dürfte jedoch darin bestehen, dass gar nicht so klar ist, ob wirklich ein gesellschaftlicher Konsens politisch hergestellt werden kann, der das Bildungssystem auf die Abschaffung von Benachteiligungen hin ausrichtet. Schließlich liegt ein ungerechtes Bildungssystem jedenfalls teilweise auch im Interesse der gebildeteren Schichten, weil es ihren Kindern die Konkurrenz durch Kinder aus anderen Schichten fernhält. So fragt sich wohl mancher: Wollen wir tatsächlich unseren Kindern und Enkelkindern die vermehrte Konkurrenz von denen da unten zumuten?

Ein Beispiel für einen solchen Bildungsprotektionismus bot ein Volksentscheid im Jahr 2010 in Hamburg, bei dem 58 % der Wähler*innen die geplante neue „Primarschule“, ein Projekt der damaligen schwarz-grünen Koalition, ablehnten, in der die Schüler*innen sechs Jahre gemeinsam lernen sollten. Die vermuteten Gründe lagen in den Status-Ängsten der Privilegierten und in der geringen Wahlbeteiligung in Arbeiter- und Problemvierteln. Angesichts des demografischen Wandels, des zunehmenden internationalen Wettbewerbs und der Herausforderungen durch den Klimawandel werden jedoch auch die privilegierten Schichten ihre Position nicht halten können, wenn nicht in Zukunft die Bildungspotenziale aller Schichten genutzt werden – abgesehen davon, dass diese darauf tatsächlich auch ein Recht haben.

- ▶ **Notwendige Bildungsreformen werden kontrovers debattiert. Aus christlich-sozialethischer Sicht sollten die frühkindliche Bildung ausgebaut, die Mehrgliedrigkeit des Schulsystems überdacht, die Qualität des Unterrichts gesteigert und die Inklusion von Menschen mit Behinderungen wie mit Migrationsgeschichte vorangetrieben werden.**

Weiterführende Literatur

- Autorengruppe Bildungsberichterstattung (Hg.), Bildung in Deutschland 2020. Ein indikatorengestützter Bericht mit einer Analyse zu Bildung in einer digitalisierten Welt, Bielefeld 2020; vgl. URL vom 17.9.2021: <https://www.bildungsbericht.de/de/bildungsberichte-seit-2006/bildungsbericht-2020/pdf-dateien-2020/bildungsbericht-2020-barrierefrei.pdf>.
- Bellmann, J./Merkens, H. (Hg.), Bildungsgerechtigkeit als Versprechen. Zur Rechtfertigung und Infragestellung eines mehrdeutigen Konzepts, Münster/New York 2019.
- Heimbach-Steins, M./Kruip, G./Kunze, A. B. (Hg.), Das Menschenrecht auf Bildung und seine Umsetzung in Deutschland. Diagnosen – Reflexionen – Perspektiven, Bielefeld 2007.
- Kunze, A. B., Freiheit im Denken und Handeln. Eine pädagogisch-ethische und sozialethische Grundlegung des Rechts auf Bildung, Bielefeld 2012.
- Neuhoff, K., Bildung als Menschenrecht. Systematische Anfragen an die Umsetzung in Deutschland, Bielefeld 2015.

E.4 Medien

Alexander Filipović

Leitfragen:

- Was versteht man unter *Medien* und worin liegt deren ethische und soziale Relevanz?
- Welche Bereiche gibt es im Feld der Medien?
- Welche sozialetische Bedeutung haben der Journalismus, die Öffentlichkeitsarbeit und die Unterhaltung?
- Welche Akteure im Feld der Medien sind auf welche Art verantwortlich?
- Wie sichern Medien gesellschaftliche Beteiligung?

1. Ethik der Medien und der öffentlichen Kommunikation

1.1 Zum Begriff der Medien

Medien sind Kommunikations- bzw. Informationsmittel. Sie schaffen die Voraussetzungen dafür, Kommunikation und Information überhaupt stattfinden zu lassen oder zu erleichtern. Wir finden sie immer schon als etablierte Medien vor und gebrauchen sie meist geübt und selbstverständlich. Medien in diesem Sinne sind Wahrnehmungsmedien (z. B. Sinnesorgane), Zeichensysteme (Sprache, Musik) und technische Medien zur Verbreitung, Verarbeitung und Speicherung von Inhalten (Sender, Zeitungen, Internet). Medien haben heute meist einen stark technischen Aspekt.

Medien erfüllen für Kommunikation, Wissen, Erkennen und Information eine *Konstitutionsleistung*. Diese erkenntnistheoretische Grundeinsicht der Medienphilosophie führt einen Gedanken weiter, der sich spätestens mit Immanuel Kant (1724–1804) in der Philosophie durchgesetzt hat: Wir konstituieren (bestimmen) selbst die Welt, wie sie uns erscheint, durch eigene Denkschemata. Kant verortete diese Konstitutionsleistungen in (vernunftbegabten) Subjekten. Im Laufe der Zeit wuchs aber die

Überzeugung, dass eine solche Konstitution von Erkenntnis von weiteren Faktoren (Sprache, Symbolgebrauch und Technik) abhängt. Medien übertragen also nicht nur, sie erzeugen auch etwas. Medien in jeglicher Gestalt sind daher nicht, schon gar nicht in ihren technischen Gestalten, neutral gegenüber dem, was Menschen kommunizieren, erkennen und wissen können – sie konstituieren dies immer mit. Medien als Mittel und (technische) Möglichkeiten prägen darüber hinaus nicht nur dasjenige, was sie vermitteln und ermöglichen, sondern auch diejenigen, die sich ihrer bedienen. Damit berühren sie ethische Fragen des gesellschaftlichen Zusammenlebens ebenso wie Fragen nach der menschlichen Identität, Selbst- und Weltwahrnehmung.

1.2 Gesellschaftliche Bedeutung der Medien

Neben dieser Grundüberlegung ist für die Christliche Sozialethik (CSE) die gesellschaftliche Bedeutung der Medien zentral, die sich über einen sozialwissenschaftlichen Medienbegriff erschließt. Ein solcher Medienbegriff stellt Akteure, Handlungen und Strukturen (Institutionen, Organisationen) in den Mittelpunkt und schließt an den älteren Begriff der Massenkommunikation an. Klassisch ist hier die Definition von Ulrich Saxer: „Medien sind komplexe institutionalisierte Systeme um organisierte Kommunikationskanäle von spezifischem Leistungsvermögen.“¹ Medien als komplexe soziale Gebilde erfüllen für die ausdifferenzierte moderne Gesellschaft wichtige Koordinierungsleistungen. Reichte in einfachen Gesellschaften eine Versammlung, benötigt man in komplexen Gesellschaften anspruchsvollere Mittel. So ist es die mediale *öffentliche Kommunikation*, die sozialethisch besonders relevant ist.

Auch für diese mediale öffentliche oder soziale Kommunikation spielt der gesellschaftliche und technische Wandel eine wichtige Rolle. Durch ihn verändert sich laufend das, was wir als *Medien* – und damit auch das, was wir unter *Medienethik* – verstehen. Wir denken heute bei Medien nicht mehr nur an Massenmedien wie Fernsehen, Radio und Zeitung, sondern an *soziale Medien* oder das *Internet*. Damit wird der Gegenstandsbereich der Medienethik im Zuge des digitalen Medienwandels recht

1 Saxer, U., Grenzen der Publizistikwissenschaft. Wissenschaftswissenschaftliche Reflexionen zur Zeitungs-/Publizistik-/Kommunikationswissenschaft seit 1945, in: Publizistik 25 (1980) 525–543, hier 532.

E. Handlungsfelder

groß und überschneidet sich mit Technikethik, digitaler Ethik, Algorithmenethik usw. Sie alle sind Elemente der Medienethik. Als *Sozialethik der Medien* im Kontext des gesellschaftlichen und technischen Wandels ist sie auf personengerechte soziale Strukturen dieses Handlungsfeldes ausgerichtet (→ C.3.3.1).

1.3 Eigenlogiken der Medien öffentlicher Kommunikation

Wie Wirtschaft, Politik und Religion haben sich die Medien der öffentlichen Kommunikation im Laufe der gesellschaftlichen Entwicklung immer stärker ausdifferenziert (→ A.2.5). Das bedeutet auch, dass sie nach einer eigenen Logik funktionieren, die sich von anderen gesellschaftlichen Sachbereichen unterscheidet. Zwei Beispiele für diese Eigengesetzlichkeit von Medien können hier angeführt werden.

Zunächst ist zu betonen, dass vor allem nach medieninternen Maßgaben darüber entschieden wird, was in den Medien vorkommt und was nicht. Klar ist, dass mehr passiert, als berichtet werden kann. Im Journalismus gibt es spezifische, professionell abgesicherte Relevanzkriterien, nach denen Nachrichten ausgesucht werden. Beispielsweise sind die Faktoren Neuigkeit, Abweichung und soziale Bedeutung entscheidend dafür, ob es eine Nachricht in die Zeitung oder in die Abendnachrichten schafft. Vollständig objektivieren lassen sich Nachrichtenwerte natürlich nicht, sondern sie spiegeln oft das Verständnis von journalistischen Redaktionen wider. Politiker*innen, Wissenschaftler*innen oder Bürger*innen sind aus ihrer Perspektive oft unzufrieden mit den Selektionsentscheidungen von Redaktionen.

Zweitens spielt der Faktor Aufmerksamkeit eine wichtige Rolle. Hier ist nicht entscheidend, welchen gesellschaftlichen oder politischen *Wert* die Nachricht selbst hat, sondern als wie erfolgreich sie eingeschätzt wird, Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen. Denn in einer „Ökonomie der Aufmerksamkeit“² ist diese das entscheidende knappe Gut, mit dem Medien handeln. So ist es für Boulevardzeitungen vielfach nicht so wichtig, ob eine Nachricht politisches Handeln verändern könnte oder ob die Nachricht bis in das letzte Detail stimmt, sondern ob sie Aufmerksamkeit auf sich zieht. Qualitätsmedien können sich dem Kampf um Aufmerksamkeit zwar nicht entziehen, auch weil sie wirtschaftlich handeln müssen,

2 Franck, G., *Ökonomie der Aufmerksamkeit*. Ein Entwurf, München 1998.

aber Selektionsentscheidungen werden dort stärker aus einer politisch-gesellschaftlichen Verantwortung getroffen als in den Boulevardmedien.

1.4 Bereiche und Aufgabenbestimmung der Medienethik

Für die Sortierung des weiten Handlungsfeldes der Medien werden in der Medienethik vor allem zwei zueinander querliegende Ordnungen verwendet. Eine erste Einteilung ergibt sich aus den klassischen *Funktionsbereichen* der Medien: Wir unterscheiden hier (1) Journalismus (Information und Meinungsbildung), (2) Öffentlichkeitsarbeit (PR) und Werbung als strategische Kommunikation (Einstellungsveränderungen, Handlungsveränderungen) und (3) Unterhaltung (Bedeutung, Identität und Erholung).

Die zweite Einteilung bildet die für die medial vermittelte öffentliche Kommunikation relevanten Prozesse und die daran beteiligten Akteure ab: Sie differenziert klassischerweise auf der *Prozessebene* zwischen Sender-Akteuren, Distributions-Akteuren und Rezeptions-Akteuren. Demgemäß unterscheiden viele Medienethiken die Bereiche Produktion, Distribution und Rezeption.

- ▶ **Medien als komplexe soziale Gebilde mit eigenen Gesetzmäßigkeiten erfüllen für die moderne Gesellschaft wichtige Koordinierungsleistungen. Im Medienfeld kann man zwischen Journalismus, strategischer Kommunikation und Unterhaltung unterscheiden.**

Eine wichtige Ergänzung dieser beiden Einteilungen ist die *Medienrahmenordnung*. Der Blick auf die mediale öffentliche Kommunikation einer Gesellschaft nimmt ein *Mediensystem* wahr, das durch eine gemeinsame Rahmenordnung und durch gemeinsame Instrumente der Regulierung (Selbstkontrolle, staatliche Kontrolle) gekennzeichnet ist. Die Medien und die öffentliche Kommunikation aus sozialetischer Perspektive zu behandeln, heißt also zu fragen, wie Medienorganisationen und Institutionen gestaltet sein und welche Regeln (Werte, Prinzipien, Normen) dafür auf unterschiedlichen Ebenen gelten sollen.

- ▶ **Sozialetisch werden die Medien und die öffentliche Kommunikation daraufhin befragt, wie Medienorganisationen und Institutionen gestaltet sein und welche Regeln dafür gelten sollen.**

2. Bereiche: Zentrale Herausforderungen und ethische Perspektiven

Journalismus, strategische Kommunikation und Unterhaltung sind zentrale Bereiche der Medien. Die sozialetischen Herausforderungen sind je unterschiedlich und betreffen die demokratische Relevanz der Medien, die Frage nach der Manipulation durch Medien und die Bedeutung der Unterhaltung.

2.1 *Journalismus: Öffentliche Kommunikation und Demokratie*

Seine gesellschaftliche Bedeutung erhält der Journalismus dadurch, dass er informiert, aufdeckt und zur Meinungsbildung beiträgt. Damit hat er sozialetisch gesehen vor allem eine politische Relevanz, die das sogenannte Spiegel-Urteil des Bundesverfassungsgerichts von 1966 klar formuliert: „Soll der Bürger politische Entscheidungen treffen, muss er umfassend informiert sein, aber auch die Meinungen kennen und gegeneinander abwägen können, die andere sich gebildet haben. Die Presse hält diese ständige Diskussion in Gang; sie beschafft die Informationen, nimmt selbst dazu Stellung und wirkt damit als orientierende Kraft in der öffentlichen Auseinandersetzung. In ihr artikuliert sich die öffentliche Meinung; die Argumente klären sich in Rede und Gegenrede, gewinnen deutliche Konturen und erleichtern so dem Bürger Urteil und Entscheidung.“³

Journalismus stellt damit wesentliche Bedingungen für politische Beteiligung der Menschen zur Verfügung. Zugleich bietet er dem politischen System eine notwendige Grundlage für die Legitimation der Politik: Die politischen Akteure sind auf Leistungen angewiesen, die nur durch Medien im Sinne von publizistischen Organisationen (Zeitungen, Rundfunksendern) und ihren (professionellen) Akteuren erbracht werden können. Journalistische Medien sind damit eine zentrale Voraussetzung für politische Öffentlichkeit und Demokratie (→ D.1.2). Öffentlichkeit kann verstanden werden als Prozess der gesellschaftlichen Selbstbestimmung und der Aushandlung von Perspektiven des gerechten und guten Lebens. In Demokratien ist dieser Prozess verbunden mit politischer Entscheidungsfindung. Eine beteiligungs offene

3 Bundesverfassungsgericht, Zur Frage der Verfassungsmäßigkeit von Durchsuchungen in Presseräumen (Spiegel-Urteil), in: BVerfGE 20, 162, Karlsruhe, 5.8.1966.

und -ermöglichende öffentliche Kommunikation durch Journalismus ist wichtiger Teil einer sozial gerechten gesellschaftlichen Ordnung.

Damit der Journalismus diese Funktion bestmöglich erfüllen kann, müssen verschiedene Bedingungen gegeben sein, für die unterschiedliche Akteur*innen verantwortlich sind. Wahrheit und Richtigkeit der Informationen, eine Vielfalt journalistischer Medien, Objektivität, Unabhängigkeit, Zensurverbot und Staatsferne sind die wichtigsten Kriterien. Sie können erfüllt werden durch ausreichende Ressourcen für das journalistische Arbeiten, Sicherstellung einer informationellen, qualitativ hochwertigen Grundversorgung (in Deutschland etwa durch den öffentlich-rechtlichen Rundfunk), berufsethisches Bewusstsein (etwa niedergelegt im Pressekodex⁴) und eine Regulierung des Journalismus durch Selbstkontrolle in Berufs- und Branchenverbänden, gesellschaftliche Aufsicht und gesetzliche Rahmenordnung.

Aktuelle besondere Herausforderungen sind zeitlich dynamische Online-Effekte (Echtzeitöffentlichkeiten), die Richtigkeit von Informationen in hochkomplexen Nachrichtenlagen, populistische Angriffe auf ein offenes, vertrauenswürdiges System journalistischer Medien, die Finanzierbarkeit von qualitativ hochwertigem Journalismus und die algorithmisch personalisierten Nachrichtenkanäle.

- **Journalismus stellt die Bedingungen für politische Beteiligung der Menschen zur Verfügung. Um diese Funktion bestmöglich zu erfüllen, müssen Wahrheit und Richtigkeit der Informationen, eine Vielfalt journalistischer Medien, Objektivität, Unabhängigkeit, Zensurverbot und Staatsferne erfüllt und über eine entsprechende Rahmenordnung gewährleistet werden.**

2.2 Strategische Kommunikation: Einstellungsveränderung und Freiheit

In den Handlungsbereich der strategischen Kommunikation gehören die Felder *Public Relations* (Presse- und Öffentlichkeitsarbeit), *Werbung*, *Marketing* und *Propaganda*. Die über Medien ablaufende öffentliche Kommunikation erfolgt hier in einer meist klaren Orientierung an den Interessen eines Auftraggebers oder einer Auftraggeberin mit der strategischen, also plan-

4 Deutscher Presserat, Publizistische Grundsätze (Pressekodex). Richtlinien für die publizistische Arbeit nach den Empfehlungen des Deutschen Presserates; Beschwerdeordnung, Berlin 2019; vgl. URL vom 17.9.2021: <https://www.presserat.de/pressekodex.html>.

E. Handlungsfelder

vollen und taktischen Absicht, Meinungen und Interessen zu stabilisieren, zu verändern, Menschen zu (anderem) Handeln anzuregen (Werbung) oder – zumindest in Bezug auf Propaganda – Menschen zu manipulieren.

Insofern die strategische Kommunikation Einstellungen zu verändern oder zu steuern versucht, liegt die Gefahr einer unzulässigen Manipulation der Rezipient*innen oder der Öffentlichkeit vor. Im Kontext demokratischer moderner Gesellschaften findet der Versuch, Einstellungen und Verhalten durch Kommunikation zu verändern, als Wettbewerb statt. Die Öffentlichkeit, in der ständig um Einstellungsveränderungen konkurriert wird, ist damit resistent gegen ein einzelnes Persuasionsangebot. Sie kann sich *wehren*, indem sie ein anderes Angebot auswählt.

Mit öffentlicher Kommunikation ein strategisches Interesse zu verfolgen, ist insofern nicht zwangsläufig sozialetisch problematisch. Die Öffentlichkeitsarbeit etwa einer Menschenrechtsorganisation oder einer politischen Partei ist nicht problematisch, nur weil sie strategisch ist und Einstellungen zu verändern sucht. Eine Ethik der strategischen Kommunikation hat daher die Aufgabe anzugeben, welche moralischen Probleme im Sinne von freiheitseinschränkenden Effekten in diesem Feld überhaupt auftreten.

Vor allem Public Relations (Öffentlichkeitsarbeit) und Werbung sind als Handlungsfelder im Bereich der strategischen Kommunikation aus sozialetischer Perspektive relevant. Während Öffentlichkeitsarbeit an Fakten orientiert ist, kann Werbung fiktionale Bezüge aufweisen. Eine Orientierung an den Leitwerten Wahrheit und Wahrhaftigkeit im Bereich der Öffentlichkeitsarbeit ist entsprechend fest in der Professionsethik verankert. Demgegenüber stehen fiktionale Bezüge innerhalb der Werbung in der Regel nicht zur Diskussion.

Wichtig ist, dass Werbung als solche erkannt werden muss, etwa durch entsprechende Kennzeichnungspflichten. Verdeckte Formen von Werbung weisen eine Nähe zur Manipulation auf.⁵ Darüber hinaus können Bildmotive anstößig wirken und sind moralisch problematisch, wenn sie verletzen und diskriminieren, etwa im Fall sexistischer Werbung. Auch im Bereich strategische Kommunikation haben sich, analog zum Journalismus, moralische Handlungsregeln und Verantwortungs-

5 Vgl. Bohrmann, T., Werbung, in: Schicha, C./Brosda, C. (Hg.), Handbuch Medienethik, Wiesbaden 2010, 293–303, hier 294.

bereiche etabliert, die als berufsethische Kodizes der Selbstkontrolle zugrunde liegen. Dies gilt für die Werbung und für Public Relations.

- ▶ **Strategische Kommunikation versucht, Einstellungen zu verändern oder zu steuern. Eine Ethik der strategischen Kommunikation hat die Aufgabe anzugeben, welche freiheitseinschränkende Effekte, z. B. durch diskriminierende Inhalte, dadurch auftreten.**

2.3 Unterhaltung: Kulturelle Teilhabe, Sinn und Entlastung

Als Medienunterhaltung begegnen uns Filme, Kino, Serien, Reality-TV-Sendungen, elektronische Spiele. Der Bereich steht daher der Kunst nahe. Die normative Perspektive auf die Medienunterhaltung ist von Anfang an stark polarisiert. Die positive Perspektive betont, dass die Unterhaltung dem Menschen Erholung und Zerstreuung, Haltung und Motivation gibt. Die andere Position warnt vor Zerstreuung und hält die Unterhaltung für schädlich, weil sie den Menschen von sich selbst entfernt.

Empirische Untersuchungen zeigen positive Effekte der Unterhaltung.⁶ Individuell ist das Unterhaltungserleben entlastend. Unterhaltung kann zur Identitätsarbeit anregen und dabei helfen, sich in sozialen Zusammenhängen zurechtzufinden. Und sie kann Bildungsprozesse unterstützen, Empathie mit anderen vorbereiten und ermöglichen oder ein Nachdenken über Werte befördern.

Das Gelingen einer solchen Medienunterhaltung bleibt aber immer schwierig; es ist Ergebnis eines komplexen, durch Verantwortung geprägten Medienhandelns verschiedenster (individueller und institutioneller) Akteur*innen. Hier setzt eine Ethik der Medienunterhaltung an. Moralisch-normative Maßstäbe dafür können z.B. durch eine bedürfnisethische Überlegung gefunden werden. Sie betont zunächst die Legitimität menschlicher Bedürfnisse, was in der Unterhaltungsethik eine menschenfreundliche Ethik anleiten kann: „Unterhaltung kann damit als eine Weise menschlicher Selbstverwirklichung begriffen werden, die, gerade weil sie entlastet von funktionalen, äußeren Zwecksetzungen

6 Vgl. z. B. Vorderer, P., Was wissen wir über Unterhaltung?, in: Schmidt, S. J./Westerbarkey, J./Zurstiege, G. (Hg.), *a/effektive Kommunikation. Unterhaltung und Werbung*, Münster 2003, 111–132; Filipović, A., Ethik der TV-Unterhaltung, in: Heesen, J. (Hg.), *Handbuch Medien- und Informationsethik*, Stuttgart 2016, 325–331.

stattfindet, eine Verwirklichung des Menschen als Menschen sowie – mit Blick auf die je besonderen Vorlieben – des Individuums in seiner Besonderheit ist. Damit eröffnet sich der Blick auf die spezifische Legitimität medialer Unterhaltung.“⁷

Neben dieser generellen ethischen Betrachtung des Feldes *Unterhaltung* sind auch dessen Inhalte selbst ein wichtiges Untersuchungsfeld. Themen wie das in Unterhaltungsmedien vorherrschende Geschlechterbild oder die Darstellung von Sexualität und Gewalt gilt es aus medienethischer Perspektive, etwa in der Filmethik oder in der Ethik des Computerspielens, in den Blick zu nehmen.

Sozialethisch konkret wird diese Perspektive in einer normsetzenden Rahmenordnung, einer institutionalisierten Selbstkontrolle und -bindung. Diese Normierung orientiert sich am Grundsatz der Ermöglichung, Wahrung und Förderung menschlichen Personenseins aller Beteiligten, worin etwa der Jugendschutz unmittelbar seine Begründung findet.

Da der Bereich der Medienunterhaltung sehr heterogen ist und sich keine klaren Berufsrollen herausgebildet haben, gibt es in diesem Handlungsfeld keine typischen Ethik-Kodizes. In die Nähe solcher Kodizes kommen die Prüfkriterien diverser Selbstkontrollenrichtungen, die sich allerdings nicht am Berufshandeln, sondern an den Produkten orientieren.

- **Die moralischen Einstellungen gegenüber Medienunterhaltung sind stark polarisiert. Empirisch und sozialethisch gesehen kann Medienunterhaltung positive Effekte haben, die aber durch eine entsprechende Rahmenordnung ermöglicht und gestützt werden müssen.**

3. Ebenen: Zentrale Herausforderungen und ethische Perspektiven

In den Medien sind auf unterschiedlichen Ebenen unterschiedliche Akteur*innen in je spezifischer Weise aktiv. Auf diese Weise können Produktion, Distribution und Rezeption als Verantwortungsebenen der Medien mit ihren eigenen Herausforderungen beschrieben werden (→ C.2).

7 Hausmanning, T., Von der Humanität vergnüglicher Mediennutzung. Überlegungen zu einer Ethik medialer Unterhaltung, in: *Theologie der Gegenwart* 42 (1999) 2–14, hier 7.

3.1 Produktion

Im Bereich der Produktion kommen professionsethische Aspekte zum Zuge. Hier steht also nicht ein spezieller kommunikativ-medialer Handlungsbereich im Fokus, sondern die Gesamtheit der Akteure und Organisationen, die mit der Produktion von medial vermittelter öffentlicher Kommunikation direkt befasst sind. Das *Medienschaffen* geschieht im Rahmen von Berufen und Arbeitsorganisationen. Über lange Zeiten haben sich *Professionen* (Berufe) ausgebildet. Es geht also um eine Berufsethik der Medienschaffenden.

Teil der Professionen ist immer auch eine Vorstellung über die gute und richtige Erledigung der spezifischen Aufgaben eines Berufes. Das Ethos einer Profession ist ein untrennbarer Bestandteil ihres Selbstverständnisses. Eine Ethik der medialen Produktionsprofessionen (also der Journalist*innen, der PR-Mitarbeiter*innen, der Werbetexter*innen) setzt bei diesem Ethos an. Ziel ist, dass moralische Überlegungen für das professionelle Handeln mehr und besser Berücksichtigung finden. Dafür spielt die Ausbildung dieser Professionen eine bedeutende Rolle: In der schulischen, universitären und berufspraktischen Ausbildung werden journalistische Werte an die nächste Generation weitergegeben. Eine Wirksamkeit des medialen Produzentenethos entfaltet sich letztlich nur, wenn die Identifikation mit den Wertideen eines Berufes sehr hoch ist und Diskussionen darüber im Berufsalltag dauernd stattfinden.

Die Durchsetzung des Internets hat die professionsethische Perspektive verändert. Zwar sind gesellschaftsweit weiterhin professionelle Kommunikatoren bedeutsam, aber erst mit dem Internet haben alle Menschen (ein internetfähiges Endgerät und basale schriftsprachliche Kompetenzen vorausgesetzt) auch real die materialen Möglichkeiten, öffentlich zu kommunizieren. Seither gibt es Diskussionen darüber, ob Blogger*innen Journalist*innen sind oder ob Beiträge auf Facebook oder auf anderen Plattformen öffentlichen Charakter haben. Im Zuge der Digitalisierung verschwimmt sogar die klare Grenze zwischen Produktion und Rezeption, da Rezeptionshandlungen (etwa Klicks, Shares und Likes) dazu führen, dass andere (Freund*innen oder Follower*innen) diese Inhalte dann in ihrem Newsfeed sehen.

Sicher ist, dass sich Berufsrollen verändert haben und in der Gesamtschau in den letzten Jahren eine De-Professionalisierung der Produktionsseite öffentlicher Kommunikation zu verzeichnen ist. Damit

ist noch nicht gesagt, dass diese Tendenzen moralisch problematisch sind, aber insofern Berufsrollen mit einem entsprechenden Ethos einhergehen und dieses Ethos damit auch Gegenstand einer Kritik und der Selbstkontrolle sein kann, verschwindet mit den Berufsrollen auch ein entsprechendes explizites Ethos. In einer solchen Umbruchssituation entwickeln sich meist neue moralische Leitlinien, die sich nach und nach festigen und irgendwann für neue Berufe oder zivilgesellschaftlich Engagierte (Bürgerjournalist*innen) handlungsleitend werden können.

3.2 Distribution

Entgegen dem Produktionsbegriff scheint der Distributionsbegriff (Verteilung, Aussendung) etwas schwieriger bestimmbar zu sein. Im weitesten Sinne geht es um die Bereitstellung von Medieninhalten. Stehen bei der Produktion Medienberufe und Medieninhalte im Mittelpunkt, so rücken bei der Distribution die Medienorganisationen, deren Ressourcen und technische Mittel ins Zentrum. Distributionsorganisationen, etwa Verlage und Sender, beteiligen sich zwar an der besonderen gesellschaftlichen Aufgabe des Journalismus, sie sind zunächst aber Wirtschaftsunternehmen. Die Medienunternehmen verfügen über eine Macht, die sie verpflichtet, diese verantwortlich auszuüben. Dass Medienunternehmen als Distributionsorganisationen eine besondere Verantwortung haben, wird im Rahmen einer medienbezogenen *Corporate Social Responsibility* (CSR) diskutiert.

Insofern Distributionsorganisationen über die Zugänglichkeit von Medieninhalten entscheiden können, haben sie Macht, die im Falle von Machtkonzentrationen oder -gefällen problematisch wird.⁸ Die Versorgung der Gesellschaft mit den Ressourcen für öffentliche Kommunikation ist ein Basisgut. Daher gibt es bestimmte mediengesetzliche Regelungen, die direkt in die Distribution eingreifen – etwa der Betrieb und die Nutzung von Sendefrequenzen – und auf dem ethischen Begriff der Öffentlichkeit aufbauen.

8 Vgl. Hausmanninger, T., Mediale Öffentlichkeit und Beteiligung, in: Heimbach-Steins, M. (Hg.), *Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch*. Bd. 2: Konkretionen, Regensburg 2005, 254–280, hier 257–262.

Wie auf der Produktionsebene verändert die Digitalisierung auch die Ebene der Distribution. Das Meta-Medium Internet wird zur universalen Distributionsplattform, so dass Distributionskosten sinken und allgemeine Zugänglichkeit zu Informationen weithin möglich wird. Allerdings stellt sich angesichts unbegrenzter Information und Inhalte die Problematik, wie diese Inhalte zu den Menschen gelangen. Heute sind vor allem Suchmaschinen und Medienplattformen (z. B. Facebook, YouTube, Twitter) die Orte, an denen über Sichtbarkeit und damit über Zugänglichkeit entschieden wird. Diese Suchmaschinen und Plattformen häufen entsprechend Macht an, und nicht immer wird diese auch verantwortlich gestaltet.

Damit geht eine De-Institutionalisierung der öffentlichen Kommunikation einher. Denn einerseits verlieren klassische Massenmedien als Institutionen öffentlicher Kommunikation für Nutzer*innen an Relevanz. Andererseits verstehen sich Plattformen wie Facebook bisher explizit nicht oder nur sehr zögerlich als Medienplattformen, auch um der strengeren rechtlichen Regulierung zu entgehen, die Medienanbieter betreffen. Das Verantwortungsbewusstsein klassischer Medien auf der Distributionsebene (Verlage, Sender) für Inhalte und letztlich für den demokratischen Diskurs geht bisher nicht auf die digitalen Plattformen über. Insofern neue Player in der öffentlichen Kommunikation machtvoll auftreten (Re-Institutionalisierung), besteht eine Notwendigkeit der Neuinstitutionalisierung öffentlicher Medien.

Besonders klar wird die ethische Problematik der Digitalisierung auf der Distributionsebene bei den algorithmisch (automatisch) personalisierten Nachrichtenkanälen (APNs).⁹ Die auf der Basis von Nutzerdaten arbeitende softwarebasierte Auswahl und Anordnung von Informationen ist zentrales Element von Online-Plattformen. Ethisch stehen hier Befürchtungen gesellschaftlich desintegrierender Effekte im Vordergrund. Dies sind Folgen der gesellschaftlichen Fragmentierung, wie sie den Konzepten der *Filterblasen* oder *Echokammern* zugrunde liegen. Medienethisch betrifft dies vor allem Fragen, ob und wie ein Anspruch auf Integration an Medien begründet herangetragen werden kann.

9 Vgl. Schweiger, W. u. a., Algorithmisch personalisierte Nachrichtenkanäle, Wiesbaden 2019.

3.3 *Rezeption*

Kern der Perspektive der Rezipient*innen und Nutzer*innen ist, dass diese Zielgruppe Medien nicht nur passiv rezipiert und alle Verantwortung für negative Aspekte des Mediengebrauchs den Produzent*innen und Distributor*innen zuzuweisen ist. Vielmehr sind die Rezipierenden selbst Akteur*innen im medienvermittelten Kommunikationsprozess und müssen ihre Mediennutzung auch entsprechend verantworten. Wer beispielsweise über die Verantwortungslosigkeit der Boulevardmedien urteilt, sollte zumindest in Betracht ziehen, dass es die Nutzungspräferenzen vieler Menschen sind, die eine Produktion solcher Medien erst zu einem guten Geschäft werden lassen. Ähnliches ist von moralisch problematischen Filmen und TV-Shows zu sagen: „Neben den Medienmachern und den Medieninstitutionen sind kompetente, kritische Medienpublika verantwortlich dafür, dass die demokratische Funktion der Medien nicht verloren geht. Publikumsethik bezeichnet keine ausschließliche, sondern eine Mit-Verantwortung dafür, dass Verständigung zwischen Menschen und Völkern über Medien gelingt [...]; dass das Wissen, die Kunst und die unterhaltenden Erzählungen verstanden und genossen werden.“¹⁰

Verschärft wird die Bedeutung dieser Sichtweise dadurch, dass im Kontext des Medienwandels bisher stabile Akteurskonstellationen verschwimmen, so dass die Rolle Nutzer*in bzw. Rezipient*in von der Rolle Produzent*in nicht immer trennscharf unterschieden werden kann. Im Netz ist, anders gesagt, eine aktive Nutzung immer auch Produktion oder Veränderung einer öffentlichen Kommunikationsumgebung.

Diese Mit-Verantwortung des Publikums und der Nutzer*innen lässt den Schluss zu, dass es sinnvoll ist, mediale Nutzungskompetenzen planvoll zu erweitern. Dies kann gelingen durch Medienkompetenzanstrengungen in (vor-)schulischen und lebensbegleitenden Bildungseinrichtungen und durch die pädagogische Arbeit von Medieninstitutionen wie dem öffentlich-rechtlichen Rundfunk.

- ▶ **Auf den Ebenen von Produktion, Distribution und Rezeption können verschiedene Medienakteure und ihre je spezifischen Verantwortlichkeiten identifiziert werden. Der technische Wandel macht die Verantwortung der Akteure zugleich schwieriger und notwendiger.**

10 Funiok, R., Medienethik. Verantwortung in der Mediengesellschaft, Stuttgart 2007, 155.

4. Christlich-sozialethische Perspektive: Beteiligung an und durch öffentliche Kommunikation

Die Medienethik als Reflexion auf die soziale bzw. humane Bedeutung der Medien und auf die Gestaltung von Medienstrukturen ist ein Kind des 20. Jh. Bereits in den 1920er Jahren stritten die US-Amerikaner Walter Lippmann (1889–1974) und John Dewey (1859–1952) um die Bedeutung des Journalismus für die Demokratie. Mit der Dynamik der Medienentwicklung im Laufe des 20. Jh. hat sich die Medienethik weiter ausdifferenziert, zunächst – wie u. a. auch die Medizinethik – mit unmittelbaren Bezügen zu den berufsethischen Überlegungen (etwa im Bereich des Journalismus). Von Anfang beteiligte sich neben Philosophie, Kommunikationswissenschaft und Pädagogik auch die Theologie an diesem Diskurs. Medienethik ist mittlerweile ein etablierter eigener Bereich der CSE. Auch in der kirchlichen Sozialverkündigung spielen die „Instrumente der sozialen Kommunikation“ eine gewisse Rolle (*Communio et progressio*, CP 1971).

Eine christlich-sozialethische Perspektive auf das Feld der Medien kann unter dem Aspekt der gerechten Beteiligung (→ C.7) entfaltet werden. Aus den Perspektiven der Würde und Freiheit der menschlichen Person ergibt sich der Gedanke, dass erst die verantwortliche Teilhabe und Mitgestaltung öffentlicher Kommunikation der Forderung nach personaler Autonomie gerecht wird. Das ist in politischer Hinsicht an der Bedeutung der Medien für die individuelle und öffentliche Meinungsbildung und die demokratische Debatte zu sehen. Medienethik hat hier eine besondere Nähe zu einer politischen Ethik (→ D.1) und zu einem normativen Begriff von Öffentlichkeit. In kultureller Hinsicht zeigt sich darüber hinaus, dass Medien Werkzeuge allgemeiner kultureller Teilhabe und Zugehörigkeit sind; durch sie werden alle Menschen in Prozesse der Aushandlung von Bedeutung und damit von Grundlagen des Miteinanders eingebunden.

Die gerechte Beteiligung der Menschen, besonders der armen, desintegrierten und fernstehenden Menschen *an* den vielen Formen der Medien und der öffentlichen Kommunikation führt dann zu einer politischen und kulturellen Beteiligung aller *durch* Medien.

E. Handlungsfelder

Weiterführende Literatur

Funiok, R., Medienethik. Verantwortung in der Mediengesellschaft, Stuttgart 2007.

Heesen, J. (Hg.), Handbuch Medien- und Informationsethik, Stuttgart 2016.

Holderegger, A. (Hg.), Kommunikations- und Medienethik. Interdisziplinäre Perspektiven, Freiburg i. d. Schw. 2004.

Paganini, C., Werte für die Medien(ethik), Baden-Baden 2020.

Ulshöfer, G./Wilhelm, M. (Hg.), Theologische Medienethik im digitalen Zeitalter, Stuttgart 2020.

E.5 Lebensformen

Marianne Heimbach-Steins

Leitfragen:

- Was versteht man unter *Lebensform* – und sind Lebensformen ethisch bewertbar?
- Wie lassen sich Ehe/Partnerschaft und Familie als Institutionen des privaten Zusammenlebens einander (soziologisch; sozialetisch) zuordnen?
- Weshalb stellt die Vielfalt von Lebensformen ein Thema sozialetischer Reflexion dar?
- Worin liegen die ethischen Kernaufgaben in Bezug auf Fragen geschlechtlicher Vielfalt und Vielfalt der Lebensformen?

1. Vielfalt der Lebensformen

Der Begriff *Lebensform(en)* bezeichnet hier *private* Beziehungsformen oder *Lebensformen der Intimität*¹. Neben Ehe/Partnerschaft und Familie gehören dazu das Leben als Single sowie familienähnliche (Wohn- und Lebens-)Gemeinschaften einschließlich religiöser Gemeinschaften (die nicht eigens behandelt werden). Alle diese Formen entwickeln und verändern sich in Wechselwirkung mit gesellschaftlichen Gegebenheiten; sie sind daher *nie nur privat*.

Menschliches Leben vollzieht sich in sozialen Zusammenhängen. Es verdankt sich anderem Leben, kann sich nur dank der Sorge und Unterstützung anderer entwickeln und zu gesellschaftlicher Teilhabe fähig werden. Personale Beziehungen und ihre (mehr oder weniger) verbindlichen und dauerhaften Formen reflektieren, dass menschliche

1 Vgl. Laux, B., Kann man (intime) Lebensformen bewerten? Eine Reflexion im Anschluss an Jürgen Habermas und Rahel Jaeggi, in: Ethik und Gesellschaft 1 (2017); vgl. URL vom 13.9.2021: <https://dx.doi.org/10.18156/eug-1-2017-art-1>.

Existenz auf Kooperation angewiesen und zur Kooperation fähig ist. Sie basieren auf sozialem Bedürfnis, emotionaler Bindung, persönlichem Wollen und Entscheiden sowie der Bereitschaft, füreinander Verantwortung zu übernehmen. Sie zielen auf das gute (Zusammen-)Leben, unterliegen sozialen und moralischen Erwartungen, rechtlichen Normierungen und bilden elementare Strukturen des Geschlechter- und Generationenverhältnisses.

Kultur- und sozialgeschichtlich kommt der heterosexuellen Paargemeinschaft zur Bestandssicherung einer sozialen Gemeinschaft elementare Bedeutung zu; sie drückt sich in dem Streben nach rechtlicher Ordnung und Sicherung der Paarbeziehung und der familialen Generationenbeziehungen aus. In den menscheitsgeschichtlich dominanten patriarchalen Kulturen sind weder monogame Ordnungen (dies zeigt sich u. a. in den biblischen Erzählungen in Gen) noch die Gleichwertigkeit bzw. gleiche Rechte zwischen Männern und Frauen selbstverständlich. Vielmehr herrscht historisch ein männlicher Besitz- bzw. Verfügungsanspruch über die (Sexualität und Arbeitskraft der) Frau. Sie hatte der Sicherung von Nachkommenschaft zu dienen, während dem Mann die Versorgung seiner Frau(en) und Kinder oblag. Viele (v. a. männliche) Nachkommen zu haben, kam bis weit in die europäische Neuzeit einer *Lebensversicherung* gleich (in sozialen und wirtschaftlichen Kontexten, in denen eine sichere materielle Lebensgrundlage prekär ist, ist das bis heute der Fall). Kinderlosigkeit bedeutet(e) drohende Armut und Zukunftslosigkeit – anders als in unserer Gesellschaft, in der (viele) Kinder zu haben ein Armutsrisiko birgt.

Neben der Familienbildung kennen alle Kulturen Formen lebensgestaltender Vergemeinschaftung, die vom Zweck der Fortpflanzung unabhängig sind. Viele (auch historische) Kulturen kennen und akzeptieren homoerotische Beziehungen (v. a. zwischen Männern). In der griechischen Antike, aber auch im biblischen Schrifttum finden sich dafür Beispiele (vgl. z. B. 1 Sam 18,1–4; 2 Sam 1,26). Dem kann die schroffe Ablehnung homosexueller Praktiken gegenüberstehen, die in der Regel mit Gewaltkontexten verbunden werden (vgl. z. B. Gen 19).² Vormoderne Kulturen verfügten nur über bescheidendes Wissen zur menschlichen

2 Hieke, T., Kennt und verurteilt das Alte Testament Homosexualität?, in: Goertz, S. (Hg.), „Wer bin ich, ihn zu verurteilen?“ Homosexualität und katholische Kirche, Freiburg i. Br. 2015, 19–52.

Sexualität; und dieses Wissen unterscheidet sich erheblich von moderner Biologie, Medizin und Anthropologie. Wissenschaftliches Wissen um (konstitutive) Homosexualität als Variante der sexuellen Orientierung entsteht erst im 20. Jh. Mit Bezug darauf können sprachliche, rechtliche und soziale Repräsentations- und Anerkennungsmuster entsprechender Lebensformen entwickelt bzw. erkämpft werden (→ E.5.3.1). Die Historizität des Wissens über Lebensformen und die Erkenntnis, dass solches Wissen einem tiefgreifenden Wandel unterliegt, gebieten Zurückhaltung gegenüber einer Berufung auf biblische Quellen in beziehungsethischen Fragen wie etwa der Verurteilung gleichgeschlechtlicher Beziehungen (→ A.4.2).

- ▶ **Es hat immer eine Vielfalt privater Lebensformen gegeben. Sie sind jeweils durch gesellschaftliche Bedingungen (mit-)bestimmt, nicht zuletzt durch die jeweils herrschenden Geschlechterverhältnisse.**

In der modernen Gesellschaft haben Individualisierung, Flexibilisierung und Pluralisierung auch die Paar- und Generationenbeziehungen tiefgreifend verändert. Die wachsende Vielfalt von (sozial anerkannten) Lebensformen spiegelt diesen Wandel. Die damit verbundene Entstandardisierung führt dazu, dass Individuen und Paare zunehmend selbst gestaltend und ordnend auf die Institutionen des Zusammenlebens, insbesondere die Familie, einwirken (*doing family*³). Mit der Veränderung von Geschlechterrollen und der verstärkten Erwerbsbeteiligung von Frauen (→ E.5.3.1) verlieren wirtschaftliche Abhängigkeiten als Bindemittel einer Paarbeziehung an Gewicht. Gleichzeitig wachsen die Erwartungen an deren ideelle und emotionale Qualität; werden sie nicht erfüllt, wird die Aufkündigung der Paarbeziehung wahrscheinlicher und leichter. Partnerschaftsdynamiken wirken zurück auf Familienstrukturen. Paare mit Kindern bleiben auch nach einer Trennung in Elternverantwortung; gleichwohl sind zahlreiche Eltern – sei es nach Trennung, Scheidung oder Verwitwung – *alleinerziehend*. Wenn neue Partnerschaften eingegangen werden, entstehen komplexe Familienkonstellationen (Stief-Familien; Patchworkfamilien).

3 Vgl. u. a. Jurczyk, K./Lange, A./Thiessen, B. (Hg.), *Doing Family. Warum Familienleben heute nicht mehr selbstverständlich ist*, Weinheim/Basel 2014.

2. Institutionen des (privaten) Zusammenlebens

Soziale Basisinstitutionen sind die Familie als Generationenverbund und die Ehe als Paargemeinschaft. Das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland (Art. 6 GG) unterstellt sie staatlichem Schutz, aber wie sie auszulegen sind, ist damit nicht fixiert. Beide Institutionen und ihre Normierung verändern sich je nach historischem und kulturellem Kontext.

2.1 Familie als soziale Basisinstitution

Die Familie als elementarer Generationenverbund erfüllt gesellschaftliche Grundfunktionen: Sie bildet den primären Rahmen für die Regulierung der Sexualität und die Sicherung der Generationenfolge (biologische Reproduktion, primäre Sozialisation, Erziehung), für den Schutz und die Unterstützung unmündiger (Kinder), dauerhaft hilfebedürftiger und gebrechlicher Mitglieder der sozialen Gemeinschaft sowie für Regeneration, Erholung, emotionale Stabilisierung und Gesundheit der Familienmitglieder (*soziale Reproduktion*). Familie ist zwar nicht der exklusive, aber doch ein wichtiger Ort, an dem Orientierungswissen und -werte (Tradition, Religion) sowie für den Lebensunterhalt und die Sicherheit der Mitglieder erwirtschaftete Güter und Werte (Erbfolge) weitergegeben werden. Die familiäre Herkunft (Bildungsstand, ethnische und soziale Zugehörigkeit der Eltern) entscheidet in vielen Gesellschaften – auch in Deutschland – mit über den Platz der Einzelnen in der Gesellschaft (→ E.3.6). Diese sozialen Grundfunktionen kommen der Familie in jeder Gesellschaft zu, aber ihre konkrete Gestalt und Regulierung sind kontextabhängig. Varianten⁴ erstrecken sich u. a. auf die Faktoren: Zahl der Partner*innen (*Monogamie vs. Polygamie*), Zusammensetzung (*Kernfamilie vs. erweiterte Familie*), Abstammungslinien (*Verwandtschaft der Kinder mit einer oder beiden Herkunftsfamilien der Eltern*) sowie Autoritätsverhältnisse (*patriarchal, matriarchal, egalitär*).

2.2 Partnerschaft und Ehe in der modernen Gesellschaft

Partnerwahl und Heiratsverhalten unterliegen kontingenten sozialen Regulierungen. Traditionell galt in den meisten westlichen Gesellschaften

4 Vgl. zum Folgenden Nave-Hertz, R./Onnen-Isermann, C., Familie, in: Joas, H. (Hg.), Lehrbuch der Soziologie, Frankfurt a. M. 32007, 313–317.

die bürgerliche (vor einer staatlichen Instanz geschlossene) Ehe als (einzige) rechtmäßige Paarverbindung. Erst in der modernen Gesellschaft dominiert das Modell der Liebesheirat. Mit der *freiwillig* geschlossenen Verbindung räumen die Partner*innen einander weitreichende rechtliche Ansprüche gegeneinander – und füreinander gegenüber Dritten – ein. Dass beide (Ehe-)Partner*innen in der Beziehung und als Verheiratete im gesellschaftlichen Leben *gleiche* Rechte haben, ist gegenüber der traditionellen Vorrangstellung des Ehemannes eine sehr junge Entwicklung. Der rechtlichen Anerkennung nichtehelicher (heterosexueller) Lebensgemeinschaften, die heute in der Regel einer (eventuellen) Eheschließung vorausgehen, folgten die Anerkennung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften (Eingetragene Lebenspartnerschaft, 2001) und die Öffnung der Ehe für gleichgeschlechtliche Paare (2017). Das Recht wird immer wieder an veränderte Lebenswirklichkeiten und gesellschaftliche Erwartungen angepasst. Zugleich schafft es selbst neue Realitäten in Bezug auf Partnerschaft und Familie. Auseinandersetzungen um Formen des privaten Zusammenlebens und Anerkennungskämpfe von Menschen, die ihre Präferenzen in den etablierten Modellen von Partnerschaft und Familie nicht leben können (z. B. intergeschlechtliche Menschen, Transpersonen), bringen jeweils neue Veränderungsdynamiken hervor.

- ▶ **Die Institution Familie dient wichtigen sozialen Grundfunktionen (biologische und soziale Reproduktion, Erziehung und Sozialisation, Schutz, Pflege und Regeneration). Sie unterliegt ebenso wie die Ehe/Partnerschaft sozialem und kulturellem Wandel.**

3. Normative Ordnungen

Als strukturbildende *Achsen* des sozialen Zusammenlebens sind Geschlechter- und Generationenverhältnisse in allen Gesellschaften geordnet und wirken selbst ordnungsproduktiv. Sie spiegeln sozial verfestigte Überzeugungen und Erwartungen an legitime Geschlechter- und Generationenbeziehungen. Den Einzelnen weisen sie aufgrund der Zugehörigkeit zu bestimmten Ordnungskategorien (z. B. Mann, Frau, diverse Person; volljährig, verheiratet, sorgeberechtigt usw.) einen Platz im sozialen Ganzen an (→ E.5.3.1). *Geschlechterordnung* und *Generationenvertrag* sind Gegenstand sozialer und politischer Auseinandersetzungen und

Anerkennungskämpfe. Partnerschafts-, Ehe- und Familienrecht sowie zugeordnete Rechtsbereiche (u. a. Sozialrecht, Jugendschutz, Pflegegesetzgebung) reflektieren die Ordnungsmuster und tragen selbst zu deren Wandel bei. Geschlechterordnung und Generationenvertrag verdanken sich immer auch wirkmächtigen Moralvorstellungen bzw. Ethosentwürfen. Sie werden von Überzeugungen und Präferenzen emanzipatorischer oder bewahrender Kräfte, z. B. Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften, unterstützt oder kritisiert. Geschlechter- und Generationengerechtigkeit bilden wichtige Kriterien, mit denen die gesellschaftlichen Sozialsysteme, Geschlechter- und Familienpolitik auf ihren Beitrag zur Förderung der privaten Lebensformen geprüft werden können. Widerstand gegen tradierte Ordnungen erhebt sich vor allem dann, wenn bestimmte Menschen(gruppen), z. B. Frauen oder queere Personen, sich als diskriminiert erfahren und gegen ihren Ausschluss aufbegehren.

3.1 Geschlechterordnung

Geschlecht (*genus, gender*) ist eine grundlegende Ordnungskategorie der Sprache wie der Gesellschaft, die zwischenmenschliche Verhältnisse und soziale Institutionen strukturiert. Geschlecht umfasst dabei sowohl die biologische Disposition (*sex*) als auch die sozialen und kulturellen (Erwartungs- und Rollen-)Muster, in denen Geschlechtlichkeit gedeutet, ausgedrückt und normiert wird (*gender*). Geschlecht interagiert mit weiteren Ordnungskategorien (z. B. *class*/Schichtzugehörigkeit, *race*/ethnische Zugehörigkeit), die einander überschneiden und ggf. verstärken (*Intersektionalität*). Geschlechterordnungen als regulierende Gesamtheiten dieser Muster definieren Rollen und Aufgaben und schließen Verhaltensmuster aus, die als schädlich angesehen werden, z. B. Geschlechtsverkehr zwischen nahen Verwandten (Inzestverbot) und sexualisierte Gewalt. Dass auch solche Normen dem Wandel unterliegen, zeigen u. a. die späte Einführung des Straftatbestands *Vergewaltigung in der Ehe* im deutschen Strafrecht (1997) und die Verschärfungen der strafrechtlichen Verfolgung des sogenannten Kindesmissbrauchs in den ersten Jahrzehnten des 21. Jh.

Geschlechterordnungen schließen nicht nur bestimmte Praktiken aus, sondern auch Menschen, die geltenden normativen Vorgaben nicht entsprechen (können). Eine Ordnung, die durch das Modell *normativer Zweigeschlechtlichkeit* bestimmt ist, lässt keinen Raum für Personen, die sich

nicht eindeutig als männlich oder weiblich identifizieren können (*Intergeschlechtlichkeit*), und marginalisiert Menschen, die ihre ihnen bei der Geburt zugeschriebene Geschlechtsidentität wechseln, weil ihr Geschlechtsempfinden nicht ihrer körperlichen Konstitution entspricht (*Transsexualität, Transgender*). Eine Ordnung, die normative Zweigeschlechtlichkeit mit *normativer Heterosexualität* verbindet, drängt Menschen mit gleichgeschlechtlicher Orientierung an den Rand der Gesellschaft. Die Auseinandersetzungen um den rechtlichen Status homosexueller Menschen und gleichgeschlechtlicher Lebensgemeinschaften haben in vielen (aber keineswegs allen) westlichen Gesellschaften zu weitgehender Anerkennung ihrer gleichen Rechte geführt. Der Zuwachs an wissenschaftlich fundierter Einsicht in die Vielfalt geschlechtlicher Dispositionen wirkt auf rechtliche, soziale und religiöse (Geschlechter-)Ordnungen ein und löst unter Umständen neue Anerkennungskämpfe aus. Noch immer werden gleichgeschlechtliche Dispositionen und Lebensformen in vielen Gesellschaften tabuisiert, pathologisiert oder (lebensgefährlich) kriminalisiert. Sie zu enttabuisieren und öffentlich thematisierbar zu machen, ist unerlässlich, damit Betroffene sich nicht verstecken, ihre Identität verleugnen und in Angst leben müssen.

Gegenüber den Erfahrungen von Ausschluss, Marginalisierung und Ungleichbehandlung aus Gründen der Geschlechtszugehörigkeit und/oder der sexuellen Orientierung zielt *Geschlechtergerechtigkeit* auf die Sicherung gleicher Selbstbestimmungs- und Beteiligungsansprüche unabhängig von der Geschlechtszugehörigkeit. Dazu gehören die Überwindung von Diskriminierung aus Gründen des Geschlechts oder der sexuellen Orientierung sowie Bedingungen, die eine gleichberechtigte Teilhabe an Erwerbs- und Sorgearbeit für alle Geschlechter ermöglichen und fördern. Dass z. B. immer noch überwiegend Frauen die unentgeltliche Sorgearbeit (Erziehung, Pflege, Haushalt) in der Familie leisten, ist für sie mit erheblichen Einbußen an Einkommen und langfristiger sozialer Sicherheit (Altersarmut) verbunden und stellt eine drängende Gerechtigkeitsfrage dar (→ E.2.4).

- **Sozial-kulturelle Deutungen (*gender*) der Geschlechtlichkeit verdichten sich in der sozialen Geschlechterordnung, die gesellschaftliche Geschlechterrollen und -verhältnisse normiert. Geschlechtsbezogene Asymmetrien und Diskriminierung provozieren die Frage nach Geschlechtergerechtigkeit.**

3.2 Generationenvertrag

Verantwortung und Sorge zwischen den Generationen gehören zu den elementarsten Erwartungen an die Familie. So verbindet das biblische Gebot der Elternerziehung (Ex 20,12; Dtn 5,16) die Achtungspflicht (d. h. Respekt, aber auch Versorgung) gegenüber den Eltern mit der Perspektive auf ein langes und gutes Leben für die Kinder. Auch in der modernen Gesellschaft gehören die Bereitschaft und die soziale Erwartung der Generationensorge im Familienverbund zu den Grundlagen des Zusammenlebens. Aber sie unterliegen einem tiefgreifenden Wandel, nicht zuletzt aufgrund der immens gestiegenen Lebenserwartung (allein im Verlauf des 20. Jh. um ca. 30 Jahre, also die Dauer einer ganzen Generation) und der Verlängerung der Lebenszyklen, der Zunahme der Single-Haushalte und kinderlos bleibenden Partnerschaften sowie der allgemeinen und beruflichen Mobilität.

Die Idee des Generationenvertrags basiert auf einer Drei-Generationen-Konstellation: Die mittlere, erwerbstätige Generation erwirtschaftet die materielle Sicherung (Rente) für die nicht mehr Erwerbstätigen (→ E.2.1). Indem sie gleichzeitig die nachwachsende Generation aufzieht, sorgt sie für das eigene Alter vor. Die Alterssicherung wurde in den ersten Jahrzehnten der Bundesrepublik Deutschland über die umlagefinanzierte gesetzliche Rente weitgehend solidarisch getragen. Aufgrund der demografischen Verschiebungen kann *dieses* System allein die immer längere Phase des Alters nicht mehr zureichend sichern (→ E.2.4). Hingegen verblieben die Aufwendungen für die junge Generation zu erheblichen Teilen bei den Familien; damit waren Probleme der Verteilungsgerechtigkeit zwischen Lebensformen mit Kindern und solchen ohne Kinder vorprogrammiert. Erwartungen an eine Kompensation des intergenerativen Beitrags kinderlos lebender Menschen durch höhere Abgaben bzw. Versicherungsbeiträge werden manchmal als diskriminierend wahrgenommen. Unter dem Vorzeichen des Generationenvertrags sind entsprechende Überlegungen aus Gerechtigkeitsgründen aber nicht von der Hand zu weisen.

Generationengerechtigkeit innerhalb der privaten Lebensformen betrifft vor allem die synchronen Generationenverhältnisse und ihre (wechselseitigen) Ansprüche, also die Rechte und Bedürfnisse von Kindern und Eltern und ggf. weiterer Mitglieder der Familie. Dabei geht es etwa um Selbstbestimmungs-, Schutz- und Beteiligungsansprüche der Kinder

(z. B. bei Bildungswegentscheidungen), um sozialrechtliche Regelungen zur Lebensunterhaltsicherung (Kindergeld, Freibeträge) und um erbrechtliche Angelegenheiten. Die Versorgung der (sehr) jungen und der (sehr) alten Bevölkerungsgruppen wirft die Frage auf, wer die Sorgearbeiten (*Carearbeit*) übernehmen kann/muss (hier überschneiden sich Geschlechter- und Generationengerechtigkeit) und inwieweit die Kosten (Kinderkosten, Pflegeversicherung) privat bzw. solidarisch getragen werden.

- ▶ **Generationengerechtigkeit betrifft die wirtschaftliche Solidarität (Generationenvertrag) und die Sorgeverhältnisse (Erziehung, Pflege) zwischen den gleichzeitig lebenden Generationen.**

3.3 Familienrecht und Familienpolitik

Ehe- und Partnerschaftsrecht, Familienrecht und Familienpolitik, Pflege- und Rentenpolitik setzen geschlechtsspezifische Rollenmuster und Erwartungen an die Generationensolidarität voraus und tragen zugleich zu deren Aufrechterhaltung oder Veränderung bei. Familienrecht und Familienpolitik in der Bundesrepublik Deutschland favorisierten lange eine Arbeitsteilung, die dem (Ehe-)Mann die Rolle des Familienernähers und -versicherers, der (Ehe-)Frau die Sorgearbeiten zuwies (*male breadwinner model*). Familienpolitik im 21. Jh. folgt hingegen (überwiegend) einem Modell, nach dem beide Partner*innen, auch in Kombination mit Elternaufgaben, erwerbstätig sein und individuelle soziale Sicherungsansprüche erwirtschaften sollen (*dual earner model*). Bisher werden aber kaum Anreize gesetzt, um die (unentgeltlich geleistete) Sorgearbeit (Erziehung, Pflege, Hauswirtschaft) zwischen den Geschlechtern gerecht, d. h. annähernd gleich aufzuteilen (*Erwerb-und-Sorge-Modell*). Für Eltern und pflegende Angehörige folgen aus gemeinsamen Lebensform-Entscheidungen je nach familialer Rollenaufteilung höchst unterschiedliche Wirkungen, zumal die familiale Arbeitsteilung sich nach der Geburt des ersten Kindes typischerweise asymmetrisch entwickelt. Frauen leisten in den 2020er Jahren immer noch weitaus mehr unentgeltliche Erziehungs- und Pflegearbeit (*gender care gap*), sind in geringerem Umfang erwerbstätig, haben niedrigere eigene Einkünfte (*gender pay gap*) und Sicherungsansprüche (*gender pension gap*) (→ E.1.4). Die Risiken, vor allem im Falle einer Trennung des Paares, sind hochgradig ungleich

E. Handlungsfelder

verteilt – mit langfristigen biografischen Auswirkungen (Altersarmut von Frauen). Geschlechtersensible, lebenslauforientierte und generationengerechte Familien- und Sozialpolitik und deren rechtliche Grundlagen müssen den unterschiedlichen Wirkungen von Lebensform- und Lebenslauf-Entscheidungen Rechnung tragen.

3.4 Religiöse Normierungen

Der ganzheitliche Deutungs- und Orientierungsanspruch von Religion (→ D.5) erstreckt sich auch auf Sexualität, Fortpflanzung, Paargemeinschaft und Familie. Der religiöse Anspruch, private Lebensführung zu normieren, entspringt einerseits der hohen Wertschätzung des menschlichen Lebens, der Ehe und der Familie und andererseits einer Skepsis gegenüber dem Anspruch auf sittliche Selbstbestimmung in der privaten Lebensführung. Beides spiegelt sich in der Moralverkündung der katholischen Kirche bis in die Gegenwart.

Im lehramtlichen Verständnis bilden Ehe und Familie *eine* Institution, so etwa nachzuvollziehen im *Katechismus der Katholischen Kirche* (KKK 1993). Die sakramentale Ehe gilt als Fundament der Familie, die nach dem Modell der bürgerlichen Kleinfamilie des 19. Jh. als Zwei-Generationen-Verbund aus Vater, Mutter und leiblichen Kindern definiert ist (KKK 2202). Das Zweite Vatikanische Konzil – konkret die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* (GS, 1965) – stärkt mit der Deutung der Ehe als (Liebes-)Bund den Wert der Paarbeziehung gegenüber dem zuvor dominanten Ehezweck der Fortpflanzung (GS 48–52). Dennoch gilt die kinderlose Ehe als defizitär, weil im biologischen Sinne unfruchtbar. Aufgrund der normativen Verknüpfung von sexueller Paargemeinschaft und biologischer Fruchtbarkeit verweigert das Lehramt gleichgeschlechtlichen Partnerschaften (KKK 2357; *Amoris laetitia* [AL, 2016] 250 f.) die Anerkennung. Für Erfahrungen der Gebrochenheit intimer Beziehungen werden zwar pastorale Antworten angestrebt, bisher aber keine Reformulierungen des normativen Leitbildes (vgl. AL 291–312). Idealtypisch gilt Familie als *Gemeinschaft von Personen, Heiligtum des Lebens, Keimzelle der Gesellschaft, Schule der Humanität und Hauskirche*.⁵ Eine erfahrungsorientierte theologische Ethik setzt sich mit dieser Idealisierung auseinander.

5 Vgl. Päpstlicher Rat Gerechtigkeit und Frieden (Hg.), *Kompodium der Soziallehre der Kirche*, Freiburg i. Br. 2006, 167–198.

der und analysiert kirchliche Denkmuster, die eine wertschätzende Wahrnehmung der (auch von Christ*innen) gelebten partnerschaftlichen und familialen Lebensformen erschweren bzw. verhindern.

- ▶ **Die katholische Kirche sieht Ehe und Familie als Einheit und verbindlichen Rahmen für intime Beziehungen, Generationensolidarität und Wertetradierung.**

4. Ethik der Lebensformen

In der Vielfalt der Lebensformen spiegeln sich private Optionen, Traditionen und Erwartungen sozialer Gruppen sowie Determinanten gesellschaftlicher Ordnungen. Grundlegend für die moralische Evaluierung von Lebensformen ist die Einsicht, dass jede Position nur *eine* kontextgebundene Perspektive repräsentiert, deren Verabsolutierung zwangsläufig in die Sackgasse eines Normrigorismus führt. Dem entgeht eine Christliche Sozialethik (CSE), indem sie nicht nach dem *einen* richtigen Modell fragt, sondern – ausgehend von ihren anthropologischen und ethischen Grundpositionen – einen hermeneutischen Ansatz verfolgt: Sie reflektiert die Erfahrungen gelebter Partnerschaft/Ehe und Familie, fragt nach Kriterien des guten (Zusammen-)Lebens und Bedingungen des Gelingens von Lebensformen.

4.1 Selbstbestimmung und Verantwortung

In privaten Lebensgemeinschaften ist der Zusammenhang von Selbstbestimmung und Verantwortung (→ C.2) füreinander elementar. Der menschenrechtliche Anspruch auf Selbstbestimmung impliziert das Recht auf die *freie Wahl der Lebensform*. Geschlechtsspezifische Asymmetrien und ungleiche Handlungs- und Entscheidungsspielräume können diesen Anspruch gefährden. Auch innerhalb einer Partnerschaft bzw. Familie bildet der Anspruch der einzelnen Personen auf Selbstbestimmung ein Gegengewicht und Korrektiv zu den grundlegenden Erwartungen an gegenseitige Unterstützung, Verantwortung und Sorgebereitschaft. Den Einzelnen exklusiv auf seine durch die Paar- und/oder Familienkonstellation zugewiesene Rolle festzulegen, wäre nicht persongerecht (→ C.3.3.1).

E. Handlungsfelder

Dabei ist zwischen der Paarbeziehung zweier (gesunder) Erwachsener und der Eltern-Kind-Beziehung zu unterscheiden. Letztere ist strukturell asymmetrisch. Kinder brauchen (je nach Alter und Entwicklungsstand) Schutz, Sorge und stellvertretende Übernahme von Verantwortung durch ihre Eltern bzw. Sorgeberechtigten. Weil diese Sorge lebenswichtig ist, stellt sie die Eltern-Kind-Beziehung unter besondere ethische Anforderungen, die Persönlichkeit und den Subjektstatus des Kindes in aller Schutzbedürftigkeit zu achten und zu stärken. Vergleichbares gilt für die Sorge erwachsener Kinder für ihre (gebrechlichen) alten Eltern. Asymmetrische Sorgebeziehungen sind Orte besonderer Nähe, aber auch der Ausübung von Macht. Sie sind anfällig für physische, psychische oder sexualisierte Gewalt, die gerade in privat-familiären Kontexten ein großes Problem darstellt. Sexualisierte Gewalt hängt immer mit der Nichtachtung der (sexuellen) Selbstbestimmung zusammen. Sie missachtet die Person und beschädigt oder zerstört Integrität, Vertrauen und Beziehungsfähigkeit für zahllose Betroffene dauerhaft.

4.2 Gesellschaftlicher Solidaritätsrahmen

Die Anforderungen an das Zusammenleben in der Familie sind hoch – vom liebevollen, anerkennenden und gewaltfreien Umgang in Partnerschaft und Erziehung bis hin zur Übernahme langfristiger Pflegeaufgaben, von der Gewährleistung der wirtschaftlichen Grundlage der Lebensführung bis zur Schaffung eines vertrauensvollen, Sicherheit gebenden häuslichen Rahmens. Das private Zusammenleben stellt deshalb zugleich eine Aufgabe für die ganze Gesellschaft dar. Damit Paare und Familien zum nachhaltig guten Zusammenleben in der Gesellschaft beitragen können, brauchen sie bei Aufgaben, die sie situativ oder strukturell überfordern, einen gesellschaftlichen *Solidaritätsrahmen* und verlässliche *subsidiäre Unterstützung* (z. B. eine Familienhilfe im Krankheitsfall, institutionelle Übernahme eines Teils der Erziehungsaufgaben durch Kindertageseinrichtungen, professionelle ambulante oder stationäre Pflege) (→ C.3.3). Der demografische, soziale und kulturelle Wandel und seine Auswirkungen auf die privaten Lebensformen fordern dazu heraus, Solidarpotenziale der Gesellschaft, der privaten Akteur*innen und die unterstützende Funktion gesellschaftlicher und staatlicher Institutionen auf neue Weise zusammenzudenken. Es gilt, Ansätze für eine *sorgende Gesellschaft* zu entwickeln, in der Sorgetätigkeiten geschlechter-

gerecht aufgeteilt, Sorgekapazitäten für alle fair zugänglich und durch sozialen Zusammenhalt und zukunfts feste soziale Sicherungssysteme (→ E.2) verlässlich abgesichert werden.

- ▶ **Selbstbestimmung und wechselseitige Verantwortung bilden Kriterien für das Gelingen der Personenbeziehungen in privaten Lebensformen. Die Sorgeverantwortung in der Familie braucht zugleich einen tragenden und entlastenden gesellschaftlichen Solidaritätsrahmen.**

5. Herausforderungen

Eine Sozialethik der Lebensformen reflektiert die gesellschaftlichen und kirchlichen Bedingungen, die den Einzelnen als Subjekten ihrer Lebensgestaltung und den gemeinschaftlichen Lebensformen einen Rahmen setzen. Sie beobachtet und analysiert strukturelle Faktoren, die dem Gelingen von Paar- und Generationenbeziehungen in unterschiedlichen Lebensformen im Wege stehen. Sie sucht nach ethisch begründeten Perspektiven der Veränderung, die das gute (Zusammen-)Leben ermöglichen und unterstützen. Um Kriterien gelingender Lebensformen zu erarbeiten und in die gesellschaftliche, politische und kirchliche Debatte einzubringen, sind die Auseinandersetzung mit Geschlechtertheorien sowie die Aneignung, Entfaltung und Begründung von Konzepten der Geschlechter- und Generationengerechtigkeit notwendig. Ergänzend zu den skizzierten ethischen Ansätzen sollen abschließend drei Aufgaben benannt werden:

(1) Unter dem Vorzeichen von *Selbstbestimmung* und *Verantwortung* sind die Familie als Gesamtheit *und* die einzelnen Familienmitglieder als Handelnde und als Träger*innen spezifischer Bedürfnisse in den Blick zu nehmen. Nachdem in den letzten Jahrzehnten feministische Theologie und Ethik dazu beigetragen haben, den Subjektstatus der Frauen und ihre Rechte zu beleuchten, steht eine *Sozialethik des Kindes* und seiner Rechte⁶ noch am Anfang.

6 Surall, F., Ethik des Kindes. Kinderrechte und ihre theologisch-ethische Rezeption, Stuttgart 2009; Heimbach-Steins, M./Riedl, A. M. (Hg.), Kindeswohl zwischen Anspruch und Wirklichkeit. Theorie und Praxis im Gespräch (GER 10), Paderborn 2017.

E. Handlungsfelder

(2) Die Einsicht in die *Verletzlichkeit* menschlicher Beziehungen sensibilisiert für die ausschließende Wirkung starker Normierungen, die sich an tatsächlichen oder vermeintlichen (moralischen) Defiziten des gelebten Lebens abarbeiten und Lebensformen delegitimieren, weil sie einem bestimmten Idealbild nicht entsprechen. Sie fordert zudem zur Auseinandersetzung mit machtförmigen Asymmetrien und den Verletzungen heraus, die durch den Missbrauch von Macht zugefügt werden. Dies betrifft vor allem den Komplex der sexualisierten Gewalt in familiären, gesellschaftlichen und kirchlichen Kontexten, durch die Menschen verletzt, Beziehungen zerstört und das Vertrauen in die (religiöse) Institution als Instanz der Begleitung und Stärkung des gemeinschaftlichen Lebens untergraben werden (→ E.11).

(3) Unter dem Vorzeichen einer *Ethik der Anerkennung* muss eine Sozialethik der Lebensformen sich denjenigen Personen(gruppen) zuwenden, deren Lebenswirklichkeit mit sozialen bzw. religiösen Normerwartungen kollidiert. Um deren ethische Potenziale zu identifizieren und zu stärken, setzt sie sich mit dem exklusiven und exkludierenden Geltungsanspruch der (tief in die sozialen Strukturen und die religiösen Traditionen eingelassenen) binären Geschlechterordnung auseinander und erarbeitet eine argumentative Grundlage für die Anerkennung der Vielfalt von Geschlechtsidentitäten und Lebensformen.

Weiterführende Literatur

- Heimbach-Steins, M. (Hg.), Sozialethik für eine Gesellschaft des langen Lebens, JCSW 53 (2012); vgl. URL vom 17.9.2021: <https://www.uni-muenster.de/Ejournals/index.php/jcsw/issue/view/JCSW53>.
- Hilpert, K. (Hg.), Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik (QD 241), Freiburg i. Br. 2011.
- Hilpert, K./Laux, B. (Hg.), Leitbild am Ende? Der Streit um Ehe und Familie, Freiburg i. Br. 2014.
- Jaeggi, R., Kritik von Lebensformen, Berlin 2014.
- Spieß, C./Winkler, K. (Hg.), Sozialethik der Lebensformen, Ethik und Gesellschaft 1/2017, URL vom 13.9.2021: <http://www.ethik-und-gesellschaft.de/ojs/index.php/eug/issue/view/81>.

E.6 Migration

Michelle Becka

Leitfragen:

- Welche Formen von Migration sind zu unterscheiden?
- Gibt es ein Recht auf Migration?
- Welchen Schutz genießen Geflüchtete?
- Was macht gelingende Integration aus?

1. Kennzeichen, Formen und Ursachen von Migration

Migration ist zunächst ein Phänomen und nicht notwendig ein Problem. Im Gegenteil: Migration ist ein wichtiger Faktor gesellschaftlicher Entwicklung und Dynamik. Doch häufig stellen sich im Kontext von Migration ethisch relevante Probleme und Fragen.

Seit jeher verlagern Menschen ihren Lebensmittelpunkt. Globalisierung verstärkt und beschleunigt Migrationsbewegungen jedoch ebenso wie die große Zahl weltweiter Konflikte und zunehmend die Folgen des Klimawandels. Nach Schätzungen der Internationalen Organisation für Migration (IOM) sind über viele Jahre hinweg etwa 3,5 % der Weltbevölkerung internationale Migrant*innen, die Zahl wächst entsprechend mit der Bevölkerung. Im Jahr 2020 ist der Anteil etwas höher, dabei sind die Auswirkungen der Corona-Pandemie (geschlossene Grenzen einerseits, höherer Migrationsdruck andererseits) noch nicht abschätzbar. Zwei Drittel davon sind Arbeitsmigrant*innen und ca. 26 Millionen (Tendenz steigend) Geflüchtete. Insgesamt ist die Zahl der Geflüchteten sehr viel höher, was vor allem an der hohen Zahl der Binnenflüchtlinge liegt, die innerhalb ihres Landes fliehen.¹

1 Aktualisierte Statistiken zu Migration und Flucht vgl. URL vom 24.9.2021: <https://migrationdataportal.org/>.

Migrationsbewegungen sind im 21. Jh. komplexer geworden.² Immer mehr Länder sind weltweit von Migration betroffen. Dabei verändert sich im Laufe von Jahrzehnten unter Umständen die Migrationsrichtung: Ausreiseländer (etwa Deutschland Anfang des 20. Jh.) werden zu Einreiseländern. Und auch Transitländer werden mit der Zeit zu Einwanderungsländern (beispielsweise Polen oder Spanien) – oder umgekehrt. Außerdem bestehen in vielen Ländern mehrere Formen von Migration nebeneinander. Hervorzuheben ist auch die zunehmende Feminisierung der Migration: Deutlich mehr Frauen als Ende des 20. Jh. migrieren heute. Hinzu kommt eine Politisierung der Migration: Nicht nur zahlreiche bilaterale Abkommen bestimmen Migrationsbewegungen, sondern die Frage nach der Aufnahme von Migrant*innen ist abhängig von Haushaltspolitik, Sicherheitspolitik etc. Man könnte auch (über Castles hinausgehend) von einer Ideologisierung von Migration sprechen, weil es häufig an Differenzierung fehlt und Positionen so verhärtet sind, dass ein Austausch von Argumenten kaum möglich ist. Es ist daher notwendig, grundlegende Begriffe zu unterscheiden.

1.1 Begriffliche Unterscheidungen und Konzepte

Migration bezeichnet allgemein die räumliche Verlagerung des Lebensmittelpunktes. Geschieht das über Staatsgrenzen hinweg, spricht man von internationaler Migration. Migration innerhalb eines Landes heißt Binnenmigration. Diese und Migration in die jeweiligen Nachbarländer (regionale Migration) stellen den weitaus größten Anteil der Migrationsbewegungen dar.

Migration wird nach verschiedenen Kriterien näher bestimmt. Teilweise wird entsprechend der Dauer zwischen kurzzeitiger (*short-term*), mindestens drei Monate, und mindestens einjähriger (*long-term*) Migration differenziert. Hinzu kommt zirkuläre Migration, bei der Arbeitsmigrant*innen zwischen ihrem Herkunftsland und dem Aufnahmeland für bestimmte Zeiträume hin und her pendeln.

Hinsichtlich des Zwecks können – wenn auch nicht trennscharf – unterschieden werden:

2 Vgl. Castles, S. u. a., *The Age of Migration*, New York ⁵2014, 16 f.

- (1) Arbeitsmigration aus beruflichen Gründen von Hochqualifizierten bis hin zu Geringqualifizierten in prekären Arbeitsbedingungen oder Arbeitssuchende, die im eigenen Land keine Perspektive sehen.
- (2) Bildungsmigration (Erasmus, FSJ) flankiert die Arbeitsmigration, Übergänge sind mitunter fließend.
- (3) Beziehungsmigration: Die Familie in das Einreiseland nachzuholen (Familiennachzug), ist die häufigste Form in dieser Kategorie. Andere sind Eheschließung, Mitausreise mit Partner*in etc.
- (4) Flucht und Vertreibung: Weil für Geflüchtete in den meisten Ländern andere Regelungen gelten als für Migrant*innen anderer Art, sind Migration und Flucht zu unterscheiden (s. u.).
- (5) Rückkehrmigration: Einige verlassen das Einwanderungsland wieder aufgrund von Schwierigkeiten oder enttäuschten Erwartungen. Nicht immer gibt es sichere Wege der Remigration.

Auf den rechtlichen Status bezieht sich die Unterscheidung zwischen regulärer und irregulärer Migration. Irreguläre Migration ist oft eine Form von Arbeitsmigration, weil die meisten Menschen mit irregulärem Aufenthaltsstatus auf der Suche nach Arbeit sind. Die Hauptmotivation ist, Not und Elend zu entkommen und Chancen auf ein besseres Leben zu erhalten. Daher ist auch die Bezeichnung *Armutsmigration* gebräuchlich. Weil dafür kaum legale Wege vorhanden sind, wird sie als irreguläre Migration bezeichnet. Die Rede von *illegaler Migration* hingegen ist wertend und kriminalisiert Migration; sie sollte daher vermieden werden.

Migration ist auch für die Wirtschaft der betroffenen Staaten von Bedeutung – für das Aufnahmeland, weil fehlende Arbeitskräfte gewonnen werden können, und für die Herkunftsgesellschaft – einerseits, weil ein Mangel an qualifizierten Arbeitskräften entsteht (*brain drain*), andererseits aber, weil die Rücküberweisungen der Migrant*innen in ihr Heimatland einen erheblichen Wirtschaftsfaktor darstellen.

1.2 Flucht und Vertreibung

Flucht/Vertreibung gilt entweder als eigene Kategorie *neben* Migration oder als untergeordnete Kategorie. In jedem Fall ist es notwendig, Flucht/Vertreibung von Migration zu unterscheiden – auch die migrationsethischen Folgerungen sind verschieden. Da die Grenzen zwischen Flucht und Vertreibung schwer zu ziehen sind, werden sie meist als *forced*

displacement zusammengefasst.³ Das bringt zum Ausdruck, dass beide erzwungen sind, während andere Formen der Migration freiwillig sind. Allerdings ist die Migration aus Gründen der Perspektivlosigkeit zwar nicht erzwungen, kann aber auch nicht im vollen Sinn als freiwillig gelten. Die Übergänge sind fließend, die Unterscheidung daher nur bedingt hilfreich.

Als Flüchtling gilt nach Art. 1/A.2 der Genfer Flüchtlingskonvention eine Person, die „aus der begründeten Furcht vor Verfolgung wegen ihrer Rasse, Religion, Nationalität, Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Gruppe oder wegen ihrer politischen Überzeugung sich außerhalb des Landes befindet, dessen Staatsangehörigkeit sie besitzt, und den Schutz dieses Landes nicht in Anspruch nehmen kann [...] und nicht dorthin zurückkehren kann oder wegen der erwähnten Befürchtungen nicht dorthin zurückkehren will“⁴. Alle Staaten, die der Konvention beigetreten sind, verpflichten sich auf die Einhaltung der hier gesetzten Standards. Dazu gehört neben der Klärung des Flüchtlingsbegriffs vor allem das in Art. 33 verankerte *Non-Refoulement-Prinzip*. Das Nichtrückführungsprinzip besagt, dass niemand aus einem Gebiet ausgewiesen oder in sein Land zurückgewiesen werden darf, wenn dadurch Leben oder Freiheit gefährdet sind. Das Prinzip spielt eine zentrale Rolle in der Asylpraxis.

Die Genfer Flüchtlingskonvention regelt die einheitliche Rechtsstellung von Geflüchteten. Sie begründet kein individuelles Recht auf Asyl, sondern bestimmt Grundlinien des Rechts im Asylverfahren.

► Die Genfer Flüchtlingskonvention begründet kein Recht auf Asyl, sondern sie schafft einen verbindlichen Rahmen für den Umgang mit Geflüchteten.

1.3 Ursachen von Migration

Die Ursachen von Migration sind so verschieden wie ihre Formen, und sie sind sozialetisch unterschiedlich relevant. Monokausale Zusammenhänge sind selten. Wenn etwa Armut und Perspektivlosigkeit die

3 Vgl. UNHCR, Global Trends Forced Displacement 2019, URL vom 24.9.2021: https://www.unhcr.org/dach/wp-content/uploads/sites/27/2020/06/UNHCR_global_trends2019.pdf.

4 Abkommen über die Rechtsstellung der Flüchtlinge vom 28. Juli 1951, URL vom 24.9.2021: https://www.unhcr.org/dach/wp-content/uploads/sites/27/2017/03/GFK_Pocket_2015_RZ_final_ansicht.pdf.

Motivation zur Auswanderung darstellen, liegen die Ursachen im Allgemeinen sowohl im Land (schlechte Regierungsführung, Korruption etc.) als auch in der internationalen (wirtschafts-)politischen Ordnung (→ E.7). Vertreibung und Flucht durch konkrete Regime haben ebenfalls oft noch weitere, tiefer liegende Ursachen wie die direkte oder indirekte Beteiligung anderer Länder in Konflikten, Waffenlieferungen oder (Wirtschafts-)Interessen. Auch die Folgen des Klimawandels, wie extreme Wetterphänomene, Überschwemmungen, Dürren etc., werden zunehmend zu Migrationsgründen (→ E.9). Es ist moralisch geboten, diese vielfältigen Migrationsursachen zu bekämpfen. Dazu ist es nötig, Migrationspolitik eng mit anderen Politikfeldern zu verknüpfen – auch um sie von überzogenen Erwartungen zu entlasten. Die zu lösenden strukturellen Fragen reichen in alle Politikbereiche hinein, wie Wirtschaft, Frieden, Umwelt etc., und sind auf nationaler, vor allem aber supranationaler Ebene zu bearbeiten. Denn, um die Worte von Papst Franziskus (Pontifikat seit 2013) aufzugreifen: „Ideal wäre es, wenn unnötige Migration vermieden werden könnte, und das kann erreicht werden, indem man in den Herkunftsländern die Bedingungen für ein Leben in Würde und Wachstum schafft, so dass jeder die Chance auf eine ganzheitliche Entwicklung hat“ (*Fratelli tutti* [FT], 2020, 129). Dazu braucht es allerdings starken politischen Willen und Entschiedenheit.

- ▶ **Ursachen von Migration sind vielfältig und zum Teil sehr komplex. Migrationspolitik umfasst verschiedene politische Felder und verlangt internationale Zusammenarbeit.**

2. Politik und Verfahren

2.1 Europäische Grenz- und Migrationspolitik

Politisches Handeln erfordert einen Raum, in dem dieses Handeln möglich und entsprechend geregelt ist. Der nach wie vor bedeutsamste Handlungsrahmen ist der Nationalstaat, was allerdings kleinere Handlungsebenen, wie die Bundesländer oder Kommunen, ebenso wenig ausschließt wie supranationale Größen, wie etwa die EU (Europäische Union). Staaten sind souverän, das heißt, vom Staatsvolk legitimierte Gewalten regeln das Zusammenleben auf dem Territorium dieses Staates

E. Handlungsfelder

sowie den Zugang dazu, also die Einwanderung. Häufig entstehen daher Konflikte zwischen dem Souveränitätsanspruch von Staaten und den an Einwanderung Interessierten (s. u). Hinzu kommt, dass es in den menschenrechtlichen Dokumenten, insbesondere Art. 13 AEMR (Allgemeine Erklärung der Menschenrechte), zwar ein Recht auf Auswanderung gibt, jedoch kein Recht auf Einwanderung (→ C.4). Über die Einreise entscheiden die Staaten.

In der EU gibt es eine gemeinsame Grenz- und Asylpolitik.⁵ Die Idee des *Schengenabkommens* von 1985 ist, die innereuropäischen Grenzen für den freien Verkehr von Waren und Menschen aufzuheben. Dadurch gewinnen die Außengrenzen an Bedeutung. Das *Dubliner Übereinkommen* (DÜ, 1990) regelt darauf aufbauend die Zuständigkeit der Länder bei Asylanträgen in der EU. Der Grundgedanke des DÜ ist, Asylsuchende einem konkreten Land zuzuweisen, welches den Asylantrag zu bearbeiten hat, und zwar das Land, in dem der*die Asylsuchende in die EU eingereist ist. Nur hier darf einmalig ein Asylantrag gestellt werden. Diese Regelung, die mehrfach überarbeitet, im Kern jedoch nicht verändert wurde, belastet besonders die Grenzländer im Süden und Südosten. In der Praxis hat das Modell nie gut funktioniert – wegen Überlastung der entsprechenden Länder und deren Weigerung, die Regelung strikt anzuwenden, sowie nicht zuletzt, weil Geflüchtete versuchen, in anderen Ländern ihren Antrag zu stellen. Außerdem wird eine Vergleichbarkeit der Asyl- und Lebensbedingungen vorausgesetzt, die nicht gegeben ist. Obwohl das Dublin-System daher vielen als gescheitert gilt, hält die EU daran fest. Auch Versuche, Länder wie Griechenland, Spanien und Italien durch eine Verteilung der Asylsuchenden innerhalb der EU zu entlasten, sind bislang (Mitte 2021) am Widerstand mehrerer Mitgliedsländer gescheitert.

Ein weiterer Pfeiler der europäischen Grenz- und Asylpolitik ist die Sicherung der Außengrenzen. Geflüchtete und andere Migrant*innen werden an der Einreise gehindert – auch mit militärischen Mitteln und durchgeführt von Nicht-EU-Ländern. Auf diesem Hintergrund wird auch Seenotrettung zunehmend kriminalisiert, das heißt, die Rettung von Bootsflüchtlingen auf dem Mittelmeer wird nicht als notwendiger humanitärer Akt, sondern als Verletzung des Schutzes der Grenze verstanden.

5 Vgl. dazu ausführlich Becka, M./Ulrich, J., Europa an der Grenze, in: *Concilium* 57 (2021) 51–59.

- **Die Europäische Union hat eine gemeinsame Grenz- und Asylpolitik. Gemäß dem Dublin-Abkommen sind die jeweiligen Einreiseländer für die Bearbeitung von Asylgesuchen zuständig.**

2.2 Aufenthalt, Schutz und Asyl

Es gibt verschiedene gesetzliche Grundlagen für einen Aufenthalt in einem Staat. Die erste ist die Staatsbürgerschaft, die man entweder durch Abstammung (*ius sanguinis*) oder aufgrund des Geburtsortes (*ius soli*) erhält. In den meisten Ländern bestehen heute Mischformen beider Modelle, und die Einbürgerung von Migrant*innen ist meistens nach einiger Zeit möglich. Daneben gibt es befristete und unbefristete Aufenthaltstitel, etwa zur Erwerbstätigkeit oder zu Studienaufenthalten.

Geflüchtete können verschiedene Formen des Schutzes in Deutschland beantragen. Zu unterscheiden sind drei Stufen des Schutzes:

- (1) Der verfassungsrechtliche Anspruch auf *Gewährung von Asyl*: Auf dem Hintergrund der Verfolgungs- und Vertreibungserfahrung durch das NS-Regime garantiert das Grundgesetz ein subjektives Recht auf Asyl und geht damit über internationale Abkommen hinaus: „Politisch Verfolgte genießen Asylrecht“ (Art. 16a Abs. 1 GG). Wenn die Asylberechtigung in einem Verfahren festgestellt worden ist, umfasst der Schutz eine Aufenthaltserlaubnis für zunächst drei Jahre mit Zugang zum Arbeitsmarkt und der Möglichkeit des Familiennachzugs.
- (2) Die Anerkennung der Flüchtlingseigenschaft nach der *Genfer Flüchtlingskonvention* erfolgt auf einer etwas breiteren Basis. So findet etwa die subjektive Furcht vor Verfolgung auch durch nichtstaatliche Akteure Berücksichtigung.
- (3) *Subsidiärer Schutz* bezeichnet den möglichen Anspruch derjenigen, denen weder durch die Anerkennung als Geflüchtete noch durch das Asylrecht Schutz gewährt werden kann, denen aber dennoch in der Heimat – durch den Staat oder durch Dritte – ernsthafter Schaden droht, etwa durch Bürgerkrieg. Das Prüfverfahren ist einfacher, und subsidiärer Schutz wird eher gewährt als Asyl nach Art. 16a. Allerdings ist der Schutzstatus auch weniger umfassend.

Weitere Formen wie die humanitäre Aufnahme, Härtefallregelungen etc. kommen hinzu. Die Flucht vor Hunger und Perspektivlosigkeit im Heimatland sind nicht als Fluchtursache anerkannt, das heißt, Not und

E. Handlungsfelder

Armut führen nicht zur Gewährung von Asyl oder Flüchtlingsstatus. Damit fehlen meist legale Einwanderungswege für diese Migrant*innen. Seit vielen Jahren fordern daher Wissenschaftler*innen und NGOs (Non-Governmental Organisations) die Schaffung von Kontingenten zur Aufnahme von Migrant*innen aus humanitären Gründen und legale Zuwanderungswege. Ohne sie nehmen Migrant*innen sehr gefährliche Fluchtwege – und damit Gewalt und sogar den Tod – in Kauf. Sie sind zudem auf Fluchthelfer, sogenannte *Schlepper*, angewiesen, für die Migration ein lukratives Geschäft ist und die Migrant*innen häufig in problematische Abhängigkeitsverhältnisse bringen.

Außerdem dürfen, den Dublin-Regeln geschuldet, viele Asylsuchende gar nicht in der Bundesrepublik Asyl beantragen: Viel Zeit wird stattdessen in der Verwaltung darauf verwendet, den Fluchtweg zu rekonstruieren, damit der*die Geflüchtete im Eintrittsland den Asylantrag stellt.

► **In Deutschland gibt es verschiedene Formen regulären Aufenthalts. Den höchsten Schutz für Geflüchtete bietet Art. 16a GG. Wirtschaftliche Not ist im geltenden Recht kein Asylgrund.**

2.3 Kirchenasyl

Als Kirchenasyl bezeichnet man die zeitlich befristete Aufnahme von Geflüchteten ohne legalen Aufenthaltsstatus in einer Gemeinde oder einem Kloster, denen bei Abschiebung Folter und Tod drohen oder für die mit einer Abschiebung nicht hinnehmbare Härten verbunden sind. Es ist „ein letzter, legitimer Versuch (ultima ratio) einer Gemeinde, Flüchtlingen durch zeitlich befristete Schutzgewährung beizustehen, um auf eine erneute, sorgfältige Überprüfung ihrer Situation hinzuwirken“⁶. Das Kirchenasyl stellt sich also zwischen den ergangenen Bescheid im Asylverfahren und die zu vollziehende Abschiebung. Es muss den Behörden mitgeteilt werden. Da Kirchen oder Gemeindezentren keine rechtsfreien Räume sind, könnte der Staat von seinem Zugriffsrecht Gebrauch machen. Wer Kirchenasyl gewährt, stellt sich aber nicht über das Recht, sondern zielt auf eine Überprüfung des Asylverfahrens, um die korrekte

6 Ökumenische Bundesarbeitsgemeinschaft „Asyl in der Kirche“, Erstinformation auf der Homepage, URL vom 23.11.2020: <https://www.kirchenasyl.de/erstinformation>.

Anwendung des Rechts sicherzustellen. In Deutschland hat der Staat die Praxis des Kirchenasyls meistens toleriert, allerdings ist seit 2015 durch eine veränderte Gesetzgebung der Spielraum für Kirchenasyle geringer geworden. Zudem kommt es vermehrt zu Strafanzeigen gegen Kirchenasyl Anbietende und auch zu Verurteilungen.⁷

Die Kirchenleitungen unterstützen in der Regel das Kirchenasyl. Dazu heißt es im Gemeinsamen Wort der Kirchen *„... und der Fremdling, der in deinen Toren ist.“* Zu den Herausforderungen durch Migration und Flucht (UFT, 1997): *„Es ist von ihrem Selbstverständnis her Aufgabe der Kirchen, immer dort mahnend einzugreifen, wo Rechte von Menschen verletzt sind und sich eine kirchliche Beistandspflicht für bedrängte Menschen ergibt. Die Praxis des sogenannten ‚Kirchenasyls‘ ist nicht zuletzt auch eine Anfrage an die Politik, ob die im Asyl- und Ausländerrecht getroffenen Regelungen in jedem Falle die Menschen, die zu uns gekommen sind, beschützen und vor Verfolgung, Folter oder gar Tod bewahren. Kirchengemeinden, die sich für die Verwirklichung dieser Menschen- und Grundrechte einsetzen [...], verdienen für ihr Eintreten für ethische Prinzipien, die zu den Grundlagen unseres Glaubens gehören, grundsätzlich Unterstützung und Anerkennung“* (UFT 257).⁸

- **Das Kirchenasyl verhindert die Abschiebung bei drohender Gefahr mit dem Zweck der Ausschöpfung aller Rechtsmittel. Es ermuntert nicht zum Bruch von Gesetzen, sondern will die Einhaltung der Rechtsordnung erwirken.**

3. Integration

Integration von Migrant*innen im Aufnahmeland bedeutet nicht Assimilation dieser Personen in eine festgefügte Gesellschaft, sondern ist als Prozess zu verstehen, der von allen Beteiligten Integrationsbereitschaft einerseits und Akzeptanzbereitschaft andererseits voraussetzt.

7 Z. B. am 2. Juni 2021 in Würzburg gegen Schwester Juliana Seelmann OSF. Vgl. dazu Becka, M., Gedanken zum Kirchenasyl – aus aktuellem Anlass, in: feinschwarz.net. Theologisches Feuilleton, 22.6.2021, URL vom 24.9.2021: <https://www.feinschwarz.net/gedanken-zum-kirchenasyl/>.

8 Vgl. auch Rat der EKD/Deutsche Bischofskonferenz/ACK, Migration menschenwürdig gestalten (MMG) vom 21.10.2021, 209 f.

Integration bedeutet primär die Ermöglichung chancengleicher Teilhabe (→ C.7) in ökonomischer, sozialer, politischer und kultureller Hinsicht. Teilhabe in diesen Bereichen zu ermöglichen, ist eine Frage der Gerechtigkeit. Gemäß der Subsidiarität hat der Staat die integratorischen Aktivitäten der Eingewanderten zu unterstützen und Rahmenbedingungen dazu bereitzustellen, wodurch deren Engagement nicht ersetzt, sondern ermöglicht wird. So müssen beispielsweise Sprachkurse angeboten werden, aber auch so angelegt sein, dass sie tatsächlich von Männern und Frauen genutzt werden können (Erreichbarkeit, Kinderbetreuung etc.). Schlüsselfaktoren der Integration sind Arbeit und Bildung. Sie ermöglichen Teilhabe und Selbstbestimmung und tragen so zur Realisierung des Ziels von Integration bei, das darin zusammengefasst werden kann, „ein selbstbestimmtes Leben führen zu können und als zugehörig akzeptiert zu werden“⁹. Schulische Bildung muss entsprechend gestaltet werden – strukturell und konkret durch die Lehrkräfte (→ E.3).

Zugehörigkeit umfasst eine rechtliche sowie eine soziale und kulturelle Dimension. Ein Kriterium formaler Zugehörigkeit ist ein regulärer Aufenthaltsstatus, weil er die Rechtsansprüche des*der Migrant*in klärt – in Bezug auf Zugang zu Bildung und Arbeit, Familiennachzug, Sozialleistungen etc. Ist der Aufenthaltsstatus nur kurzfristig oder gar irregulär, verhindert die unsichere Lebenssituation Integration. So ist es etwa für Menschen mit einer Duldung, also einer vorübergehenden Aussetzung der bereits entschiedenen Abschiebung, sehr schwer, Perspektiven für eine Ausbildung oder Ähnliches zu entwickeln. Und Menschen mit irregulärem Aufenthaltsstatus können wegen der Angst vor Abschiebung selbst menschenrechtliche Ansprüche, die unabhängig von einem Aufenthaltstitel gelten, kaum einfordern – etwa die Inanspruchnahme von Gesundheitsleistungen.

Zugehörigkeit ist auch an die Akzeptanz in sozialen Beziehungen und an kulturelle Konstruktionen von Nation geknüpft. Die Bundesrepublik ist durch Pluralität gekennzeichnet. Wenn aber diese plurale Gesellschaft auf eine Kultur – etwa *die* deutsche oder *die* abendländische Kultur – reduziert oder die Zugehörigkeit an die Herkunft gebunden wird, entsteht das Bild von einer homogenen Gesellschaft, das zwar nicht der Wirklichkeit entspricht, aber andere ausschließt: Andere Kulturen oder Religionen

9 Sachverständigenrat für Zuwanderung und Integration, Jahresgutachten 2004, Berlin 2004, 8.

gelten als abweichend, Menschen, die ihnen angehören, als nicht zugehörig. Es ist daher wichtig, dass eine Gesellschaft ihr Selbstverständnis nicht auf trennende Abgrenzungen durch essentialisierte Zugehörigkeitsmerkmale (*die Nation, die Kultur, die Religion*) gründet, sondern dass sie die Vielfältigkeit von Identifikationsmerkmalen ebenso anerkennt wie deren Überlappungen (→ D.6; D.7).¹⁰ Die freiheitlich-demokratische Gesellschaft erfordert nicht Einheitlichkeit in Lebensbereichen und Überzeugungen, sondern gleiche Rahmenbedingungen, innerhalb derer Menschen ihr Leben nach ihrer Vorstellung gestalten können.

Erfahrbar wird Zugehörigkeit in gelingenden sozialen Beziehungen, weil in ihnen Migrant*innen als konkrete Menschen wahrgenommen werden und Wertschätzung und Anerkennung erfahren. Politische Maßnahmen können und sollen keine Sozialbeziehungen bereitstellen. Aber sie können sie indirekt ermöglichen oder eben auch erschweren. So erschwert z. B. die Unterbringung in großen Gemeinschaftsunterkünften (auf längere Dauer) Kontakte zur Bevölkerung und trägt zur Isolierung und Stigmatisierung von Migrant*innen bei. Hier zeigt sich, dass Integrationsförderung teilweise in Spannung zum ordnungspolitischen Interesse der Kontrolle von Einwanderung steht. Integrationsmaßnahmen kommen danach vorrangig denen zu, die eine wahrscheinliche Bleibeperspektive haben, und beginnen daher häufig recht spät.

Erschwert wird Integration auch, wenn die Ablehnung der Migrant*innen in der Aufnahmegesellschaft sehr groß ist bzw. der Eindruck vermittelt wird, dass das so sei. Der Ablehnung und den damit verbundenen Ängsten ist auf unterschiedlichen Ebenen zu begegnen. So ist zu beachten, dass die Integration von Migrant*innen nicht zur langfristigen Vernachlässigung staatlicher Maßnahmen zur Verbesserung sozialer Gerechtigkeit in anderen Bereichen führt. Empathie angesichts von begründeten Ängsten ist ebenso notwendig wie die Aufklärung über falsche Annahmen über Einwanderung.

- **Integration bedeutet primär die gezielte politische oder gesellschaftliche Ermöglichung von chancengleicher Teilhabe und Zugehörigkeit. Sie erfordert staatliche Maßnahmen und Integrationsbereitschaft aller Beteiligten.**

10 Vgl. Heimbach-Steins, M., Grenzverläufe gesellschaftlicher Gerechtigkeit. Migration – Zugehörigkeit – Beteiligung, Paderborn 2016, 222.

4. Normative Orientierungen und Herausforderungen im Kontext von Migration

Alle skizzierten Themen und Fragen sind Gegenstand der Migrationsethik, sie reflektiert die Gestaltung von Migration und Integration. Ein möglicher Orientierungsrahmen zur Gestaltung von Migration lässt sich mit den Sozialprinzipien (→ C.3) abstecken.¹¹ Im Sinn des Persönlichkeitsprinzips muss Migration so gestaltet werden, dass das Leben von Migrant*innen – wie das aller Menschen – geschützt wird und Vorrang vor anderen Gütern und Interessen hat und dass sie in der Aufnahmegesellschaft die Möglichkeit zur Realisierung eines der Würde gemäßen Lebens haben. Das Subsidiaritätsprinzip fordert, Betroffene an Entscheidungsprozessen zu beteiligen und Handlungsoptionen von den Erfordernissen in konkreten Situationen her zu entwickeln sowie deren Umsetzung zu unterstützen. Das Solidaritätsprinzip verlangt, mit Blick auf Integration Polarisierungen zu überwinden und Zusammenleben zu gestalten sowie weltweite Ungerechtigkeiten abzubauen und gegenseitige Verantwortung wahrzunehmen.

4.1 Menschenrechte

Ein menschenrechtsbasierter migrationsethischer Ansatz (→ C.4) nimmt bei der inhärenten Würde aller Menschen seinen Ausgang. Sie kommt jedem Menschen zu und ist nicht an eine Staatsbürgerschaft oder einen Aufenthaltsstatus geknüpft. Gerade aufgrund ihrer besonderen Verletzbarkeit sind Migrant*innen besonders zu schützen.

Mit Nachdruck weist Papst Franziskus darauf hin, dass deren Würde sehr oft nicht geachtet, sondern verletzt wird (FT 22.107). Die radikalste Verletzung der Menschenwürde ist die Missachtung des Rechts auf Leben, etwa im Ertrinkenlassen von Migrant*innen im Mittelmeer. Gemäß dem *Missing Migrants Project* der IOM sind allein im Jahr 2020 fast 1000 Menschen ertrunken, im Jahr 2016 waren es mehr als 4700 Menschen.¹² Sicherheitsinteressen legitimieren nicht das Inkaufnehmen des

11 Vgl. Becka, M., Verantwortung übernehmen. Christliche Sozialethik und Migration, in: Stimmen der Zeit 236 (2018) 343–352.

12 Vgl. Missing Migrants IOM, Data, URL vom 24.9.2021: <https://missingmigrants.iom.int/region/mediterranean>.

Sterbens oder das bewusste Sterbenlassen von Menschen. Diese Praxis widerspricht dem menschenrechtlichen Anspruch und der Annahme der gleichen Würde aller. Und sie droht das Bewusstsein für diese Werte auszuhöhlen.

Die Achtung der Menschenwürde impliziert die Anerkennung des Menschen als Träger fundamentaler Rechte. Wirksam werden Menschenrechte durch die institutionelle Absicherung, d. h. gewöhnlich durch die Überführung in staatliches Recht. Die Realisierung der Menschenrechte ist also an ein Gemeinwesen gebunden, das diese Rechte achten, schützen und gewährleisten kann. Hannah Arendt (1906–1975) forderte daher bereits 1949, dass das erste Menschenrecht das *Recht, Rechte zu haben* sein müsse, d. h. die Möglichkeit, Rechte durch die Zugehörigkeit zu einer Rechtsgemeinschaft einfordern zu können. In Anlehnung an Arendt verteidigt Seyla Benhabib (* 1950) den moralischen Anspruch jedes Menschen, in einem sozialen Raum „von anderen als eine ‚Rechte habende Person‘ anerkannt zu werden, die ein Anrecht auf einen gesetzlich verankerten Rechtekatalog hat“¹³. Es ist eine bleibende Herausforderung, die Rechte von Nicht-Staatsbürger*innen, die im Land leben, zu schützen und ihnen Mitgliedschaft zu ermöglichen. Die meisten Menschenrechte, die in Grundrechte überführt werden, gelten ohnehin für alle im Land Lebenden. Nur wenige kommen allein Staatsbürger*innen zu (Wahlrecht u. Ä.), hier ließe sich der Adressat*innenkreis ausdehnen. In der Praxis fehlt jedoch häufig die Achtung und Durchsetzung der Rechte von Migrant*innen auf regionaler, nationaler und internationaler Ebene.

- **Die Menschenwürde kommt allen Menschen zu – auch Migrant*innen. Die Realisierung der damit verbundenen Rechte ist jedoch in der Praxis oft sehr mangelhaft.**

4.2 Offene Fragen der Gerechtigkeit

Alle Menschen sind gleich an Würde und Rechten. Doch inwieweit diese geschützt sind und welche Chancen Menschen realisieren können, hängt stark vom Zufall der Geburt ab. Die Realisierung von Rech-

13 Benhabib, S., *Kosmopolitismus ohne Illusionen. Menschenrechte in unruhigen Zeiten*, Berlin 2016, 81.

ten und Chancen aller Menschen ist daher eine Frage der Gerechtigkeit, die aber im ethischen Diskurs immer noch weitgehend an den Nationalstaat geknüpft ist. Diskurse internationaler Gerechtigkeit (→ C.5) sind selten oder bleiben abstrakt. So lässt sich etwa als Forderung der Gerechtigkeit ein kosmopolitischer, d. h. ein auf der Idee eines Weltbürgertums aufbauender Ansatz begründen.¹⁴ Abstrakt bleibt dieser jedoch, wenn – mangels einer globalen rechtlich-politischen Instanz im Sinne eines *Weltstaats*¹⁵ o. Ä. – unklar bleibt, welche Instanz welche Pflichten gegenüber den Migrierenden zu erfüllen hat. Einerseits erscheint es daher nötig, konkrete Pflichten – zur Gestaltung einer Wirtschaftsordnung, die die Schwächsten nicht schädigt, zum Schutz von Würde und Rechten von Migrant*innen etc. – an Einzelstaaten und Staatenverbände, Unternehmen u. a. zu adressieren. Andererseits ist die gemeinsame Verantwortung der Staatengemeinschaft auszugestalten. Eine Verantwortung über Nationalgrenzen hinweg – auch für Migrant*innen – lässt sich begründen, weil alle Menschen über Grenzen hinweg miteinander verbunden sind – durch Handel und Konsum, als vom Klimawandel Betroffene etc.¹⁶

Die kirchliche Soziallehre verleiht dieser Verbundenheit, aus der Verantwortung resultiert, Nachdruck mit Motiven wie dem der Einheit der Menschheitsfamilie und hebt hervor, dass sie gefährdet ist, wenn zu starke Einzelinteressen jede Gemeinwohlorientierung unmöglich machen. Die Idee der Gemeinschaft setzt die Anerkennung der gleichen Würde aller voraus, wie etwa Johannes XXIII. in *Pacem in terris* (PT, 1963) verdeutlicht: „Wenn so das Grundgefüge der Beziehungen zwischen den Bürgern auf die Rechte und Pflichten abgestellt wird, entdecken die Menschen immer mehr die geistigen Werte, nämlich was Wahrheit, was Gerechtigkeit, was Liebe und was Freiheit ist. So werden sie sich bewusst, Glieder einer solchen Gemeinschaft zu sein“ (PT 25).

14 So z. B. bei Cassee, A./Goppel, A. (Hg.), *Migration und Ethik*, Paderborn 2012.

15 Ob ein solcher überhaupt wünschenswert wäre, ist eigens zu erörtern.

16 Man könnte fordern, die Begründungslast umzudrehen. Dann wäre zu begründen, warum Verantwortung und Pflichten an den Staatsgrenzen enden. Vgl. O'Neill, O., *Gerechtigkeit über Grenzen. Pflichten in der globalisierten Welt*, München 2019, 102 f.

Weiterführende Literatur

- Cassee, A./Goppel, A. (Hg.), Migration und Ethik, Paderborn 2012.
- Fisch, A. u. a. (Hg.), Zuflucht – Zusammenleben – Zugehörigkeit? Kontroversen der Migrations- und Integrationspolitik interdisziplinär beleuchtet (Forum Sozialethik 18), Münster 2017.
- Heimbach-Steins, M., Grenzverläufe gesellschaftlicher Gerechtigkeit. Migration – Zugehörigkeit – Beteiligung, Paderborn 2016.
- Heimbach-Steins, M. (Hg.), Zerreißprobe Flüchtlingsintegration, Freiburg i. Br. 2017.
- Lesch, W., Kein Recht auf ein besseres Leben? Christlich-ethische Orientierungen in der Flüchtlingspolitik, Freiburg i. Br. 2016.

E.7 Weltweite Armut

Michelle Becka

Leitfragen:

- Was bedeutet Armut?
- Was bedeutet strukturelle Verletzbarkeit in Verbindung mit Armut?
- Warum ist weltweite Armut ein moralisches Problem?
- Welche ethischen Begründungen gibt es für den Einsatz gegen weltweite Armut?

1. Dimensionen von Armut

Armut ist ein Übel. Sie hindert Menschen daran, ein menschenwürdiges Leben zu führen und ihre Fähigkeiten zu entfalten. Im schlimmsten Fall beendet oder verkürzt sie das Leben. Aber ist Armut ein moralisches Problem? Würde man Armut als *natürlich* oder gar *gottgewollt* betrachten, wäre sie ein unabänderliches Übel, das man eben hinnehmen müsste. Wenn man aber davon ausgeht, dass Armut zum größten Teil menschengemacht ist – teils individuell, meistens strukturell –, dann handelt es sich um ein moralisches Problem. Denn dann ließe sie sich durch anderes Handeln und gerechtere Strukturen reduzieren oder beseitigen, womit allerdings weder gesagt ist, wie das gehen könnte, noch, dass es einfach wäre. Das gilt umso mehr, wenn es um weltweite Armut geht.

Gegenstand dieses Beitrags ist unfreiwillige Armut, nicht die – aus religiösen oder anderen Gründen – selbst gewählte. Es geht vorrangig um materielle Armut und nicht um spirituelle Armut oder Ähnliches. Armut bezeichnet in einem allgemeinen Sinn verschiedene Arten von Entbehrungen im Zusammenhang mit der Unfähigkeit, menschliche Grundbedürfnisse zu befriedigen. Sie ist folglich gekennzeichnet durch Mangel, der jedoch sehr unterschiedlich empfunden werden kann. Es muss daher unterschieden werden zwischen objektiver Armut und dem subjektiven Erleben von Armut.

1.1 Armut: Definitionen und Zahlen

Um Armut messen und (etwa zwischen Ländern) vergleichen zu können, wird sie oft am Einkommen festgemacht. Dabei wird absolute von relativer Armut unterschieden. Absolute Armut definiert grundsätzlich und weltweit, ab wann ein Mensch sich die Befriedigung seiner Grundbedürfnisse nicht leisten kann. Die Grenze, die 1990 mit 1,00 Dollar eingeführt wurde, liegt derzeit bei einem Einkommen von 1,90 Dollar pro Tag:¹ Wer weniger hat, gilt als absolut arm. Relative Armut bezeichnet hingegen die Armut im Vergleich zum sozioökonomischen Umfeld eines Menschen. Die Grenze wird meist bei 60 % des Medianeinkommens aller Haushalte angesetzt.² Demnach kann ein Mensch in einem reichen Land wie Deutschland relativ betrachtet als arm gelten, ohne absolut arm zu sein. Der Begriff verweist auf die sozialen Implikationen von Armut: Wer sich in einer Gesellschaft bestimmte Standards nicht leisten kann, gilt als (relativ) arm. Die Messung der Einkommensarmut liegt den Armutsberichten der Weltbank³ zugrunde, auch wenn in deren Analysen darüber hinaus weitere Dimensionen von Armut berücksichtigt werden.

Der seit 2010 von den Vereinten Nationen aufgestellte Index der mehrdimensionalen Armut, *Multidimension Poverty Index* (MPI), erhebt anhand von zehn Indikatoren aus den Bereichen Lebensstandard, Bildung und Gesundheit Entbehrungen von Menschen. Damit wird zum Ausdruck gebracht, dass materielle Armut folgenreich ist und dass sich verschiedene Dimensionen der Entbehrungen überlagern. Wer arm ist, dem fehlt der Zugang zu wichtigen Gütern wie Gesundheit (→ E.8) und Bildung (→ E.3). Er oder sie hat nicht nur einen niedrigeren Lebensstandard, sondern auch eine geringere Lebenserwartung, schlechtere Bildungschancen und Gesundheit. Umgekehrt können geringe Bildung und damit verbunden schlecht bezahlte Arbeit (→ E.1), Krankheit, Man-

1 Vgl. dazu Lepenies, P., Die globale Armut – Eine Analyse zur Aussagekraft der Ein-Dollar-pro-Tag-Armutsgrenze, in: KfW Development Research, Januar 2010, URL vom 3.9.2020: https://www.kfw-entwicklungsbank.de/Download-Center/PDF-Dokumente-Development-Research/2010_01_27_FE-Lepenies-Die-globale-Armut_D.pdf.

2 Der Median ist nicht der Durchschnitt, sondern der Punkt, an dem eine Gesamtheit (hier der Haushalte) in genau zwei gleich große Hälften geteilt wird.

3 Vgl. Worldbank, Annual Report, URL vom 3.9.2020: <https://www.worldbank.org/en/about/annual-report>.

gelernahrung u. a. Ursachen für fehlenden Wohlstand sein. Hinzu kommt die gewachsene Bedeutung des eingeschränkten Zugangs zu Informationen, sei es, weil der Zugang zu teuer ist, sei es, weil (Lese-)Kompetenzen fehlen. Auch der Mangel an Informationen beeinträchtigt Gesundheit, politische Teilhabe, Zugang zu Arbeit u. v. m.

► **Armut ist multidimensional. Der Mangel an Einkommen engt meist den Zugang zu anderen Gütern wie Bildung oder Gesundheit ein.**

Ein dritter Armutsbegriff nimmt Chancen und Potenziale in den Blick. Der indische Ökonom und Philosoph Amartya Sen (* 1933) prägte den Begriff von Armut als Mangel an Verwirklichungschancen: Menschen müssen ihre Anlagen und Fähigkeiten entfalten können. Armut hindert sie daran.⁴ Sens Realisierungschancen sind eng mit Freiheit verknüpft; Entwicklung ist für ihn die Erweiterung realer Freiheiten. Er lässt sich deshalb von der Frage leiten, welche sozialen Arrangements tatsächlich in der Lage sind, den Betroffenen reale Freiheit zu eröffnen. Dieser Armutsbegriff liegt den Berichten zur menschlichen Entwicklung der Vereinten Nationen zugrunde.

Die beiden Wirtschaftsnobelpreisträger*innen von 2019, Abhijit V. Banerjee und Esther Duflo, veranschaulichen die Implikationen eines solchen Armutsbegriffs. „Ein armes afrikanisches Mädchen wird höchstens ein paar Jahre zur Schule gehen, selbst wenn es hochintelligent ist, es wird nicht die Nahrung erhalten, die es bräuchte, um die Weltklasse-Athletin zu werden, die es sein könnte, und es wird nicht das notwendige Geld bekommen, um eine außergewöhnliche Geschäftsidee verwirklichen zu können.“⁵ Zwar enthält die Aussage Verallgemeinerungen – es ist ja schließlich nicht immer so –, aber sie zeigt, was es bedeutet, dass extreme Armut die Entfaltung vorhandener Potenziale und damit die Gestaltung von Freiheit verhindert.

► **Armut hindert Menschen daran, Freiheit zu verwirklichen und Fähigkeiten zu entfalten.**

4 Vgl. Sen, A., *Ökonomie für den Menschen. Wege zu Gerechtigkeit und Solidarität in der Marktwirtschaft*, München 2002.

5 Banerjee, A. V./Duflo, E., *Poor Economics. Plädoyer für ein neues Verständnis von Armut*, München 2019, 21.

1.2 Armut und Entwicklung

Ein weit gefasster Armutsbegriff rückt in die Nähe dessen, was in der internationalen Zusammenarbeit häufig mit *Unterentwicklung* bezeichnet wird. Allerdings ist dieser Begriff belastet. So wird kritisiert, dass es sich um ein kulturell einseitig, nämlich *westlich* bestimmtes Modell handele, d. h. eine ganz bestimmte Idee von menschlicher Entwicklung, die andere ausschließt. Insbesondere in der Vorstellung der *nachholenden Entwicklung* drückt sich die Idee einer Linearität aus, als würden sich alle Staaten auf einer Achse bewegen und dieselben Stadien durchlaufen. Das ist einerseits problematisch, weil alternative Potenziale und Vorstellungen keine Beachtung finden, andererseits, weil nicht alle Entwicklungsstadien der Länder des globalen Nordens nachahmenswert erscheinen – insbesondere mit Blick auf den enormen Ressourcenverbrauch (→ C.6). Diese Einsicht legitimiert jedoch nicht, ärmeren Ländern ihr Recht auf (hier v. a. wirtschaftliche) Entwicklung mit dem Verweis etwa auf Klimaschädlichkeit abzusprechen, was wiederum eine Bevormundung wäre. Vielmehr ist unterschiedlichen Vorstellungen von oder Alternativen zu Entwicklung Rechnung zu tragen. Das lateinamerikanische *Buen Vivir* stellt eine solche Alternative dar – ein Konzept, das das gute Leben in Gemeinschaft und im Einklang mit der Natur propagiert.⁶

Auch der Begriff *Entwicklungshilfe* ist strittig geworden: Viele Organisationen bevorzugen die Rede von internationaler Zusammenarbeit oder auch Solidaritätsarbeit, um den Eindruck zu vermeiden, dass Bittsteller*innen aus dem globalen Süden großzügigen Geber*innen aus dem globalen Norden gegenüberstehen. Das ist wichtig, weil es um Fragen der Verantwortung und Verpflichtung geht und nicht um Almosen. Allerdings können die Begriffe Machtasymmetrien verdecken. Wenn der Begriff *Entwicklungshilfe* immer noch benutzt wird, dient er meist dazu, konkrete finanzielle oder andere Zuwendungen zu bezeichnen.

6 Vgl. dazu Becka, M., „Buen Vivir“. Von einem schillernden Verfassungsprinzip und einer Vision von Gerechtigkeit und Frieden, in: Azcuy, V. R./Eckholt, M. (Hg.), *Friedens-Räume. Interkulturelle Friedenstheologie in feministisch-befreiungstheologischer Perspektive*, Münster 2018, 191–204.

E. Handlungsfelder

1.3 Probleme der Messbarkeit von Armut

Wie viele Menschen weltweit in Armut leben, ist je aktuell nachzulesen auf den Internetseiten der *Vereinten Nationen* (UN), der *Weltbank* und des *Bundesministeriums für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung* (BMZ). Im Jahr 1990 galten 36 % der Weltbevölkerung als arm, im Jahr 2019 waren es etwa 8,5 %, die von weniger als 1,90 Dollar am Tag leben mussten. Das ist ein deutlicher Rückgang. Aber immer noch leben fast 700 Millionen Menschen in absoluter Armut. Und durch die Corona-Pandemie stieg die Zahl der Menschen, die in absoluter Armut leben, 2020 erstmals wieder deutlich an. Mehrdimensionale Armut betrifft sogar etwa doppelt so viele Menschen. Zudem herrschen regional sehr große Unterschiede: Während in Asien die Armut stark gesunken ist, ist das in Subsahara-Afrika nicht der Fall.

Es ist notwendig, weltweite Armut zu messen, um daraus abzuleiten, wo welche Maßnahmen zu ergreifen sind. Zugleich muss man sich der Grenzen der Messung und der Aussagekraft der Zahlen bewusst sein. Ein erstes Problem betrifft die Datenlage. Trotz Verbesserungen stehen nicht aus allen Ländern regelmäßig verlässliche Daten zur Verfügung, so dass sich Abweichungen und Ungenauigkeiten ergeben. Ein zweites Problem betrifft die Armutsgrenze von 1,90 Dollar. Diese erleichtert den Vergleich, aber sie ist auch problematisch. Es handelt sich um einen Entweder-oder-Wert: Auch oberhalb der Grenze besteht eine starke Armutgefährdung, die jedoch nicht erfasst wird. Wenige Cent entscheiden über die Kategorie arm oder nicht arm. Das entstehende Bild ist also zwangsläufig unvollständig. Außerdem ist der Wert nur bedingt aussagekräftig für die tatsächlichen Entbehrungen. Und schließlich ist der Wert von 1,90 Dollar nicht überall gleich. Letzterem wird Rechnung getragen durch den Zusatz PPP. Das steht für *purchasing power parity* (Kaufkraftparität). Die Bereinigung der Kaufkraft berücksichtigt, dass man für einen bestimmten Betrag nicht überall dieselbe Menge an Produkten erwerben kann. Die Berechnung der Kaufkraftparität ist notwendig, sie ist jedoch kompliziert und ungenau, und sie spiegelt die Lebensrealität der Ärmsten kaum wider.⁷

7 Vgl. Lepenies, Globale Armut, 3–5.

2. Armut als Problem für Ethik und Politik

Extreme Armut und die damit verbundenen Entbehrungen (Deprivationen) sind ein ethisches Problem, weil sie, um am Armutsbegriff von Sen anzuknüpfen, Menschen um ihre Verwirklichungschancen bringen. Darüber hinaus sind mit Armut weitere Probleme für Ethik und Politik verknüpft.

2.1 Armut und Ungleichheit

Während die extreme Armut anhaltend groß ist, wächst der (extreme) Reichtum. Armut und Reichtum stehen in einem Verhältnis zueinander. Das Problem ist nicht, dass weltweit zu wenige Güter (Nahrungsmittel, Rohstoffe etc.) zur Verfügung stehen, sondern dass nicht alle Menschen Zugang zu ihnen haben. Noch größer als beim Einkommen ist die Ungleichheit bei der Vermögensverteilung. So besaßen im Jahr 2019 0,9 % der Weltbevölkerung etwa 43,9 % des Vermögens weltweit, 56,6 % hingegen lediglich 1,8 % des weltweiten Vermögens.⁸ Wenige Einzelpersonen besitzen immer mehr Vermögen. Bezüglich der genauen Messung und der Bewertung der Entwicklungen gibt es unterschiedliche Einschätzungen.⁹ Tendenziell lässt sich jedoch sagen, dass die Vermögensungleichheit zwischen den Ländern in den letzten Jahren geringer geworden ist, während sie innerhalb der Länder wächst. Auch in *armen* Ländern gibt es *extrem reiche* Personen; Armut und Reichtum liegen geografisch oft nahe beieinander.

Während geringe Ungleichheit (innerhalb eines Staates) von einigen als Faktor gewertet wird, der dem Wirtschaftswachstum, aber auch der persönlichen Leistungsmotivation dienlich sein kann, gilt starke Ungleichheit als Problem, weil sie Armutsbekämpfung und Demokratie gefährdet. Auch der Internationale Währungsfonds, *International Monetary Fund* (IMF), kritisierte 2017 die wachsende Ungleichheit und nannte als

8 Vgl. Statista, URL vom 3.9.2020: <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/384680/umfrage/verteilung-des-reichtums-auf-der-welt/>.

9 Vgl. Oxfam, Bericht zur sozialen Ungleichheit, jährlich, URL vom 3.9.2020: <https://www.oxfam.de/presse/pressemitteilungen/2019-01-21-superreiche-gewinnen-25-milliarden-dollar-pro-tag-haelfte>. Kritik erfolgt regelmäßig vom Ifo-Institut, URL vom 7.10.2021: <https://www.ifo.de>.

Argument, dass zu große Ungleichheit Wachstum verhindere.¹⁰ Deutlich abweichend von früherer Politik fordert der IMF deshalb staatliche Regulierungen, die Ungleichheit reduzieren, z. B. durch progressive Besteuerung, Grundsicherung und Investitionen in Gesundheit und Bildung.

In dem Maße, in dem mit der Ungleichheit an Einkommen und Vermögen eine Chancenungleichheit und unterschiedliche Teilhabemöglichkeiten einhergehen, wird sie zu einer Frage der Gerechtigkeit. Starke Ungleichheit zwischen den und innerhalb der Staaten begünstigt zudem soziale Konflikte und Gewalt und ist eine wichtige Ursache von Migration.

► **Starke Ungleichheit verhindert Teilhabe und Chancengerechtigkeit.**

2.2 Ursachen von Armut

Die Ursachen von Armut sind vielfältig, miteinander verwoben und verstärken sich gegenseitig. Es kann natürliche Gründe geben (geografische, Katastrophen) und persönliche; sozialetisch interessieren vor allem die politischen und wirtschaftlichen Ursachen. Armut in der Bevölkerung zu verhindern, ist eine Grundfunktion des Staates. Tatsächlich geschieht ein großer Teil der Armuts- und insbesondere Hungerbekämpfung durch die Staaten selbst.¹¹ Extreme Armut kann ein Hinweis sein auf schwache Regierungen: Ihnen gelingt es nicht, Rahmenbedingungen für wirtschaftliches Handeln sowie Infrastruktur zu schaffen und extreme Ungleichheit zu verhindern. Aufgrund der Abhängigkeiten von Nationalstaaten untereinander, aufgrund der Verflechtungen von nationaler und internationaler Wirtschaft in der Gegenwart einerseits und der jahrhundertelangen Vorgeschichte dieser Abhängigkeiten und Verflechtungen (koloniales Erbe) andererseits weisen die Ursachen von Armut über die Grenzen der einzelnen Staaten hinaus und sind komplex. Zu den Ursachen gehören Krieg und bewaffnete Konflikte, *Bad Governance* (schlechte Regierungsführung) und Korruption, Klimawandel und Umweltprobleme, ungleiche Wirtschaftsbeziehungen u. v. m. (→ D.1; D.2; E.10).

10 Vgl. IMF Fiscal Monitor, Tackling Inequality, October 2017, URL vom 24.9.2021: <http://www.imf.org/en/Publications/FM/Issues/2017/10/05/fiscal-monitor-october-2017>.

11 Vgl. Banerjee/Duflo, *Poor Economics*, 38.

2.3 Strukturelle Verletzbarkeit

Materielle Armut hat viele Facetten, wie der Begriff der mehrdimensionalen Armut aufgezeigt hat. Die Folgen betreffen das Individuum physisch, aber auch hinsichtlich seiner Selbstwahrnehmung und Selbstachtung – etwa, weil Armut häufig mit sozialen Exklusionsprozessen einhergeht:¹² Gesellschaftliche Teilhabe ist ebenso erschwert wie soziale Beziehungen. Armut beeinflusst die Verletzbarkeit von Menschen. Um deren Bedeutung nachzuvollziehen, sind Differenzierungen nötig.¹³ In anthropologischer Hinsicht ist jeder Mensch verletzbar, nämlich insofern er berührbar durch andere und offen zur Welt ist. Demgegenüber bezeichnet die moralische Verletzbarkeit die Anfälligkeit für Schädigungen, die durch andere zugefügt werden. Diese Verletzungen sind tiefgehend, weil sie Menschen in ihrem Kern treffen und Selbstbild und Handlungsfähigkeit gefährden. Als dritte Dimension nennt Hille Haker (* 1962) die strukturelle Verletzbarkeit. Damit sind Strukturen angesprochen, die ein Umfeld schaffen, welche Verletzungen begünstigen. Auch Armut schafft ein solches Umfeld: Wer arm ist, ist verletzbarer.

Was das bedeutet, ist in verschiedener Hinsicht durch den Ausbruch der Corona-Pandemie 2020/21 deutlich geworden. Für die extrem Armen ist die Pandemie eine Bedrohung unter vielen – gleichzeitig sind sie besonders stark betroffen. Ein Grund liegt darin, dass Leben in Armut mit permanenter Unsicherheit und Risiken einhergeht. Der Großteil der Armen im globalen Süden arbeitet im informellen Sektor, das sind Beschäftigungsformen ohne jegliche Absicherung wie Versicherung, Kranken- oder gar Kurzarbeitergeld: Wer nicht arbeitet, verdient nichts. Die Menschen können nicht zu Hause bleiben und sind dem Virus und anderen Bedrohungen in besonderer Weise ausgesetzt. Strukturelle Verletzbarkeit ist sozialetisch relevant: Es ist Aufgabe des Staates, Verletzbarkeit zu mindern und Strukturen entsprechend zu gestalten. Das ist auch deshalb von Bedeutung, weil dadurch die moralische Handlungsfähigkeit der Einzelnen gewahrt wird, die auch für die Mitwirkung an der Gestaltung der gesellschaftlichen Ordnung relevant ist.

12 Vgl. Huster, E.-U. u. a. (Hg.), *Handbuch Armut und soziale Ausgrenzung*, Wiesbaden 2018.

13 Im Anschluss an Haker, H., *Towards a Critical Political Ethics. Catholic Ethics and Social Challenges*, Basel/Würzburg 2020, 135–168.

► **Armut verschärft die Verletzbarkeit von Menschen.**

2.4 Option für die Armen

Theologisch und kirchlich ist diese Annahme präsent in der vorrangigen Option für die Armen als ein Bekenntnis, die Menschen mit ihren Nöten, in ihrer Verletzbarkeit, aber auch und vor allem als Subjekte ernst zu nehmen und entsprechend in ihrem Interesse und mit ihnen zu handeln.¹⁴ Die Option für die Armen entstammt der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung, hat aber längst weltweit Eingang in die Theologie und damit in die Sozialethik gefunden. *Die Armen* werden verstanden als arm Gemachte (*empobrecidos*), als die, denen Unrecht widerfahren ist. Die Option für die Armen ist keine Option für die Armut, die zu missverständlichen Idealisierungen (sowohl von Armut als auch der Armen) führen kann. Sie ist eine Option für die Gerechtigkeit. Es geht um die Sichtbarmachung und Parteinahme für die, deren Stimme nicht gehört wird. Zugleich hat sie eine strukturelle Dimension, weil erkannt wurde, dass Armut nicht primär individuell verschuldet ist. Ihre Überwindung erfordert die Veränderung von Strukturen, die Ungleichheit begünstigen und Armut vergrößern. Teils explizit, teils ohne den Begriff zu verwenden, äußert sich die Sozialverkündigung im Sinne der Option für die Armen. Immer wieder fordert sie weltweite Solidarität und den besonderen Einsatz für die Armen (→ C.3).

2.5 Nachhaltige Entwicklungsziele

In der internationalen Politik ist die Armutsbekämpfung ein vorrangiges Ziel. Sie ist das erste Ziel der *Sustainable Development Goals* (SDGs), jener 17 Zielsetzungen der UN, die 2015 im Rahmen der Agenda 2030 für nachhaltige Entwicklung verabschiedet wurden.¹⁵ Die Agenda 2030 verfolgt ein Wohlstandsverständnis, das über das Pro-Kopf-Einkommen

14 Vgl. Sung, J. M., Der Arme nach der Theologie der Befreiung, in: Concilium 51 (2015) 331–340. Die Option für die Armen prägt die lehramtlichen Äußerungen von Papst Franziskus (Pontifikat seit 2013), insbesondere die Sozialenzykliken *Laudato si'* (LS, 2015) und *Fratelli tutti* (FT, 2020).

15 Vgl. Informationen auf den Seiten der Vereinten Nationen, URL vom 8.10.2021: <https://unric.org/de/17ziele>, sowie Martens, J./Obenland, W., Die Agenda 2030. Globale Zukunftsziele für nachhaltige Entwicklung, Bonn/Osnabrück 2017.

hinausgeht und mit Zielen der Nachhaltigkeit verknüpft wird. Das ist wichtig, damit soziale Aspekte sowie Umwelt- und Klimaziele nicht in Konkurrenz verfolgt werden. Die Ziele sollen bis 2030 realisiert werden. Konkret heißt das: Die absolute (Einkommens-)Armut soll beseitigt und der Anteil der Menschen halbiert werden, die nach nationalen Definitionen in Armut leben. Damit ist auch ein Ziel für Länder wie Deutschland formuliert. Außerdem ist die Reduzierung von Ungleichheit innerhalb und zwischen den Staaten als Ziel formuliert (SDG 10).

Den Zielen sind fünf handlungsleitende Prinzipien vorangestellt: *People, Planet, Prosperity, Peace, Partnership*, die sogenannten *5 P*. Durch sie soll der innere Zusammenhang zwischen den SDGs deutlich werden. Eine Handlungsmaxime der Agenda ist es, niemanden zurückzulassen. Sie hebt hervor, dass die am meisten Benachteiligten – damit sind häufig Frauen und Kinder gemeint – in besonderer Weise gefördert werden sollen. Die SDGs stellen nicht nur eine wichtige Absichtserklärung von 193 Staaten dar, sondern zeigen auch politische Umsetzungsstrategien auf, die in gesellschaftliches Handeln übersetzt werden müssen: Regierungen, Kommunen und Nichtregierungsorganisationen sind an diesem Prozess beteiligt.¹⁶ Ein Erreichen des ersten Ziels erscheint allerdings (Stand 2021) vielen als unwahrscheinlich.

3. Begründungs- und Handlungsansätze

Hauptverantwortlich für die Beseitigung von Armut und ihren Ursachen sind die jeweiligen Staaten. Gleichzeitig ist in verschiedenen Zusammenhängen von der internationalen Staatengemeinschaft, von Solidarität und Zusammenarbeit die Rede, so dass es auch eine internationale Verantwortung gibt. Es ist allerdings durchaus anspruchsvoll, genau zu begründen, ob internationale Hilfe eine Pflicht oder nur eine Wohltätigkeit darstellt.

3.1 Die Diskussion um Hilfspflichten

Der australische Utilitarist Peter Singer (* 1946), der mit seinem Verständnis der Person (und dem damit verbundenen Lebensrecht, das er Nicht-

¹⁶ Vgl. Martens/Obenland, Agenda 2030.

Personen aberkennt) zu Recht Widerspruch hervorruft, hat mit seiner Aussage in einem Aufsatz von 1971, dass die Unterscheidung von Pflicht und Wohltätigkeit hinsichtlich weltweiter Armut falsch ist, eine anhaltende Diskussion ausgelöst. Entsprechend seinen präferenzutilitaristischen Auffassungen¹⁷ ist den Interessen aller Betroffenen Rechnung zu tragen. Das gilt auch für das Problem weltweiter Armut. Zugrunde gelegt wird die Annahme, dass Leid und Tod aufgrund von Nahrungsmangel etc. schlecht sind. „Wenn es in unserer Macht steht, etwas Schlechtes zu verhindern, ohne dabei etwas von vergleichbarer moralischer Bedeutung zu opfern, so sollten wir dies, moralisch geboten, tun.“¹⁸ Dem fügt er zwei Prämissen hinzu, nämlich dass Nähe und Distanz keine Rolle spielen und dass es gleichgültig ist, ob nur ich helfen könnte oder auch andere. Und er veranschaulicht das anhand seines berühmten Teichbeispiels: Wenn ich an einem Teich vorübergehe und sehe, dass ein Kind am Ertrinken ist, bin ich moralisch verpflichtet, es zu retten. Diese Pflicht besteht nicht, wenn ich nicht schwimmen kann oder mich selbst gefährde. Ob ich hingegen meine Kleidung ruiniere oder zu spät zu einem Termin komme, spielt keine Rolle, denn ein Leben zu retten, stellt einen höheren moralischen Wert dar. Das gilt nun für Singer in gleicher Weise für den Umgang mit weltweiter Armut. Wir wissen von der extremen Armut und sind daher verpflichtet zu helfen, soweit es in unserer Macht steht. Wie weit die Hilfe gehen sollte, formuliert er in einer starken und einer schwachen Version. In der starken fordert er zu geben bis zur Schwelle des Grenznutzens, also bis zu dem Punkt, bei dem ich mir und den Meinen so viel schaden würde, wie ich verhindere. Gemäß der schwachen Version ist zu geben, solange nichts von vergleichbarer moralischer Bedeutung geopfert werden muss. Wenn man bedenkt, dass Menschenleben auf dem Spiel stehen, muss also jeder sehr viel geben, um die weltweite Armut zu bekämpfen.

Singers Ansatz wurde zu Recht vielfach kritisiert. Er betrachtet das Problem weltweiter Armut rein individuell: Es geht weder um eine Veränderung der Strukturen noch ist gesichert, ob und wo die individuelle Hilfe ankommt oder ob durch die Gabe von Geld tatsächlich Abhilfe

17 Der Präferenzutilitarismus bewertet die Folgen einer Handlung danach, ob sie den Präferenzen – das sind grundlegende Interessen – aller Betroffenen entsprechen oder sie missachten.

18 Singer, P., Wohlstand und Moral, in: Bleisch, B./Schaber, P. (Hg.), Weltarmut und Ethik, Paderborn 2007, 37–52, hier 39.

geschaffen wird. Die Analogie zum Teichbeispiel scheint nicht ganz passend, denn es gibt bezüglich der weltweiten Armut nicht dieselbe Gewissheit, ob Leben gerettet wird. Es gibt nicht einen, sondern viele Hilfsbedürftige etc.¹⁹ Fragen nach Ursachen und Verantwortung bleiben außen vor, so dass der Ansatz unterkomplex bleibt. Trotz der notwendigen Kritik ist hervorzuheben, dass Singer aber eine bis heute wichtige Diskussion angeregt hat und mahnt, dass mehr getan werden müsste.

3.2 Menschenrechtliche Ansätze

Hilfspflichten gegenüber Armen werden unterschiedlich begründet, der menschenrechtliche Zugang ist einer davon. Peter Schaber (* 1958) versteht Hilfspflichten als Teil der moralischen Achtung, die wir allen schulden: „Unsere Pflicht zur Hilfe leitet sich aus der inhärenten Würde von Menschen ab. Die inhärente Würde ist mit Ansprüchen verbunden, die man anderen gegenüber geltend machen kann.“²⁰ (→ C.4) Ein menschenwürdiges Leben ist ein Leben, das Selbstachtung erlaubt. Hilfe garantiert die Selbstachtung zwar nicht, ermöglicht sie aber, indem sie entsprechende Bedingungen schafft. Hilfspflichten sind daher Teil der Achtung der Würde der anderen. Der Würdeanspruch ist bei Nahe- und Fernstehenden gleich und damit auch der moralische Imperativ. Es handelt sich dabei zunächst um eine individuelle Pflicht: Jeder muss einen Beitrag leisten. Allerdings weiß Schaber um die Unwirksamkeit von Hilfe – aufgrund von internen Gründen in den jeweiligen Staaten und aufgrund von Problemen globaler Art. Deshalb bedarf es weitreichender struktureller Maßnahmen. Wie diese genau auszusehen haben, ist für ihn letztlich eine praktische und vor allem empirische Frage.

Auch Thomas Pogge (* 1953) begründet menschenrechtlich, setzt aber direkt bei den Strukturen an. Seine These ist, dass gegenwärtige institutionelle Strukturen kollektive Menschenrechtsverletzungen darstellen, zu der die meisten Wohlhabenden der Welt beitragen.²¹ Die (von Men-

19 Vgl. Beck, V., Eine Theorie der globalen Verantwortung. Was wir Menschen in extremer Armut schulden, Berlin 2016, 314 f.

20 Schaber, P., Globale Hilfspflichten, in: Bleisch/Schaber (Hg.), Weltarmut und Ethik, 139–151, hier 140.

21 Vgl. Pogge, T., Anerkannt und doch verletzt durch internationales Recht: Die Menschenrechte der Armen, in: Bleisch/Schaber (Hg.), Weltarmut und Ethik, 95–138, hier 101.

schen gemachte) Ordnung ist seines Erachtens gleichgültig gegenüber den Wirkungen, die sie hervorbringt, nämlich Menschenrechtsverletzungen, für die vor allem die Mächtigeren der reicheren Länder die Verantwortung tragen. Globale institutionelle Reformen hält er daher für dringend nötig und gibt auch Hinweise zur Umsetzung, etwa, Regierungen danach zu bewerten, wie sie sich für die Einhaltung der Menschenrechte einsetzen. Insbesondere verweist er auf die Verpflichtung durch Art. 28 AEMR (Allgemeine Erklärung der Menschenrechte): „Jeder Mensch hat Anspruch auf eine soziale und internationale Ordnung, in welcher die in der vorliegenden Erklärung angeführten Rechte und Freiheiten voll verwirklicht werden können.“

Während Schaber die Hilfspflicht zunächst bei den Individuen verortet, nimmt Pogge primär die internationale Staatengemeinschaft in die Pflicht, auch wenn beide Positionen sich in der Weiterentwicklung annähern. Die Bestimmung des Umfangs der Pflichten bleibt offen. Es wäre sinnvoll, den Begriff der gemeinsamen, aber gestuften Verantwortung, wie er in der Klimapolitik (→ E.9) gebräuchlich ist, im Kontext der Armutsbekämpfung weiterzuentwickeln. Das steht jedoch aus.

► **Es gibt eine menschenrechtlich begründete Pflicht, Armut zu reduzieren.**

3.3 Handlungsstrategien

Auch wenn Konsens besteht, dass weltweite Armut ein Übel und zu beseitigen ist, ist damit noch nicht geklärt, auf welche Weise das geschehen soll. Das zeigt sich besonders deutlich in der Diskussion um Entwicklungshilfe, die (obwohl sie deutlich älter ist) seit etwa 2005 besonders kontrovers geführt wird. In seinem Buch „Das Ende der Armut“²² argumentiert Jeffrey Sachs (* 1954), eine zeitweilige Erhöhung der Ausgaben für Entwicklungshilfe durch die reichen Länder werde das Problem der Armut schnell lösen, weil diese Anschubfinanzierung den Menschen ermögliche, der Armutsfalle²³ zu entkommen. Demgegenüber vertritt William Easterly (* 1957) die Position, dass Entwicklungshilfe das Vertrauen

22 Sachs, J., Das Ende der Armut. Ein ökonomisches Programm für eine gerechtere Welt, München 2006.

23 Vgl. Banerjee/Dufló, Poor Economics, 25–34; 41–48.

in die eigenen Kräfte untergräbt.²⁴ Er setzt stattdessen auf Anreizstrukturen und freie Märkte, die es den Menschen vor Ort ermöglichen, ihre Probleme selbst zu lösen.

Während sich diese Positionen unversöhnbar gegenüberstehen, eröffnen Banerjee und Duflo neue Perspektiven. Erstens gehen sie davon aus, dass es nicht die *eine* Antwort oder Theorie gibt, mit der sich alle armutsbezogenen Probleme lösen lassen, stattdessen betrachten sie sehr detailliert Lebensumstände und (Wirtschafts-)Praktiken armer Menschen. Zweitens fragen sie weniger danach, woher das Geld zur Armutsbekämpfung kommt, sondern vielmehr, warum es so oft nicht die erhoffte Wirkung zeigt. Mit dieser Herangehensweise liefern sie wichtige Erkenntnisse zu konkreten Praktiken, z. B. dass die breite Versorgung mit billigen Kohlenhydraten wenig Verbesserung bringt, eine gezielte Versorgung von werdenden Müttern und Kleinkindern mit Nährstoffen jedoch schon; dass die Zahlen von Einschulungen allein nicht aussagekräftig sind, wenn Schüler*innen dem Unterricht, weil er langweilig ist oder häufig ausfällt, fernbleiben. Sie erklären, warum staatliche Gesundheitsprogramme oft so schlecht angenommen werden und warum auch sehr arme Menschen bei leicht steigendem Einkommen lieber einen Fernseher statt mehr Nahrungsmittel kaufen. Ihr Ansatz vermittelt wichtige Grundeinsichten für den Umgang mit extremer Armut. Denn *die* Armen sind Menschen wie andere und als Subjekte ernst zu nehmen. Strategien zur Bewältigung von Armut sind von den lokalen Erfordernissen und Erkenntnissen her zu entwickeln. Religionsgemeinschaften insgesamt und die kirchlichen Hilfswerke im Besonderen spielen dabei eine wichtige Rolle, da sie mit den Akteur*innen vor Ort vernetzt sind.

Weiterführende Literatur

- Banerjee, A. V./Duflo, E., *Poor Economics. Plädoyer für ein neues Verständnis von Armut*, München 2019.
- Bleisch, B./Schaber, P. (Hg.), *Weltarmut und Ethik*, Paderborn 2007.
- Demele, M./Hartlieb, M./Noweck, A. (Hg.), *Ethik der Entwicklung. Sozialethische Perspektiven in Theorie und Praxis (Forum Sozialethik 9)*, Münster 2011.
- Lepenies, P., *Armut. Ursachen, Formen, Auswege*, München 2017.

24 Vgl. Easterly, W., *Wir retten die Welt zu Tode. Für ein professionelleres Management im Kampf gegen die Armut*, Frankfurt a. M. 2006.

E.8 Gesundheit

Michelle Becka

Leitfragen:

- Was umfasst ein angemessenes Verständnis von Gesundheit?
- Welche Probleme kennzeichnen das Gesundheitswesen in Deutschland?
- Was hat Gesundheit mit Gerechtigkeit zu tun?
- Was bedeutet das Menschenrecht auf Gesundheit?

1. Gesundheit und Gesundheitsversorgung

Ethische Fragen im Bereich der Medizin werden oft auf der individuellen Ebene, in der Theologie also im Bereich der theologischen Ethik/Moraltheologie, bearbeitet. Doch zum einen haben alle auf das Individuum bezogenen Gesundheitsfragen auch eine gesellschaftliche Dimension, zum anderen geht es in diesem Beitrag weniger um medizinethische Einzelfallentscheidungen, sondern um Fragen der angemessenen Gesundheitsversorgung in einer Gesellschaft. Daher werden Zugänge berücksichtigt, welche die Aufmerksamkeit auf die Gesundheit der Bevölkerung insgesamt richten und jene strukturellen Bedingungen betrachten, die zu einer besseren oder schlechteren Gesundheit beitragen.

1.1 Gesundheit als vieldimensionales Konzept

Gesundheit ist ein wichtiges Gut, das aber häufig erst dann wertgeschätzt wird, wenn es gefährdet ist. So wird im Alltagsverständnis Gesundheit als die Abwesenheit von Krankheit aufgefasst. Das ist nicht falsch, aber auch nicht hinreichend. Auch ein enges biomedizinisches Verständnis, das Krankheit auf biologische Zustände reduziert, wird der Komplexität von Krankheit und Gesundheit nicht gerecht. Die Definition der Weltgesundheitsorganisation, *World Health Organization* (WHO),

geht darüber hinaus: „Gesundheit ist ein Zustand des vollständigen körperlichen, geistigen und sozialen Wohlergehens und nicht nur das Fehlen von Krankheit oder Gebrechen.“¹ Die Abkehr von einem rein biomedizinischen Verständnis ist notwendig, aber die Gleichsetzung von Gesundheit und Wohlergehen ist irreführend. Ein *vollständiges* Wohlergehen erweist sich als unrealistisches und problematisches Ziel, weil es von vielen Faktoren (nicht nur der Gesundheit) abhängig und zudem kaum zu erreichen ist.

Ein weites Konzept von Gesundheit ist gleichwohl notwendig: Gesundheit umfasst physische und psychische Dimensionen, aber auch soziale und andere. Wird Gesundheit auf die biochemische, physiologische und genetische Ebene reduziert, führt das zur Unterschätzung anderer Faktoren sowohl in der Ursachenklärung als auch in der Behandlung und Versorgung. Obwohl es schon früh Versuche gab, sozialen Umständen auch in der Medizin Rechnung zu tragen, setzte sich im 20. Jh. ein rein naturwissenschaftlich-medizinisches Verständnis von Gesundheit und Krankheit durch. Soziale, ökonomische, kulturelle, aber auch spirituelle Dimensionen sind dahinter zurückgetreten. In Verbindung damit steht der Ansatz der Medikalisierung. Damit bezeichnet man seit den 1960er Jahren die Erfassung sozialer Phänomene oder Prozesse als medizinische Probleme. Medikalisierung bezeichnet häufig eine Verengung, etwa wenn Geburt oder Tod allein medizinisch erfasst werden, und hat dann abwertenden Charakter. Sie kann aber auch eine Erweiterung im Problemverständnis von Phänomenen bedeuten, wenn z. B. Alkoholismus als Krankheit anerkannt wird.²

Etwa seit der Jahrtausendwende hat ein Verständnis von Gesundheit an Bedeutung gewonnen, das verschiedene Dimensionen vereint. Auch spirituelle Aspekte werden zunehmend berücksichtigt. Das zeigt sich auch in der wachsenden Bedeutung von *spiritual care*, jenem Sorgetragen, das auf das geistige und geistliche Wohlergehen zielt. Die Berücksichtigung sozialwissenschaftlicher Ansätze trägt nicht nur der Einsicht Rechnung, dass Gesellschaft Krankheit und Gesundheit hervorbringt, sondern auch jener, dass Gesundheit und Krankheit stets auch soziale Kon-

1 WHO, Constitution of the World Health Organization, 1946/2006, URL vom 8.10.2021: https://www.who.int/governance/eb/who_constitution_en.pdf.

2 Vgl. Peter, C./Neubert, C., Medikalisierung sozialer Prozesse, in: Richter, M./Hurrelmann, K. (Hg.), Soziologie von Gesundheit und Krankheit, Wiesbaden 2016, 273–285, hier 274.

struktionen sind. Was genau bzw. ab wann eine Abweichung als pathologisch gilt, ist kein Naturgesetz, sondern steht in Relation zu einem als *normal* bewerteten Zustand. Außerdem wird, vor allem im Kontext von *Public Health*³, die dem biomedizinischen Krankheitsmodell eigene *Pathogenese*, mit der man die Entstehung und Entwicklung von Krankheiten bezeichnet, ergänzt durch die Perspektive der *Salutogenese*, die Entwicklung und Entstehung von Gesundheit. Hier steht also die Gesundheit im Mittelpunkt.⁴ Zwischen *krank* und *gesund* liegt kein einzelner Umschlagpunkt, sondern zahlreiche Zwischenstufen.

► Ein angemessenes Verständnis von Gesundheit verbindet biomedizinische und soziale Dimensionen.

1.2 Gesundheit und gesellschaftliche Bedingungen

Gesundheit ist von sozialen, ökonomischen und anderen Bedingungen abhängig. Diese zu gestalten, ist eine politische Aufgabe.

Das Konzept *Public Health* beachtet zur Förderung von Gesundheit nicht nur im engen Sinne medizinische Faktoren, sondern alle Aspekte der sozialen oder natürlichen Welt, die einen Einfluss auf die Erhaltung oder Förderung der Gesundheit haben. „Unter *Public Health* verstehen wir eine von der Gesellschaft organisierte, gemeinsame Anstrengung, mit dem Ziel der

- Erhaltung und Förderung der Gesundheit der gesamten Bevölkerung oder von Teilen der Bevölkerung,
- Vermeidung von Krankheit und Invalidität,
- Versorgung der Bevölkerung mit präventiven, kurativen und rehabilitativen Diensten.“⁵

Public Health meint sowohl den öffentlichen Gesundheitsdienst mit vorwiegend präventiver Aufgabe als auch das akademische Fachgebiet und die staatliche Aufgabe. *Public Health Care (Services oder System)* bezieht

3 Der englische Begriff ist auch im Deutschen gebräuchlich. Der Begriff der Volksgesundheit wird wegen seiner Belastung durch den Nationalsozialismus nicht verwendet.

4 Vgl. Egger, M./Razum, O./Rieder, A., *Public Health. Konzepte, Disziplinen, Handlungsfelder*, in: Dies. (Hg.), *Public Health. Sozial- und Präventivmedizin kompakt*, Berlin 2017, 10 f.

5 Egger/Razum/Rieder, *Public Health*, 1.

sich hingegen eher auf den öffentlichen (versus privaten) Teil des Gesundheitssystems mit der Krankenversorgung als quantitativ größtem Teil. *Public Health* ist also einerseits Teil(aufgabe) des Gesundheitswesens, geht andererseits aber darüber hinaus.

Das Gesundheitswesen als gesellschaftlicher Teilbereich muss organisiert werden. Das betrifft auch die Finanzierung. Drei Modelle sind zu unterscheiden: (1) Im *Modell des reinen Marktes* ist die Verteilung medizinischer Güter komplett marktwirtschaftlich organisiert; (2) im *Modell des Wohlfahrtsstaates* ist die Gesundheitsversorgung vollständig aus öffentlichen Mitteln oder einer alles umfassenden gesetzlichen Versicherung gesichert. (3) Ein *Mischmodell* verbindet private und öffentliche Vorsorgeformen.⁶ Ein rein privat finanziertes Gesundheitssystem ist sozial ungerecht, weil jene, die über weniger Geld verfügen, eine schlechte Gesundheitsversorgung erhalten. Dadurch werden ihnen Entwicklung und die Wahrnehmung von Chancen verwehrt, wodurch die soziale Ungleichheit weiter steigt. Um diese Ungerechtigkeit zu verhindern, ist es moralisch gefordert, mindestens eine medizinische Grundversorgung aus öffentlichen Mitteln oder eine allgemeine Krankenkasse zu finanzieren. Dieser Grundkonsens bietet jedoch noch keine konkreten Modelle zur Finanzierung oder zur Bestimmung der notwendigen Versorgung.

► **Öffentliche Gesundheitsvorsorge erfordert die Berücksichtigung verschiedener Faktoren und benötigt eine sichere Finanzierung.**

1.3 Gesundheitsvorsorge und -versorgung

Zur Gesundheitsvorsorge, insbesondere, aber nicht nur im Konzept von *Public Health*, gehört die Prävention. Auch gesamtgesellschaftlich ist das Bewusstsein für die Bedeutung der Prävention von Krankheiten gewachsen. Angesichts der Zunahme chronischer, oft unheilbarer, aber durch Vorbeugung teils vermeidbarer Krankheiten ist es sinnvoll, diesen durch die Lebensweise vorzubeugen. Dazu tragen politische Maßnahmen, wie etwa ein Rauchverbot in öffentlichen Gebäuden, ebenso bei wie

6 Vgl. Kersting, W., Egalitäre Grundversorgung und Rationierungsethik, in: Wiesing, U. (Hg.), *Ethik in der Medizin. Ein Studienbuch*, Stuttgart 2020, 301–305, hier 302.

die individuelle Beachtung von Schutzfaktoren wie etwa Bewegung und ausgewogene Ernährung.

Allerdings ist zu berücksichtigen, dass das individuelle Gesundheitsbewusstsein sozialisationsabhängig ist; es wird von sozioökonomischen Faktoren ebenso mitbestimmt wie vom persönlichen Lebensumfeld. Deshalb bedarf es neben der *Verhaltensprävention* auch der *Verhältnisprävention*, d. h. der Gestaltung eines sozialen und ökonomischen Umfelds, das Gesundheit begünstigt.⁷

Ein Ansatz präventiver Gesundheitsfürsorge ist zudem begrenzt. Er muss abwägen, welche gesundheitsdienlichen Forderungen oder Maßnahmen gesunden Menschen zur Vermeidung von Krankheiten auferlegt werden. So wäre es mit Blick auf die *individuelle* Gesundheit ethisch bedenklich, wenn die Gesundheitsversorgung weitgehend oder gar ausschließlich von der individuellen Vorsorge abhängig gemacht würde. Eine Überbetonung von Prävention und Eigenverantwortung übersieht andere Ursachen von Krankheiten und kann dazu führen, dass weite Bereiche der persönlichen Lebensführung – und damit die individuelle Freiheit – der Gesundheit wegen politisch über das Angemessene hinaus reglementiert werden. Ethisch gesprochen: Der Bereich des guten Lebens droht sollensethisch verengt zu werden.

In diesem Zusammenhang hat, direkte Vorschriften vermeidend, *Nudging* an Bedeutung gewonnen. „Nudging ist die absichtsvolle Führung von Individuen durch das gezielte Auslösen unbewusster Verhaltensänderungen.“⁸ Beispiele sind etwa die geschickte Platzierung gesunder Lebensmittel im Supermarkt oder zur Bewegung motivierende Fußspuren auf Treppen. Das Prinzip arbeitet mit motivationaler Steuerung statt mit Verboten oder Zwang. *Nudging* hilft ein wenig nach, im Sinne des eigenen Wohlergehens zu handeln, ohne die Freiheit der Betroffenen zu beschneiden. Einerseits erscheinen derartige gesundheitsförderliche Anregungen sinnvoll, andererseits droht eine allzu unkriti-

7 Vgl. Marckmann, G./Rothenberger, G., Public Health. Einführung, in: Wiesing (Hg.), Ethik in der Medizin, 532–540, hier 534.

8 Piasecki, S., „Schubs mich nicht!“ – Nudging als politisches Gestaltungsmittel, in: Bundeszentrale für politische Bildung (bpb) (Hg.), Bildung im digitalen Wandel, Berlin 2017, URL vom 26.10.2020: <https://www.bpb.de/lernen/digitale-bildung/werkstatt/258946/schubs-mich-nicht-nudging-als-politisches-gestaltungsmittel>.

sche Übernahme des verhaltensökonomischen Konzepts seine bevorzogene Tendenz und die Gefahr der Manipulation zu übersehen.

Hinsichtlich des *gesellschaftlichen* Guts der Gesundheit ist außerdem zu berücksichtigen, dass vorbeugende Maßnahmen, etwa bei Infektionskrankheiten, zum gesundheitlichen Nutzen einer ganzen Bevölkerungsgruppe ergriffen werden und nicht für den Einzelnen, so dass Einschränkungen oder ein Schadensrisiko für Gesunde entstehen können. „Dass viele Menschen an Präventionsmaßnahmen teilnehmen müssen, um Erkrankungen bei wenigen Menschen zu vermeiden, wird als ‚Präventions-Paradox‘ bezeichnet.“⁹ Es ist mitunter schwer zu bestimmen, was alles getan werden muss, um Krankheiten zu verhindern, und wodurch Maßnahmen Grenzen gesetzt sind. Weil Prävention schwer eingegrenzt werden kann, ist ethisch gefordert, ihre Folgen für Einzelne nicht aus dem Blick zu verlieren.

- ▶ **Gesundheitliche Prävention ist moralisch richtig. Art und Reichweite der Maßnahmen sind aber zu begründen und mit anderen Gütern (z. B. Freiheitsrechten) abzuwägen.**

2. Problemfelder

2.1 Ökonomisierung

Es ist notwendig, im Gesundheitswesen *auch* ökonomisch zu denken. Ressourcen sind begrenzt, daher ist es moralisch geboten, verantwortlich mit ihnen umzugehen. Ökonomisierung des Gesundheitswesens hingegen bezeichnet die Unterordnung medizinischer Überlegungen unter eine ökonomische Logik, insbesondere das Ziel der Gewinnerzielung. Dadurch droht die Ausrichtung am Wohl der Patient*innen verloren zu gehen und Medizin als soziale Praxis ausgehöhlt zu werden.¹⁰

9 Marckmann/Rothenberger, Public Health, 535. Während der Corona-Pandemie 2020/21 bezeichnet *Präventions-Paradox* auch den Umstand, dass bei gelingender Prävention schwere Auswirkungen der Pandemie ausbleiben, so dass die Präventionsmaßnahmen im Nachhinein als überflüssig erscheinen.

10 Vgl. Maio, G., Geschäftsmodell Gesundheit. Wie der Markt die Heilkunst abschafft, Berlin 2014, 19.

E. Handlungsfelder

Die Umstrukturierung des Gesundheitssystems in Deutschland begann in den 1990er Jahren. Erste Maßnahmen waren eine Deckelung der Ausgaben von Krankenhäusern und die Umstellung der Entgeltkosten von krankenhausspezifischen Pflegesätzen auf einheitliche Pflege- und Behandlungskosten. Der damit eingeleitete Paradigmenwechsel vollzog sich 2003 mit der Umstellung auf das diagnosebasierte Fallpauschalen-System, *Diagnosis Related Groups* (DRG). Dieses sieht vor, dass Kliniken nicht nach einer Behandlung die Kosten feststellen, sondern schon vorher auf der Grundlage der Diagnose. Mit dem festgelegten Betrag müssen sie dann trotz möglicher Veränderungen auskommen.¹¹ Die Verantwortung für wirtschaftliches Handeln liegt damit bei den Kliniken und bei den Ärztinnen und Ärzten. Dadurch werden die Kliniken zu Wirtschaftsakteuren, was durch Privatisierungstendenzen massiv verstärkt wird.

Das System schafft zahlreiche Fehlanreize: Patient*innen werden nach ökonomischen Kriterien kategorisiert; es gibt gleichzeitig Über- und Unterdiagnostik bzw. zu viel und zu wenig Behandlung, die durch das begründet ist, was sich rechnet. Das wiederum führt zu einer Aufwertung technikintensiver Maßnahmen, während technikarme, aber zeitintensive Behandlungen abgewertet werden. Damit einher geht ein stark erhöhter Verwaltungsaufwand für Pflegende und ärztliches Personal. Die Auswirkungen auf Patient*innen, auf das medizinische Personal und auf das Verständnis von Krankheit und Gesundheit sind weitreichend. Viele fordern daher eine Abschaffung des DRG-Systems und eine am Wohl der Patient*innen ausgerichtete Gesundheitsversorgung.¹²

► **Medizinische Fragen dürfen nicht primär ökonomisch entschieden werden.**

11 Vgl. Maio, Geschäftsmodell Gesundheit, 17.

12 Vgl. Arbeitsgruppe „Ökonomisierung“ der Akademie für Ethik in der Medizin (AEM), Wir und die Ökonomisierung; Verein demokratischer Ärztinnen und Ärzte (vdää), Positionspapier des vdää zur Zukunft der Krankenhäuser, 20.9.2020; Mensch vor Profit: Ökonomisierung an deutschen Krankenhäusern abschaffen!, URL vom 29.9.2021: <https://www.change.org/p/jens-spahn-mensch-vor-profit-%C3%B6konomisierung-an-deutschen-krankenh%C3%A4usern-abschaffen>.

2.2 Allokation

Fragen der *Allokation* (Verteilung) stellen sich auf zwei grundsätzlichen Ebenen: Innerhalb des Gesellschaftssystems stellt sich die Frage, welche Mittel das Gesundheitssystem als gesellschaftlicher Teilbereich (in Konkurrenz zu anderen, z.B. Bildung) erhält, und innerhalb dieses Subsystems stellen sich Fragen, nach welchen Kriterien Mittel dort zu verteilen sind.

Eine staatliche Grundversorgung ist moralisch geboten, weil Gesundheit ein besonderes Gut ist. Es kann als transzendentes oder ermöglichendes Gut bezeichnet werden, weil sein Besitz die Voraussetzung ist, dass Menschen ihr Lebensprojekt annähernd realisieren können. Eine wohlgeordnete Gesellschaft muss daher eine bedarfsgerechte Grundversorgung mit diesen Gütern ermöglichen.¹³ In ähnlicher Weise kann Gesundheitsversorgung als Grundbedingung zur Realisierung von Freiheit verstanden werden. Norman Daniels (* 1946) betont, dass durch Krankheit die normale Funktionsfähigkeit beeinträchtigt ist und dadurch Chancen in verschiedenen Lebensbereichen beschränkt sind. Weil niemandem diese Chancen vorenthalten werden dürfen, wird die Bereitstellung einer gesundheitlichen Grundversorgung zur Gerechtigkeitsforderung. Die Frage nach der Höhe der Zuwendung für das Gesundheitssystem ist damit nicht geklärt, aber Daniels nennt als Kriterium, dass zumindest der dringende Bedarf an Gesundheitsfürsorge zu erfüllen ist, der eine *spezies-typische Funktionsfähigkeit* herstellt und einen *normalen Umfang an Chancen* ermöglicht.¹⁴ Auch wenn beides schwer zu bestimmen ist, sind damit zumindest Kriterien für Abwägungsprozesse gegeben.

Angesichts knapper Mittel sind auch innerhalb des Gesundheitswesens Leistungseinschränkungen nötig, so dass Kriterien für Priorisierungen erforderlich sind. Notwendig sind materiale Verteilungskriterien, allem voran die medizinische Bedürftigkeit, aber auch der erwartete medizinische Nutzen für den*die Patient*in und möglicherweise das Kosten-Nutzen-Verhältnis, was allerdings auch ethische Fragen aufwirft. Hinzu kommen formale Kriterien, die den Abwägungsprozess für eine gerechte Verteilung strukturieren, wie etwa Transparenz, Konsistenz

13 Vgl. Kersting, W., Egalitäre Grundversorgung und Rationierungsethik, in: Wiesing (Hg.), *Ethik in der Medizin*, 301–305, hier 302.

14 Vgl. Daniels, N., *Just Health. Meeting Health Needs Fairly*, Cambridge 2008, 29–79.

(gleiche Kriterien für alle), Legitimität (Entscheidung durch legitimierte Institutionen), Begründung, Evidenzbasierung, Partizipationsmöglichkeit u. a.¹⁵ Mit ihnen lassen sich Verteilungsentscheidungen begründen. Gleichzeitig ist aber auch nach den Ursachen für Knappheit zu fragen und danach, ob sich durch deren Behebung vielleicht manche Mangel-situation verändern lässt.

2.3 Prekäre Pflege

Ein besonders durch Mangel gekennzeichnet Bereich ist die Pflege. Es fehlt an Personal, Geld und Zeit, wobei alle in einem Zusammenhang stehen: Pflegeberufe sind trotz einiger Verbesserungen unterbezahlt. Dadurch sowie durch schlechte Arbeitszeiten und -bedingungen und die oftmals fehlende gesellschaftliche Anerkennung ist der Beruf unattraktiv. Die Folge ist ein eklatanter Mangel an Pflegekräften. Während der Corona-Pandemie 2020/21 erhielten Pflegenden sichtbare gesellschaftliche Anerkennung und wurden in ihrer Systemrelevanz erkannt. Dennoch hat sich wenig an den Rahmenbedingungen geändert. In der Folge können Pflegekräfte ihre Aufgaben nicht immer zufriedenstellend erfüllen. Das darf aber nicht den einzelnen Pflegekräften angelastet werden, sondern es ist ein systemisches Problem, das politisch zu lösen ist.¹⁶

Ein Sonderfall prekärer Pflege stellt die Pflege in Privathaushalten dar. Dazu gehört die Angehörigenpflege, auf die sich unser Pflegesystem weitgehend stützt, ohne dass die Pflegenden hinreichend entlastet und abgesichert würden, und die durch sogenannte *Live-ins* (im Haushalt lebende Pflegekräfte) vorgenommene Pflege. Sie hat an Bedeutung gewonnen durch die demografische Entwicklung einerseits und die Bedeutung des Wertes autonomer Lebensgestaltung im Alter andererseits. Allerdings stellen sich zahlreiche ethische Probleme. Oft fehlt ein regulärer Arbeitsvertrag. In illegalen Arbeitsverhältnissen aber sind die Pflegenden schutzlos und abhängig. Die Arbeitszeit ist sehr lang, und Pausen entstehen oft durch Ruhezeiten der zu Betreuenden, so dass sie schwer zu nut-

15 Vgl. Marckmann, G., Mittelverteilung im Gesundheitswesen. Einführung, in: Wiesing (Hg.), *Ethik in der Medizin*, 287–300, hier 289.

16 Mit dem seit 2019 geltenden *Pflegepersonal-Stärkungsgesetz* (PpSG) und der zum 1. Januar 2020 in Kraft getretenen *Richtlinie zur Personalausstattung in Psychiatrie und Psychosomatik* (PPP-RL) sind Anfänge gemacht, die Auswirkungen sind zum jetzigen Zeitpunkt noch nicht klar zu bewerten.

zen sind; Bereitschaftszeit galt bislang nicht als Arbeitszeit.¹⁷ Die Anforderungen an menschenwürdige Arbeit werden somit nicht erfüllt. Damit eng verbunden sind Fragen der Geschlechtergerechtigkeit und der Migration: Überwiegend Frauen sind in der Pflege tätig. Ihre Verletzbarkeit ist durch die Gefahr sexueller Übergriffe in Privathaushalten erhöht. Außerdem haben die Pflegekräfte selbst oft Kinder oder pflegebedürftige Angehörige zu versorgen. Es entstehen sogenannte Pflegeketten (*care chains*): Pflegekräfte aus dem Ausland müssen zur Versorgung ihrer Angehörigen auf Pflegekräfte aus anderen Ländern zurückgreifen, so dass die Pflegelücke verschoben wird. Das selbstbestimmte Leben der einen wird folglich durch prekäre Arbeits- und Lebensverhältnisse von anderen ermöglicht. Das zu ändern, bedarf größter politischer Anstrengungen.¹⁸

2.4 Lücken im System

Die Corona-Pandemie hat in besonderer Weise verdeutlicht, wie wichtig gute Gesundheitsversorgung ist. Deutschland verfügt im internationalen Vergleich über ein gut funktionierendes Gesundheitssystem. Dennoch gibt es Mängel und Gefahren, etwa durch Ökonomisierung. Insbesondere das dadurch entstehende Problem der gleichzeitigen Unter- und Überversorgung führt zu Ungleichheiten und Lücken in der Behandlung, die durch das duale Krankenversicherungssystem, das Vorhandensein von privaten und gesetzlichen Krankenkassen, verschärft werden. Auch wenn Expert*innen über die Folgen einer einheitlichen Bürgerversicherung uneins sind, ist doch die Legitimation für ein geteiltes System schwer erkennbar, und eine Versicherung für alle verspricht mehr soziale Gerechtigkeit.

Zu den Lücken im System gehört, dass es auch in Deutschland Menschen gibt, die keinen oder kaum Zugang zu Gesundheitsversorgung haben. Asylsuchende haben in den ersten 15 Monaten ihres Aufenthalts einen eingeschränkten Zugang zur Gesundheitsversorgung, wonach nur akute Erkrankungen und Schmerzzustände behandelt werden dür-

17 Vgl. Emunds, B., Beendet die Ausbeutung in der sogenannten 24-Stunden-Pflege!, in: Kirche und Gesellschaft 454 (2018) 3–6. Das ändert sich durch das Grundsatzurteil des Bundesarbeitsgerichts vom 24. Juni 2021. Die Folgen sind (Stand Juli 2021) noch nicht abzusehen.

18 Vgl. Emunds, B./Hagedorn, J., Das Trilemma der Pflege, in: Amos International 15 (2/2020) 3–10.

E. Handlungsfelder

fen (sowie die Versorgung bei Schwangerschaft, Geburt und Impfungen). Chronische Erkrankungen und insbesondere die psychosoziale Versorgung stellen ein großes Problem dar. Zwar legt die EU-Aufnahmerichtlinie 2013/33/EU fest, dass bei besonders schutzbedürftigen Gruppen keine Leistungseinschränkungen erlaubt sind und auch psychologische Betreuung zu gewähren ist, doch findet diese Richtlinie in der Praxis wenig Anwendung. Zudem erschweren Angst vor Abschiebung und Sprachbarrieren sowie Scham die Wahrnehmung medizinischer Leistungen durch Geflüchtete. Erschwert ist die medizinische Versorgung auch für Wohnsitzlose, die aus der Regelversorgung herausfallen und zugleich besonderen gesundheitlichen Risiken ausgesetzt sind, und für andere Armutsbetroffene, die sich Zuzahlungen und Behandlungen nicht leisten können.

- ▶ **Im weltweiten Vergleich verfügt Deutschland über ein gut funktionierendes Gesundheitssystem. Doch auch hier gibt es Mängel; und für manche Gruppen ist der Zugang zu medizinischer Versorgung erschwert.**

3. Erweiterte Perspektiven auf gerechte Gesundheit

Weil Gesundheit Voraussetzung zur Realisierung von Freiheit und Chancen ist, muss sie aus Gerechtigkeitsgründen ermöglicht werden. Dies ist normativ zu erweitern im Sinne der Menschenrechte und geografisch über den Nationalstaat hinaus.

3.1 Menschenrecht auf Gesundheit¹⁹

Das Menschenrecht (→ C.4) auf Gesundheit beinhaltet ausdrücklich keinen Anspruch, vollständig gesund zu sein oder gar eine Pflicht, gesund zu sein. Es rückt vielmehr die sozialen und politischen Determinanten von Gesundheit in den Mittelpunkt. Die Zielperspektive ist einerseits, dass Menschen nicht in ihrer Gesundheit beeinträchtigt werden, anderer-

19 Vgl. Becka, M./Ulrich, J., *Blinde Praxis, taube Theorie? Sozialethische Reflexion über das Menschenrecht auf Gesundheit*, in: Emunds, B. (Hg.), *Christliche Sozialethik – Orientierung welcher Praxis?*, Stuttgart 2018, 301–321.

seits, dass Voraussetzungen für einen Zugang zur Gesundheitsversorgung geschaffen werden.²⁰ Das Recht auf Gesundheit fand als Art. 25 Einzug in die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte (AEMR) von 1948. In Ziffer 4 des Kommentars des Ausschusses für wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte, *Committee on Economic, Social and Cultural Rights* (CESCR), der Vereinten Nationen, *United Nations* (UN), wird erläuternd festgehalten, „dass das Recht auf Gesundheit weitreichende soziale und wirtschaftliche Faktoren umfasst, aufgrund derer Menschen ein gesundes Leben führen können, und dass es sich auch auf die zu Grunde liegenden Parameter der Gesundheit, wie Nahrung und Ernährung, Wohnung, Zugang zu sicherem Trinkwasser und angemessenen Sanitäreinrichtungen, sichere und gesunde Arbeitsbedingungen und eine gesunde Umwelt erstreckt“²¹. Das Recht auf Gesundheit, wie es im Sozialpakt (Art. 12) formuliert ist, umfasst folglich weitreichende soziale und ökonomische Faktoren; gleichzeitig übernimmt es jedoch nicht den sehr weiten Gesundheitsbegriff der WHO.

Lange Zeit wurden die Rechte des Zivilpakts als Freiheitsrechte und die Rechte des Sozialpakts als Anspruchsrechte verstanden. Diese Trennung kann als überholt gelten. Das Recht auf Gesundheit ist (wie auch die anderen sozialen Menschenrechte) beides: Freiheitsrecht und Anspruchsrecht. Als Freiheitsrecht (→ A.3.3) umfasst es zudem *positive* und *negative* Freiheit; nämlich die Freiheit, über die eigene Gesundheit und den eigenen Körper zu bestimmen, und das Recht, frei zu sein von Eingriffen in die eigene Gesundheit durch den Staat sowie durch Dritte. Im Sinne eines Anspruchsrechts hat jeder Mensch zudem das Recht darauf, dass die Voraussetzungen geschaffen werden, die ihm den Zugang zu Gesundheitsversorgung im Falle von Krankheit ermöglichen. In einem weiteren Schritt müssen weiterhin die Rahmenbedingungen geschaffen und erhalten werden, die gesundes Leben in der Gesellschaft möglich machen.²² Dass Gesundheit ein besonderes Gut und ein Menschenrecht ist, heißt jedoch nicht, dass es allen anderen Gütern und Rechten übergeordnet wäre. Es bleibt ein Recht unter anderen, das im Einzelfall mit diesen abgewogen werden muss.

20 Vgl. Krennerich, M., Das Menschenrecht auf Gesundheit. Grundzüge eines komplexen Rechts, in: Frewer, A./Bielefeldt, H. (Hg.), *Das Menschenrecht auf Gesundheit*, Bielefeld 2016, 57–92, hier 66.

21 CESCR E/C.12/2000/4, Ziffer 4.

22 Vgl. Krennerich, *Menschenrecht auf Gesundheit*, 66 f.

► **Das Menschenrecht auf Gesundheit ist Freiheitsrecht und Anspruchsrecht.**

3.2 *Global Health*

Gesundheitsfürsorge ist primär eine einzelstaatliche Aufgabe. Es gibt aber gute Gründe, warum Gesundheitspolitik auch ein internationales Thema ist:

(1) Krankheitserreger verbreiten sich über Landesgrenzen hinweg und lösen grenzüberschreitend Infektionskrankheiten aus. Bei einer weltweiten Ausbreitung spricht man von einer Pandemie, wie zuletzt die durch SARS-CoV-2 ausgelöste Corona-Pandemie 2020/21. Ihre effektive Eindämmung erfordert internationale Zusammenarbeit.

(2) Das Wechselwirkungsverhältnis von Armut und fehlender Gesundheit zeigt sich umso deutlicher, je größer Armut ist. Weil Staaten mit geringem *Bruttoinlandsprodukt* (BIP) wenig in gesundheitliche Infrastruktur investieren können und weil die Gründe der Armut und andere gesundheitsrelevante Faktoren teils außerhalb jener Länder liegen (→ E.7), gibt es eine Verantwortung aller Vertragsstaaten für weltweite Gesundheitspolitik. Außerdem hat sich die Staatengemeinschaft in den *Sustainable Development Goals* (SDGs) verpflichtet, ein gesundes Leben für alle Menschen zu fördern.

(3) Auch Umwelt und Krankheit stehen in Beziehung zueinander. Umweltschädigung, beispielsweise durch Ressourcenabbau für Produkte im globalen Norden, können Krankheiten von Menschen im globalen Süden verursachen.

(4) Die Entwicklung von Medikamenten findet weitgehend in der nördlichen Hemisphäre statt, so dass Abhängigkeiten zwischen den Ländern entstehen. Hinzu kommt, dass die Anreize, Medikamente für wohlhabende Länder zu entwickeln und zu produzieren, größer sind als etwa für Tropenkrankheiten. Initiativen wie der *Health Impact Fund* entwickeln Alternativen, um bestehende Forschungs- und Versorgungslücken zu schließen.²³

Global Health kann verstanden werden als „an area for study, research, and practice that places a priority on improving health and achieving

23 Vgl. Pogge, T., Der Health Impact Fund, in: Gerechte Gesundheit. Positionen zur Verteilungsdebatte, URL vom 3.11.2020: https://www.gerechte-gesundheit.de/fileadmin/user_upload/sonstiges/GG-POS-Pogge_Health_Impact_Fund.pdf.

health equity for all people worldwide“²⁴. Dem Konzept wohnt also ein normativer Anspruch, nämlich der der Gerechtigkeit, inne; auch das Menschenrecht auf Gesundheit spielt eine wichtige Rolle. Ähnlich wie im *Public Health*-Konzept werden auch hier soziale, kulturelle, ökonomische und politische Aspekte von Gesundheit besonders in den Blick genommen.

Global Health findet durch verschiedene Formen bilateraler und multilateraler Zusammenarbeit sowie durch Nichtregierungsorganisationen statt. Besondere Bedeutung kommt der WHO zu. Zu ihren Aufgaben gehören die Koordination internationaler Maßnahmen im Kampf gegen und zur Vorbeugung von Krankheiten, die Unterstützung im Aufbau von Gesundheitssystemen sowie die Erhebung und Bereitstellung von gesundheitsbezogenen Daten u. a. Weitere Akteure sind Stiftungen sowie themenbezogene Projekte und Vernetzungen, wie in Deutschland die *German Alliance for Global Health Research* (GLOHRA). Hervorzuheben ist auch die Impfstoffplattform COVAX (*Covid-19 Vaccines Global Access*): Darin haben sich im Herbst 2020 zahlreiche Staaten, darunter auch die der EU, zusammengeschlossen, um Covid-19-Impfstoffe zu erwerben und fair zu verteilen. Der Zusammenschluss kann als wichtige Initiative der internationalen Solidarität im Gesundheitsbereich gelten, die Umsetzung erwies sich allerdings 2021 als stockend und schwierig.

► **Global Health thematisiert Gesundheit unter den Bedingungen der Globalisierung.**

Weiterführende Literatur

Daniel, N., *Just Health. Meeting Health Needs Fairly*, Cambridge 2012.

Egger, M. u. a. (Hg.), *Public Health. Sozial- und Präventivmedizin kompakt*, Berlin 2017.

Frewer, A./Bielefeldt, H. (Hg.), *Das Menschenrecht auf Gesundheit. Normative Grundlagen und aktuelle Diskurse*, Bielefeld 2016.

Wiesing, U. (Hg.), *Ethik in der Medizin. Ein Studienbuch*, Stuttgart ⁵2020.

24 Vgl. Koplan, J. P. u. a., *Towards a common definition of global health*, in: *Lancet* 373 (6/2009) 1993–1995, hier 1995. Diese Definition des Consortium of Universities for Global Health (2009) wird auch von GLOHRA (*German Alliance for Global Health Research*) verwendet.

E.9 Klimaschutz

Markus Vogt

Leitfragen:

- Welche Interessen befördern und behindern den Klimaschutz?
- Was sind die wichtigsten Ergebnisse der Klimakonferenz der Vereinten Nationen 2015 in Paris?
- Welche Kriterien für CO₂-Gerechtigkeit gibt es?
- Welche Handlungsoptionen stehen zur Wahl und was erfordern sie?
- Worin besteht die kirchliche Kompetenz im Klimaschutz?

1. Einführung

Hauptursache des Klimawandels ist der Treibhauseffekt. Dieser besteht darin, dass bestimmte Gase, die sich durch menschliche Aktivitäten in der Atmosphäre anreichern (besonders CO₂), das energiereiche Sonnenlicht zwar einlassen, die weniger energiereiche Wärmerückstrahlung aber nur begrenzt durchlassen, so dass sich die Erde wie ein Gewächshaus erwärmt. Der Treibhauseffekt wurde bereits 1896 von dem schwedischen Chemophysiker Svante Arrhenius (1859–1927) entdeckt und quantitativ berechnet.¹ Spätestens seit dem ersten Bericht des Weltklimarates 1990 ist die Sachlage in wesentlichen Umrissen klar. Seitdem gibt es zwar eine wachsende Verhandlungsdiplomatie, jedoch global gesehen kaum wirksame Eingrenzungen der Treibhausemissionen.

Die internationale Politik hat Jahrzehnte für effektiven Klimaschutz verloren, indem sie bis zum Beginn des 21. Jh. vorwiegend darüber diskutierte, ob es den anthropogenen, also menschengemachten Klimawandel überhaupt gebe. Vor diesem Hintergrund gab und gibt es intensive

1 Crawford, E., Arrhenius. *From Ionic Theory to the Greenhouse Effect*, Canton 1996.

weltweite Forschungen über Wahrscheinlichkeiten, Ausmaße und Folgen des Klimawandels. Diese haben unabweisbar gezeigt, dass es sich um ein bereits empirisch beobachtbares Phänomen handelt, das als Beginn einer Dynamik einzustufen ist, die das 21. Jh. prägen wird. Symptome und Folgen des Klimawandels sind schon jetzt wahrnehmbar und wissenschaftlich belegt (→ D.4.2). Dennoch scheint die Trägheit zivilisatorischer Reaktionsmuster unüberwindbar zu sein. Wir haben nicht primär ein Wissensdefizit, sondern ein Handlungsdefizit. Es besteht ein Mangel an Klarheit über die normativen Herausforderungen, die sich mit dem Klimawandel verbinden.

2. Im Gestrüpp der Interessen

2.1 *Das Trittbrettfahrerproblem*

Die ethische Signatur des Klimaschutzes ist durch eine tiefe Diskrepanz zwischen individuellen und kollektiven Interessen gekennzeichnet. Selbst ökonomisch erscheint das Zögern im Klimaschutz nur aus kurzfristiger Sicht vorteilhaft. Der Grund für die Interessendiskrepanz ist das sogenannte Trittbrettfahrerproblem: Das Klima ist ein kollektives Gut (→ D.2.5), dessen Eigenart darin besteht, dass seine Schädigung alle gemeinsam trifft, sein Nutzen sich jedoch kaum privatisieren lässt. Deshalb sind Investitionen für Klimaschutz leicht ausbeutbar. Klimaschutz ist das größte Kollektivgutproblem, das die Menschheit je hatte. Daher verheddert er sich leicht im Gestrüpp der Interessen.

Kollektiv gesehen sind die ökonomischen Anreize jedoch denkbar hoch: Der 2006 im Auftrag der britischen Regierung veröffentlichte Bericht *The Economics of Climate Change* (Stern Review) schätzt die Folgen des Klimawandels bei Nichthandeln auf 5–20 % des globalen Bruttoinlandsprodukts (BIP) – was bis zu 5500 Milliarden Dollar im Jahr ausmacht – und rechnet dagegen den vergleichbar geringen Aufwand bei raschem Handeln von 1 % des globalen BIP, also ca. 300 Milliarden Dollar im Jahr. Da uns der Markt nicht rechtzeitig vor diesen gigantischen Kosten gewarnt hat und aufgrund der Externalisierung von Kosten ohne politisch veränderte Rahmenbedingungen nicht warnen kann, spricht Stern vom „größten Marktversagen in der bisherigen

Geschichte“². Positiv ausgedrückt: Es gibt kaum einen anderen Bereich, in dem Investitionen mit einer so hohen Gewinnchance verbunden sind.

Auch die technischen Voraussetzungen für eine solche globale Wende zum Klimaschutz sind gut. Ginge es allein um eine Koordination der (mittel- und langfristigen) ökonomischen Interessen, hätten wir Gründe für Optimismus im Klimaschutz. Es dominieren jedoch kurzfristige und fragmentierte Interessen in der Weltwirtschaft. Darüber hinaus prallen im Klimaschutz und in seinen wichtigsten Vollzugsfeldern, nämlich der Energie- und Industriepolitik sowie der Landnutzung, auch unterschiedliche Weltbilder aufeinander: In den gängigen Theoriemodellen der liberalen Ökonomie tauchen nur Arbeit und Kapital, nicht jedoch Natur und Klima als grundständige Dimensionen auf.³ Dies führt zu einer konstitutiven Blindheit gegenüber dem Naturfaktor. „Die fatale Dreiecksbeziehung zwischen Klima, Mensch und Kohlenstoff“ im gegenwärtigen Weltwirtschaftsmodell gleicht einer „Selbstverbrennung“⁴.

- **Das Klima ist ein Kollektivgut. Deshalb werden Investitionen für Klimaschutz leicht von sogenannten Trittbrettfahrern ausgenutzt und müssen politisch gegen fragmentierte Interessen geschützt und organisiert werden.**

2.2 Ergebnisse der Klimakonferenz von Paris (2015)

Nach jahrzehntelangem Ringen um internationale Klimaverträge hat die UN-Konferenz von Paris 2015 einen ethisch-politischen Durchbruch erbracht. Sie war die 21. Klimaverhandlung, *21st Conference of the Parties* (COP 21). Alle 196 beteiligten Staaten einigten sich auf ein Abkommen, das die Abkehr von der fossilen Energiewirtschaft als Ziel der Weltgemeinschaft verankert. Der mit 31 Seiten relativ kompakte Klimavertrag von Paris⁵ hat drei zentrale Ergebnisse:

-
- 2 Stern, N., *The economics of climate change*, Cambridge u. a. 2007, II.
 - 3 Vgl. Vogt, M., Klimaschutz im Gestrüpp der Interessen, in: Ekardt, F. (Hg.), *Klimagerechtigkeit. Ethische, rechtliche, ökonomische und transdisziplinäre Zugänge*, Marburg 2012, 54–78.
 - 4 Schellnhuber, H. J., *Selbstverbrennung. Die fatale Dreiecksbeziehung zwischen Klima, Mensch und Kohlenstoff*, München 2015.
 - 5 United Nations – Framework Convention on Climate Change, *Adaption of the Paris Agreement*, New York 2015, URL vom 21.6.2021: <http://unfccc.int/resource/docs/2015/cop21/eng/109.pdf>.

(1) Die Klimaerwärmung soll auf *deutlich unter* 2 °C begrenzt werden. Hintergrund des Zwei-Grad-Zieles ist die inzwischen umfassend fundierte Erkenntnis der internationalen Klimaforschung, dass ab dieser Schwelle mit Kippeffekten, die zu einer nicht mehr kontrollierbaren Änderung der ökologischen Dynamik des Erdsystems führen, gerechnet werden muss. Die in der Klimadiplomatie neuen Worte *deutlich unter* tragen dem Votum der pazifischen Inseln, die bereits bei einem Klimawandel von 1,5 °C existenziell bedroht sind, Rechnung. Obwohl das Ziel kaum noch zu erreichen ist, erscheint es aus menschenrechtlicher Logik zwingend.

(2) Der CO₂-Ausstoß soll in der zweiten Hälfte des 21. Jh. vollständig gestoppt werden. Zur Erreichung dieses Null-Emissions-Zieles werden auch technische Maßnahmen wie CCS (*Carbon Capture and Storage*) sowie die Kompensation von Emissionen durch Aufforstung zugelassen. Der Beitrag, den die einzelnen Nationen hierzu leisten sollen, wird nicht vertraglich festgeschrieben, sondern deren Selbstverpflichtung überlassen. Dabei soll es transparente und vergleichbare Messmethoden geben, zu deren Überprüfung sich die Nationen regelmäßig treffen.

(3) Es soll umfangreiche finanzielle und technische Unterstützung für die sogenannten *Entwicklungsländer* (→ E.7) für Klimaschutz und Klimaanpassung geben. Die Quantifizierung der Hilfe steht allerdings nicht im Vertragstext selbst, sondern im sogenannten Entscheidungstext, der 100 Milliarden Dollar pro Jahr für Katastrophenschutz und Hilfe bei Anpassungsmaßnahmen nennt und Foren definiert, in denen zu verhandeln ist, wer wie viel zahlt. Dem Konzept liegt das Prinzip der Haftung der Industrieländer für die wesentlich von ihnen verursachten Schäden zugrunde, auch wenn dies nicht direkt so genannt wird.

Man kann diese drei zentralen Verhandlungsergebnisse mit einer *Roadmap* bei Friedensverhandlungen vergleichen: Es ist ein Fahrplan, um einen Prozess wechselseitiger Verpflichtung und konkreter Umsetzung in Gang zu setzen. Definiert werden die Ziele und Verhandlungsforen. Ob, wie und wann die Ziele im Einzelnen erreicht werden können, ist noch mit vielen Fragezeichen versehen. Erreicht wurde jedoch eine gewisse Umkehr der Dynamik: Während die Staaten in den vergangenen zwanzig Jahren darum pokerten, nationale Partikularinteressen zu wahren und verbindlichen Verpflichtungen zum Klimaschutz auszuweichen, kam es nun zu einer kollektiven Selbstverpflichtung, aus der keiner ausscheren kann, ohne sich selbst ins Abseits der Weltgemeinschaft zu stellen. Zumindest ist das die Hoffnung der Klimadiplomaten*innen. Die konsensstiftende Leit-

formel lautet „common but differentiated responsibilities“. Trotz aller offenen Fragen kann man das Verhandlungsergebnis als neuen Weltvertrag für ein postfossiles Wirtschaftsmodell bezeichnen.

- ▶ **Gemäß dem Klimavertrag der Vereinten Nationen von Paris (2015) soll die Klimaerwärmung auf *deutlich unter 2 °C* begrenzt werden.**

2.3 *Ungelöste Herausforderungen globaler Klima- und Energiepolitik*

Freilich gilt es auch nüchtern die Grenzen des Pariser Klimaabkommens in den Blick zu nehmen: Wenn man mit Immanuel Kant (1724–1804) als Merkmal des Rechts die Befugnis zu zwingen definiert, dann hat das Abkommen nicht Rechtscharakter, sondern Moralcharakter. Die quantitativen Verpflichtungen der Staaten zur CO₂-Reduktion wurden nicht in den Vertrag aufgenommen, sondern in einen Anhang, in dem sich die Staaten freiwillig ihre jeweiligen Ziele setzen. Allerdings reichen die bisher genannten Reduktionsbemühungen bei weitem nicht aus, um eine Begrenzung der Klimaerwärmung auf deutlich unter 2 °C zu erreichen (selbst wenn die bis 2021 gegebenen Versprechen eingehalten werden, ist mit einem globalen Temperaturanstieg von 3 bis 4 °C zu rechnen). Ob der pluralistisch konzipierte Reduktionsprozess im Sinne einer prozeduralen Anpassung an die Herausforderungen gelingt, bleibt abzuwarten. Viele Länder setzen nach wie vor auf billige fossile Energie.

Viele kritische Handlungsfelder wurden kaum in den Blick genommen, so beispielsweise Landwirtschaft und Welternährung, Flugverkehr und Schifffahrt sowie Fragen der Kohärenz von Klima- und Entwicklungspolitik. Auch die Vorgehensweise für den Umbau der etablierten Weltwirtschaftsordnung mit ihren Handelsregimen, globalen Akteuren und sozioökonomischen Ungleichheiten bleibt im Vagen. Die Ziele und Selbstverpflichtungen von Paris sind nicht ohne eine grundlegende Transformation der Lebens- und Konsumstile zu erreichen. Damit ist auch jeder Einzelne in die Pflicht genommen.

Wichtig wird sein, dass die EU (Europäische Union) mit gutem Beispiel vorangeht und Maßnahmen zur Erreichung der Emissionsminderungsziele umsetzt. Dazu gehört eine zügige und zielgerichtete Reform des EU-Emissionshandelssystems. Vorrangige Handlungsfelder für die Senkung der CO₂-Emissionen sind der Kohleausstieg, der Verkehrssek-

tor, die Landwirtschaft und die Wärmeenergie im Gebäudebereich. Mit der im Schatten des Atomunglücks von Fukushima (2011) beschlossenen Energiewende hat Deutschland eine Führungsrolle übernommen, die durch die doppelte Aufgabe des Ausstiegs aus nuklearer und aus fossiler Energie weiterhin mit vielfältigen Konflikten verbunden sein wird.

Dass dieser Weg auch ökonomisch sinnvoll ist, darauf verweist die Tatsache, dass seit 2015 die Investitionen in erneuerbare Energien die Investitionen in fossile Energieträger überschreiten. Zugleich gewinnt die *Divestment-Bewegung*, die darauf zielt, Aktien aus Kohle und anderen fossilen Energien zurückzuziehen, an Fahrt. Neben dem Norwegischen Pensionsfonds und vielen anderen Groß- und Kleinanlegern haben sich auch der Allianz-Konzern und zahlreiche Unternehmen wie das *Ceres' Investor Network on Climate Risk* aus dem Geschäft mit fossilen Energien zurückgezogen. Diese Beispiele lassen hoffen, dass eine Positivspirale zur Defossilisierung der Wirtschaft in Gang gekommen ist. Die EU und Deutschland haben eine wichtige Rolle in der Unterstützung von Entwicklungs- und Schwellenländern, um eine Synthese von Klimaschutz und Armutsbekämpfung zu ermöglichen. National wie international kommt Städten und zivilgesellschaftlichen Netzwerken, die den Transformationsprozess für eine postfossile Wirtschaft beschleunigen wollen, eine wachsende Bedeutung zu.

- ▶ **Bisher mangelt es an einer Kohärenz von Klima-, Energie-, Wirtschafts- und Entwicklungspolitik. Viele kritische Handlungsfelder, beispielsweise Landwirtschaft und Welternährung, Flugverkehr und Schifffahrt, wurden kaum in den Blick genommen.**

3. Maßstäbe für CO₂-Gerechtigkeit

3.1 Die Gemeinwohlpflichtigkeit von Verfügungsrechten über die Natur

Die Natur ist *gemeinsames Erbe der Menschheit*, wie die in den UN-Dokumenten zum Klimaschutz häufig gebrauchte Formel lautet. Theologisch gesprochen: Die Güter der Erde sind von Gott geschaffen und zum Gebrauch für alle Menschen und Völker bestimmt. Daher sind sie – so bereits Thomas von Aquin (1225–1274) – niemals absolutes Eigentum Einzelner, sondern nur im Sinne eines der Gemeinwohlpflichtigkeit un-

terworfenen Verfügungsrechtes privatisierbar.⁶ Das ethische Prinzip des Gemeinwohls ist im Kontext des Klimas als Weltgemeinwohl zu interpretieren.⁷ Angesichts des Klimawandels folgt aus diesem Ansatz die Notwendigkeit, das Völkerrecht von einem Koexistenz- in ein Kooperationsrecht zu transformieren.⁸ Dazu gehören z. B. nationale und internationale Regelwerke für Vorsorge-, Haftungs- und Konfliktregelungen hinsichtlich der Umweltbelastungen für Mensch und Natur.

Der durch den Klimawandel ausgelöste Kooperationsdruck liegt quer zu bestehenden Gemeinschaften. Als Basis für bereichsübergreifende multilaterale Verhandlungen ist deshalb die Schaffung einer eigenständigen, mit Sanktionsmacht ausgestatteten Organisation für Umwelt- und Klimaschutz nötig. Es bietet sich an, diese innerhalb der UN zu verankern. Auch die Idee eines Umweltgerichtshofes gewinnt zunehmend an Bedeutung, um Verstöße, die große Bevölkerungsgruppen betreffen, angemessen sanktionieren zu können.

Da es eine Weltautorität, die Rahmenbedingungen für kooperatives und gerechtes Handeln im Klimaschutz garantiert, jedoch (noch) nicht gibt und deren Schaffung auch mit vielfältigen Ambivalenzen und Missbrauchsmöglichkeiten verbunden wäre, sollte man nicht zu viele Hoffnungen in solche etatistischen Erwartungen setzen. Anzustreben ist nicht eine Weltregierung, sondern *global governance*, also eine globale politische Steuerung, wobei sich Politik, Zivilgesellschaft und Unternehmen als drei jeweils eigenständige und unverzichtbare Akteursgruppen gegenüberstehen.⁹ Damit der Weltklimavertrag von Paris durchsetzungsfähig wird, braucht es sowohl mutige strukturelle Entscheidungen auf nationaler und internationaler Ebene (z. B. für eine CO₂-Besteuerung) wie auch Initiativen von unten durch verantwortliche Unternehmer*innen, Konsument*innen und Akteur*innen der Zivilgesellschaft.

6 Vgl. Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden, Kompendium der Soziallehre der Kirche, Freiburg i. Br. u. a. 2006, Nr. 470; Die deutschen Bischöfe – Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen sowie Kommission Weltkirche (DBK), Der Klimawandel. Brennpunkt globaler, intergenerationeller und ökologischer Gerechtigkeit (Erklärungen der Kommissionen 29), Bonn 2007, Nr. 33.

7 Vgl. Heimbach-Steins, M. u. a. (Hg.), Globales Gemeinwohl. Sozialwissenschaftliche und sozialetische Analysen, Paderborn 2020.

8 Vgl. Epiney, A., „Gerechtigkeit“ im Umweltvölkerrecht, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 24 (2007) 31–38.

9 Vgl. Willke, H., Global Governance, Bielefeld 2006.

- ▶ **Die Güter der Schöpfung sind nach Maßgabe der Gemeinwohlpflichtigkeit zu gebrauchen. Das gilt auch für fossile Energien.**

3.2 Vertragsschluss über CO₂-Obergrenze und Annäherung

Das wichtigste Konzept für CO₂-Gerechtigkeit wird derzeit unter dem Titel *Contraction and Convergence* (C&C), Minderung und Annäherung, diskutiert. Dabei wird ein Vertrag, der eine Obergrenze global erlaubter CO₂-Emissionen festlegt, die deutlich unter dem heutigen Niveau liegt (*contraction*), mit einem Prozess der allmählichen Annäherung nach egalitaristischen Kriterien (*convergence*) kombiniert.¹⁰ Als Basis der Verhandlungen dient der Konsens, dass eine globale Erwärmung um deutlich unter 2 °C (Pariser Klimavertrag) und eine entsprechende maximal zulässige CO₂-Konzentration als Grenze anzunehmen sind.¹¹

Für den Prozess der Verhandlung über die Reduktionspflichten beginnt das C&C-Konzept mit der Akzeptanz der historisch gewachsenen Verteilungen als Basis für proportional festzulegende Beiträge (Grandfathering-Prinzip).¹² Dies ist jedoch nur der Ausgangspunkt, um dann in einem allmählichen Prozess mit verbindlich festgelegten Etappenzielen einen Entwicklungspfad in Richtung Gleichverteilung der Emissionsrechte pro Kopf anzustoßen und sich einer Konvergenz oder Egalität der Emissionsrechte anzunähern. Das Grandfathering-Prinzip erleichtert den Übergang für hochemittierende Länder. Ethisch kann man es als Eigentumsschutz und politisch als notwendigen Pragmatismus rechtfertigen.

- ▶ **Als Basis der Klimaverhandlungen dient das Modell *Minderung und Annäherung*, das eine Obergrenze global erlaubter CO₂-Emissionen festlegt und die Reduktionspflichten der Länder prozentual definiert.**

10 Vgl. Baer, P./Athanasίου, T., *Frameworks & Proposals. A Brief, Adequacy and Equity-Based Evaluation of Some Prominent Climate Policy Frameworks and Proposals*, Berlin 2007.

11 Es gibt auch andere Treibhausgase, z. B. Methan. CO₂ ist aber das weitaus wichtigste, so dass ich mich hier der Einfachheit halber auf dieses beschränke; vgl. dazu Die deutschen Bischöfe, *Klimawandel*, Nr. 19.

12 Vgl. Rahmstorf, S./Schellnhuber, H. J., *Der Klimawandel*, München 2019, 18 f.

3.3 Wie viel Gleichheit braucht der Klimaschutz?

Das klimapolitische Gleichheitsaxiom, das im C&C-Modell vorausgesetzt wird, ist eine ethische Entscheidung, die erheblich in bestehendes Gewohnheitsrecht eingreift und kritisch geprüft werden sollte. Ist das Postulat gleicher Rechte für CO₂-Emissionen realistisch und angemessen angesichts der Tatsache, dass ein US-Amerikaner derzeit ca. 100-mal so viel CO₂ emittiert wie ein Mensch in Westafrika? Eine absolute Gleichbehandlung ist in zweifacher Hinsicht problematisch: (1) Die geografischen und kulturellen Differenzen erzeugen einen unterschiedlichen Bedarf. (2) Der normative Sinn von Gleichheit ist nicht die Nivellierung von Unterschieden, sondern die Sicherung der Menschenrechte und die Ermöglichung von Interaktion (→ C.5).¹³

Bezogen auf den aktuellen Bedarf könnte man den nördlichen Ländern eine höhere CO₂-Quote zuerkennen. Nicht weniger gut lässt es sich jedoch begründen, von ihnen im Gegenteil größere Reduktionsanstrengungen zu fordern, da sie (1) viel größere Kapazitäten haben, in Effizienz- und Substitutionsstrategien zu investieren (*Leistungsgerechtigkeit*), und (2) in den letzten 150 Jahren ca. 90 % der klimarelevanten Gase ausgestoßen haben und folglich nach dem *Verursacherprinzip* den Löwenanteil des Klimaschutzes bewältigen müssen. Darüber hinaus lässt sich (3) nach dem Prinzip der *korrektiven Gerechtigkeit* ein Recht der Länder des globalen Südens auf eine nachholende Entwicklung, für die fossile Energien eine wichtige Rolle spielen können, ableiten.

Problematisch an der Annahme einer historischen Schuld ist allerdings, dass man für den größten Teil der Zeit kein oder nur ein schwaches Wissen um die Zusammenhänge voraussetzen kann. Deshalb ist es sinnvoll, die Rückrechnung historischer Schuld auf das Jahr 1990 oder 1992 zu begrenzen. Dies hat den Vorteil, dass hierfür einigermaßen solide Daten existieren. Wenn man das Datum 1992 zugrunde legt, kann man sich auf die Klimarahmenkonvention von Rio beziehen, mit der ein völkerrechtlicher Rahmenvertrag für Klimagerechtigkeit vorliegt.

Es gibt also eine Fülle sehr unterschiedlicher Gesichtspunkte, die gerechtigkeitstheoretisch zu berücksichtigen sind. Die Gleichbehandlung

13 Vgl. Vogt, M., Differenzbewusste Gleichheit, in: Schramm, M./Große Kracht, H.-J./Kostka, U. (Hg.), *Der fraglich gewordene Sozialstaat. Aktuelle Streitfelder – ethische Grundlagenprobleme*, Paderborn 2006, 55–59; Kistler, S., *Wie viel Gleichheit ist gerecht? Sozialethische Überlegungen zu einem gerechten und nachhaltigen Klimaschutz*, Marburg 2017, 336–397.

pro Kopf erscheint als Maßstab der CO₂-Gerechtigkeit trotz aller Problematik als eine mittlere, ethisch akzeptable Annäherung. Zugleich gibt es allerdings auch bei diesem Modell eine Vielzahl ungelöster Probleme hinsichtlich der Auswahl der Daten, die für die Berechnung der CO₂-Bilanzen und der Schutzpflichten herangezogen werden: So werden beispielsweise die positiven Beiträge eines Landes zum Klimaschutz durch den dort wachsenden oder neu gepflanzten Wald nicht systematisch einbezogen. Ebenso werden die Landnutzung und der internationale Flugverkehr bei den üblichen Berechnungen völlig außer Acht gelassen. Daraus ergeben sich enorme Verzerrungen.

Ethisch kann man den klimapolitischen Egalitarismus als Anwendung der *Goldenen Regel* interpretieren: Demnach ist CO₂-Gerechtigkeit dann gewahrt, wenn jeder Mensch auf dieser Erde nicht mehr Kohlendioxid produziert, als er anderen zu emittieren zubilligt.

- ▶ **Zur Annahme gleicher CO₂-Emissionsrechte pro Person weltweit gibt es von den vorausgesetzten Axiomen und der Datenbasis her keine vergleichbar robuste und damit politisch verhandlungsfähige Alternative.**

4. Handlungschancen

4.1 Handel mit Emissionsrechten

Insbesondere die sogenannten *flexiblen Mechanismen* schaffen Raum für Differenzierung und Verhandlung in der Dynamik unterschiedlicher Interessen. Die wichtigsten Modelle hierfür sind der Handel mit CO₂-Emissionsrechten sowie Abkommen über *Joint Implementation* (Gemeinschaftsreduktion, bei der ein Industrieland seine Reduktionspflichten dadurch erfüllt, dass es in Klimaschutzmaßnahmen in einem anderen Land investiert). Der Emissionshandel ermöglicht den Industrieländern eine marktgesteuerte und flexible Anpassung an die wachsenden Herausforderungen und kann den Ländern des globalen Südens enorme Einnahmen erbringen, die die gesamte Entwicklungshilfe um ein Mehrfaches übertreffen.

Er braucht jedoch funktionierende Märkte, was nur in begrenzten Territorien wie z. B. der EU einigermaßen der Fall ist. Oft sind die Zuteilungsregeln unklar. Der Erwerb von Zertifikaten darf nicht zum Ersatz

für Strukturreformen im eigenen Land oder Unternehmen werden. Die größte Herausforderung wird sein, dass die Transferzahlungen für Emissionsrechte nicht nur einzelnen Gruppen oder möglicherweise korrupten Regierungen, sondern der armen Bevölkerungsmehrheit zugutekommen.

Der Emissionshandel lässt sich als Repräsentant des in der aristotelisch-thomistischen Tradition fundamentalen Elementes der Tauschgerechtigkeit ethisch rechtfertigen.¹⁴ Er ist zu ergänzen durch das Konzept der *Joint Implementation*, das große Allokationsvorteile bietet, da in südlichen oder osteuropäischen Ländern mit niedrigem technischem Standard mit den gleichen finanziellen Mitteln oft der vielfache Effekt erreicht werden kann. Wegen weltweit extremer Machtdifferenzen und rechtlicher Intransparenzen sowie einer in vieler Hinsicht ungeklärten Datenbasis ist der Emissionshandel jedoch nur dann in einer soliden Balance, wenn er durch Strukturwandel im eigenen Land ergänzt wird.

- **Der Emissionshandel ist das wichtigste Instrument, um die Dynamik der Interessen flexibel für mehr Klimagerechtigkeit zu nutzen.**

4.2 Überwindung fossiler Identitäten

Der tiefere Grund für das Scheitern der bisherigen Klimaverhandlungen ist, dass sich der weltweit wachsende Energiehunger nur begrenzt auf dem Verhandlungsweg (und damit mit gerechtigkeits-theoretisch begründeten Kompromissen) bremsen lässt. Trotz der Verpflichtungen durch den Weltklimavertrag von Paris (2015) und trotz der Corona-Pandemie steigt der weltweite CO₂-Ausstoß immer noch an (2021) – vor allem wegen des hohen Wirtschaftswachstums und der Kohleverbrennung in Asien. Die Kurve flacht jedoch ab, und eine Umkehr in den nächsten Jahren erscheint möglich.

Vor diesem Hintergrund ist der wichtigste Beitrag Deutschlands zum Klimaschutz nicht in Kohlendioxidtonnen zu messen. Er liegt vielmehr in der Vorbildwirkung. Wenn wir eine klima- und sozialverträgliche Energiewende schaffen, hat das globale Signalwirkung. Die Energiewende erfordert eine umfassende Abkehr vom *fossilen Stoffwechsel* unserer Lebens- und Wirtschaftsweise. Deshalb ist der Klimawandel nicht nur eine Herausforderung für politische Verhandlungen, sondern ebenso

14 Vgl. Vogt, M., Soziale Interaktion und Gerechtigkeit, in: Korff, W. u. a. (Hg.), Handbuch der Wirtschaftsethik, Bd. 1, Gütersloh 2010, 284–309.

eine Frage des gesellschaftlichen Wertewandels sowie der technischen und sozialen Innovationen. Wir brauchen intelligente Schrumpfungsprozesse, eine Kultur des Genug, veränderte Muster von Konsum und Mobilität sowie eine neue Balance zwischen Freiheit und Gerechtigkeit. Die Corona-Pandemie hat gezeigt, dass hier ein drastischer Wandel in kurzer Zeit möglich ist, mehrheitlich wird jedoch angestrebt, danach wieder in alte Konsum- und Produktionsmuster einzusteigen, statt dass eine tiefgehende Transformation in Gang gesetzt wird.¹⁵ In der Debatte um konkreten Klimaschutz prallen gleichzeitig mit konfligierenden Interessen unterschiedliche Weltanschauungen aufeinander. Deshalb braucht der Kampf gegen den Klimawandel als Interessen- und Machtkonflikt Gerechtigkeit und starke Institutionen, um erfolgreich über globale Kooperation und Risikovorsorge zu verhandeln. Als Überzeugungskonflikt umfasst er Dimensionen, die gewohnte Denkmuster von Verantwortung, Fortschritt und politischer Steuerung sowie vom Verhältnis zwischen Mensch und Natur in Frage stellen, so dass sich einige durch die Klimadebatte auch in ihrer Identität bedroht sehen. Das Ringen um Kooperation im globalen Klimaschutz ist daher ein vielschichtiger Konflikt um neue Leitbegriffe für Gesellschaft, Wirtschaft und Wissenschaft. Das Leitbild hierfür heißt Nachhaltigkeit (→ C.6).

► **Klimaschutz ist nicht nur eine Herausforderung für politische Verhandlungen, sondern ebenso Frage eines tiefgreifenden gesellschaftlichen Wertewandels.**

4.3 *Die Rolle der Kirchen und die Aufgaben der Ethik*

Das gravierendste Defizit des Umweltvölkerrechts ist nicht ein Zuwenig an globalen Umweltvereinbarungen, sondern ein Mangel an Umsetzung.¹⁶ Die Kirchen können nicht unwesentlich dazu beitragen, die Handlungsblockaden aufzulösen, sei es durch eine ethische Reflexion der Konsequenzen der Klimaverantwortung für eine umwelt- und sozial

15 Vgl. Vogt, M., Resilienz und Nachhaltigkeit in der Corona-Krise, in: feinschwarz.net. Theologisches Feuilleton, 15.4.2020, URL vom 24.9.2021: <https://www.feinschwarz.net/resilienz-und-nachhaltigkeit-in-der-corona-krise/>.

16 Vgl. Schlacke, S., Die Enzyklika *Laudato si'* und die internationale Staatenverantwortung für Umwelt und Entwicklung – eine völkerrechtliche Perspektive, in: Heimbach-Steins, M./Schlacke, S. (Hg.), Die Enzyklika *Laudato si'*. Ein interdisziplinärer Nachhaltigkeitsansatz?, Baden-Baden 2019, 97–130, hier 123 f.

gerechte Gesetzgebung, durch Bewusstseinsbildung hinsichtlich der Handlungsmöglichkeiten der Einzelnen oder durch ihre mögliche Vorbildwirkung im eigenen Umgang mit Energie.

Papst Franziskus (Pontifikat seit 2013) hat 2015 in geschickter Weise seine Umweltenzyklika *Laudato si'* (LS) mit der UN-Klimakonferenz in Paris verknüpft.¹⁷ Er hat christlich motivierte Klimaskeptiker, die insbesondere in den USA heftigen Widerstand gegen die Verträge von Paris leisteten, delegitimiert. Die besondere Aufgabe und Kompetenz der Kirchen liegt darin, durch ethisch fundierte und zugleich alltagsnahe Kommunikation zu einem Kulturwandel beizutragen. Darüber hinaus können sie durch eine schöpfungstheologische und gerechtigkeitstheoretische Reflexion die Bereitschaft der Bevölkerung fördern, einschneidende politische Beschlüsse mitzutragen. In mehreren Stellungnahmen hat die Deutsche Bischofskonferenz praktische Maßnahmen in Politik und Gesellschaft für den Klimaschutz eingefordert und sich selbst dazu verpflichtet.¹⁸

- **Kernaufgabe der Kirchen im Klimaschutz ist ein Beitrag zu dem hierfür nötigen Bewusstseins- und Kulturwandel hinsichtlich des Umgangs mit Energie.**

Weiterführende Literatur

Die deutschen Bischöfe – Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen, Kommission Weltkirche (DBK), *Der Klimawandel. Brennpunkt globaler, intergenerationeller und ökologischer Gerechtigkeit* (Erklärungen der Kommissionen 29), Bonn 2007.

Ekardt, F. (Hg.), *Klimagerechtigkeit. Ethische, rechtliche, ökonomische und transdisziplinäre Zugänge*, Marburg 2012.

Rahmstorf, S./Schellnhuber, H. J., *Der Klimawandel – Diagnose, Prognose, Therapie*, München 2019.

17 Vgl. Franziskus, *Ansprache vor der Vollversammlung der Vereinten Nationen vom 25.9.2015*, New York, URL vom 6.6.2018: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2015/september/documents/papa-francesco_20150925_onu-visita.html.

18 Vgl. stellvertretend für viele Stellungnahmen: *Die deutschen Bischöfe – Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen, Zehn Thesen zum Klimaschutz. Ein Diskussionspapier* (Kommissionstexte 48), Bonn 2019.

E.10 Frieden

Johannes J. Frühbauer

Leitfragen:

- Was verstehen wir im 21. Jahrhundert unter Konflikt und Krieg?
- Welche (friedens-)ethischen Fragen wirft die Problematik der Kriege, Konflikte und Gewaltrealitäten auf?
- Was sind wesentliche Merkmale von Frieden?
- Mit welchen Herausforderungen sieht sich die Friedensethik in der Gegenwart konfrontiert?

1. Hinführung

Frieden zählt zu den ältesten moralischen Begriffen der Menschheitsgeschichte. Je nach Kontext – Politik, Religion, Erziehung – trägt der Friedensbegriff Züge der Verheißung, der Sehnsucht, eines politischen oder pädagogischen Ziels oder der bloßen Zustandsbeschreibung. In der Entwicklung und wissenschaftlichen Ausdifferenzierung des 20. Jh. wurde Frieden zum Gegenstand einer ganzen Reihe von Disziplinen – etwa der Politikwissenschaft, der Pädagogik, der Philosophie, des Völkerrechts und der Theologie. Sie alle haben einen je spezifischen Blick auf Begriff und Thematik des Friedens. Einer Christlichen Sozialethik (CSE) kann es in einer Welt mit Gewalt, Konflikten und Kriegen letztlich nur um Frieden und um ein friedliches Zusammenleben der Menschen sowie um Verständigung und Versöhnung gehen. Dies gilt für Nahbereiche menschlichen Zusammenlebens, für binnengesellschaftliche Kontexte und nicht zuletzt für die Beziehungen zwischen Gesellschaften, Völkern und Staaten. Das heutige Nachdenken über Frieden muss mit der Analyse dessen beginnen, was diesem im Wege steht und welche Bedingungen und Voraussetzungen zu seinem Gelingen erfüllt sein müssen. Das Nachdenken über Frieden hat aber auch zu klären, was wir überhaupt unter Frieden verstehen und welche allgemeinen und konkreten Vorstel-

lungen wir mit ihm verbinden. Frieden wurde und wird als Oppositionsbegriff zu Krieg verstanden. Bevor daher Begriff und Vorstellungen des Friedens sowie dessen Bedingungen und Perspektiven in den Blick kommen können, liegt es nahe, zunächst allgemein und grundsätzlich einen Blick auf das Themenfeld Konflikt und Krieg zu werfen.

- ▶ **Frieden wird als moralischer Begriff für den Nahbereich ebenso verwendet wie für zwischenstaatliche Beziehungen. Er ist Gegenstand unterschiedlicher Disziplinen. Für die Christliche Sozialethik stellt er ein zentrales Ziel dar.**

2. Konflikt, Krieg und Gewalt

Krieg – als massenhafte Gewaltanwendung in Verbindung mit Kampfhandlungen – ist für viele, zumindest für die meisten von uns Mitteleuropäer*innen, nur ein theoretisches oder abstraktes Phänomen. Unsere *Kriegserfahrungen* beschränken sich in aller Regel auf reale Berichterstattungen in den Medien, auf fiktive filmische Inszenierungen oder auf Kenntnisse aus dem Geschichtsunterricht. Dennoch ist Krieg als gewaltvolle Wirklichkeit auch heute für Hunderte Millionen Menschen eine leidvolle Erfahrung von grausamer Brutalität, von existenzieller Bedrohung und Hoffnungslosigkeit. Nach dem Zweiten Weltkrieg (rund 70 Millionen Tote weltweit) gab es vermehrt gewalthaltige bürgerkriegsähnliche Konflikte. Die klassische Konfrontation eines Staatenkrieges wurde zur Ausnahme, wenngleich es auch im weiteren Verlauf des 20. Jh. zwischenstaatliche militärische Konfrontationen gab: so u. a. der Koreakrieg 1950–1953 (4,5 Millionen Todesopfer), der Vietnamkrieg 1955–1975 (5 Millionen), der Sechstagekrieg im Nahen Osten 1967 (21 000), der Afghanistankrieg 2001–2021 (240 000) oder der Irakkrieg 2003–2021 (240 000).¹ Das jährlich veröffentlichte Konfliktbarometer weist in seiner Statistik Jahr für Jahr mehr als 200 gewalthaltige Auseinandersetzungen aus, zu denen auch Kriege zu rechnen sind.² Gegenwärtig sind daher in

1 Die statistischen Angaben in den Klammern beruhen weithin auf Schätzungen, die allgemein zugänglichen Quellen entnommen sind.

2 Vgl. hierzu die Seite des Heidelberger Instituts für Internationale Konfliktforschung (HIK), URL vom 29.9.2021: www.konfliktbarometer.de.

den Krisen- und Konfliktgebieten dieser Welt Hunderttausende Menschen unmittelbar von Kriegen und deren Folgen betroffen.

Die politikwissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Phänomen des Krieges setzt in der Regel bei der Frage nach dem *Begriff des Konflikts*, seiner Charakteristik, seinen Formen und seinen Ursachen an. Nicht jeder Konflikt ist ein Krieg, doch jeder Krieg stellt einen Konflikt dar – und zwar mit einer Gewaltdimension. Von einem Konflikt spricht man im Allgemeinen dann, wenn verschiedene soziale Akteure ihre jeweiligen Interessen als gegensätzlich oder sogar unvereinbar wahrnehmen. Wird dieser Gegensatz der Interessen artikuliert und auf deren Durchsetzung gedrängt, dann gilt ein Konflikt als *manifest*. Bleibt dies jedoch unausgesprochen, so wird ein Konflikt als *latent* eingestuft. In der Regel geht es bei Konflikten vor allem um Macht, Territorium und Ressourcen. Überdies wird zwischen Konflikttypen unterschieden: Es gibt Werte-, Mittel- sowie Interessenkonflikte. Nicht zuletzt können Konflikte symmetrisch oder asymmetrisch sein; hier spielen die Differenz in der Handlungsmacht der Konfliktparteien und die jeweils unterschiedliche Verfügbarkeit von Mitteln zum Konfliktaustrag eine zentrale Rolle.

Krieg wiederum stellt eine bestimmte Form von Konflikt dar, bei dem Gewalt ein wesentliches und zentrales Merkmal ist. Gewalt lässt sich allgemein verstehen als physisches Gewalthandeln gegenüber Menschen oder menschlichem Eigentum. Sie hat eine strukturelle Dimension, wenn gesellschaftliche Zustände und Ordnungen zu Diskriminierung, Unterdrückung oder Ungleichheiten führen oder sie zementieren. Völkerrechtlich wird von Krieg gesprochen, wenn ein Konflikt mit Waffengewalt, über einen längeren Zeitraum und zwischen zwei oder mehreren zentral gelenkten Gruppen ausgeführt wird; bei mindestens einer der beteiligten Gruppen muss es sich um reguläre Streitkräfte eines Staates handeln. In Anlehnung an die häufig zitierte Charakterisierung des Krieges als Politik mit anderen Mitteln durch den Generalmajor und Militärwissenschaftler Carl von Clausewitz (1780–1831) stellt Krieg (1.) eine Form von Politik dar; (2.) setzt Krieg mindestens zwei kriegsbereite Akteure voraus – demnach beginnt Krieg bereits mit Verteidigungsmaßnahmen. Bei diesem Aspekt schimmert die bereits in der Antike geprägte Formel durch, sich für den Krieg zu rüsten, wenn man Frieden wolle (*si vis pacem, para bellum*). Und (3.) hat Krieg eine normative Dimension, insofern festgelegt wird, unter welchen Bedingungen (*ius in bello*) das Töten im Krieg rechtlich und moralisch erlaubt ist. Freilich sind diese Grund-

annahmen heute selbst Gegenstand friedensethischer Diskussion. Bei der Analyse von Kriegsursachen spielen politische, sozioökonomische, kulturelle und in jüngster Zeit zunehmend auch ökologische Faktoren eine Rolle. Während im 20. Jh. zur Kriegstypologie noch vielfach Befreiungs- oder Guerillakriege gehörten, finden sich im 21. Jh. als Klassifizierungen jüngerer Datums Bezeichnungen wie *neue Kriege*, *asymmetrische Kriege*, *hybride Kriege* oder *Cyberwars*.³

Mit Beginn des 21. Jh., aber auch schon in der Zeit davor, gilt sowohl den Aktionen und diversen Entwicklungen des *internationalen Terrorismus* als auch den Strategien und Maßnahmen zu seiner Bekämpfung eine verstärkte und vielseitige Aufmerksamkeit. Terrorismus ist und bleibt auch nach den alljährlich erscheinenden *Friedensgutachten* auf absehbare Zeit eine zentrale Bedrohung des Friedens und der internationalen Sicherheit.⁴

- ▶ **Konflikte können durch den Einsatz von Gewaltmitteln zu Kriegen werden. Diese lassen sich in unterschiedliche Kriegstypen unterscheiden. Terrorismus stellt eine besondere Form des gewaltförmigen Konflikts dar.**

3. Der negative und der positive Begriff des Friedens

Kriege scheinen seit Beginn der Menschheitsgeschichte aus vorhandenen Gewaltursachen wie von selbst zu entstehen, während demgegenüber Frieden „einen labilen, stets gefährdeten Zustand darstellt, der durch politisches Handeln, durch vertragliche Übereinkunft und durch diplomatisches Geschick erst mühsam erreicht und gesichert werden muss“⁵. Die Konturierung eines Begriffes von Frieden hängt eng mit dem Verständnis von Krieg zusammen. Charakterisiert man Krieg als zerstörte Ordnung

3 Zu diesem Abschnitt insgesamt vgl. Werkner, I.-J., *Friedens- und Konfliktforschung. Eine Einführung*, München 2020, 71–122; Ide, T., *Einleitung*, in: Ders. (Hg.), *Friedens- und Konfliktforschung*, Opladen/Berlin/Toronto 2017, 7–32; Münkler, H., *Kriegssplitter. Die Evolution der Gewalt im 20. und 21. Jahrhundert*, Berlin 2015, insb. 7–18.

4 Vgl. dazu exemplarisch die jährlich erscheinenden *Friedensgutachten*, URL vom 8.10.2021: www.friedensgutachten.de.

5 Schockenhoff, E., *Kein Ende der Gewalt? Friedensethik für eine globalisierte Welt*, Freiburg i. Br. 2018, 22.

menschlichen Zusammenlebens, so lässt sich diesem Frieden als Kontrastbegriff gegenüberstellen. Bloße Abwesenheit von Krieg kennzeichnet den zentralen Gedanken des *negativen Friedensbegriffs*. Demgegenüber wurde in der zweiten Hälfte des 20. Jh. ein *positiver Begriff des Friedens* entwickelt. Diesen kennzeichnet ein Zustand, in dem es den Menschen möglich ist, ihr Leben zu gestalten bzw. ihren Lebensentwurf zu verwirklichen und ihre umfassenden Bedürfnisse zu befriedigen, frei von Unterdrückung oder Repressionen. Der positive Begriff des Friedens steht damit der Idee sozialer Gerechtigkeit (→ C.5) nahe und bringt normative Gesichtspunkte ins Spiel, die der negative Begriff des Friedens nicht im Blick hat. Dennoch stellt bereits die Abwesenheit kollektiver Gewaltanwendung für Betroffene ein hohes Gut dar. Allerdings wird ein ausschließlich negativer Friedensbegriff dafür kritisiert, dass er soziale und strukturelle Dimensionen des Friedens ausblendet und dadurch potenziell zur Zementierung ungerechter Strukturen und Verhältnisse beiträgt.

- ▶ **Frieden wurde lange Zeit als Abwesenheit von Krieg verstanden. Dieser negative Begriff von Frieden (= Nicht-Krieg) wird heute ergänzt durch eine positive Betonung der strukturellen und sozialen Voraussetzungen und der Bedeutung von Gerechtigkeit für den Frieden.**

4. Grundlinien der Lehre vom gerechten Krieg

Die ethische Auseinandersetzung mit der Problematik des Krieges und des militärischen Gewalthandelns hat bereits in der Antike zur Frage geführt, ob sich Kriege moralisch rechtfertigen lassen. Im Laufe der Zeit wurden Kriterien entwickelt, die zur Ausbildung einer systematischen Lehre vom gerechten Krieg (*Bellum-iustum-Lehre*) geführt haben, an der sich auch die katholische Moraltheologie über Jahrhunderte hinweg orientiert hat. Vor allem im amerikanischen Kontext spielt diese Lehre in Gestalt der *Just War Theory* bis in die Gegenwart eine Rolle. Spätestens seit Cicero (106–43 v. Chr.) wurden nach und nach Prüfkriterien zur Rechtfertigung von Kriegen entwickelt. Thomas von Aquin (1225–1274) formulierte drei Kriterien: die politische Autorität, die zur Entscheidung über die Kriegsführung befugt ist (*auctoritas principis*), einen gerechtfertigten Grund zum Kriegseintritt (*causa iusta*) und die rechte Absicht (*recta intentio*). Weitere Kriterien kamen im Laufe der Geschichte hinzu: die Aussicht

auf Erfolg (*iustus finis*), die Ausschöpfung aller anderen Mittel, wodurch der Krieg zum letzten Mittel wird (*ultima ratio*), und die Wahrung der Verhältnismäßigkeit im Einsatz der kriegerischen Mittel (*proportionalitas*). Insofern die Frage, ob ein Krieg gerecht ist, sich nicht von der Frage danach trennen lässt, ob auch die praktische Durchführung eines Krieges als moralisch gut bewertet werden kann, kennt die Lehre vom gerechten Krieg zwei Teile: zum einen die Frage nach dem Recht zum Krieg (*ius ad bellum*) und zum anderen Überlegungen zum Recht im Krieg (*ius in bello*).⁶

Im 21. Jh. stellt sich berechtigterweise die Frage, ob die Anwendung der Lehre vom gerechten Krieg noch zeitgemäß ist. Kann es gerechte Kriege geben? Krieg gilt völkerrechtlich nicht zuletzt durch das umfassende Gewaltverbot der Charta der Vereinten Nationen, *United Nations* (UN), vor allem Art. 2 Nr. 4, aber auch in der kirchlichen Lehre als geächtet. Und doch gibt es immer wieder Situationen, in denen die Frage aufkommt, ob kriegerisches Handeln und der Einsatz militärischer Mittel erforderlich sind und sogar um eines höheren Gutes willen geboten scheinen. In der Regel geht es um die Beendigung von gravierenden Menschenrechtsverletzungen (→ C.4), wie z. B. *ethnische Säuberungen*, und um den Schutz von Menschen, die massenhaft Gewalt ausgesetzt sind und deren Leben gefährdet ist.

Im Kontext der internationalen Politik kam es vor allem in den 1990er Jahren zur Konzeption und Anwendung der *humanitären Intervention* sowie zu einem darauf bezogenen kontroversen Diskurs, zu dem auch die Kritik an der vorhandenen Doppeldeutigkeit des Terminus und den begrifflichen Spannungen zwischen *humanitär* und *Intervention* gehört. Der Grundansatz war, dass eine militärische Intervention in das Territorium eines Staats dann als gerechtfertigt galt, wenn es um die Rettung von Menschenleben ging und somit eine menschenrechtliche Begründung die moralische Grundlage bildete.⁷ Einschlägig waren der Diskurs und seine Argumentationslinien insbesondere mit Blick auf die kriegerischen

6 Vgl. Janssen, D./Quanté, M. (Hg.), *Gerechter Krieg*, Münster 2017; Hidalgo, O., *Zwischen Pazifismus und gerechtem Krieg? Der „gerechte Frieden“ als Leitbild der deutschsprachigen Friedensethik und Alternative zur Tradition des bellum iustum*, in: JCSW 59 (2018) 61–84, hier 63.

7 Vgl. Hinsch, W./Janssen, D., *Menschenrechte militärisch schützen. Ein Plädoyer für humanitäre Interventionen*, München 2006; Münkler, H./Malowitz, K. (Hg.), *Humanitäre Intervention. Ein Instrument außenpolitischer Konfliktbearbeitung*, Wiesbaden 2008.

Konflikte auf dem Balkan (1991–1999), aber auch im Zusammenhang mit den Kriegen in Somalia (1993), Ruanda (1994) sowie im Irak (1991, 2003). Das Konzept der humanitären Intervention wurde auf der internationalen Ebene dann durch das *Konzept der Schutzverantwortung* abgelöst, das sich vor allem aus drei Komponenten zusammensetzt: *responsibility to prevent, responsibility to protect, responsibility to rebuild*. Im Blick sind hier nicht nur die unmittelbaren kriegerischen Auseinandersetzungen und Kampfhandlungen zum Schutz bzw. zur Rettung bedrohter Menschen, sondern auch die Notwendigkeit, den Einsatz von Gewaltmitteln durch Verhandlung und zivile Konfliktbearbeitung zu verhindern und für die Phase nach dem Konflikt Strategien des Wiederaufbaus mitzubedenken.⁸ Aufgrund möglicher Instrumentalisierungen bleibt das Konzept aber in der Diskussion.

- **Die Lehre vom gerechten Krieg regelt, welche Formen militärischer Gewalt unter welchen Bedingungen erlaubt sind. Heute wird militärische Gewalt weitgehend abgelehnt. Unter bestimmten Umständen erscheinen aber humanitäre Interventionen gerechtfertigt.**

5. Das Leitbild des gerechten Friedens

Die Verbindung von Frieden und Gerechtigkeit (→ C.5) hat wesentlich zum Paradigmenwechsel von der Lehre vom gerechten Krieg hin zum Leitbild des gerechten Friedens beigetragen, der insbesondere in kirchlichen Verlautbarungen dokumentiert ist: vor allem durch *Gerechter Frieden*⁹ (GF 2000) auf katholischer Seite und *Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen*¹⁰ seitens der evangelischen Kirche. Ein ökumenischer Konsens lässt sich mindestens in zwei Punkten feststellen: (1.) wird Frieden nicht nur in seiner bloß negativen Bestimmung als Abwesenheit von Krieg verstanden, sondern im weitaus umfassenderen Sinne als Frieden in seiner positiven Bestimmung, die den wesentlichen Bezug zur Gerechtigkeit betont. Und (2.) wird der Leitbildcharakter der Konzeption vom gerechten Frieden betont. Überdies gehen beide Kirchen von drei friedenspoliti-

8 Vgl. Sturm, C., Verantwortung, Krieg und Menschenwürde. Die *Responsibility to Protect* zwischen Anspruch und Wirklichkeit, Münster/Baden-Baden 2020.

9 Ein Nachfolgewort ist derzeit (2021/22) in Vorbereitung.

10 Vgl. Evangelische Kirche in Deutschland, *Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen*, Hannover 2007.

schen Prämissen aus: „dem Vorrang ziviler Konfliktbearbeitung, einer Friedensordnung als Rechtsordnung sowie der Beschränkung militärischer Gewalt zur Rechtsdurchsetzung.“¹¹ GF versteht gerechten Frieden als eine normative Zielvorgabe sowohl für das Friedenshandeln als auch für politische Stellungnahmen seitens der christlichen Kirchen.¹²

In der Verhältnisbestimmung zwischen Frieden und Gerechtigkeit lassen sich drei Aspekte voneinander unterscheiden: In *begrifflich-inhaltlicher* Sicht stellt (1) die Verwirklichung von Gerechtigkeit eine Implikation des Friedens dar; in *normativer* Perspektive fungiert demgegenüber (2) Gerechtigkeit als konstitutive Komponente der Friedensbedingungen; und (3) lässt sich Gerechtigkeit *instrumentell* als Möglichkeitsbedingung eines gerechten Friedens verstehen.¹³ Eberhard Schockenhoff (1953–2020) benennt dazu vier *Säulen des gerechten Friedens* als regulative Ideen: (1.) ist der *weltweite Schutz der Menschenrechte* (→ C.4) als universale Rechtsprinzipien der internationalen Staatengemeinschaft einschließlich der Konzeptionen von *menschlicher Sicherheit* sowie *Schutzverantwortung* anzustreben und sind Entwicklungsförderung und Armutsbekämpfung umzusetzen. (2.) zielt der gerechte Frieden auf die *Förderung von Demokratie* sowie auf den Aufbau rechtsstaatlicher Strukturen. (3.) ist eine *Friedenssicherung durch wirtschaftliche Zusammenarbeit*, Industrialisierung und freien Welthandel mit dem Ziel einer gerechteren Weltwirtschaftsordnung anzustreben. Und es bedarf (4.) des Ausbaus supranationaler Verflechtungen¹⁴ unter Einbeziehung sowohl (über-)staatlicher als auch zivilgesellschaftlicher Akteure und Organisationen. Diese normativen Ausdifferenzierungen unterstreichen das notwendige Zusammenwirken verschiedener Dimensionen wie Recht, Politik (→ D.1) und Wirtschaft (→ D.2) zur Realisierung eines gerechten Friedens.

► **Das Paradigma vom gerechten Frieden löst die Lehre vom gerechten Krieg ab. Es betont den wechselseitigen Zusammenhang von Frieden und Gerechtigkeit und bezieht weitere normative Dimensionen ein, wie Menschenrechte, Demokratie und Kooperation.**

11 Hoppe, T./Werkner, I.-J., Der gerechte Frieden. Positionen in der katholischen und evangelischen Kirche in Deutschland, in: Werkner, I.-J./Ebeling, K. (Hg.), Handbuch Friedensethik, Wiesbaden 2017, 343–359, hier 343.

12 Vgl. Strub, J.-D., Der gerechte Friede. Spannungsfelder eines friedensethischen Leitbegriffs, Stuttgart 2010, 65.

13 Vgl. Strub, Der gerechte Friede, 44–46.

14 Vgl. Schockenhoff, Kein Ende, 578–665.

6. Frieden durch Recht

Eine Friedensordnung als *Rechtsordnung* zu postulieren, wird auch als wesentlich für das Konzept des gerechten Friedens betrachtet. Zur Regelung des Gewalthandelns und der Kriegsführung in den zwischenstaatlichen Beziehungen hat sich im Laufe der Jahrhunderte ein eigenständiges Korpus an Rechtsnormen entwickelt. Daher kommt dem internationalen Recht bzw. dem Völkerrecht für die Etablierung und dauerhafte Sicherung des Friedens eine grundlegende Bedeutung zu. Dabei nehmen „die Regelungen des Friedenssicherungsrechts der UN-Charta wie des humanitären Völkerrechts [...] Grundimpulse der Friedensethik auf und verarbeiten sie in einem eigenen System positiver Rechtsnormen“¹⁵. Seit 1945 hat die internationale Staatengemeinschaft eine rasante normative Entwicklung durchlaufen, nunmehr geht es aber um die „institutionell gestützte Umsetzung“¹⁶ der international bereits etablierten Normen. Recht lässt sich hier als Instrument oder Methode verstehen, um das Ziel bzw. Gut des Friedens zu erreichen.¹⁷ Heinz-Gerhard Justenhoven (* 1958) vertritt die These, „dass die katholische Kirche seit dem Ende des 19. Jh. eine Friedensethik entwickelt, in deren Zentrum die Überwindung des Krieges durch eine internationale Rechtsordnung steht. Politischer Friede zwischen den Völkern und Staaten soll aus der Verwirklichung einer effektiven internationalen Rechtsordnung mit den erforderlichen internationalen Institutionen hervorgehen.“¹⁸ Über die UN wurde in den 1990er Jahren die Etablierung der internationalen Gerichtsbarkeit initiiert – wohlgermerkt mit zum Teil fraglicher oder nicht vorhandener Akzeptanz durch einzelne Staaten. „Frieden durch Recht“ wird als „Schlüssel zu einer langfristigen Überwindung des Krieges durch eine stabile und durchsetzungsfähige Weltrechtsordnung“¹⁹ gesehen.

15 Oeter, S., Die friedensethische Bedeutung der Kategorie Recht, in: Werkner/Ebeling (Hg.), Handbuch Friedensethik, 139–149, hier 139.

16 Vgl. Oeter, Kategorie Recht, 139; 147 f.

17 Vgl. Bogner, D., Menschenrechte und humanitäres Völkerrecht, in: Werkner/Ebeling (Hg.), Handbuch Friedensethik, 677–687, hier 678.

18 Justenhoven, H.-G., Frieden durch Recht. Zur ethischen Forderung nach einer umfassenden und obligatorischen Gerichtsbarkeit, in: Bock, V. u. a. (Hg.), Christliche Friedensethik vor den Herausforderungen des 21. Jahrhunderts, Münster/Baden-Baden 2015, 113–129, hier 127 f.

19 Bock, V. u. a., „... das wichtigste Thema auf Erden“. Christliche Friedensethik vor den Herausforderungen des 21. Jahrhunderts, in: Dies. u. a. (Hg.), Christliche Friedensethik, 7–16, hier 14.

- ▶ **Eine dauerhafte internationale Friedensordnung ist als Rechtsordnung auszugestalten und zu sichern. Die Entwicklung international geltender Rechtsnormen muss durch deren verbindliche Um- und Durchsetzung ergänzt werden.**

7. Verständnis und Aufgabe einer christlichen Friedensethik

Friedliches Zusammenleben, Konflikt und Gewalt sowie Gerechtigkeit und Recht sind zentrale Referenzbegriffe einer allgemeinen Friedensethik. Dabei geht es um folgende Fragen: Wie kann Gewalt in Konflikten moralisch verurteilt oder in manchen Fällen auch legitimiert werden? Wie lassen sich gewaltsame Konflikte im Vorfeld verhindern? Welche Funktion kommt dem (internationalen) Recht für die Sicherung von Frieden zu? Insofern die Reichweite individueller Verantwortung überschritten wird und Strukturen sowie Institutionen auch und gerade im internationalen Kontext Gegenstand von Analyse, Bewertung und Kritik sind, ist Friedensethik vor allem Sozial- bzw. Strukturenethik. Dabei lassen sich zwei Perspektiven hervorheben: Zum einen geht es ihr darum, normative Konzepte und Kriterien zu entwickeln mit dem Ziel der Begrenzung und Beendigung von Kriegen und militärischen Konflikten. Sie legt ihr Augenmerk also auf das Kriegs- und Gewaltverbot und vor allem auf die Zivilisierung des Konfliktaustrags. Zum anderen reflektiert sie positive Friedensbedingungen. In diesem Sinne fragt sie, inwiefern ökonomische Gerechtigkeit, praktizierte Verantwortung für die Umwelt sowie die Anerkennung anderer Kulturen und Religionen Gelingensbedingungen für den Frieden sind. Reflektiert werden Ziele und Mittel eines friedensfördernden Handelns sowie friedensgenerierender und -sichernder Strukturen und Institutionen.²⁰

Eine explizit *christliche* Friedensethik zeichnet sich insbesondere durch ihre biblischen und theologiegeschichtlichen Rekurse, durch die Bezugnahme auf einschlägige kirchliche Dokumente und ihre wissenschaftliche Verortung in der CSE und Moraltheologie aus. Die CSE hat sich dabei zum einen mit Ansätzen einer Theologie des Friedens und der moralischen Kritik von Gewalt (auch in den biblischen Schriften) zu befassen, zum anderen mit Dokumenten der kirchlichen Sozialverkündigung (→ B.4). Hierbei

20 Vgl. Werkner, I.-J., Einführung in das Handbuch, in: Werkner/Ebeling (Hg.), Handbuch Friedensethik, 1–8, hier 2.

bleibt die Enzyklika *Pacem in terris* (PT, 1963) von Papst Johannes XXIII. (Pontifikat 1958–1963) mit dem Kernpostulat der Überwindung von Krieg und der Betonung der Bedeutung der Menschenrechte (→ C.4) ein zentraler Referenztext, ebenso das einschlägige Kapitel *Die Förderung des Friedens* im Kompendium der Soziallehre der Kirche (§§ 488–519). Und schließlich lässt sich die Enzyklika *Fratelli tutti* (FT, 2020) von Papst Franziskus (Pontifikat seit 2013) friedensethisch auslegen.²¹ Zu einer christlichen Friedensethik gehört auch zentral die Thematisierung einer pazifistischen Grundhaltung – im Sinne eines *si vis pacem, para pacem*. Der Begriff Pazifismus findet sich erst mit Beginn des 20. Jh., die Idee hingegen reicht bis in die Anfänge des Christentums zurück. Die christlich-theologische Tradition sieht die Idee des Pazifismus im jesuanischen Ethos der Gewaltlosigkeit und Feindesliebe verankert.²² So wird die Bergpredigt Jesu als ursprünglicher Ort eines radikalen Pazifismus ausgewiesen, in der die Friedensstifter (*pacifici*) seliggepriesen werden (Mt 5,9). Überdies wird die Nächstenliebe, die bereits das jüdische Ethos kennt, zur Feindesliebe erweitert (Mt 5,44). In der Auslegung von Mt 5 wird betont, dass ein aktives Eintreten für den Frieden und nicht eine bloße Friedensgesinnung gefordert sei. Schließlich lassen sich als unverzichtbare Elemente einer christlichen Friedensethik Theologie und Praxis der Versöhnung anführen.

► **Die Friedensethik befasst sich unter normativer Perspektive mit Fragen nach Gelingensbedingungen des Friedens. Eine christliche Friedensethik hebt die Bedeutung einer pazifistischen Grundhaltung, die Rolle der Menschenrechte und die Praxis der Versöhnung hervor.**

8. Die Friedensverantwortung der Religionen und die Weltethos-Programmatik

Religionen sind wichtige Akteure der Friedenspolitik. Dialoge, Gespräche, Begegnungen zwischen den Religionen (→ D.5) sind Wege *des* Friedens und *zum* Frieden zugleich. Trotz aller Unterschiede und Differen-

21 Vgl. Vogt, M., Die Botschaft von *Fratelli tutti* im Kontext der Katholischen Soziallehre, in: Münchener Theologische Zeitschrift 72 (2021) 108–123.

22 Vgl. Wink, W., Verwandlung der Mächte. Eine Theologie der Gewaltfreiheit, Regensburg 2018.

zen im Vergleich der Religionen gilt es, ein Bewusstsein für Gemeinsamkeiten gerade im Ethos zu bilden. Hans Küng (1928–2021) hat mit seiner programmatischen Konzeption eines Weltethos die Möglichkeiten, aber auch die Grenzen eines interreligiösen Konsenses aufgezeigt.²³ Neben dieser *interreligiösen* Perspektive hat auch die *intrareligiöse* Dimension eine grundlegende friedensethische Bedeutung und Funktion. Denn eine wesentliche Aufgabe besteht darin, sowohl die Gewaltpotenziale bestimmter religiöser Akteure zu mindern als auch ihre Friedenskompetenzen zu stärken. Dabei wächst die Gewaltresistenz von Religionsgemeinschaften mit dem jeweils vorhandenen Ausmaß an interreligiöser Bildung, an politischer Autonomie sowie an trans- und internationaler (inter-)religiöser Vernetzung: „Solchermaßen gestärkt, sind sie gegen Versuche der konfliktverschärfenden Instrumentalisierung von Religion gewappnet, die von Konfliktführern insbesondere zur Transformation von Interessen in (religiös aufgeladene) Wertekonflikte gezielt unternommen werden. [...] Um ihre Friedenspotenziale zu fördern, müssen Religionsgemeinschaften zunächst ihre Friedenskompetenzen erkennen – die theologischen Grundlagen und Überlieferungen ebenso wie konkrete Beispiele und Vorbilder in der Geschichte. Diese Fähigkeiten müssen jedoch permanent weiterentwickelt und schließlich aktiv in politische Prozesse eingebracht werden.“²⁴ Die Anerkennung der politischen und vor allem friedensfördernden Bedeutung von Religion(en) nimmt Gestalt in unterschiedlichen politischen Initiativen und Institutionalisierungen an, und zwar national wie international.²⁵

9. Herausforderungen und Perspektiven

Eine ganze Reihe friedensethischer Themen und Stichworte wäre zu ergänzen und zu vertiefen, etwa der facettenreiche Gewaltbegriff, die an Bedeutung gewinnenden Begriffe der (menschlichen) Sicherheit oder *just policing* mit der klaren Abgrenzung zwischen militärischer und poli-

23 Vgl. Küng, H., Projekt Weltethos, München/Zürich 1990; ders./Kuschel, K.-J., Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlaments der Weltreligionen, München/Zürich 1993.

24 Weingardt, M., Frieden durch Religion? Das Spannungsverhältnis zwischen Religion und Politik, Gütersloh 2016, 54 f.

25 Vgl. Frühbauer, J. J., Religion und Entwicklung. Notizen zu einer zukunftsweisenden politischen Strategie, in: Kirche und Gesellschaft 462 (2019) 3–16.

zeitlicher Gewaltanwendung und unter Einbeziehung der Gerechtigkeitsperspektive und rechtlicher Grundlagen.²⁶ Zu den drängenden friedensethischen Herausforderungen zählen die Frage nach Rüstungsexporten und deren Begrenzung, die moralische Legitimität nuklearer Abschreckung, die Verantwortungszuschreibung beim Einsatz von autoregulativen Waffensystemen und Kampfrobotern, die Bekämpfung von unterschiedlichen Formen des Cyberwars und die Vermeidung zu erwartender Ressourcenkonflikte (→ D.4), Konflikte durch Armut und Ungleichheit (→ E.7) sowie Verwerfungen, die sich aus den absehbaren Auswirkungen des Klimawandels (→ E.9) ergeben können. Hinzu kommt die Herausforderung, auf internationaler Ebene ein friedensethisches Handlungskonzept zu erstellen, das die Nachfolge der kaum wirksamen bzw. bislang wenig erfolgreichen Konzeptionen der humanitären Intervention zum einen sowie der Schutzverantwortung zum anderen wird antreten können. Eine zentrale Rolle wird hierbei dem Verständnis der internationalen Friedensordnung als Rechtsordnung zukommen.

Weiterführende Literatur

- Bock, V. u. a. (Hg.), *Christliche Friedensethik vor den Herausforderungen des 21. Jahrhunderts*, Münster/Baden-Baden 2015.
- Heimbach-Steins, M. (Hg.), *Frieden und Gerechtigkeit – Peace and Justice*, JCSW 59 (2018).
- Schockenhoff, E., *Kein Ende der Gewalt? Friedensethik für eine globalisierte Welt*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2018.
- Werkner, I.-J., *Friedens- und Konfliktforschung. Eine Einführung*, München 2020.
- Wink, W., *Verwandlung der Mächte. Eine Theologie der Gewaltfreiheit*, Regensburg 2018.

26 Vgl. Werkner, I.-J./Heintze, H.-J. (Hg.), *Just Policing*, Wiesbaden 2019.

E.11 Kirche

Daniel Bogner

Leitfragen:

- Weshalb war die Kirche bislang noch kaum Gegenstand sozialetischer Reflexion?
- Gibt es theologische Gründe, die kirchliche Gemeinschaft auch als *Gesellschaft* zu betrachten?
- Macht es einen Unterschied, vom ethischen Anspruch innerhalb des religiösen Gemeinwesens zu sprechen?
- In welchem Verhältnis stehen Gnade und Ethik als zwei Regulationsinstanzen für das Leben innerhalb der religiösen Gemeinschaft?
- Inwiefern kann das Prinzip der Gewaltenteilung ein Schlüssel zu einer sozialetisch inspirierten Weiterentwicklung der Ekklesiologie sein?

1. Kirche – ein Thema der Sozialethik

In ihrer Geschichte hat sich die Christliche Sozialethik (CSE) bislang nicht besonders mit den Zuständen in der Kirche befasst. Ihr Fokus war vorrangig auf Gesellschaft und Staat gerichtet. Deshalb muss erläutert werden, weshalb die Kirche nicht allein dogmatisch-theologisch oder pastoraltheologisch, sondern auch sozialetisch zu betrachten ist.

1.1 Auch Volk Gottes ist Gesellschaft

In Theologie und lehramtlichen Aussagen hat sich ein Verständnis der Kirche herausgebildet, das sie vom Gegenstandsbereich der CSE deutlich abhebt. Kirche bezeichnet das von Gott herausgerufene Volk (griech./lat. *ecclesia*). Jesus Christus will in seiner Predigt das Volk Israel in die *basileia* (Königsherrschaft) Gottes rufen. So ist die diesem Wort antwortende Gemeinde zwar (auch) eine gesellschaftlich verfasste Gemeinschaft, aber in erster Linie eben eine Gemeinschaft *anderer Ordnung*, nämlich jene, die

durch den Glauben die eschatologisch vollendete Offenbarung in Christus als neue Wirklichkeit und Wahrheit für die Welt gegenwärtig hält. Sie bildet eine Einheit von Zeichen und Sache, die man sakramental nennen kann. Häufig wird die Kirche deshalb als *Ursakrament* bezeichnet. Diese theologischen Bestimmungen zum Wesen der Kirche führen zu einer dialektischen Sicht auf ihre Geschichtlichkeit. Kirche existiert zwar in der realen Geschichte, aber ihre *Wirklichkeit* lässt sich nur eschatologisch – von ihrer Vollendung her – verstehen.¹ Die Theologie tat sich deshalb lange Zeit schwer damit, die Kirche auch mit einem sozialetischen Blick zu beurteilen. *Sie ist doch nicht wie eine ‚normale‘ Gesellschaft zu betrachten!* – so lautet das gängige Urteil. Aus verschiedenen Gründen bahnt sich eine allmähliche Erweiterung dieser herkömmlichen Perspektive an.

Erstens geht es um eine im Kern theologisch-ethische Frage: Was heißt es, als Mensch in Welt und Geschichte einen christlichen Glauben zu haben und diesen zu leben? Innerer Glaubensvollzug und die *Früchte* des Glaubens, die im Handeln und tätigen Leben sichtbar werden, können nicht voneinander getrennt werden; sie gehen auseinander hervor und stehen in einem sich wechselseitig erklärenden Verhältnis (→ A.4). Politische, gesellschaftliche, kulturelle und wirtschaftliche Existenzformen des Menschen sind ja die natürlichen Felder, auf denen sich gläubiges Handeln ausdrückt und Gestalt annimmt. Auch die Individualität eines einzelnen Menschen bildet sich überhaupt erst aus der Interaktion und Kommunikation mit anderen.

Religiöse Praxis gehört ebenso zu den Vollzügen und Handlungsfeldern des Menschen in Welt und Geschichte. Daran ändert die Tatsache nichts, dass die Kirche sich als Vermittlungsgestalt *eines transzendent gegründeten* Heilsanspruchs innerhalb der *geschichtlich bestimmten* Welt versteht. Denn gerade als Schöpfungsglaube und angesichts eines Gottes, der in Jesus Christus Mensch wird, ist die Kirche eine durch und durch geschichtliche Größe und als Gestalt des Volkes Gottes zum Handeln in Welt und Geschichte berufen. Dieser kirchliche Ort menschlicher Existenz kann also ganz und gar legitim einbeschlossen werden in die Perspektive der CSE: Auch Kirche ist Gesellschaft (→ A.2; A.3), sie ist das *religiöse Gemeinwesen* und sollte, ja darf nicht ausgenommen werden vom Anspruch auf ein gutes Leben unter dem Kriterium der Gerechtigkeit.

1 Vgl. hierzu den Artikel Kirche, in: Rahner, K./Vorgrimler, H., Kleines Theologisches Wörterbuch, Freiburg i. Br. 1961, 198–203.

E. Handlungsfelder

Zweitens ist das gewachsene Bewusstsein für die Gefahren und Risiken zu nennen, denen Gläubige innerhalb religiöser Institutionen ausgesetzt sind. Diese Institutionen haben die Neigung, sich einer Bewertung durch die Standards zu entziehen, die für politisch-gesellschaftliche Existenzformen heute normgebend sind: Menschenrechte, Macht- und Gewaltenkontrolle, ebenso die verbindlich garantierte Beteiligung und Mitgestaltung. Die Enthüllungen sexualisierter Gewalt in der Kirche haben die Augen für diese *Sollbruchstelle* der Ekklesiologie geöffnet: Eine Lehre von der Kirche kann nicht absehen von den politischen und sozialen Faktoren, die innerhalb der Kirche wirksam sind.

Aus dieser Einsicht die Konsequenzen zu ziehen, ist eine große Herausforderung. Denn in der Kirche haben sich über Jahrhunderte ein Denken und dann auch eine Mentalität etabliert, die wie eine Immunisierung gegenüber den im weltlichen Bereich langsam sich ausbildenden Instrumenten und Verfahren für die Kontrolle von Macht und Herrschaft wirken. Es ist von *Vollmacht* die Rede, die geweihte kirchliche Amtsträger beanspruchen dürfen. Diese *sacra potestas* scheint dann nicht mehr der Kontrolle zu bedürfen, da sie ja direkt von Gott entlehene, stellvertretend ausgeübte geistliche Herrschaftsmacht bedeutet. Mit dieser Konstruktion wird die Kirche zu einer Gegenwelt, einer zwar irgendwie in der Welt stehenden, aber doch nicht *von der Welt* seienden Gemeinschaft.

- **Die Kirche ist auch als eine Form von Gesellschaft zu betrachten. Als religiöses Gemeinwesen steht sie auch unter dem sozialetischen Anspruch auf ein gutes Leben unter dem Kriterium der Gerechtigkeit. Die Enthüllungen zur sexualisierten Gewalt in der Kirche haben die Augen für die Gefahren und Risiken geöffnet, denen Gläubige innerhalb religiöser Institutionen ausgesetzt sind.**

1.2 Welche Art von Sollen?

Die CSE ist für die skizzierte Aufgabe geeignet und erforderlich. Sie muss die Eigenart eines religiösen Gemeinwesens in Rechnung stellen und darin diejenigen Handlungserfordernisse identifizieren, die sich für die Kirche in ähnlicher Weise stellen, wie es in *weltlichen* Sozialkörperchaften der Fall ist. Die etablierten Trennungen von *innen* und *außen*, mit denen Kirche als eine nach vollkommen eigenen Gesetzen funktionierende Gesellschaft (*societas perfecta*) angenommen werden konnte,

werden damit verflüssigt. Denn auch wenn eine religiöse Sprache dies anders ausdrückt, gibt es doch bedeutende Überschneidungen in der Mitgliedschaft von Menschen in der Kirche und in anderen Gemeinschaften: Auch hier treffen Menschen mit ihren Motivationen, Intentionen und unterschiedlichen Ressourcen aufeinander und wirken zusammen; in ihr werden Zuständigkeiten definiert, Handlungsräume zugeschnitten, Kompetenzen zu- und abgesprochen. Dies alles hat Konsequenzen für die reale Erfahrungswelt derer, die Kirche bilden und in ihr wirken. Ein *Schattenbereich* kirchlicher Lebenswirklichkeit entsteht daher, wenn die Kirche allein nach dogmatischen und nicht auch mit sozialetischen Kriterien betrachtet wird.

Noch von einer anderen Seite lässt sich die damit angesprochene Spannung in den Blick nehmen. Man kann auch fragen: Welche Art von *Sollen* kann im Raum der Kirche überhaupt eingefordert werden? Wenn sie der *Gnadenraum* Gottes ist, dann können in ihr doch nicht die gleichen moralischen Ansprüche gelten wie in anderen, rein weltlichen Handlungsfeldern. Kirche ist nach *Lumen gentium* (LG, 1965) eine hierarchisch gegliederte Gemeinschaft (*communio hierarchica*, LG 22), in der sich Lai*innen und Geweihte gegenüberstehen und in dieser Ordnung den göttlichen Stifterwillen repräsentieren. Es stellt sich die Frage: Wofür braucht es eigentlich Ethik, wenn doch im Gnadenraum bereits eine vorgegebene Ordnung existiert? Ethik hingegen sei ja nur dort erforderlich, wo es potenziell zum Konflikt von Ansprüchen, Erwartungen und Handlungsabsichten kommen kann.

Eine solche Sicht steht in einer bestimmten ekklesiologischen Tradition. Mit der vom Zweiten Vatikanischen Konzil eröffneten Weiterentwicklung kommen aber auch andere Akzente zum Ausdruck, die das Selbstbild der Kirche korrigieren. Ein stärker biblisch orientiertes Glaubensverständnis identifiziert in der Rede vom Volk Gottes den Charakter der Wanderschaft, die auch von Irrwegen geprägt ist und der oft mühsamen Suche danach, wie Gottes Volk auf dessen Wort in herausfordernden, immer neuen geschichtlichen Situationen eine angemessene Antwort geben kann. Kirche wird von daher eher mit *Prozesskategorien* zu beschreiben sein als mit der statischen Metapher von der *societas perfecta*. Dann aber lässt sich eine schematische Unterscheidung zwischen Ethik und Gnade als zwei konkurrierenden und sich wechselseitig ausschließenden Regulationsinstanzen nicht länger aufrechterhalten. Sozialethik für die Kirche wird dann sogar zu einer notwendigen, theologisch erforderlichen Perspektive.

- ▶ **Wie in der bürgerlichen Gesellschaft wirken auch in der Kirche Menschen mit ihren unterschiedlichen Motivationen, Intentionen und Ressourcen zusammen. Kirche wird zunehmend mit Prozesskategorien und nicht mehr als *societas perfecta* beschrieben. Eine schematische Unterscheidung zwischen Ethik und Gnade als sich wechselseitig ausschließenden Regulationsinstanzen ist deshalb unangemessen.**

2. Aktuelle Fragen und Probleme

Die bisherigen Überlegungen sind die Voraussetzung dafür, hinsichtlich der realen Gestalt der Kirche überhaupt sozialetische Fragen stellen zu dürfen. Nun muss man aber dennoch übersetzen, was es heißt, CSE als Menschenrechts-, Gerechtigkeits- und Nachhaltigkeitsethik auf das Handlungsfeld Kirche anzuwenden. Es erscheint sinnvoll, die gegenwärtigen Herausforderungen zu unterscheiden und sie in einen ersten und einen zweiten Kreis zu unterteilen.

2.1 *Interne Verbesserungen, wo sie möglich sind*

Eine *erste Perspektive* setzt beim Status quo der Kirche an und fragt, wie auf der Grundlage der existierenden (kirchenrechtlichen und lehramtlichen) Normen Verbesserungen zu erzielen sind – hin zu der Sozialgestalt einer geschwisterlichen Kirche als dem *Volk Gottes auf dem Weg* nach dem Leitbild des Zweiten Vatikanischen Konzils. Diese Kritik wird ihren Blick vorrangig auf die Verzerrungen, blinden Flecken und den Nachholbedarf einer oftmals gegenüber dem eigenen Selbstanspruch nachlässigen pastoral-kirchenamtlichen Praxis richten. Besonders folgende Aspekte werden dabei zu berücksichtigen sein:

(1) *Leitung und Macht*: Die Kirche sollte sich eingestehen, dass es ein Fehler ist zu leugnen, dass in ihr auch Macht ausgeübt wird. Leitungshandeln ist an bestimmten Stellen auf formale Machtbefugnisse angewiesen, die in Verantwortlichkeit und Rechenschaftspflichtigkeit ausgeübt werden sollten. So entsteht Transparenz hinsichtlich der Kompetenzen, der Handlungsmöglichkeiten und -grenzen. Im Hintergrund steht die Einsicht, dass eine Spiritualisierung, d. h. die religiös artikulierte Verschleierung realer Machtausübung, dem religiösen Anliegen

abträglich ist. Macht ausübende Personen müssen sensibel sein für das Risiko solcher Verschleierung, die im wahrsten Sinne des Wortes *per-fide* Wirkungen bei den Gläubigen hervorbringen kann. Es ist aber auch der Appell, Verfahren der Rechenschaftspflicht zu schaffen, durch die Machtausübung institutionell eingebunden wird und es eine Rückkoppelung zwischen Machthabern und Machtadressaten gibt. Hierzu zählt etwa der Vorschlag, dass Pfarrer sich (freiwillig, aber verpflichtend) an die Voten der synodalen Gremien (Pfarrgemeinderäte) binden.

(2) *Finanzen*: Das sich aus den Kirchensteuereinnahmen speisende Kirchenvermögen ist als eine Handlungsressource des Gottesvolkes zu sehen, nicht als ein den geweihten Amtsträgern vorbehaltenes Privileg. Mit ihren Kirchensteuerbeiträgen bringen Kirchenmitglieder einen Teil ihrer selbst in *anderer Währung* ein und stellen ihn als Ressource solidarisch zur Verfügung. Über diese Mittel zu befinden und ihren Einsatz zu verfügen, ist eine anspruchsvolle Aufgabe. Vielfach ist das Handeln der Kirchensteuerräte, die bisher von Amts wegen dafür zuständig sind, bereits transparenter gemacht worden. In dieser Richtung ist weiterzugehen: Kompetenzen sollten aus der Beratungstätigkeit sukzessive in die verbindliche Entscheidungsbefugnis überführt werden und die Besetzung der Räte zunehmend nach den Regularien einer kirchenöffentlichen Wahl vorgenommen werden.

(3) *Frauen und Männer, Geweihte und Lai*innen*: Die Initiativen zu *mehr Frauen in Leitungspositionen*, die in den vergangenen Jahren beinahe überall in der Weltkirche stattgefunden haben, reagieren auf berechtigte ethische Anfragen. Maßgabe dieser Frauenfördermaßnahmen ist die Beobachtung, dass einflussreiche und mit einiger Gestaltungsmöglichkeit verbundene Positionen in der Kirche oft auch dann mit Männern besetzt werden, wenn sie nicht an die Weihe gebunden sind. Auch das Verhältnis von Lai*innen und Geweihten sollte nach der Maßgabe der in der Taufe begründeten gleichen Würde aller Kirchenmitglieder einer kritischen Prüfung unterzogen werden. Eine seit langem etablierte Unterscheidung zwischen der *hörenden* und der *lehrenden* Kirche hat zu einer tief in den Habitus des Kirchenvolkes eingelassenen Abhängigkeitshaltung der Lai*innen vom Klerus geführt. Oftmals ist diese Mentalität gar nicht mehr bewusst und es wird nicht gesehen, wo sie das Handeln prägt, indem Initiative gehemmt, Kreativität erstickt, Passivität auf der einen Seite und Allzuständigkeitsillusion auf der anderen Seite befördert

werden. Eine weitere Forderung bezieht sich auf den Anspruch der Kirche, nicht nur nach dem Prinzip der hierarchischen Gemeinschaft, sondern auch nach dem Modell der Synodalität zu wirken. Wie nachhaltig und ernsthaft aber unterzieht man sich den Mühen, das gemeinsame Beraten und das darin aufgegebene Aufeinander-Hören zu institutionalisieren und zu praktizieren?

(4) *Kirche und Staat*: Schließlich ist auch das Verhältnis der Kirche zum Staat ein Gegenstand sozialetischen Interesses. Wie tritt die Kirche hier auf und wie beschreibt sie ihre Rolle? Versteht sie sich als privilegierte Platzhalterin des Religiösen in der Gesellschaft und beruft sich darin beinahe ausschließlich auf ihre historisch gewachsene Rolle, oder nimmt sie die Herausforderung einer radikal pluralisierten Weltanschauungslandschaft an und verzichtet auf ererbte Besitzstände wie etwa staatliche Dotationen und andere ihr vielleicht immer noch mögliche *Krisengewinne*? Eine sozialetische Sicht auf die Kirche wird auch ihre Rolle als Arbeitgeberin betrachten und dann die im weltlichen Bereich errungenen Schutzstandards des Arbeitsrechts auch im Blick auf kirchliche Arbeitsfelder einfordern.

- **Sozialetische Kritik fragt danach, wie auf der Grundlage der existierenden kirchenrechtlichen und lehramtlichen Normen die kirchliche Lebenswirklichkeit zu verbessern ist. Insbesondere betrifft dies das Ethos der Machtausübung, die Kultur des Geschlechterverhältnisses und das Verhältnis von Kirche und Staat.**

2.2 *Den Rahmen des kirchlichen Handelns überdenken*

Gegenüber diesem ersten lässt sich ein *zweiter Kreis* sozialetischer Kritik ausmachen. Diese setzt nicht mehr nur auf der Basis des aktuell geltenden kirchlichen Verfassungsrahmens an, sondern kritisiert den Rahmen selbst. Die Grundüberlegung lautet: Die Kirche vertritt eine Botschaft, die hochaktuell ist. Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, die Verheißung eines ewigen Lebens in Gott, sein guter Schöpferwille für diese Welt, die daraus hervorgehende menschliche Würde – das sind die starken Botschaften des christlichen Glaubens, von denen viele Menschen angezogen sind, die sie aber in der gegenwärtigen institutionellen Gestalt der Kirche nicht wiedererkennen. Die inneren Prinzipien, nach denen diese Kirche als hierarchische Gemeinschaft strukturiert ist, werden

gar als eklatanter Widerspruch zum biblischen Zeugnis verstanden: Weshalb legt die Kirche ein *geistliches Personenstandsregime* zugrunde, das die gleiche Würde aller Menschen im Munde führt, diesen Anspruch aber dann im Sinne einer nach Geschlechtern sortierenden unterschiedlichen *Spezialwürde* für Männer und Frauen auslegt? Wie kann die Kirche Beteiligung und Mitwirkung so strikt selektieren, wo doch die Würde aller Getauften der Maßstab des Personenstandes innerhalb des Volkes Gottes sein sollte? Weshalb tut sie sich so schwer, die mit Rechtsstaatlichkeit und Demokratie im weltlichen Bereich errungenen Standards zur Organisation menschlichen Miteinanders – in angepasster Gestalt – auch auf sich selbst anzuwenden?

An einem Beispiel soll das sichtbar gemacht werden, nämlich in Bezug auf die *Gewaltenteilung in der Kirche*.

Gewaltenteilung ist der staatswissenschaftliche und -philosophische Begriff zur funktionalen Unterscheidung von ausführender (*exekutiver*), gesetzgebender (*legislativer*) und rechtsprechender (*judikativer*) Gewalt und enthält das normative Gebot, die drei Funktionen der Staatstätigkeit organisatorisch unabhängig voneinander zu verwirklichen. Ihr Zweck ist bessere Kontrolle von Macht, die Mäßigung und Rationalisierung der ausgeübten Gewalt, der Schutz der Menschen- und Bürgerrechte sowie insgesamt die möglichst erfolgreiche Gewährleistung der individuellen Freiheit bei gleichzeitiger Bewältigung der Staatsaufgaben.² Von hier aus kann der Bogen zur Organisationsform der Kirche geschlagen werden. In ihrer Botschaft spricht sie ebenfalls von der gleichen Würde aller Menschen, gipfelnd in der Spitzenaussage von der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Als historische Organisationsform aber bleibt sie hinter diesem Versprechen weit zurück. Indem sie sich die Verfassungsform einer absolutistischen Monarchie gibt, in der *per definitionem* das Prinzip der Gewaltenteilung fehlt, setzt sie die Gläubigen und Kirchenmitglieder einer Zweiklassengesellschaft (Klerus/Laien) aus, welche die Geschlechterdifferenz als weiteres Diskriminierungskriterium einzieht. Die Kirche lebt nach einer Sozialform, die in zentralen Punkten in diametralem Gegensatz zu den biblisch bezeugten und vielen lehramtlich seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil vertretenen Impulsen steht.

2 Vgl. Mahlmann, M., Art. Gewaltenteilung, in: Gosepath, S./Hinsch, W./Rössler, B. (Hg.), *Handbuch der Politischen Philosophie und Sozialphilosophie*, Berlin 2008, 425–428, hier 425.

- ▶ **Grundsätzliche sozialetische Kritik bezieht sich auf die inneren Prinzipien, nach denen die Kirche als hierarchische Gemeinschaft strukturiert ist, insbesondere das *geistliche Personenstandsregime* und die Frage nach verbindlicher Mitbestimmung. Sie werden als eklatanter Widerspruch zum biblischen Zeugnis verstanden.**

Wie bei jeder Institution gibt es auch bei der Kirche eine Tendenz zur überschießenden Legitimation ihrer selbst. Gemeint sind Versuche, die Kirche trotz ihrer historisch gewachsenen und damit auch kontingent gewordenen Gestalt als fugendichte und scheinbar unangreifbare Einheit von Kirche *als Geheimnis* und Kirche *als Gesellschaft* darzustellen. Jede Kritik an der konkreten Gestalt der Kirche und am Selbstverständnis des Amtes wird zum Sakrileg und gerät schnell in den Verdacht, die *wahre Lehre* preiszugeben. Entgegen den Strategien der Hyperlegitimation eines erst seit dem 19. Jh. gewachsenen Rollenmodells päpstlicher und – abgeleitet – bischöflicher Macht ist es die Aufgabe der CSE, aus der Diagnose einer Kluft zwischen Anspruch und Wirklichkeit nach den Möglichkeiten von Gewaltenteilung in der Kirche zu fragen. Es ist eine Aufgabe, in der sich die theologische Ethik in ihrer Doppelnatur als ethische und zugleich theologische Disziplin zeigt.

2.2.1 *Um welche Macht handelt es sich bei der von der Kirche ausgeübten Macht?*

Die pauschale Antwort auf diese Frage lautet: Die Kirche verfügt über keine Gewalt, die – wie die Volkssouveränität im säkularen Staat – ihre Legitimation von ihren Mitgliedern her bezieht, sondern die von ihr in Anspruch genommene Gewalt verdankt sich der Teilhabe an der *Herrschergewalt* Christi. Diese wird per Weihesakrament übertragen und ist vom Amtsinhaber treuhänderisch zu verwalten. Diese Grundüberzeugung prägt auch die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils.

Während der erste Entwurf von LG noch von juridischem Stil geprägt war, wurde dies verworfen und ein pastoraler Sprachduktus hielt Einzug. Das hatte allerdings zur Folge, dass zwischen den verschiedenen Formen kirchlicher Gewalt nicht mehr unterschieden werden konnte. Das betrifft vor allem die Differenz zwischen Weihe- und Jurisdiktionsgewalt. Alle Gewalt steht nun pauschal unter dem übergeordneten Leitwort von der *sacra potestas*, derer die Kirche teilhaftig ist. In rechtlicher

und leitungstechnischer Hinsicht ist mit dieser Entdifferenzierung der Weg zu einem problematischen, totalitären Machtbegriff gelegt.³

Aber ist es denn unbedingt geboten, die *Herrschergewalt* Christi ohne institutionelle Sicherungen in der Gestalt eines monarchisch verstandenen kirchlichen Weiheamtes abzubilden? Ist nicht vielmehr zu hinterfragen, ob die dem Anspruch Jesu Christi eigene Macht wirklich als *Herrschergewalt* zu interpretieren ist oder ob es nicht die Eigentümlichkeit des Machtanspruchs Jesu ausmacht, ein gebrochenes Machtverständnis abzubilden? Die Macht Jesu, die eben nicht von dieser Welt ist, erschöpft sich nicht in erfolgreicher Sozialtechnologie, sie sucht sich unvermutete Wege, um wirksam zu sein, sie integriert Aspekte dessen, was nach menschlichem Maß als Scheitern zu beurteilen wäre. Kann solche Macht überhaupt mit weltlichen Mitteln dargestellt und vergegenwärtigt werden?

Eine Schlussfolgerung in Bezug auf die in der Kirche ausgeübte Gewalt lautet: Die *Macht* Jesu Christi innerhalb der Kirche in Gestalt eines monarchischen Amtes abzubilden, das von Menschen eingenommen wird, die fehlerhaft bleiben, selbst wenn sie geweiht wurden, ist theologisch unangemessen, ja vermessen. Eine Aufteilung der Gewalten, die man in Bezug auf die *Herrschergewalt* Christi beansprucht, ist der theologisch richtige und glaubwürdigere Weg.

- **Die dem Anspruch Jesu Christi eigene Macht muss nicht notwendigerweise als monarchisch organisierte Vollmacht interpretiert werden. Es macht die Eigentümlichkeit des *Machtanspruchs* Jesu aus, ein gebrochenes Machtverständnis abzubilden.**

2.2.2 *Wie sollten Amtsträger in der Kirche ihr Amt verstehen?*

Das Prinzip der Gewaltenteilung könnte eine wichtige Funktion ausüben: Wo Gewalt in verteilten, voneinander organisatorisch unabhängigen Rollen ausgeübt wird, ist nicht grundsätzlich geleugnet, dass die Kirche – als ganze – davon ausgehen darf, der Vollmacht und *Herrschergewalt* Christi teilhaftig zu sein. Aber die Teilung der Gewaltenausübung sorgt für eine angesichts der Fehlerhaftigkeit menschlichen Handelns notwendige Kontrolle und wechselseitige Balancierung. Es ist ein Prinzip,

3 Vgl. hierzu Oehmen-Vierегge, R., *Sacra potestas – ein Schlüsselbegriff des II. Vatikanischen Konzils?*, in: *Theologische Quartalschrift* 197 (2017) 337–358.

das man theologisch nicht nur rechtfertigen kann, sondern das sich sogar als notwendig erweist: Es ermöglicht ein institutionelles Handeln, das einerseits mit der unvermeidlichen Fehleranfälligkeit der handelnden Akteure rechnet, das aber andererseits eine systemische Funktion gewährleistet, nämlich den Anspruch der Kirche, im Namen Jesu zu handeln, solange sie sich seinem Zeugnis verpflichtet weiß. Mit einem auf diese Weise *depotenzierten* Amtsverständnis wird auch ein neuer Blick auf die Frage nach dem Geschlechterkriterium für den Weihezugang möglich. Denn sobald die Repräsentations- und Partizipationslast des Amtes durch die Rollenteilung nicht aufgehoben, aber umstrukturiert wird, ist auch dem Geschlechterkriterium seine scheinbar hohe Pflichtlast für diese Repräsentation genommen. Man kann dann *entspannter* mit dem Geschlechterkriterium bei der Amtsfrage umgehen: Alle Gläubigen, gleich welchen Geschlechts, sind derart weit davon entfernt, dem *Urbild* Jesus gleichzukommen, dass es keinen bedeutenden Unterschied macht, ob eine Person als Mann, Frau oder eines dritten Geschlechts Priester*in ist. Eine solche Überlegung wurzelt in einer grundsätzlichen Reflexion über die Fähigkeiten menschlichen Erkennens, aber auch in einem gewandelten Verständnis vom Wesen der christlichen Religion. Nicht als eine Anstalt, die einem ein Angeld auf göttliches Heil garantieren kann, ist sie zu verstehen, sondern als eine Gemeinschaft der Nachfolgenden, bei der es auf jeden Einzelnen ankommt und die zu jeder Zeit neu den Ruf zu bezeugen hat, dem sie folgt.

- ▶ **Ein aus theologischer Vernunft *depotenziertes* Amtsverständnis begegnet einer ungebrochenen Repräsentationsfähigkeit kirchlicher Ämter und Strukturen grundlegend kritisch. Gewaltenteilung sorgt angesichts der Fehlerhaftigkeit menschlichen Handelns für eine notwendige Kontrolle und wechselseitige Balancierung kirchlicher Praxis.**

2.2.3 Was sind Leistung und Ertrag der Gewaltenteilung?

Gewaltenteilung meint nicht: Leugnung einer Autorität, die mit einem verbindlichen Anspruch auftritt. Auch die Gewaltenteilung im Staat wurde nicht zum Strukturprinzip erhoben, um die Geltung des Gesetzes und die Notwendigkeit, dieses durchzusetzen, abzuschwächen. Die Durchsetzung des Geltungsanspruchs allerdings soll auf eine Weise vorgenommen werden, die mit der Fehleranfälligkeit und dem Risiko jeder Machtausübung rechnet, den eigenen Anspruch dysfunktional zu über-

dehnen. Sie ist deshalb so etwas wie ein verbindlich installierter Schrankenmechanismus, der gerade dafür Sorge trägt, dass Machtausübung auf eine sachgemäße Weise erfolgen kann.

Könnte, ja müsste die Kirche die Struktur dieser Begründung nicht teilen? Es ist kein höherer Wert als die gleiche Menschenwürde aller Getauften vorstellbar; sie sollte als maßgebendes Kriterium zum Aufbau der Kirche dienen. Es spricht nichts dagegen, die Kirchenverfassung mit einem Grundrechteteil auszustatten, in dem die getauften Kirchenmitglieder als eigentlicher Souverän des kirchlichen Sozialkörpers vorausgesetzt werden. Diese erhalten innerhalb eines gewaltenteilig organisierten Kirchenkörpers den Raum, durch ihr Handeln Zeugnis abzulegen vom Wort Gottes, das an sie ergangen ist. Dadurch wird die Kirche als ganze ihrer Berufung gerecht, die Gemeinschaft der von diesem Wort gerufenen und zu einer Antwort herausgerufenen Gläubigen zu sein. Denn *Nachfolge* entsteht nicht, indem eine nach dem Anstaltsprinzip organisierte Kirche auf technokratischem Wege die Verteilung von Heilsquanten perfektioniert, sondern durch das beseelte (religiös: vom Heiligen Geist initiierte und geleitete) und in Gemeinschaft stehende Handeln jedes Einzelnen.

- **Die gleiche Menschenwürde aller Getauften sollte das maßgebende Kriterium zum Aufbau des kirchlichen Gemeinwesens sein. Die Kirchenverfassung ist deshalb mit einem Grundrechteteil auszustatten, in dem die getauften Kirchenmitglieder als eigentlicher Souverän des kirchlichen Sozialkörpers vorausgesetzt werden.**

3. Ausblick

Wenn (Sozial-)Ethik als Maßstab zur Bewertung der kirchlichen Verhältnisse genutzt wird, hat dies institutionenethische und verfahrensrechtliche Konsequenzen. Der Blick von außen – durch Instanzen des Rechtsstaates – wird zulässig und notwendig, insofern es mit einer ethischen Grammatik eine gemeinsame Sprach- und Bewertungsebene für Handeln und Verhalten gibt. Lange Zeit war zu hören: Ein Bischof kann sich, da er ja geweihter Amtsträger und damit Inhaber der von Christus übertragenen Leitungsvollmacht ist, überhaupt nur durch einen ebenfalls Geweihten beurteilen lassen. Solche Denkweisen sind nicht mehr möglich,

E. Handlungsfelder

da das Handeln von Amtsträgern in seinen geschichtlich-sozialen Auswirkungen eben auch als Verhalten innerhalb des *Sozialraumes* Kirche gesehen werden muss.

Eine Weiterentwicklung der Kirchenverfassung erscheint – aus theologischen Gründen – als eine vordringliche und unabweisbare Aufgabe, um Form und Inhalt des Glaubens in ein stimmiges Verhältnis zu bringen. Ein erster Schritt kann darin bestehen, die dem aktuellen kanonischen Recht zugrunde liegende Theologie sichtbar zu machen und damit der offenen Debatte auszusetzen. Die vom Zweiten Vatikanischen Konzil bemühte *Theologisierung* des Kirchenrechts erweist sich insofern als ambivalent, weil sie einerseits das Recht in den Dienst der Theologie stellt, aber andererseits die rechtliche Gestalt der Kirche auch auf eine bestimmte, zeitgebundene Gestalt der Theologie festlegt.

Theologisch-ethische Reflexion und entsprechende Schlussfolgerungen zur Kirche sind in besonderer Weise daraufhin zu prüfen, ob sie einen angemessenen Stil pflegen, in welchem diese Erkenntnisse artikuliert und auch implementiert werden sollen. Der Grund dafür liegt in den diskursiven Ungleichzeitigkeiten einer Weltkirche und in den oftmals unterschiedlichen kirchlichen Lebensrealitäten. CSE zu Fragen des kirchlichen Lebens und seiner Vollzüge muss die Gläubigen der Universal- und der Teilkirchen fordern. Die Kunst der richtigen Herausforderung besteht aber auch darin, andere nicht zu überfordern und damit Bewegung in die ethisch erforderliche Richtung möglich zu machen.

Weiterführende Literatur

- Baumeister, M. u. a. (Hg.), Menschenrechte in der katholischen Kirche. Historische, systematische und praktische Perspektiven, Paderborn 2018.
- Bogner, D., Ihr macht uns die Kirche kaputt – doch wir lassen das nicht zu, Freiburg i. Br. 2019.
- Demel, S., Das Recht fließe wie Wasser. Wie funktioniert und wem nützt das Kirchenrecht?, Regensburg 2017.
- Rahner, K., Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance, Freiburg i. Br. 2019.

Abkürzungsverzeichnis

| | |
|---------|---|
| AA | Apostolicam actuositatem |
| Abs. | Absatz |
| AEM | Akademie für Ethik in der Medizin |
| AEMR | Allgemeine Erklärung der Menschenrechte (1948) |
| AG CSE | Arbeitsgemeinschaft Christliche Sozialethik |
| AL | Amoris laetitia |
| AM | Africae munus |
| ANT | Akteur-Netzwerk-Theorie |
| APNs | algorithmisch personalisierte Nachrichtenkanäle |
| Art. | Artikel |
| BIP | Bruttoinlandsprodukt |
| BMU | Bundesministerium für Umwelt, Naturschutz und Reaktorsicherheit |
| BMZ | Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung |
| bpb | Bundeszentrale für politische Bildung |
| BVerfGE | Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts |
| CA | Centesimus annus |
| can. | canon |
| C&C | Contraction and Convergence |
| CCS | Carbon Capture and Storage |
| CELAM | Consejo Episcopal Latinoamericano (Lateinamerikanischer Bischofsrat) |
| CESCR | Committee on Economic, Social and Cultural Rights |
| CIC | Codex Iuris Canonici |
| CiV | Caritas in veritate |
| CoP | Challenge of Peace |
| COP | 21st Conference of the Parties |
| COVAX | Covid-19 Vaccines Global Access |
| CP | Communio et progressio |
| CSE | Christliche Sozialethik |
| CSR | Corporate Social Responsibility |
| DBK | Deutsche Bischofskonferenz |
| DiH | Dignitatis humanae |
| d. T. | (Johannes) der Täufer |

Abkürzungsverzeichnis

| | |
|--------------|--|
| DÜ | Dubliner Übereinkommen |
| EE | Ecclesia in Europa |
| EG | Evangelii gaudium |
| EJA | Economic Justice for All (Wirtschaftshirtenbrief) |
| EuG | Ethik und Gesellschaft |
| FSJ | Freiwilliges Soziales Jahr |
| FT | Fratelli tutti |
| GER | Gesellschaft – Ethik – Religion (Buchreihe) |
| GF | Gerechter Frieden |
| GG | Grundgesetz |
| GLOHRA | German Alliance for Global Health Research |
| GS | Gaudium et spes |
| HIK | Heidelberger Institut für Internationale Konfliktforschung |
| Ifo-Institut | Institut für Wirtschaftsforschung |
| IHK | Industrie- und Handelskammer |
| ILO | Internationale Arbeitsorganisation |
| IM | De iustitia in mundo |
| IMF | International Monetary Fund |
| IntKom | Verein für Internationalismus und Kommunikation e. V. |
| IOM | Internationale Organisation für Migration |
| IPBES | Intergovernmental Platform on Biodiversity and Ecosystem Services |
| IPCC | Intergovernmental Panel on Climate Change |
| JCSW | Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften |
| KAB | Katholische Arbeitnehmer-Bewegung |
| KBG | Der Klimawandel: Brennpunkt globaler, intergenerationaler und ökologischer Gerechtigkeit |
| KfW | Kreditanstalt für Wiederaufbau |
| KI | künstliche Intelligenz |
| KKK | Katechismus der Katholischen Kirche |
| KRK | UN-Kinderrechtskonvention |
| KuA | Kirche und Arbeiterschaft |
| LC | Libertatis conscientia |
| LE | Laborem exercens |
| LG | Lumen gentium |
| LGBTQI* | Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender, Queer und Intersexual |

| | |
|-------------|--|
| LN | Libertatis nuntius |
| LS | Laudato si' |
| LThK | Lexikon für Theologie und Kirche |
| MBG | Mehr Beteiligungsgerechtigkeit |
| MEA | Millennium Ecosystem Assessment |
| MINT-Fächer | Initialwort aus Mathematik, Informatik, Naturwissenschaften und Technik |
| MM | Mater et magistra |
| MMG | Migration menschenwürdig gestalten (Gemeinsames Wort von DBK, EKD und ACK) |
| MPI | Multidimension Poverty Index |
| MWK | Der Mensch ist der Weg der Kirche (Österreichischer Sozialhirtenbrief) |
| MZ | Miteinander in die Zukunft (Schweizerisches ökumenisches Sozialwort) |
| NGO | Non-Governmental Organisation (Nichtregierungsorganisation) |
| OA | Octogesima adveniens |
| OECD | Organisation for Economic Co-operation and Development |
| OSF | Ordo Sancti Francisci (Franziskanerinnen) |
| PIK | Potsdam-Institut für Klimafolgenforschung |
| PISA | Programme for International Student Assessment |
| PP | Populorum progressio |
| PPP | purchasing power parity (Kaufkraftparität) |
| PPP-RL | Richtlinie zur Personalausstattung in Psychiatrie und Psychosomatik |
| PpSG | Pflegepersonal-Stärkungsgesetz |
| PT | Pacem in terris |
| QA | Quadragesimo anno |
| QD | Quaestiones disputatae (Buchreihe) |
| QuA | Querida Amazonia |
| RE MID | Religionswissenschaftlicher Medien- und Informationsdienst e. V. |
| RN | Rerum novarum |
| SARS-CoV-2 | severe acute respiratory syndrome coronavirus 2 (schweres akutes respiratorisches Syndrom Coronavirus-2) |
| SDGs | Sustainable Development Goals |

Abkürzungsverzeichnis

| | |
|--------|---|
| SND | Das Soziale neu denken |
| SQ | Singulari quadam |
| SRS | Sollicitudo rei socialis |
| SRU | Sachverständigenrat für Umweltfragen |
| STS | Science and Technology Studies |
| UFT | ... und der Fremdling, der in deinen Toren ist (Gemeinsames Wort von DBK, EKD und ACK) |
| UN | United Nations |
| UN-BRK | Übereinkommen über die Rechte von Menschen mit Behinderungen |
| UNCED | UN-Konferenz über Umwelt und Entwicklung |
| UNEP | Umweltprogramm der Vereinten Nationen |
| UNHCR | Flüchtlingshilfswerk der Vereinten Nationen |
| UNO | United Nations Organization |
| UR | Unitatis redintegratio |
| URL | Uniform Resource Locator (Einheitlicher Quellen- Ortsbestimmer) |
| vdää | Verein demokratischer Ärztinnen und Ärzte |
| VDI | Verein Deutscher Ingenieure |
| VS | Veritatis splendor |
| WBGU | Wissenschaftlicher Beirat der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen |
| WHO | World Health Organization (Weltgesundheits- organisation) |
| WMO | Weltorganisation für Meteorologie |
| ZSG | Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit |
| ZTK | Zehn Thesen zum Klimaschutz |
| 9/11 | 11. September 2001 |
| °C | Grad Celsius |

Ausführliche Inhaltsübersicht

| | |
|---|----|
| Vorwort | 9 |
| Einführung | 11 |
| 1. Krisenzeiten brauchen Ethik | 11 |
| 2. Ethik – Sozialethik – Christliche Sozialethik | 12 |
| 2.1 Was ist Ethik? | 13 |
| 2.2 Was ist das Besondere einer Sozialethik? | 14 |
| 2.3 Was zeichnet eine Christliche Sozialethik aus? | 15 |
| 3. Zum Konzept dieses Lehr- und Studienbuchs | 17 |
| 3.1 Vorverständnis | 17 |
| 3.2 Aufbau | 20 |
| 3.3 Grenzen des Konzepts | 24 |
| 4. Praktische Hinweise | 24 |

Erster Teil: Fundamentale Sozialethik

| | |
|---|----|
| A. Grundlegung | 29 |
| A.1 Vorspann | 29 |
| A.2 Sozialethik und Gesellschaftstheorie | 31 |
| A.2.1 Annäherungen an den Begriff der Gesellschaft | 31 |
| A.2.2 Gesellschaft als Lebens- und Gestaltungsraum des Menschen | 33 |
| A.2.3 Soziologie als Wissenschaft von der Gesellschaft | 35 |
| A.2.4 Theorien sozialer Systeme | 36 |
| A.2.5 Die moderne ausdifferenzierte Gesellschaft | 38 |
| A.2.6 Zur Unterscheidung von Gesellschaft und Gemeinschaft | 39 |
| A.2.7 Weltgesellschaft | 41 |
| A.2.8 Gestaltbarkeit des Sozialen: Christliche Sozialethik als Gesellschaftstheorie? | 43 |
| A.3 Sozialethik und Sozialphilosophie | 47 |
| A.3.1 Zur Normativität von Sozialphilosophie und Politischer Philosophie | 47 |

Ausführliche Inhaltsübersicht

| | | |
|-----------|---|-----------|
| A.3.2 | Sozialethik als Ethik der Strukturen und Institutionen | 50 |
| A.3.3 | Freiheit und Gerechtigkeit | 52 |
| A.3.4 | Individuum und Staat | 55 |
| A.3.5 | Zur Pluralität von Begründungen | 57 |
| A.3.6 | Sozialethik als Sozialphilosophie | 59 |
| A.4 | Sozialethik und Theologie | 62 |
| A.4.1 | Sozialethik und Theologie – eine komplexe Beziehung | 62 |
| A.4.1.1 | Theologie unter dem Anspruch der Christlichen Sozialethik | 63 |
| A.4.1.2 | Sozialethische Analyse als Methode | 64 |
| A.4.1.3 | Theologische Quellen der Christlichen Sozialethik | 66 |
| A.4.2 | Christliche Sozialethik im Gespräch mit der Bibel | 67 |
| A.4.2.1 | Biblische und ethische Hermeneutik | 68 |
| A.4.2.2 | Biblich-ethische Sinnlinien | 70 |
| A.4.3 | Theologische Profile der Christlichen Sozialethik | 71 |
| A.4.3.1 | Schöpfung – Ordnung | 71 |
| A.4.3.2 | Befreiung – Veränderung | 74 |
| A.4.3.3 | Prophetie – Kritik | 77 |
| A.5 | Synthese | 81 |
| A.5.1 | Zum Selbstverständnis des Faches | 81 |
| A.5.2 | Methodische Fragen | 82 |
| A.5.3 | Thematische Achsen | 85 |
| A.5.3.1 | Individuum – Gesellschaft | 85 |
| A.5.3.2 | Gerechtigkeit | 86 |
| B. | Historische Vergewisserungen | 89 |
| B.1 | Vorspann | 89 |
| B.2 | Sozialethische Spurensuche | 91 |
| B.2.1 | Ethos der Nächstenliebe – Anspruch der christlichen Gemeinde von Anfang an | 91 |
| B.2.2 | Anfänge politischer Ethik im 4. Jahrhundert | 93 |
| B.2.3 | Armensorge, Armutsbewegungen und die Auseinandersetzung mit Besitz in der Kirche des Mittelalters | 95 |
| B.2.4 | Ansätze einer Ordnungsethik in der scholastischen Theologie | 96 |

| | | |
|-----------|--|------------|
| B.2.5 | Neue Dimensionen der Ordnungsethik seit der Frühen Neuzeit | 98 |
| B.2.6 | Diakonisches Engagement und neue soziale Institutionen auf dem Weg in die Moderne | 101 |
| B.3 | Sozialkatholizismus | 105 |
| B.3.1 | Die Französische Revolution und die Folgen | 105 |
| B.3.2 | Die Auswirkungen auf die katholische Kirche in den deutschen Ländern | 107 |
| B.3.3 | Industrielle Revolution und soziale Frage | 108 |
| B.3.4 | Der politische Katholizismus in Deutschland | 109 |
| B.3.5 | Sozialkatholizismus: Prägende Persönlichkeiten und Organisationen | 111 |
| B.3.6 | Der Gewerkschaftsstreit | 115 |
| B.3.7 | Die Katholische Soziallehre – die Wissensform des deutschen Sozialkatholizismus im 19. Jahrhundert | 117 |
| B.3.8 | Schlussfolgerungen: Die Herausforderung der Moderne für die Christliche Sozialethik | 118 |
| B.4 | Kirchliche Sozialverkündigung | 120 |
| B.4.1 | Begriff und Bedeutung | 120 |
| B.4.2 | Anspruch, Kompetenz und Verbindlichkeit | 121 |
| B.4.3 | Akteure, Ebenen und Kontexte der kirchlichen Sozialverkündigung | 124 |
| B.4.4 | Kirchliche Sozialverkündigung im Überblick | 127 |
| B.4.5 | Hilfen zum Verstehen, zur Analyse und zur Deutung der Texte | 140 |
| B.5 | Synthese | 143 |
| B.5.1 | Einleitung | 143 |
| B.5.2 | Barmherzigkeit und Gerechtigkeit | 144 |
| B.5.3 | Ordnung gestalten | 145 |
| B.5.4 | Glaube, Vernunft und Geschichte | 147 |
| B.5.5 | Methodische Schlussfolgerungen | 149 |
| C. | Normative Orientierungen | 153 |
| C.1 | Vorspann | 153 |
| C.2 | Verantwortung | 156 |
| C.2.1 | Die Zurechnung von Rechenschaftspflichten | 156 |
| C.2.1.1 | Ein Beziehungsgefüge zwischen Subjekt, Objekt und Adressat | 156 |

| | | |
|---------|---|-----|
| C.2.1.2 | Das „Prinzip Verantwortung“ als zeitliche Erweiterung des kategorischen Imperativs . . . | 157 |
| C.2.1.3 | Erweiterte Verantwortung als „Preis der Moderne“ | 158 |
| C.2.2. | Grenzen der Verantwortung | 158 |
| C.2.2.1 | Die dreifache Ausweitung des Verantwortungsbegriffs | 158 |
| C.2.2.2 | Die Suche nach einer Kontrollinstanz | 159 |
| C.2.2.3 | Die doppelte Grenze der Verantwortung . . . | 160 |
| C.2.3. | Verantwortungsethik als Methode und Haltung . . . | 162 |
| C.2.3.1 | Verantwortliche Folgenabschätzung | 162 |
| C.2.3.2 | Befreiende Zuwendung zum Nächsten | 163 |
| C.2.3.3 | Verantwortliche Konfliktbewältigung durch Güterabwägung | 164 |
| C.2.3.4 | Zur Stellung des Verantwortungsbegriffs in der kirchlichen Sozialverkündigung | 164 |
| C.2.4 | Die Freiheit der Verantwortung | 166 |
| C.2.4.1 | Der an-archische Ursprung der Verantwortung | 166 |
| C.2.4.2 | Vergebung als paradoxe Grenze der Verantwortung | 167 |
| C.2.4.3 | Resümee: Verantwortung ist eine Haltung . . . | 168 |
| C.3 | Sozialprinzipien | 170 |
| C.3.1 | Moralische Normen – Leitplanken des Zusammenlebens | 170 |
| C.3.2 | Sozialprinzipien – Begriff und Bedeutung | 171 |
| C.3.3 | Sozialprinzipien – ein offener Kanon | 175 |
| C.3.3.1 | Personalität als Grundprinzip | 175 |
| C.3.3.2 | Solidarität und Subsidiarität als heuristische Prinzipien | 178 |
| C.3.3.3 | Erweiterungen des Kanons in der sozialethischen Diskussion | 183 |
| C.3.4. | Sozialprinzipien – die Grammatik der Christlichen Sozialethik | 185 |
| C.4 | Menschenrechte | 187 |
| C.4.1 | Stationen der Menschenrechtsentwicklung | 187 |
| C.4.1.1 | Historische Meilensteine | 188 |
| C.4.1.2 | Ideengeschichtliche Anmerkungen | 189 |

| | | |
|--------|--|-----|
| C.4.2 | Dimensionen der Menschenrechte | 189 |
| C.4.3 | Katholische Kirche und Menschenrechte | 192 |
| C.4.4 | Menschenwürde und Menschenrechte | 194 |
| C.4.5 | Begründung von Menschenrechten | 196 |
| C.4.6 | Kritik der Menschenrechte | 199 |
| C.4.7 | Menschenrechte und Christliche Sozialethik | 201 |
| C.5 | Gerechtigkeit | 203 |
| C.5.1 | Die Frage nach Gerechtigkeit | 203 |
| C.5.2 | Was bedeutet eigentlich <i>gerecht</i> ? | 205 |
| C.5.3 | Gerechtigkeit in der Ethikgeschichte | 206 |
| C.5.4 | Erfahrungen von Ungerechtigkeit | 208 |
| C.5.5 | Soziale Ungleichheiten als gesellschaftliches Faktum | 210 |
| C.5.6 | Theorien der Gerechtigkeit | 211 |
| C.5.7 | Gleichheit und Gerechtigkeit | 213 |
| C.5.8 | Globale Gerechtigkeit | 215 |
| C.5.9 | Gerechtigkeit in Theologie und Sozialverkündigung | 216 |
| C.5.10 | Herausforderungen – Zukunftsfragen | 217 |
| C.6 | Nachhaltigkeit | 219 |
| C.6.1 | Einleitung | 219 |
| C.6.2 | Ökologisch: Forstwirtschaftliche Impulse für das Gemeinwohl | 220 |
| C.6.3 | Politisch: Nachhaltigkeit als Querschnittspolitik | 222 |
| C.6.4 | Ethisch: Globale und intergenerationelle Gerechtigkeit | 223 |
| C.6.5 | Sozioökonomisch: Operationalisierungen des Nachhaltigkeitsprinzips | 224 |
| C.6.6 | Demokratisch: Pluralismus, Partizipation und demokratische Innovation | 225 |
| C.6.7 | Kulturell: Lebensstil und ein neues Wohlstands- modell | 226 |
| C.6.8 | Zeitpolitisch: Rhythmen jenseits der Beschleunigungsgesellschaft | 228 |
| C.6.9 | Theologisch: Schöpfungsglaube und Nachhaltigkeit | 229 |
| C.6.10 | Resümee: Nachhaltigkeit als Synthese der sozialethischen Zeitdiagnose | 230 |
| C.7 | Synthese | 232 |
| C.7.1 | Einleitung | 232 |
| C.7.2 | Beteiligung als sozialethische Grundkategorie | 232 |

Ausführliche Inhaltsübersicht

| | | |
|-------|---|-----|
| C.7.3 | Beteiligung in den Texten kirchlicher Sozialverkündigung | 235 |
| C.7.4 | Inklusion, Zugehörigkeit und Vorrang für die Armen | 237 |
| C.7.5 | Beteiligung als normativer Schlüssel | 237 |

Zweiter Teil: Kontexte und Handlungsfelder

| | | |
|-----------|--|-----|
| D. | Kontexte | 241 |
| D.1 | Politik | 241 |
| D.1.1 | Einleitung D.3. | 241 |
| D.1.2 | Legitimation und Limitation politischer Herrschaft und Macht | 242 |
| D.1.3 | Menschenrechte und politische Partizipation: Demokratischer Rechtsstaat | 246 |
| D.1.4 | Soziale Grundrechte: Wohlfahrtsstaat – Sozialstaat | 249 |
| D.1.5 | Religion und Politik: Grenzen der politischen Religion | 251 |
| D.1.6 | Politik – Öffentlichkeit – Zivilgesellschaft: Spielräume politischer Religion | 253 |
| D.1.7 | Probleme und Herausforderungen | 255 |
| D.2 | Wirtschaft | 261 |
| D.2.1 | Begriff der Wirtschaft und Wirtschaftsgeschichte | 261 |
| D.2.2 | Markt und Wettbewerb | 262 |
| D.2.3 | Funktionen von Märkten und ihre Voraussetzungen | 263 |
| D.2.4 | Die Ökosoziale Marktwirtschaft | 266 |
| D.2.5 | Wirtschafts- und unternehmensethische Konzepte | 269 |
| D.2.6 | Die kirchliche Position zur Marktwirtschaft | 274 |
| D.2.7 | Gegenwärtige Herausforderungen einer Ökosozialen Marktwirtschaft | 276 |
| D.3 | Technik | 280 |
| D.3.1 | Einleitung | 280 |
| D.3.2 | Technik und Technologien | 281 |
| D.3.3 | Technikethik | 284 |
| | D.3. 3.1 Entwicklung, Themen und Heraus- forderungen | 284 |

| | | |
|-----|---|-----|
| | D.3.3.2 Normative Orientierung | 287 |
| | D.3.3.3 Metaethische Grundlagenfragen | 289 |
| | D.3.4 Theologisch-ethische Perspektiven | 295 |
| D.4 | Ökologie | 300 |
| | D.4.1 Die Wahrnehmung der Umweltprobleme im Schatten der Krisenrhetorik | 300 |
| | D.4.1.1 Wahrnehmungsprobleme | 300 |
| | D.4.1.2 Die Verschiebung der ethischen Frage auf die Situationsdiagnose | 302 |
| | D.4.2 Klimawandel: Fakten, Prognosen und Hypothesen . . . | 303 |
| | D.4.2.1 Der Klimawandel ist eine Tatsache | 303 |
| | D.4.2.2 Symptome und Folgen des Klimawandels . . . | 304 |
| | D.4.2.3 Kippelemente im Erdsystem | 306 |
| | D.4.3 Der Verlust der Artenvielfalt: Das sechste große Massensterben der Evolution | 307 |
| | D.4.4 Wasserknappheit | 309 |
| | D.4.5 Ressourcenverknappung | 311 |
| | D.4.5.1 Die Gefährdung grundlegender Ökosystemleistungen | 311 |
| | D.4.5.2 Earth Overshoot Day | 315 |
| | D.4.6 Resümee: Anzeichen eines Epochenwandels | 316 |
| D.5 | Religion | 319 |
| | D.5.1 Religion als soziales Phänomen | 319 |
| | D.5.2 Religion in der modernen Gesellschaft | 321 |
| | D.5.2.1 Religion in der Öffentlichkeit | 321 |
| | D.5.2.2 Säkularisierung, Individualisierung, Pluralisierung von Religion | 323 |
| | D.5.2.3 Religiöser Wandel in der Bundesrepublik Deutschland | 325 |
| | D.5.3 Religionsfreiheit | 326 |
| | D.5.3.1 Religionsfreiheit – Schutz der religiösen Freiheit, nicht der Religion | 327 |
| | D.5.3.2 Die Spannung zwischen den Ansprüchen der Freiheit und der Wahrheit | 328 |
| | D.5.4 Religion als Konfliktfeld | 331 |
| | D.5.4.1 Religion und Identität | 331 |
| | D.5.4.2 Menschenrechtliche Konflikte um Religionsfreiheit | 332 |

Ausführliche Inhaltsübersicht

| | | |
|-----------|---|------------|
| | D.5.4.3 Politisch motivierte Konflikte um Religion . . . | 335 |
| | D.5.4.4 Religion und Gewalt | 336 |
| | D.5.5 Öffentlichkeit als Ort religiöser Auseinandersetzung und als kritische Instanz | 337 |
| D.6 | Kultur | 339 |
| | D.6.1 Dimensionen des Kulturbegriffs | 339 |
| | D.6.1.1 Aspekte der Begriffsgeschichte | 339 |
| | D.6.1.2 Ein Begriff von Kultur | 342 |
| | D.6.2 Herausforderungen im Kontext von Kultur | 344 |
| | D.6.2.1 Das Soziale und die Kultur | 344 |
| | D.6.2.2 Kulturen im Plural und die Frage kultureller Identität(spolitik) | 345 |
| | D.6.2.3 Fundamentalismus | 348 |
| | D.6.2.4 Religion und Kultur | 349 |
| | D.6.3 Herangehensweisen | 351 |
| | D.6.3.1 Interkulturalität | 351 |
| | D.6.3.2 Erinnern | 353 |
| | D.6.3.3 Postkolonialismus | 353 |
| | D.6.4 Hermeneutische Ethik | 355 |
| | D.6.5 Normative Orientierungen und Herausforderungen | 357 |
| | D.6.5.1 Freiheit | 357 |
| | D.6.5.2 Anerkennung | 358 |
| E. | Handlungsfelder | 361 |
| E.1 | Arbeit | 361 |
| | E.1.1 Kurzer historischer Rückblick | 361 |
| | E.1.2 Kirchliche Positionen zur Arbeiterfrage und zur Bedeutung von Arbeit | 364 |
| | E.1.3 Arbeitslosigkeit und ihre Bekämpfung in der Bundesrepublik Deutschland | 366 |
| | E.1.4 Arbeit ist nicht nur Erwerbsarbeit | 368 |
| | E.1.5 Humanisierung der Arbeitswelt | 370 |
| | E.1.6 Digitalisierung und die Frage nach einem Ende der Arbeitsgesellschaft | 371 |
| | E.1.7 Eine gerechte internationale Arbeitsteilung | 372 |
| E.2 | Soziale Sicherung | 374 |
| | E.2.1 Kurzer geschichtlicher Überblick | 374 |
| | E.2.2 Übersicht zur sozialen Sicherung in Deutschland | 377 |

| | | | |
|-----|-------|--|-----|
| | E.2.3 | Sozialethische Kriterien | 380 |
| | E.2.4 | Aktuelle Herausforderungen | 381 |
| E.3 | | Bildung | 387 |
| | E.3.1 | Bildung als Thema der Sozialethik | 387 |
| | E.3.2 | Der PISA-Schock im Jahr 2000 | 388 |
| | E.3.3 | Die Bedeutung der Bildung für Beteiligungs- gerechtigkeit | 389 |
| | E.3.4 | Das Menschenrecht auf Bildung | 390 |
| | E.3.5 | Die staatliche Pflichtentrias und das 4A-Schema | 392 |
| | E.3.6 | Notwendige Reformen des deutschen Bildungs- systems | 395 |
| E.4 | | Medien | 400 |
| | E.4.1 | Ethik der Medien und der öffentlichen Kommunikation | 400 |
| | | E.4.1.1 Zum Begriff der Medien | 400 |
| | | E.4.1.2 Gesellschaftliche Bedeutung der Medien | 401 |
| | | E.4.1.3 Eigenlogiken der Medien öffentlicher Kommunikation | 402 |
| | | E.4.1.4 Bereiche und Aufgabenbestimmung der Medienethik | 403 |
| | E.4.2 | Bereiche: Zentrale Herausforderungen und ethische Perspektiven | 404 |
| | | E.4.2.1 Journalismus: Öffentliche Kommunikation und Demokratie | 404 |
| | | E.4.2.2 Strategische Kommunikation: Einstellungs- veränderung und Freiheit | 405 |
| | | E.4.2.3 Unterhaltung: Kulturelle Teilhabe, Sinn und Entlastung | 407 |
| | E.4.3 | Ebenen: Zentrale Herausforderungen und ethische Perspektiven | 408 |
| | | E.4.3.1 Produktion | 409 |
| | | E.4.3.2 Distribution | 410 |
| | | E.4.3.3 Rezeption | 412 |
| | E.4.4 | Christlich-sozialethische Perspektive: Beteiligung an und durch öffentliche Kommunikation | 413 |
| E.5 | | Lebensformen | 415 |
| | E.5.1 | Vielfalt der Lebensformen | 415 |
| | E.5.2 | Institutionen des (privaten) Zusammenlebens | 418 |

Ausführliche Inhaltsübersicht

| | | | |
|-------|---------|--|-----|
| | E.5.2.1 | Familie als soziale Basisinstitution | 418 |
| | E.5.2.2 | Partnerschaft und Ehe in der modernen Gesellschaft | 418 |
| E.5.3 | | Normative Ordnungen | 419 |
| | E.5.3.1 | Geschlechterordnung | 420 |
| | E.5.3.2 | Generationenvertrag | 422 |
| | E.5.3.3 | Familienrecht und Familienpolitik | 423 |
| | E.5.3.4 | Religiöse Normierungen | 424 |
| E.5.4 | | Ethik der Lebensformen | 425 |
| | E.5.4.1 | Selbstbestimmung und Verantwortung | 425 |
| | E.5.4.2 | Gesellschaftlicher Solidaritätsrahmen | 426 |
| E.5.5 | | Herausforderungen | 427 |
| E.6 | | Migration | 429 |
| | E.6.1 | Kennzeichen, Formen und Ursachen von Migration | 429 |
| | E.6.1.1 | Begriffliche Unterscheidungen und Konzepte | 430 |
| | E.6.1.2 | Flucht und Vertreibung | 431 |
| | E.6.1.3 | Ursachen von Migration | 432 |
| E.6.2 | | Politik und Verfahren | 433 |
| | E.6.2.1 | Europäische Grenz- und Migrationspolitik | 433 |
| | E.6.2.2 | Aufenthalt, Schutz und Asyl | 435 |
| | E.6.2.3 | Kirchenasyl | 436 |
| E.6.3 | | Integration | 437 |
| E.6.4 | | Normative Orientierungen und Herausforderungen im Kontext von Migration | 440 |
| | E.6.4.1 | Menschenrechte | 440 |
| | E.6.4.2 | Offene Fragen der Gerechtigkeit | 441 |
| E.7 | | Weltweite Armut | 444 |
| | E.7.1 | Dimensionen von Armut | 444 |
| | E.7.1.1 | Armut: Definitionen und Zahlen | 445 |
| | E.7.1.2 | Armut und Entwicklung | 447 |
| | E.7.1.3 | Probleme der Messbarkeit von Armut | 448 |
| E.7.2 | | Armut als Problem für Ethik und Politik | 449 |
| | E.7.2.1 | Armut und Ungleichheit | 449 |
| | E.7.2.2 | Ursachen von Armut | 450 |
| | E.7.2.3 | Strukturelle Verletzbarkeit | 451 |
| | E.7.2.4 | Option für die Armen | 452 |

| | | |
|-------|---|-----|
| | E.7.2.5 Nachhaltige Entwicklungsziele | 452 |
| E.7.3 | Begründungs- und Handlungsansätze | 453 |
| | E.7.3.1 Die Diskussion um Hilfspflichten | 453 |
| | E.7.3.2 Menschenrechtliche Ansätze | 455 |
| | E.7.3.3 Handlungsstrategien | 456 |
| E.8 | Gesundheit | 458 |
| E.8.1 | Gesundheit und Gesundheitsversorgung | 458 |
| | E.8.1.1 Gesundheit als vieldimensionales Konzept | 458 |
| | E.8.1.2 Gesundheit und gesellschaftliche Bedingungen | 460 |
| | E.8.1.3 Gesundheitsvorsorge und -versorgung | 461 |
| E.8.2 | Problemfelder | 463 |
| | E.8.2.1 Ökonomisierung | 463 |
| | E.8.2.2 Allokation | 465 |
| | E.8.2.3 Prekäre Pflege | 466 |
| | E.8.2.4 Lücken im System | 467 |
| E.8.3 | Erweiterte Perspektiven auf gerechte Gesundheit | 468 |
| | E.8.3.1 Menschenrecht auf Gesundheit | 468 |
| | E.8.3.2 Global Health | 470 |
| E.9 | Klimaschutz | 472 |
| E.9.1 | Einführung | 472 |
| E.9.2 | Im Gestrüpp der Interessen | 473 |
| | E.9.2.1 Das Trittbrettfahrerproblem | 473 |
| | E.9.2.2 Ergebnisse der Klimakonferenz von Paris (2015) | 474 |
| | E.9.2.3 Ungelöste Herausforderungen globaler Klima- und Energiepolitik | 476 |
| E.9.3 | Maßstäbe für CO ₂ -Gerechtigkeit | 477 |
| | E.9.3.1 Die Gemeinwohlpflichtigkeit von Verfügungsrechten über die Natur | 477 |
| | E.9.3.2 Vertragsschluss über CO ₂ -Obergrenze und Annäherung | 479 |
| | E.9.3.3 Wie viel Gleichheit braucht der Klimaschutz? | 480 |
| E.9.4 | Handlungschancen | 481 |
| | E.9.4.1 Handel mit Emissionsrechten | 481 |
| | E.9.4.2 Überwindung fossiler Identitäten | 482 |

Ausführliche Inhaltsübersicht

| | | |
|------------|--|-----|
| E.9.4.3 | Die Rolle der Kirchen und die Aufgaben der Ethik | 483 |
| E.10 | Frieden | 485 |
| E.10.1 | Hinführung | 485 |
| E.10.2 | Konflikt, Krieg und Gewalt | 486 |
| E.10.3 | Der negative und der positive Begriff des Friedens | 488 |
| E.10.4 | Grundlinien der Lehre vom gerechten Krieg | 489 |
| E.10.5 | Das Leitbild des gerechten Friedens | 491 |
| E.10.6 | Frieden durch Recht | 493 |
| E.10.7 | Verständnis und Aufgabe einer christlichen Friedensethik | 494 |
| E.10.8 | Die Friedensverantwortung der Religionen und die Weltethos-Programmatik | 495 |
| E.10.9 | Herausforderungen und Perspektiven | 496 |
| E.11 | Kirche | 498 |
| E.11.1 | Kirche – ein Thema der Sozialethik | 498 |
| E.11.1.1 | Auch Volk Gottes ist Gesellschaft | 498 |
| E.11.1.2 | Welche Art von Sollen? | 500 |
| E.11.2 | Aktuelle Fragen und Probleme | 502 |
| E.11.2.1 | Interne Verbesserungen, wo sie möglich sind | 502 |
| E.11.2.2 | Den Rahmen des kirchlichen Handelns überdenken | 504 |
| E.11.2.2.1 | Um welche Macht handelt es sich bei der von der Kirche ausgeübten Macht? | 506 |
| E.11.2.2.2 | Wie sollten Amtsträger in der Kirche ihr Amt verstehen? | 507 |
| E.11.2.2.3 | Was sind Leistung und Ertrag der Gewaltenteilung? | 508 |
| E.11.3 | Ausblick | 509 |
| | Abkürzungsverzeichnis | 511 |
| | Ausführliche Inhaltsübersicht | 515 |
| | Autorinnen und Autoren | 527 |

Autorinnen und Autoren

Michelle Becka, Dr. theol., Professorin für Christliche Sozialethik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Würzburg (Deutschland).

Daniel Bogner, Dr. theol., Professor für Moraltheologie und Ethik an der Universität Fribourg (Schweiz).

Alexander Filipović, Dr. theol., Professor für Christliche Sozialethik an der Universität Wien (Österreich).

Johannes J. Frühbauer, Dr. theol., Professor für Theologie in der Sozialen Arbeit an der Katholischen Stiftungshochschule München (Deutschland).

Marianne Heimbach-Steins, Dr. theol., Professorin für Christliche Sozialwissenschaften und Sozialethische Genderforschung, Direktorin des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster (Deutschland).

Gerhard Kruij, Dr. theol., Professor für Christliche Anthropologie und Sozialethik an der Katholisch-Theologischen Fakultät im Fachbereich 01 der Universität Mainz (Deutschland).

Anna Maria Riedl, Dr. theol., Forschungsbeauftragte am Institut für Sozialethik der Universität Luzern (Schweiz).

Christian Spieß, Dr. theol., Professor für Christliche Sozialwissenschaften und Vorstand des Instituts Johannes Schasching SJ an der Katholischen Privat-Universität Linz (Österreich).

Markus Vogt, Dr. theol., Professor für Christliche Sozialethik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der LMU München (Deutschland).



Clemens Sedmak

**»DIE WÜRDE
DES MENSCHEN
IST UNANTASTBAR«**

**Zur Anwendung der
Katholischen Soziallehre**

296 Seiten, kartoniert

ISBN 978-3-7917-2774-5

Auch als eBook

Selten wird systematisch auf die Anwendung der Katholischen Soziallehre in der Praxis reflektiert. Diesen Mangel behebt Clemens Sedmak mit diesem neuen Entwurf, der prinzipielle Überlegungen mit sehr konkreten Fragen verbindet und dafür auf die empirische Sozialforschung zurückgreift.

Was bedeutet es zum Beispiel, die Katholische Soziallehre in einem Feld (etwa einem Krankenhaus, einem Gefängnis oder einer Schule) oder auf ein bestimmtes Problem (etwa Prioritätensetzung in der Armutsbekämpfung oder Betteln im öffentlichen Raum) anzuwenden? Die Auswirkungen angewandter katholischer Sozialethik werden in Bezug auf Personen (Pflegebedürftige, Kinder, Arme, Reiche und Mächtige, Bettler) ebenso durchdacht wie in Bezug auf Institutionen, die Wirtschaft oder die Politik.



**VERLAG
FRIEDRICH
PUSTET**

Verlag Friedrich Pustet

Unser komplettes Programm unter:

www.verlag-pustet.de

Tel. 0941 / 92022-0

Fax 0941 / 92022-330

bestellung@pustet.de