

BEITRÄGE

I. SOZIALETHIK IM INNERTHEOLOGISCHEN GESPRÄCH

BERNHARD FRALING

Desiderate des Moraltheologen an die Sozialethik – auf der Suche nach konkretisierter Verantwortung

Nachdem an drei Stellen in der Bundesrepublik ursprünglich von der Moraltheologie her kommende Fachvertreter die Verantwortung für das Fach Sozialethik¹ übernommen haben, sehe ich mich mit diesem Thema vor eine schwierige Aufgabe gestellt; müßten nicht längst auf diese Weise mögliche Desiderate der Moraltheologie erfüllt worden sein? Ist nicht außerdem die systematische Nähe der Fächer zueinander so groß, daß jedes Desiderat an das andere Fach zugleich an die eigene Adresse zu richten wäre?

In der Tat ist die enge Verbindung beider Fächer nicht zu übersehen². Jedes individualethische Problem hat eine sozialethische Komponente; ebensowenig gibt es sozialethische Fragestellungen, die sich nicht auf das individuelle Seinkönnen des Menschen und seine persönliche Verantwortung beziehen würden. Daher überschneiden sich manche Fragestellungen. Trotzdem ist die historisch gewachsene Arbeitsteilung weder völlig beliebig noch entbehrlich. Es ist kein Zufall, daß versucht wurde, die

¹ Gemeint sind die Theologischen Fakultäten in Münster, München und Tübingen.

² Das unterschiedliche Selbstverständnis, das Fakultäten oder auch Lehrstuhlvertreter mit diesem Fach verbinden, drückt sich in unterschiedlichen Benennungen (dazu vgl. *Wilhelm Korff*, Grundzüge einer künftigen Sozialethik, in: *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften* 24 (1983), 29–50, hier 29f.) des Faches aus, wie auch in unterschiedlicher Zuordnung zu theologischen Fächergruppen (systematische Theologie, praktische Theologie); die Tübinger Theologische Fakultät macht in der Benennung keinen Unterschied mehr zwischen Moraltheologie und Sozialethik, sondern benennt zwei Lehrstühle Theologische Ethik.

Unterscheidung der betreffenden Fächer systematisch einzuholen³. Moraltheologen und Sozialethiker verpflichtet eine gemeinsame Aufgabe, darüber nachzudenken, unter welchen Voraussetzungen menschliches Leben gelingen kann. Die Begegnung mit den modernen Humanwissenschaften hat gezeigt, daß das Verhalten des Menschen und sein Seinkönnen in vielschichtiger Weise konditioniert sind. Der Moraltheologe, der den Verhaltensnormen individuellen menschlichen Verhaltens nachgeht, sieht sich immer wieder vor die Frage gestellt, ob das, was er als normativ richtig vorstellt, auch durch den sozialen Zusammenhang, in dem der einzelne lebt, ermöglicht ist. Umgekehrt wird sich der Sozialethiker fragen müssen, wie Entscheidungsprozesse durch den einzelnen verantwortlich Handelnden in Gang gebracht werden können, die geeignet sind, bestimmten Fehlentwicklungen des gesellschaftlichen Zusammenlebens entgegenzuwirken. Desiderate im Verhältnis der einen Disziplin zur anderen werden immer dort bewußt werden, wo man vor Problemen steht, die weder die eine noch die andere Disziplin je für sich befriedigend lösen kann. Ich beginne darum im ersten Teil mit einer Skizzierung paralleler Problemsituationen und den sich daraus ergebenden Wünschen der einen an die andere Disziplin; im zweiten Teil möchte ich im Rückgriff auf eine konkrete Erfahrung im interdisziplinären Dialog »auf der Suche nach konkretisierter Verantwortung« einen Modellversuch vorstellen, der einer individual- wie sozialetischen Reflexion bedarf.

I. AKTUELLE PROBLEMFELDER BEIDER DISZIPLINEN

1. Methodenfragen

Sozialethik wie Moraltheologie sahen sich in der Entwicklung der letzten einhundertfünfzig Jahre immer wieder vor Herausforderungen gestellt,

³ Vgl. den A 2 zitierten Aufsatz von *Korff*; demgegenüber versucht *Franz Furger* systematisch von einer Dreiteilung der ethisch relevanten Fächer auszugehen (das drückt sich schon in der Überschrift seiner Studie aus: *Christliche Ethik im Spannungsfeld von Individuum, Gruppe und Gesellschaft*, in: *Theologische Berichte* Bd. 14, hg. von *Josef Pfammatter* u. *Franz Furger*, Zürich u.a. 1985, 105–138). Einen Zugang von der Wirtschaftsethik her versucht *Karl Homann*, *Die Rolle ökonomischer Überlegungen in der Grundlegung der Ethik*, in: *Wirtschaftswissenschaft und Ethik*, Schriften des Vereins für Socialpolitik. Gesellschaft für Wirtschafts- und Sozialwissenschaften, Neue Folge Bd. 171, 215–240 und die mit *Helmut Hesse* zusammen erarbeiteten Vorbemerkungen zu dem zitierten Band, wo es S. 23f. heißt: »Unter der Bedingung einer entwickelten Gesellschaft muß alle Ethik daher zweistufig angesetzt sein: Sie muß außer der Aktivität selbst auch den Rahmen berücksichtigen, und in allen Fragen, bei denen systematische Interdependenzen zwischen vielen Akteuren vorliegen, ist dieser Rahmen konstitutiv für die Moral selbst.«

die sie dazu zwangen, die eigenen wissenschaftlichen Methoden zu überdenken.

a) Eine wesentliche Herausforderung hing mit *dem Heraufkommen der empirisch arbeitenden Humanwissenschaften* zusammen, die das gesamte wissenschaftliche Denken revolutionierten und in vielfacher Weise auch anthropologische Voraussetzungen früherer Moralkonzepte in Frage stellten. Man braucht nur an die Namen *Darwin, Marx* und *Freud* zu erinnern, um deutlich zu machen, daß der Prozeß der Auseinandersetzung mit modernen Anthropologien kaum als abgeschlossen betrachtet werden kann⁴. Sobald – berechtigterweise – Moraltheologie und Sozialethik die Fragestellungen neuerer Anthropologien aufgriffen, mußte sich ihr Selbstverständnis ändern; es konnte nicht mehr in den oft starren Formen eines metaphysisch konzipierten Naturrechtsdenkens weitergeführt werden. Die Ethik mußte in einen Dialog mit den Humanwissenschaften eintreten, weil man nun auch in ihnen über die Bedingungen des Seinkönnens und des Gelingens menschlichen Lebens nachzudenken begann. In vielfältiger Weise wurden die gesellschaftlichen, psychischen und evolutiven Konditionierungen menschlichen Verhaltens bewußt. Sie sind zu respektieren, sollen ethische Weisungen der Wirklichkeit menschlicher Existenz gerecht werden.

Inzwischen haben die Entwicklungen in den Humanwissenschaften rapide Fortschritte gemacht; die Summe des Wissens des Menschen über die Menschen ist so gewachsen, daß sich grundsätzlich niemand mehr alle für die menschliche Existenz relevanten Daten verfügbar machen kann. Die moderne Wissenschaft bewältigt das Problem durch weitestgehend aufgefächerte Arbeitsteilung. Auch wenn Ethik immer noch den Anspruch erheben muß, den Menschen als Ganzen in den Blick zu nehmen, so ist es doch unvermeidlich, daß es Schwerpunktbildungen im Zugang zu menschlicher Realität geben muß. Längst hat sich de facto eine Arbeitsteilung zwischen Moraltheologie und Sozialethik ergeben. Letztere kann sich als eine spezifisch moderne Disziplin verstehen, weil die Neuzeit erstmals in der Geschichte überkommene Ordnungen des Gesellschaftlichen nicht mehr einfachhin als naturgegeben annahm, sondern als vom Menschen zu gestaltende und damit zu verantwortende Realität – die bezogen bleiben muß auf die Ermöglichung menschlichen, menschenwürdigen Seinkönnens. Wenn die Sozialethik die »Ethik der

⁴ Vgl. hier den Abschnitt »Wege empirischer Argumentation« von *Wilhelm Korff* im 1. Bd. des Handbuchs der Christlichen Ethik, hg. von *Anselm Hertz* u. a., Freiburg u. a. 1978, 83–107.

gesellschaftlich übergreifenden Normen, Institutionen und sozialen Systeme . . . »Sozialstrukturethik« ist⁵, dann sind für sie andere humanwissenschaftliche Disziplinen relevant als für den Moraltheologen, der sich mit den individuellen Pflichten des einzelnen befaßt und nach dem individuellen Seinkönnen des einzelnen zu fragen hat. Wird sich der Moraltheologe in erster Linie der Psychologie, der Sozialpsychologie, der Verhaltensforschung und Soziobiologie, der Medizin (für bestimmte Sachfragen) und auch der Jurisprudenz zuwenden, so hat es der Sozialethiker mit Soziologie, Politologie, Wirtschaftswissenschaften zu tun, die Auskunft geben über das Funktionieren der gesellschaftlichen Institutionen und Systeme.

Der Umgang mit den einzelnen Humanwissenschaften als solcher stellt den Ethiker vor spezifische methodische Probleme. Es wird der Umgang mit ihnen und ihren Ergebnissen in recht differenten Formen beschrieben. Das Postulat der Wahrung der Eigengesetzlichkeit⁶, das Modell des Dialogs⁷, die Vorstellung der Kombinatorik⁸, die genauere Unterscheidung der Aufgabenstellung von Ethik und Humanwissenschaft und ihre unverzichtbare Ergänzung⁹ sind ebenso viele Wege und Versuche, das wohl nie ganz befriedigend zu lösende Problem anzugehen.

Sollte ich ein Desiderat formulieren, so frage ich mich, was würde ich einem angehenden Sozialethiker raten, zu studieren? Im Vorgriff auf noch weiter zu Explizierendes würde ich wahrscheinlich zwei Dinge anraten: zum einen wäre es wichtig, die »soziale Frage unseres Jahrhunderts«¹⁰ so zu studieren, daß man damit eigene Erfahrungen macht, sei es in den Favelas brasilianischer Großstädte oder auf einem indischen Dorf¹¹; dann

⁵ Vgl. *Wilhelm Korff*, A 2 zitiert, und seinen Aufsatz: Was ist Sozialethik? in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 38 (1987) 327–338, dort das Zitat S. 328.

⁶ Das Zweite Vatikanische Konzil spricht von der »Richtigen Autonomie der irdischen Wirklichkeiten« (Überschrift zu Artikel 36 GS); der Kommentar in der Ausgabe des LThk überschreibt den entsprechenden Abschnitt: »Über die richtige Eigengesetzlichkeit der irdischen Bereiche«.

⁷ Auch dieses Stichwort findet sich in der Pastoralkonstitution GS 92, wo programmatisch vom Dialog mit allen Menschen gesprochen wird, und in vielen Äußerungen *Papst Pauls VI.*; vgl. den Abschnitt »Theologische Ansätze, die ein Dialogmodell unterstützen« von *Christofer Frey* im A 4 zitierten Handbuch Bd. 1, 312–314.

⁸ *Wilhelm Korff* spricht von »kombinatorischen Theoriebildungen«, ebd. 96.

⁹ Dazu vgl. bes. *Bruno Schüller*, Die Bedeutung der Erfahrung für die Rechtfertigung sittlicher Verhaltensregeln, in: *Christlich glauben und handeln. Fragen einer fundamentalen Moralthologie* in der Diskussion (Fuchs-Festschrift), hg. von *Klaus Demmer* u. *Bruno Schüller*, Düsseldorf 1977, 261–286.

¹⁰ Gemeint ist die Problematik der Beziehungen von der sog. ersten zur dritten Welt.

¹¹ Das mag hausbacken und nicht sehr wissenschaftlich klingen, ist aber eine der Basen der Entwicklung der Theologie, die von der Option für die Armen ausgeht, was insbeson-

gelte es zweitens, mit dem so geweckten Frageinteresse Wirtschafts- und Sozialwissenschaften zu studieren, um zu konkreten Weisungen und Lösungsvorschlägen zu kommen¹². Diese hier postulierte Tendenz scheint in der Sozialethik selber rückläufig zu sein, weil es immer schwerer wird, Fachvertreter mit einem abgeschlossenen Doppelstudium zu finden¹³. Nach dem augenblicklichen Stand der Dinge wird es wohl so bleiben müssen, daß die Sozialethik auf einen ständigen Dialog mit den genannten Wissenschaften angewiesen bleibt. Welche Gesichtspunkte methodisch im einzelnen dabei zu berücksichtigen sind, soll im Zusammenhang mit der Behandlung des konkreten Modells noch erwähnt werden.

b) Kam diese erstgenannte Herausforderung an eine Methodenrevision theologischer Ethik mehr von außen, so kam die andere aus der inneren Entwicklung der Kirche selbst – vor allem in der Epoche des Zweiten Vatikanischen Konzils. Das Postulat, *Theologie im Rückgriff auf die Quellen zu erneuern*, war zwar in der Moraltheologie schon von Fritz Tillmann erhoben worden, hatte aber noch kaum durchgängige Verände-

dere für die Theologie in Lateinamerika gilt. An einigen Stellen ist dieses Aufsuchen eines bestimmten gesellschaftlichen Ortes um der Perspektivengewinnung willen methodisch genauer reflektiert; zu nennen wäre hier z.B.: *Joan Batista Libânio*, *Discernimento e Política. Vida religiosa. Temas atuais*. Rio de Janeiro 1977, wenn auch dort vielleicht nicht genau genug die Genese einer Erkenntnis abgehoben wird von ihrer Rechtfertigung; hier geht es um genetische Bedingungen des Wahrnehmens, um die Förderung einer Sensibilität, die die Voraussetzung dafür sein kann, daß die »Zeichen der Zeit« (hierzu hat *Clodovis Boff* eine Studie erarbeitet: *Sinais dos Temos. Principios de leitura*. São Paulo 1979) richtig gedeutet werden; es ist keine Frage, daß von dem gesellschaftlichen Ort her, dessen Perspektive sich jemand zu eigen macht, die Wahl der Forschungsgegenstände mitbestimmt wird, die ja selbst noch einmal als wissenschaftlich zwingend zu erweisen ist. Daß hier nicht unwichtige Vorentscheidungen getroffen werden, zeigt sich auf einem anderen Gebiet in aller Deutlichkeit, nämlich dort, wo menschliche Intelligenz, menschliches Forschungsvermögen in einem unglaublichen Ausmaß von dem Bemühen gelenkt wird, Waffen immer effektiver zu machen (vgl. dazu *Pacem in terris* 109–119, 188f.).

¹² Ohne Beherrschung des Instrumentariums der Wirtschaftswissenschaften besteht die Gefahr, gleichen Vorwürfen ausgesetzt zu sein, wie sie jüngst auf einer Tagung der Katholischen Akademie Bayern in München gegen die Unkonkretheit der päpstlichen Weisung in der Enzyklika *Sollicitudo rei socialis* geäußert worden sind (vgl. zur Debatte, Mai/Juni 1988, S. 7–13).

¹³ Dies ist natürlich nur als Feststellung gemeint, nicht als Vorwurf an irgend jemanden; umgekehrt ließe sich die Frage ja auch an die Moraltheologen stellen, von denen kaum einer ein Zweitstudium absolviert hat. – Vgl. dazu die Charakterisierung des Ethikers als »Dialogpartner« im Gespräch mit den Humanwissenschaften bei *Franz Furger*, *Christliche Sozialwissenschaft – eine normative Gesellschaftstheorie in ordnungsethischen und dynamisch evolutiven Ansätzen*, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 29 (1988), 17–28, hier 26.

rungen der Methoden bewirkt. Das Konzil forderte: »Besondere Sorge verwende man auf die Vervollkommnung der Moraltheologie, die, reicher genährt aus der Lehre der Schrift, in wissenschaftlicher Darlegung die Erhabenheit der Berufung der Gläubigen in Christus und ihre Verpflichtung, in der Liebe Frucht zu tragen für das Heil der Welt, erhellen soll.«¹⁴ Erstaunlicherweise wird hier die Sozialethik als eigenes Fach nicht erwähnt¹⁵; gleichwohl hat das Konzil selbst so etwas wie ein Modell für eine aus dem Geist des Evangeliums zu entwickelnde Soziallehre in der Pastoralconstitution *Gaudium et spes* vorgestellt.

Die Anregungen des Konzils haben sich in den ethischen Disziplinen recht unterschiedlich ausgewirkt. In der Entwicklung zumindest der deutschsprachigen Moraltheologie war die dominierende Auswirkung des Konzils nicht so sehr der Rückgriff auf die Bibel als vielmehr die Öffnung zur Welt, die Anerkennung der Autonomie der Sachbereiche und eine Neuentwicklung der Begründungsverfahren von der menschlichen Vernunft aus, die eben auch in ihrer Eigenbedeutung (Autonomie) neu gesehen wurde¹⁶. Den einzelnen Entwicklungen der Methodendiskussion in der Moraltheologie, die vor allem auch wichtige Anregungen aus dem Bereich der Metaethik¹⁷ verarbeitete, brauchen wir hier nicht näher nachzugehen. Als Moraltheologe kann ich mich aber dem Wunsch anschließen, daß diese Grundlagendiskussion ihre Auswirkungen auch in der Sozialethik haben möge¹⁸.

Die Sozialethik ist in der Frage des Rückgriffs auf die Quellen teilweise andere Wege gegangen und hat inzwischen vor allem durch die Auswirkungen der lateinamerikanischen Entwicklungen einige Anregungen übernommen, die die prophetische Kraft ihrer Weisung vertiefen könnten¹⁹. Überkommene Formen naturrechtlichen Denkens, Verarbeitung der Ergebnisse von Humanwissenschaften und theologische Motivatio-

¹⁴ Dekret über die Ausbildung der Priester, OT 16.

¹⁵ Dies tut aber *Johannes Paul II.* in seiner neuen Sozialenzyklika, in der er die Soziallehre der Kirche ausdrücklich dem Bereich der Moraltheologie zuordnet (*Sollicitudo rei socialis*, 41).

¹⁶ Fast erübrigt es sich, hier *Alfons Auer* zu zitieren mit seinem programmatischen Buch *Autonome Moral und christlicher Glaube*, das erstmals 1971 in Düsseldorf erschien.

¹⁷ Hierzu besonders: *Bruno Schüller*, *Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie*, erstmals 1973 in Düsseldorf erschienen, nach etlichen Vorarbeiten, die in Aufsätzen veröffentlicht worden waren.

¹⁸ Ich schließe mich hier einem Wunsch an, den *Wilhelm Korff* in seinen A 2 zitierten Aufsatz äußert.

¹⁹ In diesem Punkt beurteilt *Wilhelm Korff* in den A 2 u. 5 zitierten Aufsätzen die Chancen der Befreiungstheologie mit ihren heilsgeschichtlichen, dynamisch wirkenden theologischen Ansätzen (im Unterschied zu mehr verhalten sich äußernden Bemühungen auf der

nen fließen in das Bemühen der Sozialethiker akzentmäßig sehr unterschiedlich ein; die Bandbreite der verschiedenen Ansätze ist erheblich größer als in der Moraltheologie. Es wäre leicht, die fast polar zueinanderstehenden Positionen innerhalb der Sozialethik durch Nennen von Namen sichtbar zu machen. Aber jedem Kenner sind sie ohnehin vertraut. Wenn in diesem Zusammenhang an Anregungen aus dem Raum der Befreiungstheologie erinnert wurde, so könnten von dort her Gesichtspunkte einer praktischen Hermeneutik²⁰ biblischer Weisung von Bedeutung sein. Die Theologie der Befreiung ist ein Reflex auf bestimmte erfahrene Prozesse, in denen das Wort der Schrift eine in spezifischer Weise befreiende Wirkung ausgeübt hat. Das Bemühen, die Realität im Licht des Glaubens der Bibel wahrzunehmen, gehört seit den Anregungen des Konzils zum Programm kirchlicher Erneuerungsbewegungen in Lateinamerika. Dieser Hinweis kann nicht bedeuten, daß theologische Ethik sich zu entakademisieren habe; aber der Bezugspunkt der konkreten Kirche, der konkreten Gemeinde dürfte bei der Bemühung um die Umsetzung der Glaubenswahrheiten ins Leben nicht fehlen. Theologie hat wohl unvermeidlich immer eine wissenschaftliche und eine praktisch-spirituelle Seite und lebt von beiden her.

Das Grundprinzip der Solidarität, das in der Sozialethik eine entscheidende Rolle spielt²¹, könnte aus dem Geist der Schrift genährt werden.

Basis der Schöpfungstheologie) positiv; ähnlich positiv ist die Grundeinstellung von *Dietmar Mieth*, *Autonomie oder Befreiung – zwei Paradigmen christlicher Ethik?* in: *Concilium* 20 (1984), 160–167, und *Franz Furger*, *Christliche Sozialwissenschaft* (zit. A 13), 21–23, der Befreiungstheologie gegenüber. Andere Sozialethiker sind erheblich reservierter; vgl. die sozialetischen Beiträge in den vom Arbeitskreis Kirche und Befreiung herausgegebenen Bändchen *Kirche und Befreiung*, Aschaffenburg 1975 und *Christlicher Glaube und gesellschaftliche Praxis*, Aschaffenburg 1978. Vgl. auch die Studien von *Lothar Roos*, *Befreiungstheologie und katholische Soziallehre*, in der Reihe *Kirche und Gesellschaft* von der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach (Nr. 119/120) herausgegeben. Es gibt natürlich nirgendwo ein totales undifferenziertes Pro oder Contra; hier sind nur Trendmeldungen angedeutet, die keineswegs vertuschen wollen, daß befreiungstheologisches Denken inzwischen sehr differenzierte Ausformungen gefunden hat und keineswegs pauschal be- oder gar verurteilt werden kann.

²⁰ Vgl. hierzu schon *Edward Schillebeeckx*, *Glaubensinterpretation, Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie*, Mainz 1971, und *Clodovis Boff*, *Teologia e Pratica. Teologia do Politico e suas mediações*, Petropolis 1978, dt.: *Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung*, München/Mainz 1983. Lesenswert zu diesem Buch: *Juan Carlos Scannone*, *La Teologia de la liberación. Caracterización, Corrientes, Etapas*, in: *Medellin* 34 (1983) 259–288, bes. 280–283.

²¹ *Franz Furger* weist auf den wachsenden Stellenwert hin, den das Stichwort Solidarität in lehramtlichen Weisungen bekommen habe (vgl. seine A 3 zitierte Studie).

Was bedeutet christliche Solidarität in unserer Welt? Wie kann das Wort des Evangeliums in der Übernahme gemeinsamer solidarisch übernommener Verantwortung fruchtbar werden? Die Schrift ist als Buch der Gemeinde entstanden und ohne diesen Hintergrund nicht zu verstehen²². Praktische Hermeneutik hieße also im Rahmen einer Sozialethik: Hermeneutik solidarisch lebender Gemeinden, die auch in der Lage sind, gemeinsame Verantwortung nach außen zu übernehmen²³. Das ist gerade dann von besonderer Bedeutung, wenn sich der einzelne vom Aufruf zur Solidarität mit den Notleidenden in der Welt überfordert fühlt.

c) Diese Beobachtung führt zu einem dritten methodischen Gesichtspunkt, der hier zu erwähnen ist. *Theologische Ethik* sowohl im individuellen wie im sozialen Bereich *ist immer Reflexion auf gelebtes Ethos*. Dies gilt in besonderer Weise von der Sozialethik, ist sie doch in ihren Anfängen auf dem Rücken sozialer Bewegungen entstanden. Mit Recht hat man darauf hingewiesen, daß auch für die Vergangenheit der marxistische Vorwurf gegen die Religion als Opium des Volkes nicht eigentlich zutreffe. »Waren es doch im Gegenteil immer wieder gerade christlich besonders engagierte Gruppierungen . . ., die in konkreten, zeitbedingten Notlagen sich vom christlichen Glauben und seinem Liebesgebot herausgefordert sahen und ihnen als einem Anruf Gottes mit einer angepaßten Tatantwort begegneten.«²⁴ Die kirchliche Soziallehre ist als Reaktion auf die tatsächliche soziale Situation des vorigen Jahrhunderts entstanden; somit ist sie eine Ausdrucksform kirchlichen Bemühens, der längst praktische Versuche vorausgelaufen waren. Dem entspricht heute in etwa eine der Auswirkungen des konziliaren Impulses auf die lateinamerikanische Theologie. Eine der wichtigsten lateinamerikanischen Sozialethiken schreibt zusammenfassend: »Erstens, die Theologie, die von der Realität ausgeht, nimmt ihren Ursprung beim lebendigen Glauben in der Welt und in der Gemeinschaft der Kirche . . . dieses ist die Erfahrung tausender christlicher Basisgemeinschaften. Zweitens, sie versucht, die Wirklichkeit noch genauer zu erfassen im Rückgriff auf die Methoden der Wissenschaft . . . Drittens, schließlich hat die theologi-

²² Herwig Bächeles Versuch: Christlicher Glaube und politische Vernunft ist hier zu erwähnen, auch wenn er nicht ungeteilt positives Echo fand; das Buch erschien in der Reihe Soziale Brennpunkte, hg. von der katholischen Sozialakademie Österreichs, Wien u. a. 1987.

²³ Wiederum scheint der Rahmen rein akademischer Bemühung verlassen zu sein; aber mir scheint, daß die faktische Entwicklung der kirchlichen Soziallehre ein Recht dazu gibt, die immer neue Rückbindung an die Erfahrungswelt zu fordern.

²⁴ Franz Furger, A 3, 105.

sche Erarbeitung in der Lektüre dieser Realität Platz, die nun in der Lage ist, dieselbe Realität wissenschaftlich genauer zu erfassen.«²⁵ Man kann natürlich fragen, was ist die soziale Realität? Die Ebene von Basisgemeinschaften ist nur eine Stufe der Vergesellschaftung von Menschen, die ja immer auch noch in einem größeren, heute mundialen Zusammenhang leben. Die Interdependenz gesellschaftlicher Realität ist derartig vielschichtig geworden, daß die geforderte Deutung eine äußerst schwierige Sache geworden ist – man denke nur an die unterschiedlichen Versuche, so etwas wie eine neue Weltwirtschaftsordnung zu entwickeln. Die Tatsache des Vorhandenseins aktiver einzelner kleiner Gruppen garantiert noch nicht die Richtigkeit vorgeschlagener makroökonomischer Lösungen.

Der Ansatz beim gelebten Ethos sollte aber dazu führen, auch die konkreten Versuche und Aktivitäten von Menschen, die heute unübersehbar kirchliches Leben prägen, auf ihre Sinnhaftigkeit zu prüfen. Nur auf diese Weise besteht die Chance, im Rahmen globaler Modellentwicklungen auch zu sinnhaften konkreten Anforderungen an einzelne und an einzelne Gruppen zu kommen, die auf diese Weise auch Wegbereiter eines sich entwickelnden Ethos werden können. Reflexionen, die soziale Aktivitäten kritisch und bestätigend begleiten, dienen der Universalisierung sittlich richtigen Tuns.

Hier artikuliert sich ein Wunsch aus der Perspektive des individualethisch Interessierten: Es scheint so zu sein, daß Verpflichtungen im Bereich des Sozialen allzuoft im unbestimmt Vagen stecken bleiben, obwohl von ihrer Realisierung das Leben vieler Menschen abhängen kann. Es fällt auf, daß die Konkretisierung des Ethos höchst unterschiedlich verteilt ist²⁶. Es sei angemerkt, daß dieses unbestimmte Regeln in der Sozialethik nicht immer so war; das Mittelalter mit festgefühten Vorstellungen von den Ordnungen der Gesellschaft hatte recht genaue Vorstellungen von dem, was dem einzelnen in dieser Gesellschaft an Verpflichtungen zukam, was z. B.

²⁵ Eigene Übersetzung aus: *Pierre Bigo/Fernando Bastos de Avila, Fé Cristão e compromisso social. Elementos para una reflexão sobre a América Latina à luz da Doutrina Social da Igreja, São Paulo* ²1983, 143; vgl. entsprechend *Ricardo Antoncich/José Miguel Munárriz, La Doctrina Social de la Iglesia, Lima-Madrid* 1986.

²⁶ Bischöfe, die sich während der Synode 1980 um Reformierung sexualethischer Normen bemühten, fragten, warum hier so detailfreudig normative Festlegungen getroffen würden – manchmal ohne Rücksicht auf die konkrete Situation, in der Menschen leben –, während auf dem Gebiet wichtigster Bewährung des Christlichen in der Sozialethik so wenig Konkretes gesagt würde.

Almosengeben konkret verlangte²⁷; weil damals der Ort jedes einzelnen durch die hierarchische Gliederung der Gesellschaft festgelegt war, ließen sich die wechselseitigen Rechte und Pflichten in der Tat genauer festlegen. Darin unterscheidet sich die moderne Gesellschaft radikal von den Ordnungssystemen des Mittelalters. Die Frage bleibt offen, ob und wie es möglich ist, individuelle Verantwortlichkeiten in solidarischen Kontexten deutlicher sehen zu lassen. Zwar läßt sich die Sozialethik keineswegs dazu verleiten, ihre Überlegungen ausschließlich in einer Strukturdebatte enden zu lassen, vielmehr die Reform der Gesellschaft stets im Anschluß an die Weisung des Neuen Testaments an Haupt und Gliedern zu fordern²⁸, aber dieses berechnete Postulat bleibt inhaltlich relativ farblos, wenn man an die Verantwortung denkt, die der einzelne für das Ganze trägt. Gesinnungspostulate bedürfen der Übersetzung in Formulierungen konkreter Verantwortung.

d) Zur Methodik wissenschaftlich theologischer Reflexion gehört auch die Überlegung, wie die »norma proxima credendi«, die *Weisungen des kirchlichen Lehramtes* in die eigenen Überlegungen einzubeziehen sind. Hier scheint es so etwas wie eine eigentümliche Verkehrung der »Fronten« in Moraltheologie und Sozialethik zu geben. Es ist zu beobachten – unvermeidlich muß man hier vereinfachen – daß sich in der Sozialethik eher die »fortschrittlichen« Tendenzen der Lehre durch das Lehramt der Kirche bestätigt sehen, in der Moraltheologie eher die »konservativen«; dem entsprechen spiegelverkehrt unterschiedliche kritische Rückmeldungen im Blick auf die Weisungen des Lehramtes. In der Sozialethik erfuhren lehramtliche Äußerungen wie *Populorum progressio* eher eine Kritik aus konservativer Perspektive, während umgekehrt in der Moraltheologie kritische Reaktionen auf lehramtliche Weisungen eher das Festhalten an allzu starr verstandenen überkommenen Normen heraus hoben. Die Gründe für diese unterschiedliche Weise des Reagierens sind

²⁷ Vgl. *Bernhard Fraling*, »Mit Almosen sollte man niemanden abspesen«. Zur Schwierigkeit, eine alte Weisung zu übersetzen, in: *Die Wahrheit tun. Zur Umsetzung ethischer Einsicht*, hg. von *Bernhard Fraling/Rudolf Hasenstab* (Georg Teichtweier zum 70. Geburtstag), Würzburg 1983, 153–167.

²⁸ »Die kirchliche Soziallehre hält darum unbeirrt an der inneren Verbindung von Gesinnungsreform und Zuständereform fest, wobei sie – je länger, je mehr – auf die Dominanz des menschlichen Verhaltens gegenüber allen ›Strukturveränderungen‹ hinweist«, schreibt *Lothar Roos*, *Über Gegenstände, Erkenntniswege und heutige Aufgaben einer christlichen Gesellschaftslehre*, in: *Die eine Ethik in der pluralistischen Gesellschaft. Festschrift zum 25jährigen Bestehen des Internationalen Forschungszentrums in Salzburg*, hg. von *Paul Weingartner*, Innsbruck–Wien 1987, 257–278, Zitat 272.

in den beiden Disziplinen verschieden. Der Hinweis, daß nach dem Pontifikat Pius XII. eher französisch sprechende Theologen die sozial-ethischen Berater des Papstes wurden²⁹ und damit einerseits ein mehr theologisches, andererseits ein gesellschaftskritisches Moment in der kirchlichen Soziallehre wirksam wurde, dürfte zu Recht bestehen. In der Moralthologie läßt sich ein solcher Wechsel nicht beobachten, zumal in Johannes Paul II. selbst ein Mann vom Fach mit einer bestimmten ausgeprägten Richtung die Verantwortung des päpstlichen Lehramtes übernahm.

Man sollte bei einer solchen – wie ich hoffe, einigermaßen zutreffenden – Tatsachenfeststellung nicht stehenbleiben. Die gegebene Situation zwingt uns zu neuem Nachdenken darüber, wie sich die Kirche als Ganze und in ihren einzelnen Funktionsträgern gegenüber den sittlichen Problemen der modernen Welt verhalten sollte. Der theologische Meinungsbildungsprozeß spielt hier eine wichtige Rolle. Wie kann man konvergente Meinungsbildung auf der Basis des gemeinsamen Glaubens so fördern, daß die sittliche Verantwortung gestärkt und das individuelle Gewissen eines jeden einzelnen voll respektiert wird? Daß hier von den Sozialwissenschaften wichtige Beiträge wünschbar wären in Richtung auf das Funktionieren moralischer Autorität von Institutionen und Ähnlichem, sei hier erwähnt. Zwar ist es richtig, daß die Kirche sich wesentlich als ein Geheimnis begreift; aber dieses Geheimnis ist das Geheimnis des weiterlebenden menschengewordenen Christus, in dem die Gesetzmäßigkeiten von Menschlichkeit und Mitmenschlichkeit nicht aufgehoben, sondern bestätigt sind. Im Leib der Kirche gelten durchaus die auch humanwissenschaftlich zu erhellenden Bedingungen menschlicher Kommunikation, die gewiß ihre besonderen Schwierigkeiten gerade dann hat, wenn es sich um Kommunikation in Großgruppen handelt, die nicht mehr ausschließlich bestimmt sein können von den Mustern individueller menschlicher Verhaltensweisen in Ich-Du-Beziehungen. Damit wäre wiederum eine Art Desiderat formuliert: einmal der Wunsch nach einer gemeinsamen Bemühung um eine rechte Grundlegung des Verständnisses kirchlicher Autorität im Dienst der solidarischen Aufgabe der Kirche in der Welt und zum anderen – speziell an die Adresse der Sozialethik gerichtet – ein Bemühen um die Bedingungsgesetzmäßigkeiten und das Funktionieren konvergenter Meinungsbildungen in einer Glaubensgemeinschaft, die in dieser Welt eine Großgruppe mit all ihren Problemen geworden ist.

²⁹ Darauf weist *Franz Furger* in seiner Besprechung zu *Werner Krob* hin: *Theologische Revue* 79 (1983) 418f.

2. Neue Aufgabenfelder

a) Von der »neuen sozialen Frage« war schon die Rede; die Verantwortung der reichen Völker für die armen ist seit der Nachkriegszeit immer stärker bewußt geworden. In der Bundesrepublik hat sie zu jenem Zeitpunkt einen wesentlichen Anstoß bekommen, als Kardinal Frings vor der Deutschen Bischofskonferenz die Ansprache hielt, die darauf abzielte, das Werk Misereor zu gründen. Sie begann mit deutlich individualethischen Akzenten: »Es soll dem einzelnen in das Gewissen geredet werden, damit er so sein Heil wirke in der Barmherzigkeit, die er übt, und die er darum findet. Es soll der Blick des einzelnen Gläubigen auf die Not Christi gelenkt werden: Wie das hohe und ausgehende Mittelalter und die frühe Neuzeit in großer Gemüts tiefe den leidenden Herrn verehrten und, man übertreibt nicht, mit ihm zusammen gelitten haben, so möge dieses Werk die Not des Herrn seinen Brüdern vor die Seele stellen und zum gleichen Mitempfinden bewegen. Das Werk, recht verstanden und ausgeübt, kann für die Spender eine religiöse Bewegung werden.«³⁰ Längst ist man über diese zunächst mehr individualethischen Impulse hinausgegangen; es würde Eulen nach Athen tragen bedeuten, wenn man sich bei dieser Problematik, die ja längst durch päpstliche Weisungen immer neuer Art bestätigt wurde, lange aufhalten würde. Das Thema Entwicklungshilfe und solidarische Verantwortung für die sogenannte Dritte Welt ist Allgemeingut der kirchlichen Soziallehre geworden. Der individualethische Impuls, der am Anfang der Gründung des Werkes Misereor stand, sollte dabei nicht vergessen werden:

Wie reagiert ein Sozialethiker, wenn er sich einem Artikel aus der FAZ konfrontiert sieht, der die Überschrift trägt: »Wir reichen Deutschen«³¹? In diesem Artikel war festgestellt worden, daß die Vermögenslage deutscher Haushalte so sei, daß das reine Geldvermögen, was nicht den Hauptanteil an Vermögenswerten beinhalte, im Durchschnitt pro Haushalt in der Bundesrepublik über 100000,- DM betrage. Es ist klar, daß sich Entwicklungspolitik und Entwicklung nicht allein mit Geld machen lassen; andere Momente sind von größerer Bedeutung.

Aber richtig eingesetztes Geld ist nach wie vor dringendst nötig. Darf sich die Sozialethik in der Situation eines so exorbitanten Vermögensgefälles zwischen unseren und anderen Ländern davonstehlen? Wenn der Papst,

³⁰ In: Hans Zwiefelhofer (Hg.), *Entwicklung heißt: Befreiung und Gerechtigkeit, Stellungnahmen aus der katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland zur Dritten Welt und zur Entwicklungspolitik*, Mainz 1983, 17.

³¹ So der Artikel von Wolfgang Helmer in der Ausgabe von 23. 7. 88, S. 11.

dem man im Blick auf seine Enzyklika eine gewisse Unkonkretheit in Richtung auf die Abhilfemaßnahmen vorgeworfen hat³², nicht die Kompetenz der Bestimmung der Mittel in Anspruch nahm, so sollte doch in sozialetischen Überlegungen der Weg in die größere Konkretion gewagt werden; man müßte den Mut aufbringen, auch im Sinne des *trial and error*, jetzt und hier auch Dinge zu fordern, die sinnvoll sind, auch wenn wir über deren endgültige Auswirkung noch nicht alles sagen können; es könnte sein, wir verpaßten sonst Chancen, die für die zukünftige Entwicklung der Welt von ausschlaggebender Bedeutung sein könnten. Das Desiderat lautet also, daß man über die Überlegungen zur allgemeinen Weltwirtschaftsordnung hinaus eine sinnvolle Einbindung des einzelnen und seiner Verantwortung für die Realisierung der Neugestaltung von Ordnungen und des Gesamtprozesses der Wirtschaft stärker einbeziehen müßte.

b) Eine wesentlich später bewußt gewordene, heute bereits in aller Munde befindliche Herausforderung, für die sozialetische und individualistische Überlegungen angezeigt sind, ist der Bereich der *Umweltethik*³³. Wir stehen hier vor einer Entwicklung ethischer Reflexion, die nicht auf dem Boden der Kirche gewachsen ist, wo sie selber Lernende ist. Inzwischen hat sie in vielen Dokumentationen aus den Ressourcen der eigenen Schöpfungstheologie Grundlagen bewußt machen können, die tragende Argumente für Stellungnahmen in der Umweltethik sind. Übersteigerungen der Aufnahme der Problematik dergestalt, daß es nun völlig neue Grundlegungen der Ethik geben müsse, sind zu vermeiden. Andererseits bietet sich hier ein hochinteressantes Feld neuer Untersuchungen an, die in erster Linie sozialwissenschaftlicher Natur sind. Es wäre zu zeigen, unter welchen Bedingungen und wie ein neues Ethos

³² Vgl. oben, A 12; zum folgenden sagt *Johannes Schasching* in seinem Kommentar zur Enzyklika: »Der Papst hütet sich, sich auf einer Analyse dieser komplexen Vorgänge (gemeint sind die internationalen Finanzprobleme) einzulassen, und noch mehr, Vorschläge zu machen, wie diese Krisen aufgefangen werden können. Das entzieht sich völlig seiner Kompetenz.« In: In Sorge um Entwicklung und Frieden. Kommentar zur Enzyklika »*Sollicitudo rei socialis*« von *Johannes Paul II.*, Wien u.a. 1988, 73; Schasching weist auch auf die höchst unterschiedliche Reaktion auf die Enzyklika in der Weltpresse hin (ebd. 101–109, Anm. 43).

³³ Hierzu haben sich Moraltheologen und Sozialetiker zu Wort gemeldet: *Alfons Auer*, Umweltethik. Ein theologischer Beitrag zur ökologischen Diskussion, Düsseldorf 1984; *Wilhelm Dreier/Reiner Kümmel*, Zukunft durch kontrolliertes Wachstum. Naturwissenschaftliche Fakten. Sozialwissenschaftliche Probleme. Theologische Perspektiven, in: Theorie und Praxis der Sozialetik, hg. von *Wilhelm Dreier*, Bd. 1, Münster 1977 seien als je ein Beispiel aus den beiden Disziplinen genannt.

entsteht und wie dieses neue Ethos gefördert werden kann. Auch die Möglichkeiten der Rezeptionsprozesse in kirchliches Ethos hinein sind gewissermaßen *in vivo* greifbar. Mit Kontroversen ist zu rechnen; auch innerkirchlich sind die Stellungnahmen zum Problem der Umwelt nicht ohne weiteres konvergent. War es schon bisher nicht leicht, sich einen für Beurteilungen von Sachverhalten notwendigen Informationsstand zu beschaffen, so wird es hier fast unmöglich, alle für entsprechende Entscheidungen relevanten Sachverhalte zur Kenntnis zu nehmen, daß ein kompetentes Urteil möglich wird. Die »Sachlichkeit« des Urteils wird damit selbst zu einem ethischen Problem – schon bei den Experten, deren Gutachten manchmal mehr von ihrem gesellschaftlichen Standort her zu verstehen sind, als von der objektiv wissenschaftlichen Expertise her. Diese erscheint je nach Auftraggeber variabel. So stellen sich ethische Fragen für die wissenschaftliche Bemühung selbst; es wird für die Beurteilung dieser Problematik Spezialisierungen auch innerhalb der Sozialethik geben müssen, in denen sich einzelne in solchem Bereich mehr und mehr sachkundig machen, um entsprechend zu kompetenter Urteilsbildung zu kommen.

Aber vielleicht ist es auch an der Zeit, *das* ins Bewußtsein zu heben, *woran kein Zweifel bestehen kann* und daraus entsprechende individuelle ethische wie auch politisch-ethische Konsequenzen zu ziehen.

c) Zwar gibt es die *Frauenbewegung* seit dem vorigen Jahrhundert; aber für die innerkirchliche Diskussion ist die Frage der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft unter dem Vorzeichen der Gleichberechtigung ein relativ junges Thema, haben doch deutsche Bischöfe sich noch in den fünfziger Jahren für die natürliche Überordnung des Mannes über die Frau ausgesprochen. Die Veröffentlichungen auf diesem Gebiet sind kaum noch übersehbar, dennoch haben die »etablierten« Disziplinen der theologischen Ethik Nachholbedarf. Der Individualethiker wird sich mit dem schwierigen Problem der Veränderung des Rollenverhaltens beschäftigen, die neuen Spielformen der Beziehung der Geschlechter zueinander untersuchen müssen, um dem neuen Selbstwertbewußtsein der Frau gerecht werden zu können. Überlegungen aus der Perspektive der Psychologie und auch der Verhaltensforschung scheinen angemessen, um die Entwicklung verstehend begleiten zu können. Der Sozialethiker wird stärker die gesellschaftlichen Bedingungen dieser Entwicklung ins Auge fassen müssen. Wenn es stimmt, daß es zwar nicht eine männliche oder weibliche Wahrheit gibt, aber je unterschiedliche geschlechtsspezifische

Zugänge zur Wirklichkeit des Ethischen und Menschlichen³⁴, dann wäre es fraglos wünschenswert, wenn in das Bemühen um ein sinnvolles neues Verständnis der Rollen von Mann und Frau in wesentlich höherem Maße Frauen einbezogen würden, als das bisher der Fall ist.

II. STELLUNGNAHME ZU EINEM VORGEgebenEN MODELL

Es wurde schon bemerkt, daß die Soziallehre der Kirche im Zusammenhang mit sozialen Aktivitäten entstand, auf die sie sich beziehen konnte. Die theoretische Reflexion hatte die Aufgabe, die einzelnen Aktivitäten in einen größeren Rahmen zu stellen und sie vom systematischen Erfassen her neu zu ordnen, hier und da ihre Richtung zu korrigieren. Die Reflexion diene der Praxis vor Ort. Je komplexer die Wirklichkeit ist, in die ein einzelnes Verhalten einzufügen ist, um so langwieriger und schwieriger wird die Prozedur. Gleichwohl ist die Notwendigkeit, wieder auf das konkrete Modell zurückzukommen, unabweisbar, wenn die Theorie nicht in der Höhe einer Abstraktheit bleiben soll, die ineffektiv wird. Die praktische Problematik treibt die wissenschaftliche aus sich heraus; darum ergeben sich spezifische Fragen der einen Disziplin an die andere auf dem Rücken der Bemühung um die praktische Frage, die im Sinne der individuell orientierten Moralthologie immer wieder vom einzelnen her und auf den einzelnen hin gestellt werden muß. Denn er ist und bleibt das eigentliche Subjekt, der eigentliche Träger auch sozial-ethischer Verantwortung, so sehr sein sittliches Können durch die vielfache Verflechtung gesellschaftlicher Kommunikation konditioniert ist.

Darum sei versucht, anhand des angekündigten Modells, aus dem sich konkrete Problemstellungen ergeben, vorzustellen, wie sich im einzelnen Individual- und Sozialethik in der Lösung anstehender Fragen ergänzen könnten.

Zur Wahl des Modells: Ich habe versucht, ein solches zu wählen, das es erlaubt, einerseits eine interdisziplinäre Zusammenarbeit als auch einen Dialog zwischen Angehörigen von Industrieländern und Entwicklungs-

³⁴ Vgl. hierzu die interessante Studie von *Carol Gilligan*, *Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau*, München 1984. Gilligan ist Schülerin von *Erik Erikson* und versucht aufgrund empirischer Untersuchungen, den unterschiedlichen Zugang genetisch verständlich zu machen, den Jungen und Mädchen, bzw. Männer und Frauen zu ethischen Fragestellungen haben. *Wolfgang Althof* und *Detlef Garz* berichten kritisch über die durch Gilligan ausgelöste Diskussion, in: *Psychologie heute* 15 (1988) 58–65.

ländern anzuregen³⁵. Es sollte zugleich ein Beispiel sein, das für viele ähnliche Initiativen stehen kann, die hierzulande in Gang gesetzt werden, um der Herausforderung durch die Notsituation in sogenannten Dritte-Welt-Ländern besser gerecht werden zu können. Ethos auf einem Feld von neu entdeckter Verantwortlichkeit – von ihr kann man im Hinblick auf die Entwicklungs- und Umweltprobleme globaler Art durchaus noch sprechen – bildet sich normalerweise nicht am »grünen Tisch« heraus; deswegen ist die Ethik als Theorie ethischen Handelns auf die Beobachtung ethisch verantworteter Praxis angewiesen, nicht ausschließlich, um sie zu bestätigen, sondern um sie auf ihre Sinnhaftigkeit und auf eine mögliche Generalisierbarkeit der in ihr gewonnenen Verhaltensweisen hin zu untersuchen³⁶.

Ich greife ein Beispiel heraus, das ich aus den Arbeitsunterlagen von Misereor entnehme³⁷. Unter der Überschrift »Neue Wege suchen« wird aus einem Brief der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen an die Gemeinden in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West) vom Oktober 1980 folgendes zitiert: »Wir wissen noch nicht, wie der Lebensstil der Zukunft aussehen muß. Sicher ist aber, daß wir schon heute beginnen müssen, neue Verhaltensweisen einzuüben. Dazu gehören:

- freiwillig und auf Zeit übernommener Verzicht auf Konsum verschiedenster Art und auf Elemente des Wohlstandes; das bedeutet ein Fasten im weiteren Sinn.
- Freigebigkeit im Mitteilen der Güter, über die man verfügen kann; dies muß in erfahrbar kleinen Schritten praktiziert werden, z. B. indem man einen bestimmten Prozentsatz seines Nettoeinkommens regelmäßig für andere einsetzt.

³⁵ Ich darf darauf hinweisen, daß diese Überlegungen zum Teil im Zusammenhang mit einem interdisziplinären und zugleich internationalen Dialog mit deutschen und latein-amerikanischen Partnern entstanden sind. Evaluationen von Modellen und Erarbeitung von Kriterienkatalogen gibt es in erster Linie für Projekte in der Dritten Welt, m. W. kaum für Bemühungen zugunsten ärmerer Länder bei uns; zu ersterem vgl. *Detlef Schwefel* (Hg.), *Soziale Wirkungen von Projekten in der Dritten Welt*. Schriftenreihe der DSE, Baden-Baden 1987.

³⁶ Ich führe hier noch einen weiteren Zeugen für diesen oben schon insinuierten Gedanken an: *Joachim Giers* schreibt: »Die christlich-sozialen Impulse, die seit der Mitte des 19. Jahrhunderts von einzelnen katholischen Christen, Priestern und Laien ausgingen, sind als Ursprung auch einer christlichen Soziallehre zu betrachten.« Die »Identität« der katholischen Soziallehre im Wandel gesellschaftlicher Erkenntnisse und theologischer Erwartungen, in: *Theologisches Jahrbuch 1987*, 233–242, Zitat 234.

³⁷ Es handelt sich um Arbeitshilfen zu Fragen von Entwicklung bei uns, in Afrika, Asien und Lateinamerika: *Gemeinsam anders leben*, hg. von KAB, KLB, Kolping und Misereor, Aachen 1981, Zitat S. 151.

– Bemühungen um das richtige Maß; dies gewinnt darin Gestalt, wie wir in der Vielfalt unseres Lebens Übertreibungen und Maßlosigkeit vermeiden und unser Verhalten nach unserem Lebensauftrag bemessen . . .« Es folgen noch einige mehr haltungsethische Hinweise auf die Bereitschaft, sich dem neben mir lebenden Menschen in Offenheit und unter Einsatz von Zeit zuzuwenden. Es geht hier nicht um vorschnelle Bewertung, sei sie nun positiv oder negativ, sondern sowohl um die Frage, wie aus der Perspektive der zunächst vorrangig individual-ethisch fragenden Moraltheologie vorzugehen ist, als auch um die Frage, wie die normativen Vorschläge sozialetischen Verhaltens auf ihre Berechtigung und ihre Generalisierbarkeit hin geprüft werden können: man kann einkalkulieren, daß man unter Umständen auf ergänzende Forderungen aufmerksam machen muß, die dann notwendig werden, wenn die genannten Postulate nur in einem durch sie erweiterten Kontext ihren vollen Sinn bekämen.

a) *Aus der Perspektive einer* auf das Individuum bezogenen *Haltungsethik* lägen hier Ansätze vor, die sich nahtlos in ein Glaubensethos einfügen. Zwar kommt in dem Text der Bezug auf den Glauben nicht ausdrücklich vor; es ist aber zu unterstellen, daß die sich hier zeigende Verantwortung für die Entwicklung der Welt mit den Wahrnehmungsmöglichkeiten des Glaubens zusammenhängen dürften, handelt es sich doch um Gruppen, die sich unter ausdrücklich kirchlichen Vorzeichen zusammengefunden haben, was darauf schließen läßt, daß die Impulse des Evangeliums für sie nicht irrelevant gewesen sind. Dieser Ausgangspunkt bedeutet nun keineswegs, daß ein solcher neuer Lebensstil nicht auch für andere plausibel gemacht werden könnte; wenn er als verallgemeinerungswürdig erwiesen werden soll, ist dieses sogar notwendig. Die Gemeinsamkeit übernommener Verantwortung und entsprechender Konsequenz dürfte ein mit-ermöglichendes Moment an der Verwirklichung dieses Lebensstiles sein.

Interpretiert man die ins Auge gefaßten Verhaltensweisen, so kann man sagen, daß sie geeignet sind, als ausgesprochene Ausdruckshandlungen in ihrer Auswirkung nach innen Bewußtsein zu bilden, Haltungen zu formen. Es gibt ja keine äußere Aktivität, die nicht das Innere prägen würde. Gesinnungen entwickeln sich nicht ausschließlich von innen her. Die geforderte innere Lösung von materiellem Besitz ist nicht möglich ohne tatsächliches entsprechendes Verhalten. Es ist überdies Erfahrungstatsache, daß dadurch oft erst der wirkliche Wert einzelner Dinge erkannt werden kann, die man besitzt; wenn der Mensch sich an sie klammert – häufig aus Gründen der Absicherung oder des Prestiges – wird er ihrer

nicht wirklich gewahr, kann nicht begreifen, daß sie Geschenkcharakter haben.

b) Eine *erste interdisziplinäre Fragestellung* wäre in diesem Kontext die *nach den psychologischen Voraussetzungen und Wirkungen* regelmäßiger Verzichtleistungen. Fragen wie folgende könnten sich stellen: Wann kann die Solidarität einer Gruppe, die hier das Können des einzelnen und sein Verhalten mitbestimmt, umschlagen in eine autoritäre Struktur? Wann wird das so ermöglichte Tun zu einem Handlungszwang? Welche Ängste können hindern, daß jemand sich auf die beschriebene Weise von seinem Besitz löst? Welche naturale Grunddynamik wirkt sich im Eigentumsverhalten aus? Dem ist hier nicht weiter nachzugehen. Hier liegen Aufgaben der Individualethik vor. Doch dieses Modell sollte hier in erster Linie nicht im Kontext individualethischer Überlegungen und Fragestellungen bedacht werden. Es sollte helfen, die Desiderate noch einmal zu verdeutlichen, die der individualethisch orientierte Moraltheologe an die Sozialethik zu richten hat.

c) Eine erste entscheidende Frage wäre hier die: Ist es überhaupt *sinnvoll*, ein *Verhalten im Bereich der Ökonomie* (Konsum gehört in diesen Kontext) *durch Gesinnungspostulate anzugehen*? Spricht das nicht gegen die in der Ökonomie sonst wirksamen Eigengesetzlichkeiten, die das gesamte Funktionieren der Wirtschaft besser gewährleisten? Die Ineffizienz von Ökonomiemodellen kann als erwiesen gelten, die *ausschließlich* auf das Postulat allgemeiner Solidarität gesetzt haben, ohne Anreiz zu privatem Konsum zu geben. Sollte nicht der ethische Anspruch nur dort erhoben werden, wo es unbedingt nötig ist und er nicht durch andere Regelmechanismen ersetzt werden kann?

Es scheint, daß neuere Entwicklungen dahin tendieren, die Ökonomik selbst nicht mehr, im Sinne Max Webers, als einen Bereich jenseits aller wertenden Ethik anzusehen³⁸; zwar werde von Kritikern eines marktwirtschaftlichen Wettbewerbs in der Wirtschaft der moralische Vorwurf eines Egoismus erhoben, der ja als Motor solcher Wirtschaft fungiere, wohingegen die Moral den Altruismus einfordere. Dagegen wird mit

³⁸ Hingewiesen sei hier u. a. auf: Ethik und Wirtschaftswissenschaft in den Schriften des Vereins für Socialpolitik, Gesellschaft für Wirtschafts- und Sozialwissenschaften, Neue Folge Bd. 147, von Georges Enderle in Berlin 1985 herausgegeben, auf den in A 3 zitierten Sammelband Wirtschaftswissenschaft und Ethik sowie auf die Monographie Prinzipien der Ethischen Ökonomie von Peter Koslowski, Tübingen 1988. – Vgl. dazu auch schon Joseph Höffner, Christliche Gesellschaftslehre, Kevelaer 1983, S. 174, wo Höffner sich ausdrücklich gegen die Weber'sche Position wendet. – In diesem Kontext ist auch die Benennung »seines« Instituts als »Institut für Christliche Sozialwissenschaften« (1951) als durchaus programmatisches Signal zu verstehen.

Recht geltend gemacht, daß gute Motive nicht ipso facto die Richtigkeit des Verhaltens garantieren können, sondern unter Umständen im Bereich der Ökonomie kontraproduktiv sein können³⁹, zum Beispiel im Marktgeschehen, welches zu den wichtigsten Regulatoren wirtschaftlichen Geschehens zählt. Dessen Funktionieren allerdings hängt selbst von Faktoren ab, die der Markt aus sich nicht steuern kann. Man denke an das Regelwerk von Gesetzen, das dem Marktgeschehen erst den Rahmen sichert, innerhalb dessen er sich zum Wohl der Menschen auswirken kann. Der »Egoismus« – hier nicht in moralisch verurteilendem Sinn gemeint – des im Marktgeschehen Handelnden ist um des Funktionierens der Wirtschaft willen durch den Altruismus zu ergänzen, der in der Bereitschaft besteht, solche allgemeingültigen Regelungen zu akzeptieren. Somit ist durch den Hinweis auf die im Wettbewerb wirksame Eigengesetzlichkeit eines »gesunden Egoismus« nicht jegliche haltungsethische Überlegung als solche für obsolet erklärt. Aber es ist richtig, daß Gesinnungspostulate allein nicht zureichende Argumente für Regeln ökonomischen Verhaltens sind – zumindest dann, wenn sie den makroökonomischen Rahmen betreffen⁴⁰. Zweckmäßigkeitüberlegungen bezüglich einer für die Entwicklung der Freiheitsmöglichkeiten des Menschen wünschenswerten Effizienz der Wirtschaft sind es, die Bedenken gegen den darin sich auswirkenden Egoismus überwinden helfen; sie sollten aber keineswegs dazu führen, den Marktmechanismus zum Regelwerk für alle Belange des menschlichen Zusammenlebens werden zu lassen. Das bisherige Fazit zeigt, daß im vorliegenden Modell über haltungsethische Bereitschaft hinaus, ein weiteres »know how« wünschenswert ist, um über die Sinnhaftigkeit der Maßnahmen und ihre zu untersuchende Verallgemeinerungsfähigkeit Klarheit zu bekommen.

d) Mit den einfachen normativen Festlegungen des Modells sind eine Reihe ganz wesentlicher gesellschaftlicher Probleme tangiert, die nicht ausgeklammert werden dürfen, will man Verhalten fundiert und richtig begründen. Sie zwingen auch zu strukturellen Überlegungen. Es wäre *von Rückwirkungen zu sprechen, die das angedeutete Verhalten – vor allem im Falle von deren Verallgemeinerung – auf unsere Gesellschaft haben würde*. Es wurde zum Beispiel allgemein der Konsum abnehmen, vor allem der Konsum von Luxusgütern, solchen also, die für ein

³⁹ Helmut Hesse / Karl Homann formulierten in Anlehnung an Messner: »Interpretiert man den Egoismus des homo oeconomicus als das Bemühen, angesichts universaler Knappheit keine Ressourcen zu verschwenden, dann ist dieser Egoismus sogar ein »ethisches Postulat« in: Wirtschaftswissenschaft und Ethik, A 3 zitiert, 31.

⁴⁰ Vgl. ebd. 15.

menschenwürdiges Dasein keineswegs nötig sind. Man denke an die mittelalterliche Regel, die bestimmte, daß im Falle der Not eines anderen abzugeben sei, was man im »Überfluß« habe⁴¹. Läßt sich ein Bogen schlagen? Die Bestimmung des Luxus als etwas, das der Mensch nicht braucht, wird in concreto schwierig bleiben. Nun würde eine ethische Regel des Verzichts auf Luxus um der Armen willen schwerwiegende Rückwirkungen haben. Es würde bedeuten, daß z.B. Industrien, die Luxusgüter produzieren – man denke an die für die gesamte Wirtschaft unseres Landes entscheidend wichtige Automobilindustrie mit ihren diversen »Nobelmarken« – vor schwierige Anpassungsprobleme gestellt würden. Arbeitslosigkeit in bestimmten Branchen würde als Gefahr drohen. Diesen ersten Rückfragen aus der Wirtschaft könnte sich auch der Laie noch stellen.

Jetzt begäbe aber ein unverzichtbarer weiterer *Dialog der Sozialethik mit der Wirtschaftswissenschaft*⁴². In welchem Referenzrahmen funktioniert die Wirtschaft? Welche zunächst außerhalb des Wirtschaftsgeschehens zu beobachtende Konsequenz der Wirtschaft selbst wird berücksichtigt oder vernachlässigt? Wenn eine vom Grundsatz christlicher Weltsicht her denkende Sozialethik mit diesen Fragen konfrontiert ist, muß sie sich der umgreifenden Frage nach dem Sinnziel der Wirtschaft insgesamt stellen und fragen, ob der Referenzrahmen wissenschaftlicher Bemühung um die Wirtschaft sich dem eigentlichen Sinnziel der Ökonomie selbst öffnet, das die Versorgung aller (!) Menschen mit knappen Gütern ins Auge zu fassen hat. Das bedeutet aber, daß sie die Perspektive derer in ihre Überlegungen einbeziehen muß, die praktisch keinen Anteil an den knappen, aber überlebenswichtigen Gütern haben, deren »basic

⁴¹ *Thomas von Aquin* zitiert zur Begründung der Almosenverpflichtung in der *summa theologica* II/II q 32, a 5 c Lk 11,41 in der nicht ganz korrekten Übersetzung der Vulgata: »Quod superest date eleemosynam« und übernimmt von daher als wichtigstes Bemessungskriterium für Almosen das »superfluum«, das Überflüssige.

⁴² In Lateinamerika hat sich *Juan Carlos Scannone* (neben *Clodovis Boff*) besonders intensiv mit der Frage der Rezeption sozialwissenschaftlicher Erkenntnis in der Sozialethik befaßt. Auf hohem Niveau hat er seine Hermeneutik entwickelt, die solche Rezeption methodisch regelt. Es ist unverzichtbar, daß man nach der in Sozialwissenschaften impliziten Anthropologie fragt; genügt für eine partielle Disziplin ein partielles Menschenbild? Es wäre reizvoll, Gedankengänge von *Juan Carlos Scannone* mit denen von *Karl Homann* ins Spiel zu bringen, der sich nicht scheut, in wichtigen Überlegungen von Hobbes auszugehen. . . . Einschlägig ist hier: *Juan Carlos Scannone*, Sozialanalyse und Theologie der Befreiung, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 69 (1985), 259–280; ich würde mir ein so durchgeführtes hermeneutisches Verfahren ergänzt wünschen durch konkrete Berechnungen, die sich mit den ökonomischen Chancen solcher Versuche befassen und mit den Auswirkungen, die Verallgemeinerungen haben könnten.

needs«⁴³ nicht gestillt sind. Wie nimmt sich im Kontext einer solchen Fragestellung die beschriebene Initiative aus?

Es wird in Geduld und selbstverständlich unter Inanspruchnahme wirtschaftswissenschaftlichen »know how's« zu fragen sein, wie aus der Perspektive solcher Bemühung Entwicklungen in Gang bleiben können, in denen »ethisches Kapital« investiert ist, das auf die Verbesserung der Lebensverhältnisse von Menschen bezogen bleibt. Es ist nicht gleichgültig, von welchen Ausgangsdaten Hochrechnungen ausgehen und welche Zielvorgaben miteinander in Konkurrenz geraten können – die Zielvorgaben jedenfalls der einzelnen wirtschaftlich Handelnden sind nicht automatisch mit dem Sachziel der Wirtschaft selbst identisch. Im Hintergrund dieses Sachzieles steht die Sorge um die Ermöglichung eines menschenwürdigen Daseins für alle Menschen. Selbststeuerungsmechanismen eines liberal verstandenen Marktes allein konnten auf Weltebene so wenig das Entstehen der sozialen Frage unseres Jahrhunderts verhindern noch deren Lösung erreichen, wie das im Aufkommen der sozialen Frage des vorigen Jahrhunderts in den Industrieländern der Fall war. Ob aus den Erfahrungen der Industrieländer in den Frühphasen der Industrialisierung mit dem Phänomen der Massenarmut und Proletarisierung für die gegenwärtige Entwicklung in den sogenannten Entwicklungsländern gelernt werden kann, kann nicht a priori gesagt werden, da viele Ausgangsbedingungen völlig verschieden sind. Die gegebenen Strukturen der Unterdrückung sind sowohl in asymmetrischen sozialen Verhältnissen in den einzelnen Ländern selbst als auch in solchen zwischen reichen und armen Ländern begründet; die vorrangige Frage ist die, wie der Mensch, der an einem bestimmten Ort im Ganzen dieses unübersehbaren Prozesses steht, außer seinem vernünftigen marktgerechten – das sollte keinesfalls ausgeklammert werden – Verhalten auch Einfluß nehmen kann auf die ordnenden Strukturen von Institutionen, Gesetzen, politischen Maßnahmen.

Wenn man den vorgeschlagenen Weg zur Erhellung der zu stellenden Fragen vor den empirisch gegebenen Daten eines Modells wählt und versucht, Verhaltensweisen mit Hilfe von ökonomischen Berechnungen zu legitimieren, ist also nach den auf diese Weise erkennbaren Konsequenzen solchen Verhaltens im Falle ihrer Verallgemeinerung zu fragen. Kommt diese Initiative, aus der Solidarität mit den Armen entstanden, in ihrer Auswirkung überhaupt bei ihnen an? Kommt man auf diesem Weg dem Ziel einen Schritt näher, menschenwürdige Lebensverhältnisse für

⁴³ Auch dieser Begriff ist wie der der Armut zu differenzieren; vgl. hierzu *Laszlo Vaskovics*, Armut I, in: Staatslexikon der Görresgesellschaft, Bd. 1 1985, 343 f.

alle herzustellen? Die Frage kann hier nicht beantwortet werden; ihre Beantwortung würde den Individualethiker aber deswegen interessieren, weil von ihr aus ein weiterer Schritt zur Formulierung der Verantwortung des einzelnen getan wäre.

e) Es ist nach dem, was wir schon überlegt haben, mit einer *Doppelung der Antwort* zu rechnen; es wird eine Antwort sein müssen, die sinnvolles individuelles Verhalten vor dem Hintergrund der globalen ökonomischen Situation zu beschreiben anfängt; sie wird andererseits aufzeigen, welche politischen und strukturellen Bedingungen erfüllt sein müssen, damit in größerem Stil Gerechtigkeit hergestellt werden kann. Hier würde die Frage, wie wir denn unsere Verantwortung vor und für Normen und Institutionen vernünftigerweise wahrnehmen können, konkreter gestellt. Zur Beantwortung wird zum Sachverstand der Ökonomik noch der der anderen Sozialwissenschaften hinzutreten müssen. Es gilt ja, auch den politischen Rahmen zu bestimmen, in dem eine Wirtschaft sich über den Markt so entwickeln kann, daß sie ihr eigentliches Sachziel erreichen kann. Die Respektierung der Eigengesetzlichkeit muß die eigentlichen Sinnziele der Wirklichkeitsbereiche in die Überlegungen einbeziehen. Sie sind nur in dem Maße »autonom«, wie sie sich der Rahmengesetze von Menschenwürde und Sittlichkeit bewußt bleiben.

Die von Ethikern postulierte »Kombinatorik« von humanwissenschaftlichen und ethischen Überlegungen bekommt an dieser Stelle einen neuen Aspekt, so will mir scheinen. Während es sonst zumeist um die allgemeinen Rahmenbedingungen des menschlichen Seinkönnens geht, die sich aus einer Zusammenschau humanwissenschaftlicher und philosophischer Daten ergeben⁴⁴, oder auch um das hermeneutisch genauere Erfassen der Wirklichkeit des Menschen, wie sie sich in den Humanwissenschaften präsentiert⁴⁵, so würde in dem Bemühen um die Evaluierung konkreten Verhaltens das »know how« der entsprechenden Disziplin weniger so einzufordern sein, daß über das in ihnen implizierte Menschenbild oder die allgemeinen Rahmenbedingungen menschlichen Seinkönnens nachgedacht wird, sondern so, daß man anfängt, Modellrechnungen zu erstellen, die wenigstens in etwa Konsequenzen erkennen lassen, die sich aus

⁴⁴ Als gelungenes Beispiel kann die Zusammenschau der ererbten Grundstrebungen gelten, die einen Rahmen für menschliches Verhalten darstellen, der unbeliebige Vorgabe für verantwortliches Tun ist; *Wilhelm Korff* sieht Aggressions-, Fürsorge- und Fluchtverhalten als eine Trias an, auf die sich jede Moral einzustellen hat (zuerst in: Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik normativer Vernunft, Tübinger Theologische Studien, Bd. 1, Mainz 1973.

⁴⁵ Vgl. *Juan Carlos Scannone*, A 41; mir liegt noch eine ausführliche Studie von *Scannone* zu dieser Frage vor, die als Arbeitspapier einer Tagung zugrundelag.

diesem und jenem Verhalten ergeben. Wie alle Versuche praktischer Realisierung des Menschlichen und Christlichen nicht vor Irrtum gefeit sind, so auch solche Versuche nicht; Fortschritt wird es, wie schon angedeutet, nur in der Abfolge von Versuch und Irrtum⁴⁶ geben können; die Evaluation wird ohne wirtschaftswissenschaftliche Kompetenz nicht möglich sein. Es könnte sein, daß man den Wirtschaftswissenschaftler auf diese Art und Weise mit Wirklichkeiten konfrontiert, die ihm von den Paradigmen seines Faches her nicht sehr nahe liegen; wenn dieses vorab gekennzeichnet ist durch die Überlegungen hinsichtlich möglichen Wachstums einer Volkswirtschaft insgesamt, werden Verhaltensweisen »en miniature«, die unter dem Gesichtspunkt des Wachstums insgesamt kaum eine Rolle zu spielen scheinen, nicht von vornherein von besonderem Interesse sein.

Sobald aber die Frage gestellt werden müßte, ob unter der Voraussetzung einer solidarischen Verantwortung der Bevölkerung eines ganzen Landes durch allgemein bejahtes Verhalten das Schicksal der Menschen, die in armen Ländern unter dem Existenzminimum leben, wesentlich verbessert werden kann, ohne daß es zu einem Kollaps der eigenen Volkswirtschaft kommen muß, gewinnen im Falle der Bejahung dieser Frage diese Überlegungen ethische Stringenz. Es wäre zumindest bei diesem Vorgehen das Postulat erfüllt, das *John Rawls* seinem Entwurf der Ethik⁴⁷ zugrundelegt und das dem bewußten Eintreten der Kirche für die Rechte der Armen der Dritt-Welt-Länder entspricht. Die Kombinatorik, das Zusammenschauen von Ergebnissen von Humanwissenschaften und Ethik, hat von daher unterschiedliche Dimensionen. Mir scheint, daß in vielen Bemühungen von Dritte-Welt-Initiativen, von Partnerschaften,

⁴⁶ Hier dürfte man an die Weisheit des Aristoteles erinnern, der hinsichtlich des Exaktheitsgrades in ethischem Erkennen äußerst zurückhaltend war und gerade deswegen empfehlen konnte: »Soviel also ist klar geworden, daß die mittlere Grundhaltung in allen Lagen unser Lob verdient, daß es jedoch unvermeidlich ist, gelegentlich nach der Seite des Zuviel, dann nach der des Zuwenig auszubiegen, denn so werden wir am leichtesten die Mitte und das Richtige treffen.« (Nikomachische Ethik, 1109b Übers. *Franz Dirlmeier*, Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 6, Darmstadt 1969). *Karl Rahner* hat einmal versucht, eine Lanze zu brechen für eine »anonyme Tugend«, die darin besteht, in nicht überschaubaren Situationen den Mut zu notwendigen Entscheidungen aufzubringen, auch wenn nicht alle für die Entscheidung relevanten Informationen zu bekommen sind (Die Spannung austragen zwischen Leben und Denken. Plädoyer für eine namenlose Tugend, in: *Karl Rahner / Bernhard Welte*, Mut zur Tugend. Über die Fähigkeit menschlicher zu leben. Freiburg u. a. 1979, 11–18).

⁴⁷ *John Rawls*, Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt 1979. Die phänomenologisch arbeitende Wertethik hat den Unterschied von Werthöhe und Wertdringlichkeit entwickelt. Hier wäre von der Dringlichkeit der Fragen her der Bezug auf konkrete Entscheidungsfindung unbedingt vorrangig.

von Gemeindebeziehungen, die Brücken zu schlagen versuchen zwischen uns und Gemeinden in Entwicklungsländern, eine enorme Kraftreserve steckt, die sowohl ökonomisch wie in der Ausbildung sittlicher Verantwortung gewinnen könnte, würde man sie in die sozialetische Reflexion einbeziehen. Umgekehrt könnte die Sozialethik – das ist eine Hoffnung – einiges an Gestaltungskraft und prophetischer Dynamik gewinnen, wenn sie den Geist dort aufzuspüren versuchte, wo er wirklich weht.