

URSULA NOTHELLE-WILDFEUER

Gerecht versus gut, universal versus partikular? Falsche Alternativen bei der Verortung christlicher Sozialethik

Unter den Bedingungen neuzeitlich-modernen Denkens und mit Blick auf pluralistische und individualisierte Gesellschaften lässt sich, so die allgemeine Überzeugung, keine starke, inhaltlich gefüllte, gemeinsame und allgemein verbindlich zu machende Vorstellung des guten oder gelingenden Lebens mehr entfalten, an die sowohl das politische Gemeinwesen als auch das Individuum gebunden wäre. An ihre Stelle tritt die Idee der mit Hilfe von Vernunft zu füllenden und in die jeweils eigene Vorstellung von gutem Leben umzusetzende Freiheit und Selbstbestimmung des einzelnen. In der Moderne lässt sich, so der *main stream*, nur mehr von individualisierten Vorstellungen vom guten und gelingenden Leben ausgehen – und das gerechtfertigterweise. Aufgabe der Gesellschaft ist es lediglich, die unterschiedlichen, individualisierten Vorstellungen vom guten und gelingenden Leben ihrer einzelnen Mitglieder miteinander kompatibel zu machen; und das im Rahmen eines politischen Gemeinwesens, das sich als ›*societas imperfecta*‹ darauf beschränkt, die freiheitssichernden Voraussetzungen dafür zu gewährleisten, dass jeder ›nach seiner Façon‹ glücklich werden kann. Unter dem Leitbild einer nicht auf Wahrheit, sondern auf Freiheit bezogenen gestalterischen Grundoption kann es, so der Anschein, in modernen Gesellschaften kein bestimmtes, verbindlich zu machendes, kollektives, konsensuell geteiltes starkes Ideal guten Lebens mehr geben. Denn sowohl die Vorstellung einer klar umrissenen Wesensnatur des Menschen als auch die einer menschlichem Erkennen und Wollen vorausliegenden Ordnung der Welt und des sozialen Zusammenlebens ist unter den Bedingungen der Moderne und ihrer nominalistischen Grundoption obsolet geworden. Eine Ordnung der Welt und des Zusammenlebens kann daher nicht mehr vorgefunden werden, sie wird allererst von der Vernunft entworfen und von dieser auch zur Durchführung aufgegeben.¹

¹ Vgl. Hermann Krings, Woher kommt die Moderne?, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 41 (1987) 1–13.

Dies hat weit reichende Konsequenzen auch für die Konzeption einer christlichen Sozialethik: An die Stelle einer – man möchte sagen: paternalistisch – für die Gesamtgesellschaft entwickelten (und verpflichtend gemachten) Theorie guten Lebens trete in der Mehrzahl aktueller christlich-sozialethischer Ansätze – so formuliert es *Marianne Heimbach-Steins* – »der Rückzug auf die Ebene der Strukturen und Verfahren zur gewaltfreien Konfliktaustragung«². Die klassische sozialethische Frage nach der gesellschaftlichen Gerechtigkeit erstreckt sich demzufolge auch nur noch auf die Bereiche der Verfahren, Strukturen und Institutionen. Die Frage nach der Gerechtigkeit und die nach dem Guten werden als voneinander abkoppelbar betrachtet. Dabei wird nicht selten, so auch bei Heimbach-Steins, das Begriffspaar »gerecht« und »gut« mit dem Begriffspaar »universal« (das Gerechte) und »partikular« (das Gute) parallelisiert bzw. dazu in ein Verhältnis gesetzt. Das Universale/Gerechte ist gleichsam das Synonym für das Abstrakte, während das Partikulare/das Gute als die Einlösung der Forderung nach Konkretheit oder Kontextualität verstanden wird.

Diese Zuordnung bildet auch die Prämisse für den Ansatz von Heimbach-Steins. Sie knüpft dabei einerseits an den skizzierten *main stream* christlicher Sozialethik an, andererseits intendiert sie im Unterschied dazu eine Konzeption kontextueller Sozialethik, die über die entstandene Dichotomie der Gerechtigkeitsfrage und der Frage nach dem guten Leben hinausgeht und »den Universalitätsanspruch mit den Anforderungen realer Partikularität versöhnt«³. Mit ihrem Bemühen greift sie mithin das zentrale Problem auf, dessen Lösung – in jeweils unterschiedlicher Benennung der beiden Spannungspole – das Grundproblem der modernen Ethik überhaupt und auch das der christlichen Sozialethik darstellt.⁴ Im Folgenden soll vor allem die von Heimbach-Steins vorgeschlagene Versöhnungsstrategie und die dafür vorausgesetzte Dichotomie von Gerechtigkeit und gutem Leben kritisch hinterfragt werden, und zwar zum einen mit Blick auf den Gerechtigkeitsbegriff selbst (1.), zum anderen mit Blick auf die ethische und sozialethische Relevanz und Konzeptualisierbarkeit von Kontextualitätsüberlegungen (2. und 3.).

² *Marianne Heimbach-Steins*, Sozialethik als kontextuelle theologische Ethik – Eine programmatische Skizze, in diesem Jahrbuch S. 46–64, 47.

³ Ebd., 49.

⁴ Vgl. *Ludger Honnefelder*, Die Krise der sittlichen Lebensform als Problem der philosophischen Ethik – eine Einführung, in: *ders.* (Hrsg.), *Sittliche Lebensform und praktische Vernunft*, Paderborn 1992, 9–25, sowie *Otfried Höffe*, Universalistische Ethik und Urteilskraft. Ein aristotelischer Blick auf Kant, ebd., 59–82.

1. GERECHTIGKEIT UND GUTES LEBEN: EINE DICHOTOMIE?

Besteht – so die erste Anfrage – die für das Selbstverständnis moderner Gesellschaften als konstitutiv reklamierte Dichotomie zwischen Gerechtigkeit und dem Guten tatsächlich zu Recht? Gemeinhin ist der Begriff der Gerechtigkeit nicht substantiell, sondern formal oder – so *Habermas* – »prozedural« zu bestimmen. Denn – so die Begründung – es gibt keine sittliche Substanz jenseits des demokratischen Diskurses, die sich in einer für alle verbindlichen Form, sei es philosophisch, sei es theologisch, begründen oder zementieren ließe. Also müssen es die Bedingungen des demokratischen Diskurses selbst sein, die den Kern einer gesellschaftlichen Sittlichkeit definieren.

Doch bereits an diesem Punkt wird ein vorgeblich rein formal konzipierter Gerechtigkeitsbegriff fraglich: Denn die Bedingungen des demokratischen Diskurses – nämlich die (gerechten) Strukturen und Verfahren – bilden doch offenkundig das faktisch noch gemeinsam geteilte Gute, wie es etwa in den liberalen und demokratischen Institutionen selbst verkörpert ist. Dieses gemeinsame Gute der demokratischen Lebensordnung lässt sich freilich nur bestimmen durch Angabe der normativen Bedingungen – d. h. der liberalen und demokratischen Prinzipien –, unter denen die exzentrische Vielfalt der je individuellen oder besonderen Entwürfe des Guten egalitär sich entfalten kann. Mit anderen Worten: Die zu Grunde liegende Gerechtigkeitskonzeption impliziert ein minimales gemeinsames Gutes. Das bedeutet materialiter: Die Gestalt einer formalen Gerechtigkeitstheorie auf der Basis der Menschenrechte, die ihrerseits die formale Basis der Rechtsordnung bilden, impliziert eben doch diesen Minimalkonsens an gemeinsamen Werten. An dieser Stelle bleibt auch zu fragen, ob überhaupt noch von »Minimalkonsens« die Rede sein kann, wenn man die Menschenrechte ins Spiel bringt. Ob man wie Heimbach-Steins mit einem anklingenden Bedauern von einem »Rückzug auf die Ebene der Strukturen und Verfahren«⁵ sprechen kann, bleibt ebenfalls kritisch zu fragen, wird man doch nach *Karl Homann* der Komplexität und Eigenart moderner Gesellschaften erst dann gerecht, wenn man speziell im Blick auf ethische Fragestellungen nicht nur das Handeln, sondern auch und gerade die Bedingungen des Handelns, also die Strukturen, Institutionen etc. hin-

⁵ *Heimbach-Steins* (Anm. 2), 47 [Hervorhebung UNW].

sichtlich der in ihnen inkorporierten Ethik, die Moralprinzipien, Haltungen und Werte voraussetzt, bedenkt.⁶

Selbst der Diskurs ist, wie wir eigentlich inzwischen von Habermas wissen sollten, nicht voraussetzungslos. Denn er setzt bereits eine bestimmte Moral, eine Haltung, ein Ethos voraus. Nur unter Hinweis auf solche moralisch relevanten Voraussetzungen und Annahmen lässt sich überhaupt begründet eine Antwort auf die Frage gewinnen, warum der Konsens gegenüber dem Dissens den Vorzug verdient.

Zwar ist es richtig, dass der konkrete Diskurs in einer pluralistischen und säkularisierten oder besser: individualisierten Gesellschaft auf Fragen der Gerechtigkeit beschränkt bleibt, ja bleiben muss, aber »um der Verständigung und der reziproken Anerkennung willen (müssen) die Thematisierung der ›Fragen des guten Lebens‹ ständig mitlaufen«. Somit gibt es im Diskurs nicht hintergehbare Voraussetzungen, die auch nicht mehr im Diskurs zu eruieren sind. Der Diskurs selbst kann mithin nicht begründen, ›why to be moral«.

Der Münsteraner Philosoph *Ludwig Siep* hat genau im Sinne dieses Hinweises bereits vor einigen Jahren herausgearbeitet, dass die modernen rationalen Ethiken von *Kant* über *Habermas* bis *Tugendhat* letztlich alle etwas voraussetzen, das sie eigentlich bestreiten wollen. Und nur auf diese Weise können sie Gültigkeit beanspruchen: Denn, so Siep, sie »kommen ohne anthropologische Annahmen nicht aus. (...) Sie können sich nicht auf subjektiv artikulierte Interessen beschränken, sondern müssen von allgemein menschlichen Bedürfnissen ausgehen. Das impliziert Vorstellungen darüber, was das normale menschliche Leben ausmacht und was man braucht, um menschliche Fähigkeiten zu entfalten und befriedigende Tätigkeiten zu vollziehen.«⁸ Siep nennt diese notwendige Voraussetzung einen ›schwachen Essentialismus‹ und ›begrenzten Realismus‹. Er ist damit im Prinzip einig mit *Martha Nussbaum*. Voraussetzung ihrer Konzeption des Essentialismus ist die Tatsache, »dass wir uns über viele Unterschiede der Zeit und des Ortes hinweg gegenseitig als Menschen anerkennen«⁹. Das bedeutet für die Intention des

⁶ Vgl. *Karl Homann*, Taugt die abendländisch-christliche Ethik noch für das 21. Jahrhundert? Vortrag vor dem Landeskuratorium Baden-Württemberg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft am 30. November 1999 in Stuttgart (unveröffentlichtes Manuskript), 5f.

⁷ *Gerhard Kruij*, Sozialethik als Verfahrensethik, in: *Hans-Joachim Höhn* (Hrsg.), *Christliche Sozialethik interdisziplinär*, Paderborn 1997, 41–58, 51.

⁸ *Ludwig Siep*, *Zwei Formen der Ethik*, Opladen 1997, 17.

⁹ *Martha Nussbaum*, Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit. Zur Verteidigung des aristotelischen Essentialismus, in: *Micha Brumlik/Hauke Brunkhorst* (Hrsg.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M. 1995, 323–361, 333.

Ansatzes von Heimbach-Steins, dass prinzipiell die Fragen nach dem guten Leben nicht eigens an die Fragen der Gerechtigkeit herangetragen werden müssen, dass beide bei näherem Hinsehen nicht wie zwei unveröhnliche Pole einander gegenüberstehen, sondern diese prinzipiell zwar zu unterscheiden, doch nicht vollständig zu trennen sind. Tatsächlich völlig ›reine‹ Fragen der prozeduralen Gerechtigkeit lassen sich gar nicht finden. Das Gerechte und das Gute sind offenbar immer schon in einem Kern basal versöhnt. Gerechtigkeitskonzepte, die diesen basalen Versöhnungskern nicht explizieren können, sind schlichtweg kontraintuitiv.

2. DIE KONTEXTUALITÄT ETHISCHER THEORIEBILDUNG ALS PROBLEM

Das zweite Problem ergibt sich aus der eingeforderten Kontextualität einer christlichen Sozialethik. Welche Valenz haben, so muss man nachfragen, Kontextualisierungsstrategien im Rahmen der (sozial-)ethischen Theoriebildung? Heimbach-Steins erhebt im Kontext ihres Bemühens, das Gerechte und das Gute zu versöhnen, die Forderung, in sozialetischer Forschung »dem Postulat der Kontextualität«¹⁰ gerecht zu werden, was – zieht man die aufgewiesenen terminologischen Verbindungslinien weiter aus – bedeutet, dass damit Konzeptionen des Guten in den Universalismus des Gerechten einzutragen sind. Als eine der fundamentalen Aufgaben stellt sie mit Recht in diesem Zusammenhang die Notwendigkeit heraus, »die Entdeckungszusammenhänge inhaltlicher Herausforderungen«¹¹ einzubeziehen und sich dann hermeneutisch-methodisch angemessen »an die zu bearbeitenden Problemzusammenhänge«¹² anzunähern.

Prinzipiell ist dieser Forderung der Kontextualität zuzustimmen. Wie ein differenzierender Blick in die Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte christlicher Soziallehre seit dem 19. Jahrhundert zeigen könnte, ist sie auch einer christlichen Sozialethik nicht fremd.¹³ Auch andere Ansätze leben von Kontextualisierungsstrategien. Insbesondere ist hier an die verschiedenen Ausprägungen dessen zu denken, was man unter dem Begriff Kommunitarismus rubriziert, und zu erinnern nur an die

¹⁰ *Heimbach-Steins* (Anm. 2), 50.

¹¹ *Ebd.*, 51.

¹² *Ebd.*

¹³ Vgl. *Ursula Nothelle-Wildfeuer*, »Duplex ordo cognitionis«. Zur systematischen Grundlegung einer Katholischen Soziallehre im Anspruch von Philosophie und Theologie, Paderborn 1991.

treffende kommunitaristische Kritik am abstrakten Individuum, wie es der Liberalismus konstruiert hat: »Der liberale Held, der Schöpfer seiner eigenen Persönlichkeit und all seiner sozialen Rollen ist ein Mythos«¹⁴; vielmehr ist eine Person nur zu verstehen, »wenn wir ihre Biographie, die Geschichte ihrer Übereinkünfte und Beziehungen«¹⁵ untersuchen, wobei eine Biographie ihrerseits eingebunden ist in die jeweilige Sozialgeschichte. Sieht man einmal von extrem idealistischen Ethiken ab, dann haben wohl alle der historisch begegnenden Ethikentwürfe Kontextualisierungsstrategien entworfen. Die Frage ist offensichtlich nur, wie stark Kontextualisierungen in die ethische Theoriebildung selbst zurückwirken. Zwei extreme Positionen kann man wohl von vornherein ausschließen: 1.: Ethikkonzeptionen sind keine Epiphänomene von Kontexten (das wäre bestenfalls Demoskopie), und 2.: Ethikkonzeptionen sind völlig kontextunabhängig. Aber wie das Verhältnis von Ethik und Kontext genau zu bestimmen ist, da beginnen dann die Schwierigkeiten.

Mit Blick auf die Ausführungen von Heimbach-Steins möchte ich in diesem Zusammenhang einige Theorieschwierigkeiten nicht unerwähnt lassen:

Prima vista ist ein grundsätzlicher Vorbehalt anzumelden: Nach dem oben deutlich Gemachten müsste bereits offenkundig sein, dass der Begriff des Guten noch nicht per se das Konzept des Partikularen widerspiegelt. Heimbach-Steins arbeitet hier mit einem verbreiteten Ressentiment: Das (auch von ihr geteilte) Bemühen, am Universalanspruch festzuhalten und zugleich (ebenfalls von ihr intendiert) die »Partikularität von Erfahrungen«¹⁶ einzubeziehen, beides also miteinander zu versöhnen, basiert auf der Annahme, es stünden sich auf gleicher Ebene zwei – offensichtlich zunächst einmal unversöhnliche – Pole gegenüber. Zwar wird bei Heimbach-Steins gesehen, dass in der Moral auch das Universale seinen Platz hat, entscheidend aber sei primär die sensible Wahrnehmung des Einzelfalles.

Die so gestaltete Position übersieht allerdings ein Strukturmerkmal, das sowohl für die deskriptive Form der Wahrnehmung als auch für deren normative Form gilt: »Etwas wahrnehmen heißt, etwas *als* etwas auffassen und ein Singulares als Fall einer Regel ansprechen.«¹⁷ Für die Ethik

¹⁴ Michael Walzer, *Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie*, Frankfurt a.M. 1996, 55.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Heimbach-Steins (Anm. 2), 53.

¹⁷ Höffe (Anm. 4), 67.

bedeutet das: Um eine Situation als Herausforderung begreifen zu können, ist sie als individueller Fall eines bestimmten Situationstyps zu erkennen, was, um diesem Einwand gleich zu begegnen, nicht bedeutet, dass das Partikulare nur noch ein abgeleiteter Anwendungsfall ohne Eigenbedeutung wäre. Partikular und singular bleibt die Situation und die (moralische oder nichtmoralische) Antwort auf die Situation; allgemein sind die Regeln der Interpretation des Wahrgenommenen und des Antwortens.¹⁸ Noch einmal anders formuliert: Um überhaupt eine Erfahrung machen zu können, bedarf es eines Sets von Kategorien und Aspekten, mit denen das Wahrgenommene aufgenommen und verarbeitet und erst so zu einer Erfahrung wird. Mit *Otfried Höffe* kann deutlich gemacht werden, dass man mit der schlichten Gegenüberstellung von Universalismus und Kontextualität die Problematik ethischer Theoriebildung nur unterkomplex beschreibt: »Die Leistung von Moralprinzipien kann man mit den grammatischen und semantischen Regeln einer Sprache vergleichen. Wer die Grammatik und Semantik *mißachtet*, spricht inkorrekt, wer sie beachtet, aber sich auf nicht mehr versteht, als sie mechanisch anzuwenden, ist ein Pedant, der sein eigenes Leben im trockenen Packpapierstil schreibt. Über Urteilskraft verfügt nur, wer – wiederum im tatsächlichen Leben – die Sprache moralischer Prinzipien sensibel, kreativ und flexibel, kurz: intelligent zu sprechen versteht. Das verlangt nicht nur mehr als eine bloße Subsumption, sondern auch mehr als lediglich eine Kontextualisierung. Universalistische Prinzipien sind nicht wie ein fertiges Drehbuch; sie bedeuten erst eine Grundidee, nach der man, noch während der Dreharbeiten – und das heißt: ein Leben lang – das Drehbuch schreibt.«¹⁹

Heimbach-Steins verweist zu Recht auf verschiedene, noch viel zu wenig berücksichtigte »Kontextfaktoren«. Dabei nennt sie neben anderen vor allem »sittlich nicht neutrale Geschlechterverhältnisse«²⁰, die – und das ist ihr ein zentrales Anliegen – mit Hilfe der *Gender*-Perspektive und ihres Instrumentariums in der christlichen Sozialethik einzubringen und »als unhintergehbare Bedingung ethischer Reflexion und Argumentation ernst zu nehmen«²¹ sind. Durch eine sensible Wahrnehmung geschlechtsspezifischer Erfahrungshorizonte soll den partikularen Erfahrungen des guten Lebens in der Ethik zu ihrem Recht verholfen werden. Es liegt nun auf der Hand, dass durch diese *Gender*-Perspektive Pro-

¹⁸ Vgl. ebd., 68.

¹⁹ Ebd., 75.

²⁰ *Heimbach-Steins* (Anm. 2), 52.

²¹ Ebd.

bleme, die man bisher eher in konstruktivistischer Entfernung von den wirklichen Gegebenheiten²² betrachtet hat, neu und anders gesehen und gelöst werden.

Doch auch dabei ist um ein systematisches Problem nicht herumzukommen: Durch die – als Gegenpol zur Übermacht des Universalismus, oder besser: des Abstrakten formulierte – Über-Betonung der partikularen Erfahrung besteht die Gefahr, dass der Blick auf das Ganze, klassisch sozialetisch gesprochen: auf das Gemeinwohl als Förderung von Lebensbedingungen, die jedem einzelnen das gute Leben ermöglichen, verloren geht.

In Anlehnung an *Seyla Benhabib* schlägt Heimbach-Steins ein »Modell kommunikative(r) Bedürfnisinterpretation«²³ vor. »Universalisierbare Kriterien der Gerechtigkeit sollen« – so heißt es weiter – »gefunden werden (...) durch die Ermöglichung realer Dialoge zwischen konkreten, d.h. differenten Subjekten.«²⁴ Denkt man nun dieses Modell der kommunikativen Bedürfnisinterpretation konsequent zu Ende, dann wird deutlich, dass eine solche Kommunikation nicht voraussetzungs- und kriterienlos sein kann. Um das an einem Beispiel zu verdeutlichen: Soziologische Untersuchungen zeigen, dass ein Großteil afrikanischer Frauen, die von ihren Müttern, wie in den Stämmen üblich, zur Beschneidung gebracht werden, dies für die unhinterfragte Form guten Lebens halten und diese der Menschenwürde zutiefst widersprechende Form der Vorbereitung auf ein spezifisch weibliches Leben auf Grund fehlender Maßstäbe der Menschenwürde und Humanität durchaus – zumindest ohne weitere Bildung – als ihr Bedürfnis kommunizieren würden. Erlaubt es, um mit Martha Nussbaum zu fragen, die (universale) Idee der Menschenwürde und der Menschenrechte, hieraus den Schluss zu ziehen, dass die »allgemeine Konzeption des Guten« fallen zu lassen ist, weil »örtliche Überlieferungen (...) in jedem Einzelfall über Werte entscheiden (sollten) und der Glaube an (...) die eigene Vorgehensweise (...) zwangsläufig paternalistisch sein (müsse)«²⁵? Die besondere Wahrnehmung des Kontextes und der Lebensumstände der betroffenen Frauen auf der einen Seite und die Verpflichtung den Frauen als menschlichen Wesen gegenüber, die Anerkennung einer gemeinsamen Hu-

²² Vgl. *Konrad Hilpert*, Individuelle Freiheitsentfaltung und Gemeinwohlbezug. Auf der Suche nach den verkannten Grundlagen liberaler Gesellschaften: Der Kommunitarismus, in: JCSW 36 (1995) 172–190, 177.

²³ *Heimbach-Steins* (Anm. 2), 49.

²⁴ Ebd.

²⁵ *Nussbaum* (Anm. 9), 351.

manität auf der anderen Seite sind komplementäre Aspekte der einen Problematik. Damit wird noch einmal durch einen speziellen Akzent verdeutlicht, dass das Kontextuelle nicht automatisch das Gute ist, sondern in unverzichtbarer Wechselwirkung mit dem Gerechten bestimmt werden muss. (Dass diese Verhältnisbestimmung eine diffizile Gratwanderung zwischen Ethnozentrismus und Barbarei darstellt, das sei hier nur erwähnt.²⁶)

3. CHRISTLICHER GLAUBE ALS KONTEXT DER THEORIEBILDUNG EINER CHRISTLICHEN SOZIALETHIK

Ein Blick ist noch auf die Verortung der Sozialethik im Kontext des christlichen Glaubens, der Theologie und der Kirche zu werfen – auch dies für Heimbach-Steins eine Frage der Kontextualität. Mit *Anzenbacher* formuliert sie, dass das »Spezifikum christlicher Sozialethik (...) sich nur im Rekurs auf die Heilige Schrift bestimmen (lässt).«²⁷ Damit ist der für Christen in der Tat entscheidende formale und materiale Bezugspunkt angegeben. Allerdings sei hier noch ergänzend auf einige Präzisierungen hingewiesen:

- (1) Anzenbacher – und Heimbach-Steins folgt ihm in diesem Punkt genau – spricht im weiteren Gang seiner Überlegungen von zentralen Motiven für die soziale Dimension der biblischen Botschaft, von »grundlegende(n) Gewissheiten«²⁸, aus denen sich entsprechend biblisch motivierte Optionen formulieren lassen wie etwa »die Option für die universelle Anerkennung der Würde des Menschen, für Freiheit und Befreiung, die Option für die Armen, für den Frieden, für die je größere Gerechtigkeit sowie die Option für die Bewahrung der Schöpfung«²⁹. Zu Recht verweist Heimbach-Steins darauf, dass hermeneutisch unterbelichtete Biblizismen (Stichwort Steinbruch-exegese), wie sie in der Frühzeit der Sozialverkündigung der Kirche oftmals Platz gegriffen haben³⁰, zu vermeiden sind.
- (2) Es bedarf aber auch einer angemessenen Hermeneutik und einer philosophischen Vermittlung, um die Bibel in einer positiven Weise

²⁶ Vgl. ebd., 353.

²⁷ *Heimbach-Steins* (Anm. 2), 53; vgl. *Arno Anzenbacher*, *Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien*, Paderborn 1997, 19.

²⁸ *Anzenbacher* (Anm. 27), 29.

²⁹ Ebd.

³⁰ Vgl. *Nothelle-Wildfeuer* (Anm. 13).

zur Grundlage der christlichen Sozialethik zu machen und zu den oben genannten, abgeleiteten Optionen zu kommen.

- (3) Die Relevanz der kirchlichen Glaubens- und Lehrtradition, die für eine katholische Perspektive im Zusammenhang mit der Frage nach der Verortung doch ebenfalls eine wichtige Rolle spielt, bleibt ebenfalls zu erwähnen.
- (4) Schließlich ist noch zu bedenken, dass zur Erarbeitung von Lösungen konkreter Probleme ein Rekurs auf die Bibel allein nicht sehr viel weiterführend ist. Dafür bedarf es über biblische Grundoptionen hinaus und von diesen motiviert noch philosophischer Grundwerturteile und ebenfalls fundierten und detaillierten Sachwissens und Kompetenz.

Gerade für die Vermittlung zwischen den Fragen der Gerechtigkeit und des guten Lebens ist es von großem Interesse, dass sich das Menschenrechtsethos, das als *das* ethische Projekt der Moderne gilt, den entsprechend begründenden Optionen der jüdisch-christlichen Tradition verdankt, also dem *Imago-Dei*-Gedanken und der ›Freiheit der Kinder Gottes³¹. Verschwindet nun, wie das Projekt der Moderne durch seine wesentlichen Grundzüge es nahe legt, diese Fundierungsstruktur zusehends, dann sieht Anzenbacher auch das Projekt der Moderne selbst vom Verschwinden bedroht. Anders gewendet: Genau an dieser Stelle hat christliche Sozialethik gesamtgesellschaftlich, also universal, aus ihrer Konzeption des guten Lebens Unverzichtbares und Spezifisches einzubringen, auch hier bestätigt sich, dass die Aspekte des guten Lebens für die Fragen der Gerechtigkeit unverzichtbar sind.

Ursula Nothelle-Wildfeuer, PD Dr., ist z. Zt. Lehrstuhlvertreterin am Seminar für Christliche Gesellschaftslehre und Pastoralsoziologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn.

³¹ Vgl. Anzenbacher (Anm. 27).