

Was ist Sozialethik?

Von Wilhelm Korff

I. Begriff und geschichtliche Einordnung

Gegenstand und Aufgabe der Sozialethik ist die Bestimmung der sittlichen Form all jener Ordnungen, die menschliches Handeln in Gesellschaft normieren und sich darin der Verfügung durch den einzelnen, seinem unmittelbaren sittlichen Gestaltungswillen, entziehen. Die Berufung des Menschen zu einem Leben in Gesellschaft als Bedingung der Möglichkeit seiner Entfaltung als Mensch macht es offensichtlich notwendig, sein Handeln Regelungen zu unterwerfen, die ihm sozial vorgegeben sind. Diese Regelungen stellen sich ihrerseits als sozial verbindlich gesetzte Resultate der Koordination und Organisation der unterschiedlichen Interessen, Einsichten und Machtverhältnisse der beteiligten sozialen Subjekte dar, verpflichten also den einzelnen in der Regel auch dort, wo er sich in seinem Seinkönnen durch sie zugleich eingeschränkt sieht. Zwischen den dem Menschen als sittlichem Subjekt zugelasteten Möglichkeiten seines Seinkönnens und den sozial verbindlich gesetzten Ordnungen besteht keine prästabilisierte Harmonie. Wie die entsprechenden Lösungen konkret ausfallen, hängt vielmehr wesentlich von dem ab, was hierbei an jeweils gegebenen rationalen, technischen und ökonomischen Einsichtsbeständen, an religiösen und sittlichen Überzeugungen sowie an faktischen Machtkonstellationen ins Spiel kommt. Dabei können sich durchaus, wie die soziokulturelle Entwicklung der Menschheit zeigt, erstaunlich stabile Fließgleichgewichte ausbilden, die über lange Zeiträume hinweg für Gesellschaften Gültigkeiten gewinnen. Gegebene Lösungen werden deshalb in der Regel erst dort als manifest ungerecht und unerträglich eingestuft, wo sich bereits neue Perspektiven abzeichnen und auf Verwirklichung drängen. Von daher lassen sich soziokulturelle Veränderungen dann zugleich auch als sozialethische Vorgänge verstehen, in denen es um die Herstellung der je besseren sittlichen Form gegebener sozialer Ordnungen geht.

Unerachtet der Universalität des den soziokulturellen Entwicklungen der Menschheit immer schon inhärenten sozialethischen Impulses ist die sozialethische Frage als eigenständige, zu einer neuen Aufgabenstellung führende, methodisch abzugrenzende Frage innerhalb der Ethik dennoch ein genuin neuzeitliches Phänomen. Sie ergibt sich im Prinzip aus demselben Zusammenhang, aus dem sich der Mensch im Zuge der neuzeitlichen »Wende der Vernunft nach außen« als *Subjekt* der ihm zur Erkenntnis und Gestaltung aufgegebenen Wirklichkeit zu begreifen beginnt. Von daher kann er dann auch der ihn tragenden gesellschaftlichen Realität mit ihren Normen, Institutionen und sozial übergreifenden Systemen keine von seinem Subjektstatus unabhängig zu definierende sittliche Vernunft zubilligen. Vielmehr erschließt sich ihm diese erst aus deren Zuordnung zum Menschen als Person: »Ursprung, Träger und Ziel aller sozialen Institutionen ist und muß sein die menschliche Person.« Diese sozialethische Grundbestimmung, wie sie das II. Vatika-

nische Konzil hier zum Maßstab setzt (Pastoralkonstitution »Gaudium et Spes«, Nr. 25, Abs. 1), stellt selbst das Resultat einer Entwicklung dar, mit der das ethische Bewußtsein im Prozeß der Neuzeit zunehmend auf die es normierenden und ihm als solche vorgegebenen sozialen Strukturen übergreift und der am universellen Anspruch menschlichen Personseins ausgerichteten moralischen Differenz unterwirft. Es gibt nicht nur gutes und schlechtes Handeln im Hinblick auf gegebene Normen, gut oder schlecht können auch die dieses Handeln regelnden Normen und Institutionen selbst sein. Damit aber sieht sich der Mensch nicht nur in Gehorsamsverantwortung *vor* Normen gerufen, sondern ebenso auch in Gestaltungsverantwortung *für* sie. Erst darin wird die besondere sozialetische Aufgabenstellung endgültig ansichtig. Sozialetik ist Ethik der gesellschaftlich übergreifenden Normen, Institutionen und sozialen Systeme, sie ist »Sozialstrukturethik« (A. Rich).

Darin liegt zugleich eine entscheidende Ausweitung der ethischen Frage überhaupt. Solange Wert und Würde des einzelnen *auf der sozialen Ebene* wesentlich von der Eigenfunktion gegebener sozialer Strukturen her ausgelegt werden, wie dies für vorneuzeitliches Gesellschaftsverständnis zutrifft, solange kann sich die ethische Frage notwendig nur als Frage nach der humanen Gestalt von strukturgemäßen standesethischen Verhaltensformen und darin vorauszusetzenden generellen Tugenden stellen. Ethik bleibt sonach wesentlich Tugendethik — als solche sind auch die großen systematischen Ethiken der Antike und des Mittelalters angelegt — die dann in Applikation auf die sozialstrukturellen Zuordnungen zur Standesethik deriviert.

Struktur- und zugleich persongerechtes Handeln wird durch Tugenden im Rahmen der vorgezeichneten sozialen Positionen und Funktionen sichergestellt. Die Gesellschaft empfängt ihre humane Form aus den sich rollenspezifisch ausdifferenzierenden personalen Tugenden ihrer Mitglieder, wie dies in Fürstenspiegeln, Ordensregeln und Standesmoralen maßgeblich Ausdruck findet. Insofern wird selbst das Naturrecht auf Widerstand gegen ungerechte Herrschaft nicht strukturell, sondern wesentlich personal verstanden (»Tyrannenmord«). Sogar die Institution der Sklaverei konnte sich unter dieser Voraussetzung als sozialstrukturelle Einrichtung selbst innerhalb der christlichen Welt, in Teilen noch bis ins 19. Jahrhundert, unangefochten behaupten.

Dennoch ist es gerade das christliche Menschenverständnis mit der sich aus ihm ergebenden verpflichtenden Kraft des Liebesgebotes, das dem sozialen Miteinander eine völlig neue Dimension einstiftet und darin die Härte der Strukturen in Vielem entscheidend mildert. Die Botschaft vom Reich Gottes ist an alle gerichtet. Die in ihr erschlossene Gleichheit der Menschen vor Gott und die daraus resultierende Brüderlichkeit aller Menschen bleibt jeder sozialen Rangordnung übergeordnet. Unter dieser Voraussetzung konnte selbst die Sklavenarbeit zum Christendienst erhoben werden. In der Zugehörigkeit zur Gemeinde Christi als dem *λαὸς θεοῦ*, dem Volk Gottes, war jeglicher Rangunterschied, sei er geschlechtsspezifischer, ethnischer oder sozialstruktureller Art, im Prinzip relativiert und aufgehoben: »Ihr alle seid einer in Christus« (Gal 3,28). Eben darin aber bleibt eine Zielgestalt menschlichen Miteinanders eingefordert, die sich als solche gerade nicht auf rein personengebundene Bewußtseins- und Handlungsänderungen eingrenzen läßt. Der hier inaugurierte sittliche Anspruch der Gleichwertigkeit, Unverfügbarkeit und Würde menschlichen Personseins birgt bereits die entscheidende Voraussetzung für alle spätere

Ausweitung der ethischen Frage auf die politischen und gesellschaftlichen Strukturen in sich.

Diese Ausweitung erfolgt endgültig dort, wo man mit dem Zerschneiden der kirchlich-religiösen Einheit der mittelalterlichen Gesellschaft in den Spaltungen der Reformation und den nachfolgenden Religionskriegen, die Frage nach der Legitimation des Garanten der *pax civilis*, des Staates, als eine vom religiösen Bekenntnis unabhängige, genuin ethische Frage zu stellen beginnt. Staatliche Herrschaft läßt sich nicht mehr als Manifestation einer letztlich numinos begründeten Ordnung verstehen, in der die Sicherung des Friedens zugleich Bestandteil der Sicherung der Gesellschaft als Heilsgemeinschaft ist, sondern muß grundsätzlich als ein Produkt gesellschaftlicher Übereinkunft begriffen werden (Vertragstheorien). Hier setzt seit Mitte des 17. Jahrhunderts ein langer, auf Einlösung drängender ethisch-politischer Reflexionsprozeß ein, der sich dann schließlich in der Heraufkunft des freiheitlichen Rechtsstaates seine für die heutigen Gesellschaften westlicher Prägung maßgebliche realpolitische Gestalt verschafft. Im Resultat bedeutet dies: Jegliche auf Gemeinwohlsicherung gerichtete Herrschaft, die einer rationalen Begründung standhalten will, kann sich nur als eine Form gesellschaftlicher Übereinkunft darstellen, in der die Personwürde eines jeden einzelnen als vernünftiges Subjekt respektiert bleibt und sich so allein aus deren Anspruch legitimiert.

Mit dem Übergang der vorindustriellen bürgerlichen Gesellschaft zur Industriegesellschaft schärft sich die sozialethische Frage nochmals in umfassender Weise zu. Sie stellt sich zunehmend nicht mehr nur als Frage nach der Ordnung des Staates, sondern als Frage nach den gesellschaftlichen Ordnungsgestaltungen insgesamt. Die industrielle Umwälzung führt zu einer weitgehenden Auflösung des Netzes zuvor tragender sozialstruktureller Einbindungen und sozioökonomischer Absicherungen. Das, was man seit Mitte des 19. Jahrhunderts die »soziale Frage« nennt, ist nur durch eine grundlegende Neuordnung der sozialstrukturellen Bedingungen selbst zu lösen. Eben darin aber erscheint das Phänomen des Sozialen schon in der Wurzel als eine ethische Größe gefaßt. Es steht hier nicht mehr als Gegensatz zum Individuellen, sondern als Gegensatz zum »Unsozialen« im Sinne des sozial Inhumanen, Ungerechten. Der im Begriff des Sozialen implizit enthaltene Anspruch der Gerechtigkeit drängt auf eine neue Form ihrer Verwirklichung, auf »soziale« Gerechtigkeit.

Im Anspruch dieser »sozialen Gerechtigkeit« wird der oberste sittliche Maßstab menschlichen Miteinanders, die Personwürde zugleich zum obersten Maßstab der Gerechtigkeit selbst, die nach klassischem Verständnis »jedem das Seine« (Ulpian) zuerkennt. Von daher rücken also auch die bereits von Aristoteles (Nikomachische Ethik, Buch V) aufgewiesenen Realisierungsformen von Gerechtigkeit — *iustitia legalis*, *distributiva* und *commutativa* — in einen neuen Anspruchskontext. So erschöpft sich der gerechte Umgang des Menschen mit Gesetzen nicht darin, daß er ihnen in seinem Handeln im Sinne der Legalgerechtigkeit entspricht und sie allenfalls nach rechtem Ermessen (Epikie) der Einzelsituation zupaßt, er nimmt sie vielmehr auch selbst in Verantwortung, um sie auf ihre sozial gerechte, am Anspruch menschlicher Personwürde ausgewiesene Vernunft hin zu überprüfen und zu gestalten. Gerade das aber schließt ein, daß darin jeder so zu seinem Recht kommt, daß keiner dem anderen zum bloßen Mittel wird, sondern in seinem Recht als Mensch, in seiner Selbstzwecklichkeit als Person (Kant) respektiert

bleibt. Menschenrechte umfassen nicht nur individuelle Freiheitsrechte, sondern ebenso grundsätzlich auch soziale Anspruchsrechte. Erst wo diesen im Hinblick auf die konkrete Rechtsgestaltung der gleiche Stellenwert zuerkannt wird wie jenen, läßt sich sowohl den Ansprüchen der sozial Schwachen als auch der Leistungskraft der sozial Starken in gerechter Weise Rechnung tragen. Leiten sich doch aus der Personwürde des Menschen prinzipiell zwei Arten von Gegenseitigkeitsansprüchen ab: Zum einen solche, die nicht auf schon erbrachten Leistungen beruhen, sondern als *soziale Menschenrechte* universell geltend zu machen sind. Zum andern jene, die auf erbrachten bzw. zu erbringenden Leistungen beruhen, darin also einem genuin *leistungsbezogenen Gerechtigkeitsmaß* folgen, nach dem Gleichbewertung für gleiche (*iustitia commutativa*) und Ungleichbewertung für ungleiche Leistungen (*iustitia distributiva*) zu fordern ist. Beide Arten von Gegenseitigkeitsansprüchen erscheinen sonach zur Verwirklichung sozialer Gerechtigkeit unabdingbar. Weder darf die Anerkennung gleicher sozialer Grundrechte zu einer allgemeinen Egalisierung von Leistungen und Ansprüchen führen, noch dürfen unterschiedliche soziale Konditionen und Fähigkeiten der einzelnen in einer Weise privilegiert werden, daß sich dies am Ende auf Kosten des Bestandes und der Entfaltung der Personwürde der übrigen auswirkt.

II. Aufgabenfelder der Sozialethik

Die weitere Diversifizierung des Gegenstandes der Sozialethik als einer aus dem übergreifenden Anspruch sozialer Gerechtigkeit zu entwickelnden, am Menschen als Person ausgerichteten Ethik der sozialen Strukturen ergibt sich von den soziologisch abgrenzbaren Elementen und Formen dieser Strukturen selbst her. Entsprechend läßt sich nach folgenden Problemfeldern gliedern: 1. *Ethik der Normen und Normarten*, die menschliche Handlungswirklichkeit in ihren Einzelvollzügen mit sozial verbindlichem Anspruch regeln.

2. *Ethik der Institutionen*, die die vielfältigen Lebenszusammenhänge, aus denen sich menschliche Handlungswirklichkeit aufbaut, in je eigener Weise als sozial verfaßte Ordnungsgebilde strukturieren.

3. *Ethik der sozialen Systeme*, die als solche die Zuweisungsebene von Institutionen als Einzelinstitutionen nochmals übergreifen und als gesamtgesellschaftliche Organisationsformen für alle sozialen Prozesse verbindlichen Rahmenbedingungen setzen.

Zu 1. *Ethik der Normen und Normarten*. Als deskriptive Kategorie ist der Begriff Norm ein Subsumtionsbegriff, mit dem sich jegliche Regelform menschlichen Deutens, Ordnen und Gestaltens kennzeichnen läßt. Diesem subsumtiven Normbegriff ordnen sich sonach Regelformen gesellschaftlich-politischer (Verfassungen, soziale Ordnungssysteme), technischer (vgl. DIN = Deutsche Industrienorm), ökonomischer (Wirtschaftsordnungen), ästhetischer (Kunststile), wissenschaftlicher (Forschungsmethoden), religiöser (Riten und Glaubensbekenntnisse) Art ebenso zu wie rechtliche und moralische Vorschriften und Gesetze. Gemeinsam ist diesen Regelformen der sozial geltend gemachte Anspruch ihrer »Verbindlichkeit« (E. Durkheim). Wirksam wird er, wo er zugleich die subjektive Bereitschaft zur Anerkennung findet. Erst aus dem Zusammenwirken dieser beiden

Grundelemente, sowohl des objektiven wie des subjektiven empfängt alle normative Realität ihre regelnde Kraft. Insofern sind Normen Regulative menschlichen Deutens, Ordnen und Gestaltens, die sich mit einem Verbindlichkeitsanspruch darstellen, der die Chance hat, Anerkennung, Zustimmung und Gehorsam zu finden. — Die Besonderheit der unmittelbar ethischen bzw. ethisch affinen Forderungen liegt demgegenüber darin, daß sich in ihnen der Verbindlichkeitsanspruch sozial geltend gemachter Inhalte wesentlich als Ordnungsanspruch des Menschseins des Menschen artikuliert. Dieser Ordnungsanspruch vermittelt sich in geschichtlicher Ausdifferenzierung bestimmter normativer Grundformen, die die menschliche Lebenswirklichkeit als ethische Lebenswirklichkeit regulieren. Am Anfang der Geschichte menschlicher Lebenspraxis steht hierbei als elementare Vermittlungsform des Ethischen die *Sitte* (*ἔθος*, *consuetudo*). Ihre Wirkkraft wird allein durch kollektive »tatsächliche Übung« (F. Tönnies) lebendig erhalten. Mit wachsender Komplexität des sozialen Beziehungsgefüges konstituiert sich demgegenüber das *Gesetz* (*νόμος*, *lex*) als gesatzte, komplementäre bzw. konkurrierende Regelgröße. Im Rahmen der neuzeitlichen Wende zum Subjekt kommt es zu einer kritischen Weiterentwicklung des Gesetzesbegriffs in der Differenzierung von *Recht* und *Sittlichkeit*. Träger der Sittlichkeit ist das Subjekt; Träger des Rechts sind spezifische zu seiner Satzung und Verwaltung befugte Instanzen. Indem aber gerade darin vom Recht selbst her dem Anspruch subjektverantworteter Sittlichkeit zunehmend Raum gegeben wird, der es dem einzelnen gestattet »nicht nur ein Gewissen zu haben, sondern auch danach zu handeln« (E. Spranger), wird zwangsläufig eine Pluralität von Daseinsentwürfen möglich, die zu weitgehender Auflösung der Sitte als Platzhalterin kollektiv ethischer Verbindlichkeit führen. An ihre Stelle treten zum Teil neue Verbindlichkeitsarten, wie Brauch, Konvention und insbesondere Mode, während die sich dem Recht gegenüber selbständig setzende Sittlichkeit zu eigenen positiven Normierungen führt, die nicht im Begriff der Sitte abgedeckt sind, sondern sich einerseits in gruppenspezifischen Binnenmoralen darstellen und andererseits zur Herausbildung generell konsensfähiger ethischer Überzeugungen im Sinne von Grundwerten und Grundrechten führen.

Der Kernpunkt der Entwicklung liegt in der Differenzsetzung von Recht und Sittlichkeit. Mit ihr wird offenbar, daß der Mensch als Träger der Sittlichkeit in seiner Würde als Person aller Statuierung von Recht vorausgeht und insofern der Verfügbarkeit durch das Recht entzogen bleibt. Soll sonach Recht der Entfaltung von Sittlichkeit als dem Vollzug menschlicher Freiheit und Würde nicht entgegenstehen, muß es sich in seinen Ordnungen so auslegen, daß sich darin jeder Mensch als vernünftiges Subjekt und damit als ein Wesen, das *sein* Gewissen hat, wiedererkennt. Es besteht also durchaus ein innerer Zusammenhang zwischen der neuzeitlichen Grundoption für die Menschenwürde und den nun auch innergesellschaftlich hervortretenden Pluralismus der Moralen, so daß die mit dieser Entwicklung verbundene weitgehende Auflösung der Sitte nicht einfachhin als Verfallsphänomen abgewertet werden kann, sondern gerade als Bedingung für die Möglichkeit der Identitätsfindung des einzelnen angesehen werden muß. Dies macht freilich zugleich eine eigene Aufarbeitung des Prozesses individueller Identitätsfindung als einer sich nunmehr gleichfalls sittlich stellenden Aufgabe notwendig. Erst von daher wird dann auch die heutige Alternierung von *Individuethik* und *Sozialethik* einsichtig.

Zu 2. Ethik der Institutionen. Mit den Institutionen erreicht menschliche Handlungswirklichkeit ihre nächst größere Einheit. Als komplex angelegte Lebens- und Organisationsformen strukturieren sie das Handeln nicht nur in seinen Einzelvollzügen, sondern ordnen es zugleich bestimmten *Leitzielen* zu (M. Hauriou: »idées directrices«; B. Malinowski: »charters«), aus denen sie sich ihrerseits als Institutionen begründen und durch die sie sich voneinander abheben. Insofern kommt ihnen gegenüber der Welt der Normen, über die sie sich vermitteln und ihren Anspruch geltend machen, eine hermeneutische Schlüsselrolle zu. Sie bilden deren übergreifendes Interpretament. Normen sind »nur in Relation zu Institutionen zu definieren und zu verstehen« (H. Dombois). Gerade deshalb steht und fällt das Schicksal von Institutionen auch nicht mit dem Bestand der Einzelnorm. Sie vereinen in sich gleichermaßen das Moment der Wandelbarkeit wie das der Dauer. Sie vermögen sich fortzuentwickeln und darin den sich verändernden normativen Bedingungen des Lebens Rechnung zu tragen, ohne hierdurch ihre eigene strukturelle Identität zu verlieren.

Auf die durch sie gesteuerten Handlungssubjekte hin betrachtet, können Institutionen ebenso aufschließend-entlastende wie repressiv-unterdrückende Wirkung haben, und sie können dort, wo sie dem Menschen Eigenverantwortung einräumen, ebenso zum Platzhalter seiner Freiheit wie seiner Willkür werden. Hier eröffnen sich gegenwärtig entscheidende Problemfelder, seitdem das Grundbedürfnis des Subjektes nach kritischem Vollzug seiner Vernunft und Freiheit zum sittlichen Grundanspruch unserer Kultur geworden ist, der auf die Leit- und Zielbilder aller sozialen Institutionen übergreift und nach institutioneller Einlösung ruft. Der neuzeitliche Prozeß institutionellen Wandels erweist sich von daher zugleich als ein Prozeß fortschreitender Emanzipation, des Hindrängens auf sich zunehmend differenzierende Freiheits- und Entfaltungsrechte. Auch dies vermag freilich das Risiko einer anderen Gefährdung von Freiheit nicht von vornherein auszuschließen, die Auflösung ihres sittlichen Anspruchs durch das Subjekt selbst, das Abgleiten in einen »Nihilismus des Geltenlassens« (A. Gehlen). Eben hier setzen Gegenbewegungen an. Das Unbehagen an den Starrheiten institutioneller Zwänge schlägt um in ein Unbehagen an den Risiken individual zugestandener Freiheit. Darin kommen Fundamentalismus und Sozialutopismus letztlich überein, nur daß der eine den Ausweg in der Restauration der Vergangenheit und damit in der *Zurücknahme* von Emanzipation sieht, der andere hingegen in deren *Überbietung nach vorn*, in der Herstellung des Menschen als »Gattungswesen« (K. Marx). In beiden Fällen setzt sich die Vernunft der Gesellschaft über die Vernunft des Subjektes hinweg. Die Substanz der Freiheit gerinnt nur zu neuen Formen organisierter Solidarität.

Hier geht es um grundsätzliche Fehleinschätzungen der Sozialnatur des Menschen, zu deren Strukturkomponenten Bedürfnisbezogenheit, Selbstbehauptung und Fürsorgebereitschaft gleichermaßen gehören. Menschliches Sozialverhalten ist keineswegs nur durch institutionelle Außenprägungen bestimmt, sondern folgt einem komplexen inneren Strukturgesetz, dessen Verletzung zwangsläufig zu Depotenzierungen an Menschsein im Miteinander führen muß. Es manifestiert sich im Spannungsgefüge dreier unterschiedlich aufeinander wirkender nicht voneinander ableitbarer Antriebskomponenten, die den Umgang des Menschen mit dem Menschen fundamental bestimmen, nämlich erstens einer *sachhaft-gebrauchenden* Komponente, kraft deren sich der eine den anderen in der Viel-

falt seiner individuellen Möglichkeiten und Interessen zunutze macht, zweitens einer (stammesgeschichtlich aus dem innerartlichen Aggressionsverhalten abzuleitenden) *konkurrierenden* Komponente, die Selbststand und Eigenwertigkeit der Individuen im Umgang miteinander ermöglicht und sichert, und schließlich drittens einer (bis in naturale Dispositionen des Brutpflegeverhaltens zurückverfolgbaren) *fürsorgenden* Komponente, kraft deren der eine den anderen nicht überspielt, sondern ihn in seinem Sein und Seinkönnen um seiner selbst willen annimmt und zustandebringt. Der Mensch ist dem Menschen Bedürfniswesen, Konkurrent und Fürsorger zugleich. Keine der drei Komponenten ist entbehrlich, jede für sich genommen bliebe abkünftig. Wir haben es mit einem in sich kommunizierenden naturalen Strukturgesetz zu tun, das sich zwar seinen der Anschauung zugänglichen Konkretionen nach in einer Vielfalt von Brechungen, Überlagerungen und Dominanzordnungen darbietet, das sich aber dennoch in der Notwendigkeit des Zusammenspiels dieser Komponenten selbst als ein im Aufbau der menschlichen Natur als solcher gründendes Bedingungsgesetz erweist. Insofern kann also die Natur menschlich-sozialen Handelns nicht anders begriffen werden denn in der Weise einer »Perichorese«, eben jener sich gegenseitig bedingenden, aufbauenden und korrigierenden Bezugskomponenten, in deren Rahmen sich alles sittliche Handeln bewegt und ohne die der Mensch nicht zum vollen Stande seines Menschseins als Person in Gesellschaft zu gelangen vermag.

Entsprechend müssen sich auch Institutionen auslegen. Sozialität muß dem Menschen nicht erst abgenötigt werden, sie gehört zu seiner Natur. Dabei darf weder der Wille zu Selbststand und Selbstmächtigkeit gebrochen, noch Fürsorgebereitschaft durch Hörigkeit ersetzt werden. Seiner Natur nach ist der Mensch keineswegs nur jener selbstbezogene, aggressive Egoist, der einzig über die List der Institution zum Altruisten erzogen werden kann. Was ihn vielmehr nicht weniger konstitutiv wie die selbstbezogenen und aggressionsspezifischen Impulse prägt, ist die gleichermaßen naturhaft angelegte Neigung, Geborgenheit zu schenken, Solidarität zu üben und mit konstruktivem Vertrauen auf die Welt zuzugehen. Gerade dies legitimiert Vertrauen in seine Freiheit. Institutionen behalten Zukunftsträchtigkeit auf die Dauer nur als Assoziationen freier Menschen. Das ändert freilich nichts an der Tatsache, daß auch unter solcher Voraussetzung die Handlungs- und Orientierungsmöglichkeiten des Menschen begrenzt sind. Die Bewahrung erreichter Vernunft, aber auch die Einübung in gesellschaftliche Solidarität bleiben für ein zukunftsoffenes Institutionsverständnis ebenso wesentlich wie das Vertrauen in die Kraft selbstverantwortlicher menschlicher Freiheit. Das konservative, soziale und liberale Prinzip sind gleichermaßen notwendige, in innerem Verweisungszusammenhang stehende und einander ergänzende Komponenten einer gegenwartsgerechten ethischen und politischen Theorie der Institution. Erst im Aufnehmen dieser Komponenten und ihrer praktischen integrativen Einlösung hat der Mensch die archaischen Formen seiner Institutionalisierungen hinter sich gelassen.

Zu 3. Ethik der sozialen Systeme. Jede Diversifizierung von Institutionen, denen sich der einzelne mittelbar oder unmittelbar zugeordnet sieht, muß zugleich zur Ausbildung von Steuerungssystemen führen, die für die hier ablaufenden sozialen Prozesse funktional stimmige Rahmenbedingungen setzen. Die hohe Komplexität heutiger Sozialsysteme, in die sich der gegenwärtige Mensch in äußerst differenzierter Weise eingebunden erfährt

und die als solche die Zuweisungsebene von Person und Institution nochmals übergreifen, läßt das Problem einer Ethik sozialer Systeme als eine eigene, für unsere Gesellschaft neu zu beantwortende Aufgabe erkennen. Dies führt näherhin zu zwei grundlegenden Fragen. Zum einen nach einer *Ethik des sozialen Status*, die der normativen Vielfalt der gesellschaftlichen Bezüge, Rollen und Positionen, in denen sich der einzelne vorfindet, ihrem ganzen Ansatz nach Rechnung trägt. Mit der Ablösung der alten Ständegesellschaft durch eine leistungs- und prestigeorientierte pluralistische Gesellschaft stellen sich die Probleme von Ehre und Ehrverletzung, von gesellschaftlicher Asylisierung und Stigmatisierung (E. Goffman), von sozialer Rangbestimmung und Identitätsfindung in völlig veränderter Weise. — Zum andern geht es um das sozialstrukturelle Grundlagenproblem schlechthin, um die Erarbeitung einer *sozialen Prinzipienlehre*, die das generelle Zuordnungsverhältnis von Person, Institution und übergreifenden sozialen Systemen in ihrem inneren Verweisungszusammenhang sozialphilosophisch einsichtig zu machen und ethisch verbindlich zu bestimmen vermag. Was die katholische Soziallehre in den Prinzipien der *Personalität*, der *Solidarität* und der *Subsidiarität* festmacht, findet hier seinen systematischen Ort. Die Tragfähigkeit dieser Prinzipien erweist nicht zuletzt ihre weit über Glaubensgrenzen hinausreichende Akzeptanz, sofern nur in der Zustimmung zum Anspruch menschlicher Personwürde bereits ein gemeinsamer Nenner besteht. — Hier ergeben sich einige wichtige Schlußfolgerungen, die sich unmittelbar aus diesen Prinzipien ableiten lassen:

1. Menschliches Personsein kann nicht als bloße Funktion der Formen menschlicher Vergesellschaftung verstanden werden. Umgekehrt ist menschliche Sozialität nicht etwas dem Personsein des Menschen ursprünglich Fremdes, Abgerungenes (vgl. II,2 zur »sozialen Perichorese«); sie gehört vielmehr wesentlich zur Natur dieses Personseins selbst, bleibt aber in den spezifischen Formen ihrer strukturellen Vermittlung nurmehr subsidiär. —
2. Was für die Vermittlungsstrukturen menschlicher Sozialität gilt, trifft ebenso auf die hierzu erforderlichen partiellen Solidaritätsdispositionen zu (Gemeinwohl-, Interessen-, Kooperations-, Kampf- und Klassensolidarität). Auch diese lassen sich, sozial-ethisch betrachtet, wiederum nur aus ihrer gegebenen subsidiären Funktion rechtfertigen. Wenn die Unverfügbarkeit der Würde des Menschen auf seinem Personsein gründet und Sozialbezogenheit zur Natur dieses Personseins gehört, dann schließt dies notwendig Solidarität mit allem, was Menschenantlitz trägt, ein. Als universelles soziales Zuordnungsprinzip duldet Solidarität keinerlei Einschränkung. Sie erweist sich darin als das moralische *Movens* der Einheit des Menschengeschlechts. —
3. Die personale Entfaltung des einzelnen wie der Menschheit als ganzes ist grundsätzlich abhängig von dem jeweils erreichten Stand und Einsatz an hierzu erforderlicher Sachkompetenz. Dies wiederum läßt sich nur über ein hochdifferenziertes, sich ständig fortentwickelndes System sozialer Vermittlungsinstanzen sicherstellen. Soll die Dynamik des Prozesses nicht gelähmt und zugleich die Einheit des Zieles gewahrt bleiben, kann die Lösung weder in einer zentralistischen Enteignung der vielfältigen individuellen, gruppen- und institutionsspezifischen Initiativen liegen noch in deren beliebiger, zu nicht weniger gefährlichen Machtverzerrungen »von unten« führenden gänzlich unkontrollierten Freisetzung. Genau hier greift das Subsidiaritätsprinzip. Kompe-

tenz baut sich nicht »von oben« sondern »von unten« her auf. Was die kleinere Sozialeinheit besser zu leisten im Stande ist, muß *wo immer* und *solange* dies zutrifft, im Rahmen der größeren Einheit respektiert bleiben und, soweit angemessen, durch sie bestärkt werden. Strukturelle Vielfalt ist nichts Defizitäres, sondern notwendiges Medium des einen Zieles. Hier sind in der Tat Prinzipien gewonnen, deren allgemeine Tragfähigkeit sich gerade auch in den weiteren Konkretionen der Sozialethik, in der politischen Ethik und in der Wirtschaftsethik, in eigener Weise bewährt.

III. Der theologische Begründungszusammenhang

Das was dem Menschen im Glauben aufgeht, geht ihn zugleich unausweichlich an. Dies gilt nicht nur im Hinblick auf seinen privaten Daseinsvollzug als Individuum, sondern zugleich auch im Hinblick auf das, was Menschsein in Welt und Gesellschaft ermöglicht.

Gottes Heilshandeln und Humanisierung der Welt sind untrennbare Größen. Das eine läßt sich, nach christlichem Verständnis, nicht vom andern abspalten. Damit aber gewinnt gerade die Sozialethik mit ihrer genuin neuzeitlichen Frage nach der humanen Gestalt der gesellschaftlichen Strukturen, ihrer Normen, Institutionen und sozialen Systeme, theologisch-ethische Schlüsselbedeutung. Ausgelöst und vorangetrieben wird diese Entwicklung insbesondere durch die Zuschärfungen der »sozialen Frage« seit Beginn des Industriezeitalters und die damit gegebene Herausforderung des Liberalismus einerseits und seines mächtigen Antipoden, der marxistischen Gesellschaftstheorie, andererseits. Spätestens seit der Enzyklika »Rerum novarum« von 1891, mit der das päpstliche Lehramt erstmals selbst in die soziale Diskussion eingriff, wurde deutlich, daß die Stellungnahme zu den sich ständig fortentwickelnden sozialstrukturellen Problemen ein unverzichtbares Moment der Verkündigung der christlichen Botschaft in der modernen Welt darstellt. Hier liegt der Ansatz sowohl zu entschiedener Weiterentfaltung einer entsprechenden kirchlichen Lehrtradition, insbesondere in den »Sozialzyklen«, als auch zur systematischen Ausgestaltung der »christlichen Gesellschaftslehre« zu einer eigenständigen, sich von der Moralthologie abgrenzenden theologischen Disziplin. Inzwischen ist freilich mit der lateinamerikanischen »Theologie der Befreiung« seit Beginn der siebziger Jahre innerhalb der Kirche eine neue, sich von dieser Lehrtradition weithin unabhängig setzende Form christlich inspirierter Sozialethik entstanden, die, unter Zurückstellung der schöpfungstheologisch-naturrechtlichen Komponente, die fundamentaltheologische Frage nach dem Gott der Geschichte zum entscheidenden Ausgangspunkt der Theologie von Praxis nimmt.

Wie die anhaltende Diskussion um die »Theologie der Befreiung« zeigt, kommt nun aber gerade dem theologischen Ausgangspunkt für die Entfaltung einer christlich begründeten, universell applizierbaren Sozialethik zentrales Gewicht zu. So läßt sich nicht bestreiten, daß schöpfungstheologisch ansetzende und damit wesentlich auf schöpfungsinhärente Ordnungen und Zielstrukturen rekurrierende sozialetische Begründungen eine eher verhaltende Dynamik entwickeln. Sie gewinnen ihr kritisches Gewicht vor allem aus dem Aufweis der substantiellen Verspannungen und Fließgleichgewichte grundlegender sozialer Zusammenhänge, vermögen darin allerdings dem komplexen Strukturaufbau der na-

tura humana auch unvergleichlich stärker Rechnung zu tragen. Was ihnen hingegen fehlt, ist der genuin geschichtstheologische Impuls, die mitreißende Kraft eines im Glauben und in der Hoffnung Erkannten und als solches schon wirkmächtig Anwesenden: der unmittelbare Rekurs auf die Dynamik des Geschichtshandelns Gottes selbst. Damit aber droht das Eigentliche von Geschichte als Heilsgeschichte, so lautete bereits der Vorwurf der »Politischen Theologie« (J. B. Metz), am Ende eben doch auf Geschichte des Handelns Gottes mit dem einzelnen reduziert und das spezifisch Christliche in den Raum der Privatheit abgedrängt zu werden. Ein Vorwurf, der im übrigen nicht nur gegenüber der vornehmlich naturrechtlich argumentierenden katholischen Staats- und Soziallehre geltend gemacht werden kann, sondern ebenso auch gegenüber der von anderen Prämissen her argumentierenden klassisch reformatorischen, auf der Grundlage der »Zwei-Reiche-Lehre« entfalteten »Theologie der irdischen Ordnungen«. In beiden Fällen bleibt das Geschichtshandeln Gottes als unmittelbar applikables Gestaltungsprinzip der politischen und gesellschaftlichen Ordnungen in der Tat außer Betracht. Das Messianisch-Eschatologische vermag in den politischen und gesellschaftlichen Strukturen selbst nicht zu greifen. Eben diesen theologischen status quo sucht nun die »Theologie der Befreiung« angesichts der ungeheuren Herausforderungen politischer und ökonomischer Inhumanität, mit denen sie sich als theologischer Anwalt der Dritten Welt konfrontiert sieht, zu überwinden. Der Gott der Geschichte ist zugleich der Gott des Heils dieser Geschichte, die in Christus ihre universale Mitte hat. In der Befreiung von der Sünde, die uns Jesus Christus gebracht hat, liegt gerade die Befreiung von jenem Übel, das zugleich die Wurzel aller Unfreiheit, Ungerechtigkeit und Unmenschlichkeit ist, so daß es darin immer auch um das *Ganze* der Befreiung des Menschen geht. Die Umkehr der Herzen, die Subjektwerdung des Menschen und der Kampf um die Gerechtigkeit für den Geringsten gehören zusammen. Die von der Gerechtigkeit und Liebe Gottes bewegte »Option für die Armen« verträgt keine Abstinenz gegenüber den Ursachen ihrer Armut, auch nicht gegenüber deren gesellschaftlichen, sozialstrukturellen Ursachen. Damit empfängt die Strukturfrage einen neuen, unmittelbar heilsgeschichtlich relevanten Stellenwert. Sie wird zu einem Kernstück der Antwort des Menschen auf die Frage nach Gottes Heilshandeln selbst.

Indem aber die »Theologie der Befreiung« die Strukturfrage in dieser Weise mit der Heilsfrage vermittelt, gelingt ihr zugleich ein entscheidender Durchbruch. Sie nimmt damit genau jene Thematik auf, die in der marxistischen Geschichts- und Gesellschaftstheorie ihre säkularisierte Vorgabe hat und weist ihr einen genuin christlichen, im Verständnis von Geschichte als Heilsgeschichte verankerten Stellenwert zu: Die Herstellung subjektgerechter Strukturen ist mit dem Sinn von Geschichte als Heilsgeschichte untrennbar verbunden. Erst diese heilsgeschichtliche Sicht bewahrt davor, der Strukturfrage den Stachel zu nehmen und sie moralisch zu neutralisieren. Sie bewahrt aber auch davor, den Verheißungen der marxistischen Utopie zu folgen, die die Heilsfrage auf die Strukturfrage reduziert. Die Subjektwerdung des Menschen weist über alle geschichtliche Verwirklichung hinaus. Gerade deshalb bietet sich auf der hier bestimmend bleibenden Linie gegenüber der »Theologie der Befreiung«, von Aberrationen einzelner abgesehen, auch keine zureichende Grundlage für einen generellen Marxismusverdacht, sofern in ihr vorausgesetzt bleibt, daß 1. die Subjektwerdung des Menschen gerade nicht über eine säkularisierte Vorstellung von Heilsgeschichte, also über das Absterben von Religion, erreicht

wird; 2. diese Subjektwerdung des Menschen gerade nicht in seiner innerweltlichen Geschichte aufgeht; 3. der geschichtliche Befreiungsprozeß selbst gerade nicht aus dem Grundprinzip des Klassenkampfes verstanden werden kann: Handlungsprinzipien der Gewalt, die Versöhnung als Handlungsprinzip ausschließen, vermögen für sich allein die Grundkonstellation von Unterdrückern und Unterdrückten nicht prinzipiell aufzuheben, sondern nur neu zu formieren.

Was die »Theologie der Befreiung« an theologischem Bewußtsein zu wecken, an sozialen Initiativen freizusetzen und an kirchlichen Kräften zu mobilisieren vermochte, hebt sie inzwischen weit über eine nur situationsspezifische Strömung hinaus. Dennoch erscheint ihre kirchliche und theologische Gesamtsituierung keineswegs ausgeklärt. Dies gilt nicht zuletzt im Bezug auf die hier als durchaus grundlegend anzusehende Zuordnung der von ihr heilsgeschichtlich eingeführten sozialetischen Fragestellung zur bisherigen sozialetischen kirchlichen Lehrtradition. Dabei geht es gewiß auch um Abgrenzungsprobleme zum Marxismus, doch darin fundamentaler noch um Rückbindung dieses heilsgeschichtlichen Ansatzes an die in der katholischen Soziallehre wesentlich stärker hervortretende schöpfungstheologische Komponente. Was in den bereits oben (II, 3) entfaltenen Sozialprinzipien herausgesellt wird, benennt nichts anderes als jene unter schöpfungsmäßigen Bedingungen formulierten ethischen Zielmargen, die letztlich jeder Vorstellung von sozialer Gerechtigkeit zugrunde liegen und ohne die jeder Wille zur Herstellung gerechter sozialer Strukturen vergeblich bleibt. Hierbei wird insbesondere mit dem Subsidiaritätsprinzip ein ethisch relevanter Sachverhalt abgesichert, der bei einer rein heilsgeschichtlichen Sicht (außer im Phänomen des Charismas) in dieser Weise kaum in Blick tritt, dem aber dennoch als grundlegendem Moment der Schöpfungsordnung im Hinblick auf die Entfaltung menschlichen Personseins und menschlicher Gesamtsolidariät Schlüsselbedeutung zukommt: *die Unterschiedlichkeit und Pluralität von Kompetenz*. Genau darin nämlich ist zugleich der ethisch relevante Kern jenes elementaren sozialanthropologischen Phänomens festgehalten, das sich der sogenannten »marxistischen Analyse« von vornherein nur unter negativen Vorzeichen darbietet, indem sie letztlich alle sich daraus ergebende soziale Differenz mit Unterdrückung und Abhängigkeit gleichsetzt. Insofern bedarf es also durchaus der entschiedenen Öffnung der Befreiungstheologie auf die ihr vorausliegenden elementaren Einsichten der Soziallehre hin, soll der durch sie in einer neuen Weise geltend gemachte Grund der Berufung des Menschen zur Freiheit auch tatsächlich zu größerer struktureller Freiheit führen. Denn wie die Gnade die Natur, so hebt auch die »Heilsordnung« die »Naturordnung« nicht auf, sondern setzt sie voraus und vollendet sie (vgl. Thomas v. Aquin, S. Th. I–II, 99, 2 ad 1).

Wenn in diesen Zusammenhang die Sozialprinzipien der »Naturordnung« zugeordnet werden, dann ist damit freilich zunächst nur ausgesagt, daß es sich hier nicht um reine Handlungskriterien des Glaubens handelt, die als solche nur von Christen vertreten werden können, sondern daß sie im Prinzip universell einsehbar und kommunikabel sind. In ihrer Evidenz erscheinen sie nicht exklusiv christlich, sondern der Vernunft entsprechend als Ordnung der Natur selbst ausgewiesen. Dies muß jedoch nicht heißen, daß sie ohne die Erhellung der Wirklichkeit durch den Glauben gefunden werden, wohl aber, daß sie hierdurch als Elemente jener Ordnung ausgewiesen sind, aus denen sie den Anspruch ihrer Vernünftigkeit gewinnen: als Elemente der dieser Wirklichkeit zugrunde liegenden,

in ihr Heil gehobenen Ordnung der Natur selbst. Denn wenn auch das Schöpfungs- und Heilshandeln Gottes selbst nur im Glauben erkannt und begriffen wird, so zielt doch das, was sich darin der Vernunft menschlichen Handelns erschließt, gerade nicht auf christliche Ausschließlichkeit, sondern auf das, was der tatsächlichen Erwartung der menschlichen Natur zutiefst entspricht, nämlich darauf, dieses Handeln als ein wahrhaft menschliches und vernünftiges zu sichern (F. Böckle). Aus ihm empfängt das im Prinzip natürlich Erkennbare erst seine volle Plausibilität, seine ganze Dynamik, seine kritisch-befreiende, stimulierende und integrierende Kraft (A. Auer). Insofern müssen also auch die genannten Sozialprinzipien als innere Konsequenz, als sozialethische Weiterführungen und Entfaltungen der sich aus dem Schöpfungs- und Heilshandeln Gottes ergebenden christlichen Grundforderung der Liebe verstanden werden, ohne daß sie sich deshalb auf eine offenbarungsspezifische Geltung und Begründung einengen ließen. In einer sich zunehmend als Einheit erfahrenden Menschheit treten sie als universell geltend zu machende Kriterien der Vernunft menschlichen Handelns zu Tage.

Literaturhinweise

I. Allgemeine Literatur:

- Berger, P., Luckmann, Th., *The Social Construction of Reality*, New York 1966, dt. *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, Frankfurt 1969, ⁴1986.
- Durkheim, E., *Sociologie et Philosophie*, Paris 1924, dt. *Soziologie und Philosophie*, Frankfurt 1967, ²1985.
- Korff, W., *Norm und Sittlichkeit*, Mainz 1973, München ²1985.
- ders., Grundzüge einer künftigen Sozialethik, in: ders., *Wie kann der Mensch glücken?*, München-Zürich 1985, 95–118.
- Paulsen, F., *System der Ethik mit einem Umriss der Staats- und Gesellschaftslehre I–II*, Stuttgart-Berlin ⁷⁺⁸1906.
- Wiese, L. v., *Ethik in der Schauweise der Wissenschaften vom Menschen und von der Gesellschaft*, Bern 1947, ²1960.

II. Zur kirchlichen Soziallehre und den Sozialprinzipien:

- Höffner, J., *Christliche Gesellschaftslehre*, Kevelaer 1962, ⁸1983.
- Klüber, F., *Grundlagen der katholischen Gesellschaftslehre*, Osnabrück 1960.
- Troeltsch, E., *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1912 (= *Gesammelte Schriften* I), Aalen ³1977 (= 3. Neudruck der *Ges. Schriften* I von 1922).

III. Zur Befreiungstheologie:

- Boff, Cl., *Teologia e Prática. Teologia do Politico e suas medições*, Pétropolis 1978, dt. *Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung*, München-Mainz 1983, ³1986 (= *Gesellschaft und Theologie, Fundamentaltheologie* 7).
- Gutierrez, G., *Teologia de la Liberación* Salamanca 1972, dt. *Theologie der Befreiung*, München 1973 (= *Gesellschaft und Theologie, Systematische Beiträge* II).
- Greinacher, N., *Konflikt um die Theologie der Befreiung*, Zürich 1985.