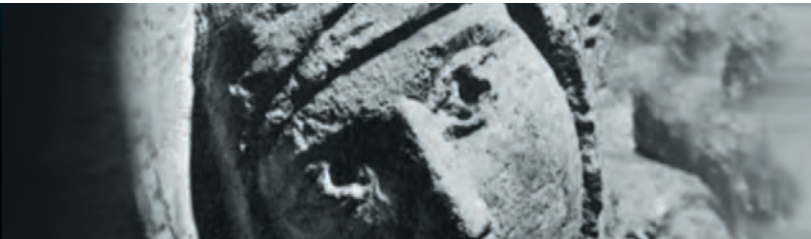




Amosinternational

Gesellschaft gerecht gestalten



Caritas in veritate

Internationale Zeitschrift für christliche Sozialethik

Ursula Nothelle-Wildfeuer
Grundaussagen und Leitlinien

Karl Gabriel
Globalisierung und die Rolle der Religionen

Joachim Wiemeyer
Marktwirtschaft und Gemeinwohl

Albin Krämer
Die Würde der menschlichen Arbeit

Markus Vogt
Zu den ökologischen Aspekten

Traugott Jähnichen
Dialog oder Selbstgespräch?

Giampaolo Crepaldi
Interdisziplinäre Kompetenz der Soziallehre

Sozialinstitut Kommende Dortmund
3/2009





Freiheit – Sicherheit – Risiko. Diese drei Begriffe erlauben ein facettenreiches Wechselspiel an Zuordnungen und lassen sich auf eine ganze Reihe sozialetischer Kontexte beziehen. Neben ihrer begrifflichen und ideengeschichtlichen Grundlegung steht im Zentrum dieses Tagungsbandes die kontextuelle Ausformung von *Freiheit – Sicherheit – Risiko* in den Bereichen der politischen Ethik, der Medizinethik und der Wirtschaftsethik. Die Beiträge geben Einblick in die Bandbreite der gesellschaftlichen Fragen, die heute mit der brisanten Diskussion um *Freiheit – Sicherheit – Risiko* verbunden sind und als solche Thema der Christlichen Sozialethik sein müssen.

**Johannes J. Frühbauer / Michael Hörter / Anna Noweck (Hgg.)
Freiheit – Sicherheit – Risiko**

Christliche Sozialethik vor neuen Herausforderungen
2009, 223 Seiten, kart. 24,80 € / sFr 43,50. ISBN 978-3-402-10632-7
Forum Sozialethik, Band 6

ASCHENDORFF VERLAG
www.aschendorff.de/buchverlag



Impressum

3. Jahrgang 2009 Heft 3

Herausgeber

Prälat Dr. theol. Peter Klasvogt, Dortmund

Sozialinstitut Kommende

Prof. Dr. theol. Markus Vogt, München

Prof. Dr. rer. pol., lic. theol. Joachim Wiemeyer, Bochum

Arbeitsgemeinschaft der deutschsprachigen Sozialethiker

Stefan Lunte, F-Besson/B-Brüssel

Redaktion

Dr. phil. Dr. theol. Richard Geisen

Dipl.-Theol. Detlef Herbers

Konzept Schwerpunktthema

Dr. Dr. Richard Geisen

Redaktionsanschrift

Sozialinstitut Kommende, Redaktion Amosinternational,

Brackeler Hellweg 144, D-44291 Dortmund

Mail redaktion@amosinternational.de

Internet amosinternational.de

Erscheinungsweise

Die Zeitschrift erscheint vierteljährlich

(Februar, Mai, August, November)

ISSN 1867-6421

Verlag und Anzeigenverwaltung

Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG

D-48135 Münster

Tel. (0251) 69 01 31

Anzeigen: Petra Landsknecht, Tel. (0251) 69 01 33

Anzeigenschluss: am 20. vor dem jeweiligen Erscheinungsmonat

Erfüllungsort und Gerichtsstand: Münster

Bezugsbedingungen

Preis im Abonnement jährlich: 49,80 €/sFr 85,-

Vorzugspreis für Studenten, Assistenten, Referendare:

39,80 €/sFr 69,20

Einzelheft: 12,80 €/sFr 23,30; jeweils zzgl. Versandkosten

Alle Preise enthalten die gesetzliche Mehrwertsteuer.

Abonnements gelten, sofern nicht befristet, jeweils bis auf Widerruf.

Kündigungen sind mit Ablauf des Jahres möglich, sie müssen bis

zum 15. November des laufenden Jahres eingehen.

Bestellungen und geschäftliche Korrespondenz

Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG

D-48135 Münster

Tel. (0251) 69 01 36

Druck

Druckhaus Aschendorff, Münster

Printed in Germany

Umschlaggestaltung

freistil – Büro für Visuelle Kommunikation, Werl



Editorial	<i>Peter Klasvogt (Dortmund)</i> Wahrheitssuche. Eine Maß-nahme, nicht nur in Krisenzeiten Zu diesem Heft	2
Schwerpunktthema	<i>Ursula Nothelle-Wildfeuer (Freiburg)</i> Liebe und Wahrheit, Gerechtigkeit und Gemeinwohl als Leitlinien von Entwicklung Die Grundaussagen der neuen Enzyklika im Kontext der katholischen Soziallehre	3
	<i>Karl Gabriel (Münster)</i> Globalisierung, Entwicklung und die Rolle der Religionen Anmerkungen zur Enzyklika <i>Caritas in veritate</i>	10
	<i>Joachim Wiemeyer (Bochum)</i> Marktwirtschaft und Gemeinwohl Benedikt XVI. zu den Defiziten und Möglichkeiten der Abhilfe	17
	<i>Albin Krämer (Würzburg)</i> Die Würde der menschlichen Arbeit wahren Aussagen zu Arbeitswelt und Arbeitslosigkeit	23
	<i>Markus Vogt (München)</i> Beredtes Schweigen Zu den ökologischen Aspekten der neuen Sozialenzyklika	27
	<i>Thomas Jessen (Düsseldorf)</i> Die Enthauptung des Täufers	28
Kontrovers	<i>Stephan Paul (Bochum)</i> Mehr Mut zum Markt! Zu den Ausführungen über die Finanzmarktkrise aus Sicht eines Bankwissenschaftlers	36
	<i>Wolf-Gero Reichert (Frankfurt/M.)</i> Die Finanzmärkte politisch steuern! Zu den Ausführungen über die Finanzmarktkrise aus Sicht eines Sozialethikers	40
Aus protestantischer Sicht	<i>Traugott Jähnichen (Bochum)</i> Dialog oder Selbstgespräch? Anmerkungen zur öffentlichen Relevanz der Sozialethik im Anschluss an <i>Caritas in veritate</i>	43
Interview	<i>Giampaolo Crepaldi (Rom)</i> „Die interdisziplinäre Kompetenz der katholischen Soziallehre nutzen“ Fragen zur Sozialenzyklika <i>Caritas in veritate</i>	46
Buchbesprechungen	Handbuch der katholischen Soziallehre	49
	Handbuch Corporate Citizenship	52
Der Überblick	Summaries	54
	Résumés	55
Einladung	60 Jahre Kommende – Symposium zur neuen Sozialenzyklika	U3
Impressum		U2



Peter Klasvot

Als Michail Gorbatschow seine Reden zur Perestrojka konzipierte, so bekannte der einst mächtigste Mann des Sowjetimperiums, lagen auf seinem Schreibtisch die Sozialenzykliken der Päpste. Der Kommunismus hatte abgewirtschaftet, auch der Kapitalismus trug

die Fratze eines menschenverachtenden Systems. Was blieb, war ein „Dritter Weg“, der sich von den Prinzipien der Katholischen Soziallehre inspirieren lassen müsste.

Nun wird man von Papst Benedikt XVI., bekanntermaßen weder Ökonom noch Finanzexperte noch Klimaforscher oder Bevölkerungswissenschaftler, kein gesellschafts- oder wirtschaftspolitisches Handbuch erwarten können. In der theozentrischen Perspektive, dem Leser bereits aus dem ersten Rundschreiben *Deus Caritas Est* vertraut, weitete Benedikt XVI. vielmehr die Dimension der „Liebe in der Wahrheit“ auf den Raum des Politischen und Sozialen aus: Liebe, die an der Wahrheit Gottes Maß nimmt und zur ganzheitlichen personalen Entwicklung der Menschen wie der ganzen Menschheit führt. Darin erkennt die Freiburger Sozialethikerin *Ursula Nothelle-Wildfeuer* einen „neuen Traditionsstrang der Sozialverkündigung“, nach dem die Globalisierung als ein alle Menschen umfassender Integrationsprozess zu gestalten ist. Mit dem Plädoyer für eine Stärkung der Zivilgesellschaft und für die Ergänzung marktwirtschaftlicher Gepflogenheiten durch eine „Logik des Schenkens“ weise der Papst eine durchaus neue und überraschende Richtung zur Lösung der gegenwärtigen Probleme. Allerdings bemängelt *Karl Gabriel*, Münster, dass der aktuelle „Kenntnisstand der Sozialwissen-

Wahrheitssuche. Eine Maßnahme, nicht nur in Krisenzeiten

schaften zu Globalisierung und Entwicklung“ weitgehend „außer Acht gelassen“ werde und die naturrechtliche Argumentation nur „wenig überzeugend“. Auch wenn die Enzyklika der Marktwirtschaft weiterhin mit den traditionellen Vorbehalten begegnet, so mahnt sie nach dem Urteil des Bochumer Sozialethikers *Joachim Wiemeyer* doch zu Recht eine Stärkung der Zivilgesellschaft, aber auch der „politischen Rahmenordnung auf nationaler und internationaler Ebene“ an.

Aus Sicht der evangelischen Sozialethik hebt *Traugott Jähnichen* vor allem die weit gehenden Gemeinsamkeiten zwischen den Konfessionen bei den aktuellen gesellschaftsethischen Fragen hervor, auch wenn Anfragen an das Dialogkonzept Benedikts XVI. nicht verschwiegen werden.

Der Münchener Sozialethiker *Markus Vogt*, der den Dialog mit den Umwelt- und Geowissenschaften anmahnt, spricht darüber hinaus von einem methodischen Defizit, insofern in der Enzyklika die Analysen, Bewertungen und Handlungsimpulse nicht getrennt seien. So bleibe die durchaus vorhandene ökologische Reflexion „weitgehend kulturphilosophisch und tugendethisch ausgerichtet“.

Wie schließlich die Beiträge zur Finanzmarktproblematik deutlich machen, ist es angesichts der komplexen Materie schlechterdings nicht möglich, einen allgemein zustimmungsfähigen Königsweg aufzuzeigen, erst recht nicht im Genus eines päpstlichen Lehrschreibens. Da plädiert der Bochu-

mer Bankwissenschaftler *Stephan Paul* für „mehr Mut zum Markt“, während der Frankfurter Sozialethiker *Wolf-Gero Reichert* die notwendige politische Steuerung der Finanzmärkte vermisst. Doch eine Sozialenzyklika will im wahren Sinn des Wortes anstößig sein, wach rütteln, zum Dialog herausfordern. Dazu gilt es in Zukunft insbesondere den interdisziplinären Ansatz der wissenschaftlichen Sozialethik zu nutzen, wie der noch amtierende Sekretär des Päpstlichen Rates *Justitia et Pax*, Erzbischof *Giampaolo Crepaldi*, im Interview unterstreicht.

Mit den wohlwollend-kritischen Beiträgen zur Sozialenzyklika möchten wir der regen, teilweise recht kontroversen Diskussion in einzelnen Sachfragen nicht ausweichen. Dabei darf allerdings nicht übersehen werden, dass Benedikt XVI. für seine „höchst eindrucksvolle, in der gegenwärtigen Krise hochaktuelle“ Botschaft (Erzbischof Robert Zollitsch) gerade von politischen Entscheidungs- und Verantwortungsträgern weltweit hohes Lob und große Anerkennung bekommen hat. Und wer weiß, vielleicht sind es diesmal der amerikanische Präsident und seine Kollegen aus den führenden Wirtschaftsnationen, die angesichts des Zusammenbruchs des radikalen Marktkapitalismus jene „Liebe in der Wahrheit“ neu entdecken und sich bei der Konzeption einer gerechteren Welt(wirtschafts)ordnung von der Sozialenzyklika Benedikts XVI. inspirieren lassen. Es würde mich jedenfalls nicht wundern.



Liebe und Wahrheit, Gerechtigkeit und Gemeinwohl als Leitlinien von Entwicklung

Die Grundaussagen der neuen Enzyklika
im Kontext der katholischen Soziallehre

Die erste Sozialenzyklika Benedikts XVI. thematisiert die Frage, wie die „Liebe in Wahrheit“ als Antwort auf Gottes vorausgehende Liebe in der Gesellschaft der Gegenwart gelebt werden kann. Dabei bedarf die Liebe als „Hauptweg der Soziallehre der Kirche“ der Gerechtigkeit und des Gemeinwohls als Orientierungsmaßstäbe. Aus dieser Perspektive rekonstruiert der Papst die großen sozialen Fragen der Gegenwart unter Rückbezug auf *Populorum progressio* als Fragen der ganzheitlichen und umfassenden Entwicklung jedes und aller Menschen. Das eröffnet für die Überlegungen zur Globalisierung im Allgemeinen, aber auch zur Wirtschafts- und Finanzmarktkrise im Speziellen einen neuen Horizont: Im Mittelpunkt allen Handelns stehen der Mensch und die Sorge um dessen menschenwürdige Entwicklung. Unter dieser konstitutiven Prämisse entfaltet der Papst keine Patentrezepte, wohl aber Aspekte, die für eine menschenwürdige Lösung der anstehenden Gegenwartsfragen unverzichtbar sind.

Seit 2007 wurde sie mit Spannung erwartet: die erste Sozialenzyklika Papst Benedikt XVI. Ihr Erscheinen war seitdem mit Verweis auf die aktuelle globale Entwicklung immer wieder verschoben worden. Mit dieser neuen Enzyklika trägt der Papst nun deutlich der Krise auf den internationalen Finanzmärkten und in der Realwirtschaft Rechnung und wird damit zugleich dem in der Pastoralkonstitution des II. Vati-

kanischen Konzils erteilten Auftrag gerecht, „nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten“ (*Gaudium et spes* 4). Dass dies keine systematische Analyse der Ursachen und Lösungsansätze der aktuellen Krise impliziert, wird zwar vielfach beklagt, ist aber vom Selbstverständnis der Soziallehre her klar, demzufolge „[d]ie Kirche [...] keine technischen Lösungen anzubieten [hat]“ (9).

Ein neuer Traditionsstrang der Sozialverkündigung

Für die aktuelle Frage nach den Herausforderungen durch die Globalisierung stellt die erste Entwicklungsenzyklika *Populorum progressio* (1967) den entscheidenden Anknüpfungspunkt inner-

halb der Tradition dar, deren 40. Jahrestag wohl ursprünglicher Anlass war für die Ankündigung des neuen Lehrschreibens. In ihr wird erstmalig die soziale Frage weltweit als Frage der Ent-



Ursula Nothelle-Wildfeuer

wicklung gesehen. Da Papst Johannes Paul II. mit *Sollicitudo rei socialis* bereits 20 Jahre später eine weitere Entwicklungsenzyklika veröffentlicht hat, bekräftigt Benedikt XVI. nun mit *Caritas in veritate*, dass „*Populorum progressio* (es) verdient, als die *Rerum novarum* unserer Zeit angesehen zu werden“ (8). Der Papst erachtet damit die weltweite Entwicklungs- und Globalisierungsfrage als ebenso fundamental und einschneidend wie die Arbeiterfrage 1891. *Populorum progressio* wird zum Ausgangspunkt eines eigenen Traditionsstrangs und erfährt so eine differenzierte und positive Würdigung.

Dadurch, dass Papst Benedikt XVI. die großen sozialen Fragen der Gegenwart im Kontext der Entwicklungsthematik rekonstruiert, eröffnet er für



die Thematik der Globalisierung, aber auch für die Fragen der Finanzmarkt- und Wirtschaftskrise, einen neuen und weiten Horizont. Globalisierung wird nicht als rein sozio-ökonomischer Prozess verstanden (obwohl sie dies ohne Zweifel auch ist), sondern umfassend gedeutet als „ein vielschichtiges und polyvalentes Phänomen, das in der Verschiedenheit und in der Einheit all seiner Dimensionen – einschließlich der theologischen – erfasst werden muss“ (42). Globalisierung ist „a priori weder gut noch schlecht. Sie wird das sein,

Die Realisierung der Liebe durch Orientierung an Gerechtigkeit und Gemeinwohl

Der Titel der Enzyklika, normalerweise immer aus den ersten Worten des lateinischen Textes bestehend und programmatisch zu verstehen, erstaunt zunächst auch die Kennerin der Soziallehre, haben doch gerade die bisherigen Sozialenzykliken mit den ersten Worten jeweils ihr Materialobjekt benannt – so z.B. *Rerum novarum* die neue Frage, die Arbeiterfrage, *Populorum progressio* den Fortschritt der Völker etc. Der Titel „Caritas in veritate“ macht nun das Formalobjekt, die spezifische Perspektive klar, unter der das zentrale Thema betrachtet wird, nämlich – so heißt es schon in der Adresse der Enzyklika – „die ganzheitliche Entwicklung des Menschen in der Liebe und in der Wahrheit“. Er nimmt ein Wort aus dem Epheserbrief auf, in dem von der „Wahrheit in der Liebe“ die Rede ist. Mit der Umkehrung dieser Formel „Liebe in der Wahrheit“ macht der Papst seine spezifische Sichtweise der Liebe deutlich: Sie muss „ihrerseits im Licht der Wahrheit verstanden, bestätigt und praktiziert werden.“ (2) Gemeint ist die christliche Wahrheit, Jesus Christus als Offenbarung der Liebe Gottes, sowie die darin offenbar werdende Wahrheit über den Menschen, seine Würde und seine Berufung (vgl. 1; 18). Benedikt, der damit das Grundmotiv seiner Antrittsenzyklika wieder aufgreift, richtet

was die Menschen aus ihr machen.“ Die Globalisierung wird mithin nicht „verteufelt“¹ als Folge eines Turbokapitalismus, sondern Benedikt XVI. wertet sie als Chance für die „zunehmend untereinander verflochtene Menschheit; diese setzt sich aus Personen und Völkern zusammen, denen dieser Prozess zum Nutzen und zur Entwicklung gereichen soll“ (41). Von daher versteht er Globalisierung als „globalen Integrationsprozesses“ (41), den die Menschen gestalten sollen (vgl. 42).

jetzt sein spezielles Augenmerk auf die Liebe, wie sie in der Gesellschaft gelebt und entfaltet wird und darin die Wahrheit als glaubwürdig erweist. Ohne diesen klaren Bezug zur Wahrheit sieht der Papst die Liebe von der doppelten Gefahr bedroht, entweder in leere „Sentimentalität“ abzugleiten oder einem „Fideismus“ anheimzufallen, „der ihr (sc. der Liebe) die menschliche und universelle Weite nimmt.“ (3) In der Formulierung dieser Gefahr erkennt man klar das Thema, das für den Papst bereits seit seiner Zeit als Professor zum zentralen Moment seines theologischen Denkens geworden ist, nämlich das notwendige Aufeinander-Verwiesen-Sein von Glauben und Vernunft (vgl. CiV 56, ferner Ratzinger 39 und 56). Ohne diese Verbindung der Liebe zur Wahrheit „gäbe es keinen eigentlichen Platz mehr für Gott in der Welt“ (4), gäbe es keinen wirklichen Dialog und keinen christlichen Beitrag zum Aufbau einer „guten Gesellschaft“ und zu einer „ganzheitlichen Entwicklung des Menschen“ (4).

Die Betonung der Liebe als „Hauptweg der Soziallehre der Kirche“ (2) – hiermit legt der Papst eine neu akzentuierte Definition vor – mag angesichts des gängigen Verständnisses von Sozialethik, in dessen Zentrum die Sorge um die soziale Gerechtigkeit steht, überraschen. Dass hier aber kein funda-

mentaler Gegensatz besteht, wird deutlich, wenn man sieht, dass der Papst für die Umsetzung eben dieser Liebe in Bezug auf die Entwicklung einer Gesellschaft im Kontext der Globalisierung zwei zentrale Orientierungsmaßstäbe benennt: Gerechtigkeit und Gemeinwohl. Mit den Überlegungen zum Verhältnis von Gerechtigkeit und Liebe greift der Text eine Thematik auf, die zum „Urgestein“ der Sozialverkündigung und ihrer Beschäftigung mit Themen der Marktwirtschaft (vgl. Nothelle-Wildfeuer/Steger) gehört. Bereits in *Quadragesimo anno* 88 war die Rede von der sozialen Gerechtigkeit und der sozialen Liebe als den Kräften, die den Wettbewerb in strenge und weise Zucht nehmen, also dafür sorgen sollten, dass die kapitalistische Wirtschaftsweise nicht zugleich zu einer kapitalistischen Gesellschaftsordnung im Stil eines menschenverachtenden Sozialdarwinismus führt. In *Dives in misericordia* legt Johannes Paul II. den Akzent darauf, dass Gerechtigkeit allein nicht genügen, „ja, zur Verneinung und Vernichtung ihrer selbst führen kann“ (12,3), wenn nicht gerade im Kontext des Bemühens um Gerechtigkeit die Kraft der Liebe einbezogen wird. Sie vermag den Blick auf den Mitmenschen als Person hin zu lenken und zu sehen, was das wirkliche „suum cuique“ ist.

Benedikt XVI. setzt noch einmal neue Akzente: Einerseits erfordert ihm zufolge Liebe die Gerechtigkeit, auf der anderen Seite überbietet die Liebe die Gerechtigkeit und „vervollständigt sie in der Logik des Gebens und Vergehens“ – dies ist schon als Verweis auf die später entfaltete Dimension der Zivilgesellschaft zu lesen. Es klingt die klassische Definition von Gerechtigkeit

¹ Darin liegt eine deutliche Parallele zur Entwicklung des katholisch-sozialen Denkens im 19. Jh., als etwa Bischof Ketteler, G. v. Hertling u. a. ebenfalls erkannt haben, dass die Industrialisierung nicht pauschal zu verurteilen, sondern differenziert mit ihr umzugehen ist.

„jedem das Seine“ an, wenn es weiter heißt, „lieben ist schenken, dem anderen von dem geben, was ‚mein‘ ist; aber sie ist nie ohne die Gerechtigkeit, die mich dazu bewegt, dem anderen das zu geben, was ‚sein‘ ist“ (6).

Im Blick auf den zweiten Orientierungsmaßstab zur Umsetzung der Liebe, das Gemeinwohl, formuliert Benedikt keine im Wortlaut an die traditionelle Formulierung (vgl. etwa *Gaudium et spes* 74) anknüpfende Definition. Er versteht es als ein Erfordernis der Gerechtigkeit und der Liebe. Es geht um die Gestaltung der sozialen Gemeinschaft, der polis, um die Stärkung und



Liebe erfordert Gerechtigkeit und überbietet sie zugleich

den Schutz aller Institutionen des gesellschaftlichen Lebens. Damit schließt sich nun der Kreis wieder, denn hierfür hält der Papst die Nächstenliebe für unverzichtbar und spricht expressis verbis vom „institutionelle(n) – wir können auch sagen politische(n) – Weg der Nächstenliebe“ (7), für den die Sozialprinzipien der Solidarität und Subsidiarität konstitutiv sind. Mit diesem klaren Hinweis auf eine strukturelle Dimension kommt der Papst jedem

etwaigen Argument, es handle sich bei seinem Ansatz um einen individual- und tugendethischen, zuvor. Dem so von der Liebe inspirierten Handeln des Menschen kommt (ganz in der Tradition von *Gaudium et spes* 39 stehend) höchste Bedeutung zu: Es „trägt ... zum Aufbau jener universellen Stadt Gottes bei, auf die sich die Geschichte der Menschheitsfamilie zu bewegt.“ Engagement für das Gemeinwohl der gesamten Menschheitsfamilie macht die „Stadt des Menschen [...] zu einer vorausdeutenden Antizipation der grenzenlosen Stadt Gottes.“ (7)

Im Zentrum die Sorge um eine ganzheitliche und umfassende Entwicklung

Mit der Relecture von *Populorum progressio* kommt der Papst zur Rekonstruktion der großen sozialen Fragen der Gegenwart in dem umfassenden anthropologisch-ethischen Rahmen der ganzheitlichen Entwicklung, die nur dann menschlich sein kann, wenn sie frei ist, die sich nur entfalten kann in der Gemeinschaft und in der Bereitschaft, auch in ihr und für sie Verantwortung zu übernehmen, getragen von einer vernunft- und wahrheitsgeleiteten Liebe. Eine solche ganzheitliche Entwicklung ist zugleich auch offen für die transzendente Dimension: Denn die „Entwicklung des Menschen verkommt, wenn er sich anmaßt, sein eigener und einziger Hervorbringer zu sein“ (68). In der weitverbreiteten Leugnung dieser transzendenten Dimension sieht der Papst im Anschluss an Paul VI. die Gefahr der „Unterjochung des Menschen, [...], der zu einem Mittel für die Entwicklung herabgewürdigt wird“ (17), während die Offenheit für das Evangelium dem Menschen erst seinen vollen Wert und seine höchste Berufung erschließt. Wenn die Grundaussage (auch) dieser Sozialenzyklika lautet, dass „das erste zu schützende und zu nutzende Kapital der Mensch ist“ (25), dass also im Mittelpunkt allen wirtschaftlichen und gesellschaft-

lichen Handelns der Mensch und die Sorge um seine umfassende humane Entwicklung stehen, dann reformuliert Benedikt damit einen zentralen Grundsatz sozialethischer Tradition. Dieser Maßstab verlangt bei allen Einzelfragen Beachtung und führt dazu, dass über wirtschaftlichen Aspekte hinaus auch Fragen weltweiter Armut, der Migration, des Finanzmarktes, der Steuern, aber auch des wissenschaftlichen Fortschritts, der technischen Machbarkeit, der Bildung sowie des persönlich-

privaten und familiären Lebens und des Lebensschutzes behandelt werden. Damit sind Bereiche tangiert, die bei genauerem Hinsehen durchaus große Relevanz für die Entwicklungsthematik besitzen. Von diesem ganzheitlichen Entwicklungsverständnis her ist klar, dass für Lösungen im Sinne einer menschenwürdigen Entwicklung „Institutionen allein nicht aus[reichen]“ (11), es bedarf darüber hinaus einer tiefgreifenden kulturellen Erneuerung und der Wiederentdeckung von Grundwerten.

Der Markt als Ort des Tauschens und moralischen Handelns

Vor dem Hintergrund der internationalen Finanz- und Wirtschaftskrise interessieren nun besonders die Aussagen der Enzyklika zu den Fragen des Marktes und der Marktwirtschaft. Eindeutig erfährt der Markt eine positive Würdigung: „Der Markt ist, wenn gegenseitiges und allgemeines Vertrauen herrscht, die wirtschaftliche Institution, die die Begegnung zwischen den Menschen ermöglicht, welche als Wirtschaftstreibende ihre Beziehungen durch einen Vertrag regeln und die gegeneinander aufrechenbaren Güter und Dienstleistungen austauschen, um ihre Bedürfnisse und Wünsche zu befrie-

digen.“ (35) Nicht nur im Sinne eines Zugeständnisses wird der Markt akzeptiert, sondern mit seinem entscheidenden Instrument, dem Wettbewerb, als *die* relevante Institution bezeichnet, die der Entfaltung der Tauschbeziehungen dient. Von daher wird offenkundig, dass die positiven Aussagen zum Markt, wie man sie bei Papst Johannes Paul II. findet, nicht, wie in der Rezeption der Enzyklika verschiedentlich zu lesen war (vgl. etwa Greven), gegen eine vermeintlich marktkritische Position des gegenwärtigen Papstes auszuspielen sind. Beiden gemeinsam ist eine marktpositive Haltung, die aber

jeweils an bestimmte Konditionen gebunden ist. Hier setzen beide Päpste unterschiedliche Akzente:

Während Johannes Paul II. seine Zustimmung zum Kapitalismus an die Anerkennung der positiven Rolle des Unternehmers, der freien Kreativität und einer festen Rechtsordnung bindet (vgl. *Centesimus annus* 42), macht Benedikt XVI. vor allem vor dem Hintergrund der aktuellen Erfahrungen deutlich, dass der Markt nicht einfach ein automatisch und ausschließlich nach festen Gesetzmäßigkeiten ablaufender Prozess ist: Wenn er „nur dem Prinzip der Gleichwertigkeit der getauschten Güter überlassen wird, ist er nicht in der Lage, für den sozialen Zusammenhalt zu sorgen, den er jedoch braucht, um gut zu funktionieren. *Ohne solidarische und von gegenseitigem Vertrauen geprägte Handlungsweisen in seinem Inneren kann der Markt die ihm eigene wirtschaftliche Funktion nicht vollkommen erfüllen.*“ (35) Mit Blick auf die Entwicklung der letzten Monate wird die Dimension des Vertrauens, die in der aktuellen Krise vielerorts verloren gegangen scheint, auch eindeutig benannt. Marktprozess und



Markt und Wettbewerb sind auf Solidarität und Vertrauen angewiesen

Wettbewerb können ohne Solidarität und Vertrauen nicht angemessen gelingen. Der Markt selber ist in seinen eigenen Gesetzmäßigkeiten Ort moralischen Handelns. „Die Soziallehre der Kirche ist der Ansicht, dass wahrhaft menschliche Beziehungen in Freundschaft und Gemeinschaft, Solidarität und Gegenseitigkeit auch innerhalb der Wirtschaftstätigkeit und nicht nur außerhalb oder ‚nach‘ dieser gelebt werden können.“ (36) Da das weitverbreitete Verständnis des Marktgeschehens insgesamt diese Dimension eher als – oftmals sogar hinderliches – Superadditum, nicht aber als Konstitutivum wertet, legt der Papst hierauf besonderen Wert. Damit weist die Enzyklika

ein spezifisches, nicht dem Mainstream entsprechendes Verständnis von Wirtschaftsethik auf, in dessen Konsequenz es auch liegt, dass nicht nur einzelne Sonderbereiche des Wirtschaftens ethisch werden müssen, sondern dass die gesamte „Wirtschaft mit all ihren Zweigen ein Teilbereich des vielfältigen menschlichen Tuns“ (45) und damit ethisch ist.

Bei allem Wert, der auf die moralische Komponente des Marktes gelegt wird, bleibt deutlich im Bewusstsein, dass der Markt die moralischen Kräfte, derer er bedarf, nicht selbst hervorbringen kann. „Er muss vielmehr auf die moralischen Kräfte anderer Subjekte zurückgreifen, die diese hervorbringen können.“ (35) Damit klingt –

Aufgabe und Struktur der politischen Autorität

Aber der Markt ist nicht alles und nicht alles ist Markt: Es gibt Gemeinwohl bezogene Ziele, die jenseits des Marktes liegen und dessen Möglichkeiten übersteigen. Benedikt nennt hier die distributive und die soziale Gerechtigkeit, die traditionell als Aufgabe des Staates angesehen werden. Mit Blick auf *Rerum novarum* und auf *Populorum progressio* kann Benedikt XVI. die Aufgabenzuschreibung der Umverteilung an den Staat als innovativ bezeichnen, heute aber, und das ist ebenso richtig, erweise sich diese Sicht „als unvollständig und kann die Ansprüche an eine voll und ganz menschliche Wirtschaft nicht erfüllen.“ (39) Er entlässt selbstverständlich den Staat nicht aus der Verantwortung, sondern spricht vielmehr von der Notwendigkeit eines rechtsstaatlichen und sozialstaatlichen Ordnungsrahmens: „Das *Wirtschaftsleben* braucht ohne Zweifel *Verträge*, um den Tausch von einander entsprechenden Werten zu regeln. Ebenso sind jedoch *gerechte Gesetze*, von der Politik geleitete *Mechanismen zur Umverteilung*“ (37) notwendig.

Die Vorstellung, die der Papst bezüglich der dazu notwendigen politi-

wirtschaftsethisch gewendet – das sog. Böckenförde-Dilemma an.

Wenn der Markt selbst Ort der Moralität ist, dann kann und darf er kein „Ort der Unterdrückung des Armen durch den Reichen“ (36) sein oder werden. Der Papst legt Wert auf den gleichen und freien Zugang aller zum Markt. So fordert er im Anschluss an Paul VI. die Schaffung eines „Marktwirtschaftsmodells, das *wenigstens tendenziell alle Völker einschließen kann und nicht nur jene, die über entsprechende Möglichkeiten und Fähigkeiten verfügen.*“ (39) Hier klingt das Verständnis von sozialer Gerechtigkeit als Beteiligungsgerechtigkeit an, das inzwischen schon zur Tradition der katholischen Soziallehre gehört.

schon Autorität in der Enzyklika entwickelt, hat in den ersten Reaktionen auf das Schreiben sicherlich die größte Aufmerksamkeit auf sich gezogen und die meiste Kritik provoziert: Benedikt XVI. fordert mit Bezug auf Johannes XXIII. das „Vorhandensein einer echten politischen Weltautorität“ (67), die rechtsstaatlich gebunden, sozialethisch orientiert und von den „Werten der Liebe in der Wahrheit“ inspiriert sein soll. Mir scheint diese Forderung – richtig verstanden – allerdings ganz in der Logik der Enzyklika zu liegen: Das starke Plädoyer für ei-



Die Orientierung am Gemeinwohl bedarf einer Gemeinwohlorientierung

ne Orientierung am Gemeinwohl zieht notwendig die Forderung nach einer Gemeinwohlorientierung nach sich. Einen Weltstaat haben wir nicht – und den meint Papst Benedikt XVI. wohl auch nicht (vgl. Stüwe). Analog zur differenzierten unternehmerischen Tätigkeit soll diese Weltautorität – am Subsidiaritätsprinzip orientiert – verteilt sein und auf verschiedenen Ebenen wirken,



um so auch die wirtschaftliche Autorität lenken zu können. Besonderen Wert legt er auf die Etablierung demokratischer, rechtsstaatlicher Strukturen und Institutionen in den einzelnen Ländern. Damit sucht der Papst einer Untergrabung der Fundamente der Demokratie durch wirtschaftliche Machtballung entgegen zu treten. Expressis verbis stellt er sogar fest, dass die „zusammengewachsene Wirtschaft unserer Zeit [...] die Rolle der Staaten nicht (eliminiert)“, sondern „die Regierungen vielmehr zu einer engeren Zusammenarbeit untereinander (verpflichtet)“ (41), da eine Gefahr darin besteht, dass die „wirtschaftlichen Tätigkeiten nicht an territoriale Grenzen gebunden sind, während die Autorität der Regierungen weiter vorwiegend örtlich beschränkt ist.“ (37)

Konkret scheint es ihm bei der politischen Weltautorität im Blick auf das weltweite Gemeinwohl um eine Stärkung der Strukturen der Vereinten Nationen als wichtigem internationalen Steuerungsorgan mit dem Ziel der Stärkung ihrer Handlungsfähigkeit

zu gehen – ein Anliegen, das bei der UN selbst thematisiert wird, eine Reformagenda für die Weltorganisation hatte bereits Kofi Annan vorgelegt. Im Wissen darum, dass heute neben den nationalen Regierungen auch Nichtregierungsorganisationen eine wichtige Rolle spielen, wird in der Enzyklika auch Offenheit für innovative Formen der (Selbst)koordination politischer Gemeinschaften signalisiert. Als Ziele werden dabei – und damit wird die Verbindung zur Rede des Papstes vor der UNO-Vollversammlung im Jahr 2008 (vgl. Papst Benedikt) hergestellt – die Anwendung des „Prinzip(s) der Schutzverantwortung“ genannt sowie die Partizipation der ärmeren Nationen (vgl. 67). Nicht global government, wohl aber global governance ist gemeint im Sinne „eine(r) übergeordnete(n) Stufe internationaler Ordnung von subsidiärer Art“ (67), im Sinne globaler Steuerungsbemühungen und eines Netzwerkes an Institutionen und Regelungen, um Globalisierung menschenwürdig und förderlich für eine umfassende Entwicklung zu gestalten.

lisierung der Wirtschaft“. Konkret bedeutet dies, dass auf dem Markt „Unternehmen mit unterschiedlichen Betriebszielen frei und unter gleichen Bedingungen tätig sein können. Neben den gewinnorientierten Privatunternehmen und den verschiedenen Arten von staatlichen Unternehmen sollen auch die nach wechselseitigen und sozialen Zielen strebenden Produktionsverbände einen Platz finden und tätig sein können.“ (38) Hier spricht die aktuelle wirtschaftsethische Diskussion von „social entrepreneurship“. Mit die-



Markt und Politik bedürfen der Ergänzung durch Unentgeltlichkeit und die Logik des Schenkens

sem Verweis auf die Zivilgesellschaft, mit dem der Papst an kommunitaristische Theorieansätze anschließt, beantwortet er, m. E. ganz anders als in der gegenwärtig z. T. enggeführten Debatte erwartet, die Frage danach, in welcher Richtung eine Lösung der aktuellen Krise zu suchen sei. Die Enzyklika ist nicht einfach eine weitere Stimme, die für mehr oder weniger Markt und für mehr oder weniger Staat plädiert. Der Papst zeigt mit dem dritten Subjekt einen größeren Horizont auf: Die Zivilgesellschaft bringt das Ethos ein, das notwendig ist, um die Wirtschaft zu ihrem eigentlichen Ziel zu führen, um ganzheitliche Entwicklung gelingen zu lassen. Gemeint ist ein gesellschaftliches Ethos, das wiederum rechtliche und strukturelle Konsequenzen zeitigt. So sieht er „Verträge, um den Tausch von einander entsprechenden Werten zu regeln“, ebenso „gerechte Gesetze“ (37) als Ergebnis zivilgesellschaftlicher Bemühungen, die dann aber vom Staat in Strukturen und Gesetze umgesetzt werden müssen. Eine verantwortungsbewusste Haltung einzelner am Markt Aktiver, aber auch ganzer Gruppen und Gesellschaften sei unabdingbar, um globales Wirtschaften im Sinne einer ganzheitlichen humanen Entwicklung zum Erfolg zu bringen.

Zivilgesellschaft und die Logik des Schenkens

Mit Bezug auf *Centesimus annus* hebt der Papst hervor, dass die Wirtschaftstätigkeit nicht nur, wie gemeinhin immer formuliert, zwei, sondern drei Subjekte hat: neben Markt und Staat – also neben den beiden Subjekten, um deren „Mehr“ oder „Weniger“ heute allenthalben gestritten wird – noch die Zivilgesellschaft. Der Staat könne die Sorge für die Solidarität nicht allein tragen, dafür bedürfe es, so der Papst – und dieser Akzent ist neu in der Sozialverkündigung der Kirche – der Zivilgesellschaft. Sie ist unter den Bedingungen der Gegenwart zur Realisierung von Gerechtigkeit unabdingbar. Sie bringt nach Benedikt XVI. die Dimension der Unentgeltlichkeit, die „Logik des Schenkens ohne Gegenleistung“ (37) ein. „In der Zeit der Globalisierung kann

die Wirtschaftstätigkeit nicht auf die Unentgeltlichkeit verzichten, die die Solidarität und das Verantwortungsbewusstsein für die Gerechtigkeit und das Gemeinwohl in seinen verschiedenen Subjekten und Akteuren verbreitet und nährt.“ Weltweit werde, das sieht der Papst ganz klar, am ehesten auf die Logik des Tausches und damit auf den Markt vertraut, aber die Logik der Politik und vor allem die Logik des Geschenks erweise sich ebenfalls als unverzichtbar. Dass diese Unentgeltlichkeit nicht zu verordnen ist, weiß der Papst, dass aber sowohl Markt als auch Politik Menschen brauchen, die zu dieser Unentgeltlichkeit – insbesondere im Zeitalter der Globalisierung – bereit sind, betont er in aller Deutlichkeit. Er spricht in diesem Zusammenhang von der „Zivi-

Die soziale Verantwortung von Unternehmen

Ein weiterer neuer Aspekt der Enzyklika ist in diesem Zusammenhang die ausführliche Beschäftigung mit den Unternehmen und der Unternehmensethik. Im Blick auf die wirtschaftliche Bedeutung unternehmerischen Handelns fordert der Papst angesichts der Tatsache, dass langfristige Kontinuität in der Unternehmensführung ebenso wenig wie ausschließliche Bindung an eine Region gesichert ist (vgl. 40), tiefgreifende Veränderungen. Er weiß um die Chancen des internationalen Kapitalmarktes, betont aber im gleichen Atemzug die „soziale Verantwortung“ (40) – i. e. social responsibility – des Unternehmers. In Konsequenz dieser Perspektive liegt der sog. Stakeholder-Ansatz, der sich dort findet, wo Benedikt die soziale Verantwortung des Unternehmers für „die Arbeitnehmer, die Kunden, die Zulieferer der verschiedenen Produktionselemente, die entsprechende Gemeinde“ (40) betont, ein Ansatz, der derzeit in der wirtschaftsethischen Diskussion und Auseinandersetzung mit dem Shareholder-Value-Ansatz von großer Bedeutung ist. In dieser Passage der Enzyklika finden wir auch deutliche Kritik an den Entwicklungen der letzten Monate, speziell im Blick auf den Finanzmarkt, aber auch auf die Wirtschaft insgesamt. Dabei ist sein Ausgangspunkt nicht eine pauschale Verteufelung von Kapitalismus, von Gewinn o. ä., sondern die Tatsache, dass „eine Investition neben

der wirtschaftlichen immer auch eine moralische Bedeutung hat.“ (40) Daraus folgt keine direkte Handlungsanweisung, sondern eine differenzierte Konsequenz: Investitionen im Ausland werden durchaus auch als Chance angesehen, „Gutes (zu) bewirken“, Arbeit und technisches Wissen würden überall gebraucht. Zugleich mahnt der Papst deutlich die Gerechtigkeitskriterien an: „Es müssen aber die aus Gerechtigkeit bestehenden Ansprüche gewährt sein, wobei auch zu beachten ist, wie dieses Kapital entstanden ist

Das Nachhaltigkeitsprinzip

Mit dem Rekurs auf das Nachhaltigkeitsprinzip zollt der Papst ebenfalls aktuellen sozialetischen Diskursen Tribut. Im Text sind unterschiedliche Facetten zu finden: Zum einen sieht der Papst die Entwicklungsthematik stark gebunden an das Verhältnis des Menschen zu seiner natürlichen Umwelt. Ausgangspunkt ist eine klare Positionsbestimmung: Die Natur ist Schöpfung Gottes und uns von Gott geschenkter Lebensraum, von daher selbstverständlich zu schützen. Mensch und Natur hängen zutiefst zusammen. Aber Benedikt markiert auch eine eindeutige, wiederum am Menschen orientierte Grenze: Es widerspreche der wahren Entwicklung, „die Natur für wichtiger zu halten als die menschliche Per-

und welchen Schaden die Menschen davontragen, wenn es nicht an den Orten eingesetzt wird, wo es geschaffen wurde.“ (40) Damit ist klar, dass die Sicherung des langfristigen Unternehmensbestandes und der Nutzen für die Realwirtschaft entscheidende Gerechtigkeitsaspekte sind, aber es wird im gleichen Zusammenhang auch „die Sorge für die angemessene und gelegene Förderung von wirtschaftlichen Initiativen in Entwicklungsländern“ (ebd.) genannt. Dass Spekulation mit dem Blick allein auf kurzfristigen Gewinn in diesem Zusammenhang verurteilt wird, liegt auf der Hand.

son.“ (48) Zum anderen hat die Sorge um die Nachhaltigkeit notwendig zu tun mit der Sorge um die Entwicklung der Menschheit. Der Papst fordert, dass „Projekte für eine ganzheitliche menschliche Entwicklung (nicht) [...] die nachfolgenden Generationen [...] ignorieren (dürfen), sondern [...] zur Solidarität und Gerechtigkeit zwischen den Generationen bereit sein (müssen), indem sie den vielfältigen Bereichen – dem ökologischen, juristischen, ökonomischen, politischen und kulturellen – Rechnung tragen.“ (48) Nachhaltigkeit wird also verstanden als diachrone Dimension von Solidarität und Gerechtigkeit auf die Zukunft und die kommenden Generationen hin. Die Schöpfung dürfen wir „den neuen

LITERATUR

- Greven, Ludwig (2009): Papst rechnet mit dem Marktradikalismus ab. In: Die Zeit, Ausgabe Zeit Online, 7.7.2009. Online verfügbar unter <http://www.zeit.de/online/2009/28/papst-enzyklika-analyse>.
- Nothelle-Wildfeuer, Ursula; Steger, Gerhard (2006): Die päpstliche Sozialverkündigung und ihr Verhältnis zur Marktwirtschaft von *Rerum novarum* bis *Deus caritas est*. In: Freiburger Universitätsblätter, Jg. 173 (3), S. 19–33.

- Papst Benedikt XVI. (2008): Eine menschlichere Welt für alle: Die Rede vor der UNO. Vollständige zweisprachige Ausgabe; kommentiert von Gernot Erler, Udo di Fabio, Klaus Töpfer. Freiburg.
- Ratzinger, Joseph (2005): Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen. Freiburg.
- Stüwe, Klaus (2009): Global Governance. Die neue Ordnung. In: Rheinischer Merkur, Jg. 2009, 16.7.2009. Online verfügbar unter <http://www.rheinischer-merkur.de/index.php?id=35732>.



Generationen nicht ausgebeutet hinterlassen“ (50). Beide Aspekte werden dann aber auch zusammengeführt: Der Mensch darf „eine verantwortungsvolle Steuerung über die Natur ausüben, um sie zu schützen, zu nutzen und auch in neuen Formen und mit fortschrittlichen Technologien zu kultivieren“, dies aber mit der sehr ernstesten Verpflichtung, die „Erde den neuen Generationen in einem Zustand zu übergeben, so dass auch sie würdig auf ihr Leben und sie weiter kultivieren können.“ (50) Der Kirche kommt hier eine besondere Verantwortung für die Schöpfung zu, wobei wiederum der Mensch im Mittelpunkt steht: Es geht insbesondere darum, „den Menschen gegen seine Selbstzerstörung [zu]schützen“ (51).

Fazit

1. *Caritas in veritate* stellt inhaltlich und formal einen bedeutsamen Schritt für die Fortschreibung und zugleich Neuakzentuierung der Soziallehre der Kirche dar angesichts der Herausforderungen durch die Globalisierung.

2. Mit dem Ansatz bei der Liebe in Wahrheit als Leitfaden umfassender Entwicklung formuliert der Papst eine in der Soziallehre neue genuin theologische Rückbindung, die aber gleichwohl philosophischem Vernunftdiskurs nicht im Wege steht.

3. Gemäß dem bisherigen Selbstverständnis der Soziallehre sind weder Schuldzuweisungen noch Handlungsanweisungen politischer oder ökonomischer Art zur kurzfristigen Krisenbewältigung das Anliegen des Papstes. Vielmehr lenkt er den Blick auf die zentrale, aber in Vergessenheit geratene Dimension von Entwicklung: auf eine ganzheitliche Entwicklung, die in ihrer gesellschaftlichen Umsetzung orientiert ist an den Sozialprinzipien von Gerechtigkeit und Gemeinwohl.

4. Der Zeitpunkt der Veröffentlichung der Enzyklika – am Vorabend des G8-Gipfels in L'Aquila – macht deutlich, dass für den Papst die Sorge um die anthropologische und ethische Seite dieser globalen Prozesse nicht eine eigentlich vernachlässigenswerte Dimension darstellt, sondern zutiefst deren Seele, die letztlich erst zu „solidarischer Humanisierung“, zu humaner und wahrer ganzheitlicher Entwicklung führt.

5. Mit dieser Enzyklika leistet der Papst schließlich einen wesentlichen Beitrag zu dem, was er für eine wahre Entwicklung fordert, nämlich Gott „auch im öffentlichen Bereich mit spezifischem Bezug auf die kulturellen, sozialen, wirtschaftlichen und insbesondere politischen Aspekte Platz“ (56) zu geben und das ‚Statut des Bürgerrechts‘ der christlichen Religion geltend zu machen.“ Mit ihren spezifisch

KURZBIOGRAPHIE

Ursula Nothelle-Wildfeuer (*1960), Dr. theol., 1997 Habilitation mit einer Arbeit zum Thema „Soziale Gerechtigkeit und Zivilgesellschaft“, seit 2001 Beraterin der Kommission für caritative Fragen der Deutschen Bischofskonferenz (XIII), seit 2003 Professorin für Christliche Gesellschaftslehre an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg; Forschungsschwerpunkte: Erkenntnistheorie, Geschichte der Christlichen Gesellschaftslehre, Soziale Marktwirtschaft/Sozialstaat, Familienethik; aktuelle Veröffentlichungen: Armut und ihre Bekämpfung – eine Frage der Solidarität oder der Gerechtigkeit., in: Dies. (Hg.), Hast Du nichts, dann bist Du nichts? Armut – Erscheinungsformen, Kriterien und Handlungsimpulse, Freiburg 2009, 87–125; Die Sozialprinzipien der Katholischen Soziallehre, in: Rauscher (Hg.), Handbuch der Katholischen Soziallehre, Berlin 2008, 143–163; Der Mindestlohn – eine sozialetische Frage, in: Die Neue Ordnung 62 (2008), 432–441.

inhaltlichen Beiträgen behauptet die Enzyklika selbst in aller Klarheit einen Platz für die Kirche und ihre Soziallehre in der weltgesellschaftlichen Debatte um die Globalisierung und im Bemühen um deren Gestaltung.





Globalisierung, Entwicklung und die Rolle der Religionen

Anmerkungen zur Enzyklika *Caritas in veritate*

Karl Gabriel



Die Enzyklika „Caritas in veritate“ Benedikt XVI. setzt die Tradition der Entwicklungszyklen seiner Vorgänger in spezifischer Weise fort. Der Papst sieht sich als Garant einer Welteinheit, die durch den Globalisierungsprozess einerseits in unmittelbare Nähe gerückt erscheint, andererseits durch moralisches Versagen und Fehlentwicklungen in immer weitere Ferne zu geraten droht. Deshalb ruft der Papst zur Umkehr und zur Übernahme der moralischen Verantwortung eines jeden Einzelnen auf. Mehr noch als seine Vorgänger rückt Benedikt die religiöse Dimension von Globalisierung und Entwicklung in das Zentrum seiner Überlegungen. In der eindringlichen Aufforderung zur Übernahme von moralischer Verantwortung gegenüber dem Globalisierungsprozess und seinen Folgen liegt die Stärke der Enzyklika. In der mangelnden begrifflichen und konzeptionellen Klarheit und fehlenden sozialwissenschaftlichen Fundierung sowie im überraschenden Anspruch, für das partikulare katholische Naturrecht im globalen Dialog mit den Religionen und Weltanschauungen Universalität zu behaupten, werden die Schwächen der Enzyklika gesehen.

Die Tradition der Entwicklungszyklen

In allen Regionen der Erde präsent, hat die katholische Kirche früh wahrgenommen, dass mit dem Ende des Kolonialzeitalters etwas Neues im Entstehen begriffen war: eine aus der Gemeinschaft der Völker sich bildende Weltgesellschaft. Mit Johannes XXIII. begann die intensive Auseinandersetzung der kirchlichen Sozialverkündigung mit den offenkundigen Widersprüchen einer Welt, die sich zugleich mit ihrer Einheit ihrer Spaltungen und Ungerechtigkeiten bewusst wurde. Hatte sich im späten 19. Jahrhundert die Kirche in ihrer Soziallehre für eine Überwindung der Klassenspaltung und eine Integration der Arbeiter in die Nationalgesellschaften eingesetzt, so begann Johannes XIII. in den Enzykliken *Mater et Magistra* (1961) und *Pacem in terris* (1963) damit, die kirchliche Soziallehre vom Kontext der Nationalgesellschaften zu lösen und in einen weltgesellschaftlichen Rahmen zu stellen. Wie die Exklusion der Arbeiter aus der bürgerlichen Gesellschaft nicht

nur deren Existenz bedrohte, sondern auch Ausdruck ungerechter Verhältnisse gewesen sei, so müsse heute mit Blick auf die Integration der Weltgesellschaft die Situation der Entwicklungsländer gewertet werden. Deren Ausschluss bedrohe den Weltfrieden und sei zugleich Ausdruck ungerechter Verhältnisse in der Weltgesellschaft. Insbesondere in der Pastorkonstitution *Gaudium et spes* des Zweiten Vatikanums begriff sich die Kirche zum ersten Mal nicht als Gegenüber, sondern als Teil einer Weltgesellschaft, die sie als in dynamischer Entwicklung befindlich betrachtete.

So lag es auf der von Johannes XXIII. und dem Konzil eröffneten Linie, als Paul VI. 1967 – anderthalb Jahre nach dem Ende des Konzils – der Thematik der Weltentwicklung eine eigene Enzyklika widmete und damit die Tradition der Entwicklungszyklen als spezifischen Typus der Sozialenzyklen begründete. In die erste Krise der ökonomisch dominierten Entwick-

lungsmodelle der späten 1960er Jahre hinein formulierte Paul VI. in der Enzyklika *Populorum progressio*: „Entwicklung ist nicht einfach gleichbedeutend mit wirtschaftlichem Wachstum. Wahre Entwicklung muss umfassend sein, sie muss jeden Menschen und den ganzen Menschen im Auge haben“ (14).



Die Entwicklung der Menschheit verpflichtet vor allem die reichen Länder

Mit der Kritik an einem eindimensionalen, die anthropologischen, sozialen wie auch religiösen Aspekte unterschlagenden Entwicklungsverständnis prangerte Paul VI. an, dass zu viele Menschen in Not seien und der Abstand zwischen dem Fortschritt der einen und dem Rückschritt der anderen weiter im Wachsen begriffen sei (vgl. ebd. 29). Eine solidarische, besonders die reichen Länder verpflichtende Entwicklung der Menschheit müsse insbesondere drei Elemente enthalten:



- eine an den wirklichen Bedürfnissen und Verwendungsmöglichkeiten der Entwicklungsländer orientierte Hilfe,
- Gerechtigkeit in den internationalen Strukturen, insbesondere den Handelsbeziehungen, und
- eine vom brüderlichen Geist gespeiste internationale Zusammenarbeit auf Weltebene.

Mit der Entscheidung Johannes Paul II., das 20jährige Jubiläum von *Populorum progressio* im Jahr 1987 zu einer zweiten Entwicklungszyklika zu nutzen, war klar, dass die Fragen der weltweiten Entwicklung zu einem dauerhaften Bezugspunkt der kirchlichen Sozialverkündigung auf weltkirchlicher Ebene werden würden. Anders als Paul VI. verband Johannes Paul II. den Skandal der Spaltung der Welt in arm und reich, unterentwickelt und (über-)entwickelt mit der Spaltung der Welt in die politischen Blöcke von Ost und West, von „liberalistischem Kapitalismus“ und „kollektivistischem Marxismus“ als zentralem Entwicklungshindernis. Schärfer als Paul VI. definierte Johannes Paul II. das Entwicklungsproblem als Ausdruck religiös-sittlicher Fehlhaltungen und Handlungen, die sich zu mächtigen „Strukturen der Sünde“ verfestigt hätten. Entsprechend setze eine wirkliche Entwicklung der Völker mit der sittlichen Haltung solidarischer Verbundenheit eine der Profit- und Machtgier unmittelbar entgegengesetzte sittliche Handlungsorientierung voraus, die in veränderten Strukturen des internationalen Handels- und Finanzsystems und des Transfers neuer Technologien in die Entwicklungsländer seinen Ausdruck finden müsse. Das Christentum und die großen Religionen seien zu einer neuen „Ökumene der Solidarität“ aufgerufen, die sich eine entsprechende umfassende Bewusstseinsänderung in der Menschheit zur Aufgabe machen müsse (Schasching XL).

Eine Globalisierungszyklika?

Als 1987 die Enzyklika *Sollicitudo rei socialis* erschien, war der Begriff der Globalisierung noch weithin unbekannt. Schon zehn Jahre später sah dies ganz anders aus. Das faktische Ende der Spaltung der Welt in die Blöcke von Ost und West machte auf neue Weise erfahrbar und bewusstseinsfähig, dass alle Phänomene und Ereignisse in der Welt des ausgehenden 20. Jahrhunderts eine globale, weltweite Dimension angenommen hatten. In der Globalisierungsdebatte wurde vornehmlich auf drei Bereiche als Motoren und Ausdrucksformen der Globalisierung hingewiesen:

- die Revolutionierung und Verbilligung der Transport- und Kommunikationsmöglichkeiten,
- den Anstieg der grenzüberschreitenden Austauschprozesse in der Weltwirtschaft, im Tourismus, in den Migrationsbewegungen und im gesamten Informationswesen, sowie
- den Bedeutungszuwachs transnationaler Akteure von globalen Wirtschaftsunternehmen bis zu weltweit agierenden Bewegungsorganisationen, eingeschlossen der Kirchen (Kaufmann 1998).

Mit dem Heranrücken des 40sten bzw. 20sten Jubiläumjahres der ersten beiden Entwicklungszykliken im Jahr 2007 drängte sich gewissermaßen von selbst der Gedanke auf, Benedikt XVI. werde nach der weltweit positiv aufgenommenen Enzyklika *Deus caritas est* seine Weltautorität zu einer Stellungnahme zu den neuen Phänomenen der Globalisierung nutzen. Als mit einer Verzögerung von zwei Jahren die neue Enzyklika Anfang Juli 2009 erschien, richteten sich außergewöhnlich hohe Erwartungen an die neue Entwicklungs- bzw. Globalisierungszyklika des Papstes. Die stets mit bedacht ausgewählten, namensgebenden Anfangsworte der Enzyklika verweisen schon darauf, dass weder „progressio“ oder

„Die soziale Sorge“, noch die Globalisierung die Hauptintention des päpstlichen Lehrschriftens ausmachen, sondern die „Liebe in der Wahrheit“. Wenn auch systematische Ausführungen zur Globalisierung in der Enzyklika fehlen und sie deshalb kaum als „Globalisierungszyklika“ bezeichnet werden kann, bildet die Bezugnahme auf die Globalisierung doch einen immer wiederkehrenden Fokus.

Schon im am stärksten die Handschrift des Papstes zum Ausdruck bringenden Einleitungsteil der Enzyklika taucht die Grundintention des Papstes mit Blick auf die Globalisierung auf: „Die Liebe in der Wahrheit – caritas in veritate – ist eine große Herausforderung für die Kirche in einer Welt fortschreitender und um sich greifender Globalisierung. Die Gefahr unserer Zeit besteht darin, dass der tatsächlichen Abhängigkeit der Menschen und der Völker untereinander keine ethische Wechselbeziehung von Gewissen und Verstand der Beteiligten entspricht, aus der eine wirklich menschliche Entwicklung als Ergebnis hervorgehen könnte. Nur mit der *vom Licht der Vernunft und des Glaubens erleuchteten Liebe* (Hervorhebung im deutschen Text der Enzyklika, K. G.) ist es möglich, Entwicklungsziele zu erreichen, die einen menschlicheren und



Nur die Globalisierung von Gewissen und Verstand können die globalisierte Welt menschlicher machen

vermenschlicheren Wert besitzen“ (9). Die von der Globalisierung erzeugten tatsächlichen, wechselseitigen Abhängigkeiten – so der Papst – reichen nicht aus, um die Welt menschlicher zu machen. Dazu bedarf es einer Globalisierung von Gewissen und Verstand der Menschen. Diese innere Wahrheit des Globalisierungsprozesses frei zu legen und einzufordern, darin sieht der Papst die an ihn und die Kirche gerichtete Herausforderung. Am Ende des zweiten Kapitels „Die Entwicklung des



Menschen in unserer Zeit“ bezeichnet er die als Globalisierung bekannte „Explosion weltweiter wechselseitiger Abhängigkeit“ als das entscheidend Neue gegenüber *Populorum progressio* (33). Auf Betreiben der wirtschaftlich entwickelten Länder entstanden, hat die wirtschaftliche Globalisierung inzwischen – so der Papst – alle Ökonomien einbezogen und dafür gesorgt, dass ganze Regionen den Weg aus der Unterentwicklung herausgefunden haben. Stellt die Globalisierung so in seinen Augen durchaus eine Chance dar, so bleibt sie „ohne die Führung der Liebe in der Wahrheit“ ein ambivalentes Phänomen, das Schäden in ungekanntem Ausmaß und neue Spaltungen der Menschheitsfamilie heraufbeschwört, denen es zu begegnen gilt. Die Intention des Papstes besteht in einer Art „Beseelung“ des Globalisierungsprozesses: „Es geht darum, die Vernunft auszuweiten und sie fähig zu machen, diese eindrucksvollen neuen Dynamiken zu erkennen und auszurichten (Hervorhebung im deutschen Text der Enzyklika, K. G.), indem man sie im Sinne einer ‚Kultur der Liebe‘ beseelt, deren Samen Gott in jedes Volk und jede Kultur gelegt hat“ (33).

Der längste Abschnitt über die Globalisierung ist am Ende des dritten Kapitels „Brüderlichkeit, wirtschaftliche Entwicklung und Zivilgesellschaft“ platziert (42). Hier lehnt der Papst fatalistische Einstellungen gegenüber der Globalisierung im Sinne unbeeinflussbarer Strukturen und zwangsläufiger Prozesse verbunden mit einer Opfermentalität entschieden ab. Auch „blinder Widerstand“ gegenüber der Globalisierung sei keine angemessene Haltung, da sie Gefahr laufe, die mit dem Prozess verbundenen Chancen aus dem Blick zu verlieren. Die Globalisierung sei „a priori weder gut noch schlecht“ (42). Sie müsse als ein mehrdimensionales Phänomen begriffen werden. Es handele sich nicht nur um einen sozio-ökonomischen Prozess, sondern wesentlich auch um einen Verflechtungsprozess von Personen und Völ-

kern, der diesen zum Nutzen und zur Entwicklung verhelfen solle. Deshalb impliziere der Prozess eine Dimension der Verantwortung und der Bewertung und fordere zur Ausrichtung auf positive Ziele heraus.

Als „grundlegendes ethisches Kriterium“ für den Globalisierungsprozess betrachtet der Papst die „Einheit des Menschengeschlechts“ und deren Vorschreiten im Guten. „Es ist daher ein unablässiger Einsatz zur Förderung einer personalistischen und gemeinschaftlichen sowie für die Transzendenz offenen kulturellen Ausrichtung des globalen Integrationsprozesses erforderlich“ (42). Es komme deshalb auf die Führung des Globalisierungsprozesses an, ob er zu einer



Die Globalisierung bietet eine große Chance zur Neuverteilung des Reichtums

„nie dagewesene(n) großen(n) Neuverteilung des Reichtums“ führe oder „zu einer Zunahme von Armut und Ungleichheit“ (42). Heute seien im Vergleich zur Zeit Paul VI. die materiellen Möglichkeiten gewachsen, um den Völkern aus der Armut herauszuhelfen. Die entwickelten Völker würden sich aber die Vorteile der Liberalisierung der Finanz- und Arbeitsmärkte einseitig zu nutze machen und der Ausbreitung des Wohlstands „durch egoistische und protektionistische und von Einzelinteressen geleitete Projekte“ im Wege stehen. „Die zum Globalisierungsprozeß gehörende Veränderung“ – so der Papst – „bringt große Schwierigkeiten und Gefahren mit sich, die nur dann überwunden werden können, wenn man sich der anthropo-

logischen und ethischen Seele bewußt wird, die aus der Tiefe der Globalisierung selbst in Richtung einer solidarischen Humanisierung führt. Leider ist diese Seele häufig verschüttet und wird von individualistischen und utilitaristisch geprägten ethisch-kulturellen Sichtweisen unterdrückt“ (24).

Der Papst verwendet – so lässt sich resümieren – wenig Mühe auf eine differenzierte Begrifflichkeit und Analyse im Hinblick auf die Thematik der Globalisierung. Er spricht aber – wenn auch eher unsystematisch – sehr viele Aspekte des Globalisierungsprozesses an. Ausführlich geht er an anderer Stelle auch auf die problematischen Folgen der Globalisierung für die Schwächung des Staates und die neue Schiefelage zwischen Kapital und Arbeit ein. Er spricht sich dafür aus, den unverzichtbaren Funktionen des Staates größere Aufmerksamkeit zukommen zu lassen und plädiert für eine Stärkung und Internationalisierung der Gewerkschaftsorganisationen (vgl. 24,25). Der spezifische Blickwinkel und das besondere Interesse des Papstes sind jedoch auf die ethische und religiöse Dimension der Globalisierung gerichtet. Mit dem Ziel der (Re-)Ethisierung der Phänomene rund um die Globalisierung sucht er diese in die Hand von Personen und deren Verantwortung zu legen. Vorausgesetzt, Individuen mit der richtigen Gesinnung sind am Werk, wirft die Globalisierung für den Papst keine schwerwiegenden Probleme mehr auf. Damit gerät dem Papst aus dem Blick, was heute zu den Standardeinsichten in den Sozialwissenschaften gehört: Eine noch so hochwertige ethische Gesinnung der beteiligten Personen führt keineswegs automatisch zu ethisch wertvollen Lösungen und Ergebnissen.

Entwicklung – personalistisch und transzendent

Aus der Kritik an einem auf wirtschaftliches Wachstum allein konzentrierten Entwicklungsverständnis ist in der Entwicklungstheorie das Konzept ei-

nes mehrdimensionalen „magischen Fünfecks von Entwicklung“ (vgl. Nohlen/Nuscheler 54ff) entstanden. Neben wirtschaftlichem Wachstum umfasst

es die Kriterien von Gerechtigkeit und Gleichheit, Arbeit, Partizipation und wirtschaftlicher Unabhängigkeit. In den der Christlichen Sozialethik nahestehenden Entwürfen erfährt heute die Orientierung an einem mehrdimensionalen Konzept von Entwicklung eine Ausformung, die

- Wert auf eine „ganzheitliche Entwicklung aller Menschen und Völker“ legt,
- aus dem Maßstab der Verringerung von menschlichem Leid eine vorrangige Armuts- bzw. Armenorientierung ableitet,
- einer auf der Menschenwürde beruhenden Bedürfnisgerechtigkeit das Wort redet,
- auf die Bedeutung einer dem Subsidiaritätsprinzip entsprechenden „Entwicklung von unten“ verweist,
- Formen globaler Solidarität einfordert und
- die intergenerationelle Gerechtigkeit wie auch die Nachhaltigkeit der Entwicklung im Blick behält (vgl. Müller/Wallacher 113–119).

Versucht man auf diesem Hintergrund das Entwicklungsverständnis von *Caritas in veritate* zu rekonstruieren, so erhält man den Eindruck, dass der Enzyklika zwar – ähnlich wie beim Globalisierungsbegriff – eine Systematik des Entwicklungsverständnisses fehlt, dass aber alle wesentlichen Aspekte eines differenzierten Entwicklungskonzepts angesprochen werden. Die Formulierung Pauls VI. „Wahre Entwicklung muss umfassend sein, sie muss jeden Menschen und den ganzen Menschen im Auge haben“ (*Populorum progressio* 14), wird von Benedikt immer wieder aufgegriffen und durchzieht den gesamten Text. Schon in der Einleitung hebt der Papst die Kriterien der Gerechtigkeit und des Gemeinwohls für die Bewertung von Entwicklungsprozessen hervor (vgl. 6,7). Er betont an vielen Stellen die ethische Qualität und persönliche Verantwortlichkeit jedes Einzelnen für die Entwicklung. Wie der

Einzelne eine Berufung zu seiner eigenen Entwicklung in sich trage, so auch zur Entwicklung der ganzen Menschheit. „Die ganzheitliche menschliche Entwicklung setzt die verantwortliche Freiheit der Person und der Völker voraus: keine Struktur kann diese Entwicklung garantieren, wenn sie die menschliche Verantwortung beiseite lässt oder sich über sie stellt“ (17).

Im Anschluss an Paul VI. definiert die Enzyklika Entwicklung

- ökonomisch als aktive Teilnahme aller am internationalen Wirtschaftsprozess unter Bedingungen der Gleichheit,
- sozial als Weg „zu gebildeten und solidarischen Gesellschaften“ und
- politisch als „Konsolidierung demokratischer Regime, die imstande sind, Freiheit und Frieden zu sichern“ (21).

Die Prinzipien der Subsidiarität und Solidarität als Leitkriterien für die Entwicklung werden hervorgehoben (vgl. 57, 58). Hilfsprogramme – so der Papst – sind daran zu messen, ob sie die Partizipation von unten einbezie-

Subsidiarität und Solidarität sind Leitkriterien für die Entwicklung

hen (vgl. 58). Mit bewegenden Worten wird auf den Zusammenhang zwischen Arbeitslosigkeit und Armut hingewiesen, auf die zentrale Bedeutung „würdiger Arbeit“ für eine umfassende Entwicklung aufmerksam gemacht und im Anschluss an Johannes Paul II. zu einer „weltweiten Koalition für würdige Arbeit“ aufgerufen (63).

Tatsächlich lässt sich aus dem Text – wenn man sich die Mühe macht – das „magische Fünfeck“ der Entwicklung rekonstruieren. Ähnlich wie bei der Globalisierung kommt man bei der Lektüre der Enzyklika aber zu dem Schluss, dass das, was den Papst wirklich bewegt, jenseits der fünf genannten Elemente der Entwicklung liegt. Er rückt die religiöse Dimension der Entwick-

lung in das Zentrum der Enzyklika. Sein Konzept geht davon aus, dass der Entwicklung eine metaphysische Wahrheit innewohnt, die es zu respektieren gelte. Im Zentrum steht der unveräußerliche Wert des Menschen und seine religiöse Berufung zu Entwicklung. „Gerade weil Gott das größte ‚Ja‘ zum Menschen sagt, kann der Mensch nicht darauf verzichten, sich der göttlichen Berufung zu öffnen, um die eigene Entwicklung zu verwirklichen“ (18). Was für jeden einzelnen Menschen gilt, findet seine Entsprechung in der ganzen Menschheit. Deshalb erfordert die ganzheitliche Entwicklung des Menschen – so die Enzyklika im Anschluss an Paul VI. – einen „Humanismus jenseitiger ... Art“ (18). Wahre Entwicklung setzt die von Gott geschenkte Fähigkeit voraus, „die natürliche Ordnung, ihr Ziel und das ‚Gute‘ zu erkennen“ (ebd.). Ohne Gott könne es zwar möglicherweise Wachstum und Evolution geben, nicht aber Entwicklung (vgl. 29). Letztlich „gründet sich die Berufung zur Entwicklung der Menschen und der Völker nicht auf eine lediglich menschliche Entscheidung, sie ist in einem Plan eingeschrieben, der uns vorausgeht und für uns alle eine Pflicht darstellt, die freiwillig angenommen werden muss“ (52). Ent-

In der Konzeption Benedikts wird Entwicklung zum Nachvollzug des vorgegebenen göttlichen Plans

wicklung wird so in der Konzeption Benedikts zum Nachvollzug eines vorgegebenen göttlichen Plans. Deshalb betont er schon in der Einleitung, „dass die Zustimmung zu den Werten des Christentums ein nicht nur nützliches, sondern unverzichtbares Element für den Aufbau einer guten Gesellschaft und einer echten ganzheitlichen Entwicklung des Menschen ist“ (4). Bei einem Christentum der Liebe ohne die Wahrheit sieht er die Gefahr, dass es „keinen eigentlichen Platz mehr für




Gott in der Welt gibt“ (4). Immer wieder betont der Papst, dass eine transzendente Sicht der Person wie der Entwicklung notwendig sei, denn „sie braucht Gott. Ohne ihn wird die Entwicklung entweder verweigert oder einzig der Hand des Menschen anvertraut, der in die Anmaßung der Selbst-Erlösung fällt und schließlich eine entmenschlichte Entwicklung fördert“ (11, siehe auch 16, 17, 19).

Das Entwicklungsverständnis der Enzyklika – so lässt sich resümieren – betont die Überschreitung der natürli-

chen, im „magischen Fünfeck“ der Entwicklung zum Ausdruck kommenden Auffassung von Entwicklung hin zu einem religiösen, übernatürlichen Konzept von Entwicklung. Weniger Wert als Paul VI. und auch als Johannes Paul II. – dieser Eindruck drängt sich auf – legt Benedikt XVI. auf eine systematische Verknüpfung beider Ebenen.

Welche Rolle spricht – so soll weiter gefragt werden – die Enzyklika den Religionen und dem Zusammenwirken aller weltanschaulichen Gruppen für die Entwicklung zu?

und der Wahrheit stützen“ (ebd.). Das Christentum zeichne sich dadurch aus, dass es ein solches Kriterium in sich selber trage. Mit Bezugnahme auf die Enzyklika *Spe salvi* (2007) heißt es an dieser Stelle: „Der ganze Mensch und alle Menschen‘ sind das Kriterium, um auch die Kulturen und Religionen zu beurteilen. Das Christentum, die Religion des ‚Gottes, der ein menschliches Angesicht hat‘, trägt in sich selbst ein solches Kriterium“ (ebd.). Benedikt hält

 Die Enzyklika hält ausdrücklich am Universalitätsanspruch des Christentums fest

Die Religionen in der Entwicklungszusammenarbeit

Die Rückkehr der Religionen in den öffentlichen Raum der Weltgesellschaft gehört zu den überraschenden Phänomenen, die zur Zeit der beiden Vorgängerzyklen 1967 und 1987 weder bei den Religionsforschern, noch bei den beiden Päpsten ernsthaft im Erwartungshorizont lag. Als José Casanova 1994 erstmals von der „Deprivatization of Modern Religion“ sprach, blieb seine These zunächst weithin unbeachtet (vgl. Casanova 1994, 211–234). Inzwischen ist sie – mehrfach von Casanova überarbeitet und revidiert – beinahe zum Allgemeingut der Religionsforschung geworden (vgl. Casanova 2008). Die weltweiten Entwicklungen der letzten anderthalb Jahrzehnte in Sachen Weltreligionen lassen sich als eine nur schwer in Zweifel zu ziehende Bestätigung seiner Perspektive interpretieren. Findet die Rückkehr der Religionen auf die Weltbühne einen Niederschlag in der Enzyklika Benedikt XVI.?

Im fünften, mit „Die Zusammenarbeit der Menschheitsfamilie“ titulierten Kapitel der Enzyklika kommt Benedikt auf die Rolle der Religionen im Entwicklungsprozess zu sprechen. Zunächst verweist der Papst darauf, dass die durch den Globalisierungsprozess erzeugte neue Nähe der Menschheit dazu führen müsse, dass diese sich als eine „einzige Familie“ erkenne, „die in

einer echten Gemeinschaft zusammenarbeitet ...“ (53). Einheit der Menschheit und Vielfalt der Menschen und Völker schlossen sich keineswegs aus, dafür biete die Trinitätsvorstellung der christlichen Theologie die eindringlichste Verstehenshilfe (vgl. 54). Nicht nur das Christentum, sondern auch andere Kulturen und Religionen lehrten Brüderlichkeit und Frieden und seien deshalb „für die ganzheitliche Entwicklung des Menschen von großer Bedeutung“ (55). Es müsse aber zwischen den Religionen unterschieden werden. Die sich mit der Globalisierung verbreitenden Psychokulte und individualistisch geprägten synkretistischen neuen religiösen Bewegungen führten die Menschen nicht zusammen, sondern entfremdeten sie eher voneinander. Gleichzeitig lebten religiöse Traditionen weiter, die Kastensysteme legitimierten und die Würde der Person durch Formen magischen Glaubens und Forderungen der Unterwerfung unter okkulte Mächte verletzten (ebd.). Die Religionsfreiheit impliziere keine religiöse Gleichgültigkeit und schließe nicht die Gleichheit aller Religionen ein – auch nicht für die politische Gewalt. Diese müsse sich mit Blick auf den Beitrag der Kulturen und Religionen zum Aufbau der sozialen Gemeinschaft bei der notwendigen Unterscheidung der Religionen „auf das Kriterium der Liebe

an dieser Stelle mit Verweis auf das im Prinzip allen zugängliche Kriterium der „Liebe in der Wahrheit“ an einem Universalitätsanspruch des Christentums fest, der mit seiner faktischen Partikularität unter den Weltreligionen schwerlich in Einklang zu bringen ist. Für eine gleichberechtigte Zusammenarbeit der Religionen hinsichtlich der Entwicklung kann sich diese Vorstellung als eine Hypothek erweisen.

Durch den Laizismus einerseits und den religiösen Fundamentalismus andererseits sieht der Papst den notwendigen Beitrag der Religionen zur Entwicklung in Frage gestellt. Beide „behindern die Begegnung zwischen den Menschen und ihre Zusammenarbeit für den Fortschritt der Menschheit. Das öffentliche Leben verarmt an Motivationen, und die Politik nimmt ein unerträgliches und aggressives Gesicht an. Die Menschenrechte laufen Gefahr nicht geachtet zu werden, weil sie entweder ihres transzendenten Fundaments beraubt werden oder weil die persönliche Freiheit nicht anerkannt wird“ (56). Den eigentlichen Grund hierfür sieht der Papst darin, dass beide die Möglichkeit zum Dialog und zur Zusammenarbeit zwischen Vernunft und Glauben verlieren. An dieser Stelle greift der Papst das Modell der notwendigen wechselseitigen Reinigung von Glauben und Vernunft

auf, das er zum ersten Mal im Gespräch mit Jürgen Habermas entwickelt hat. In diesem Modell sieht er einen sachgemäßen Rahmen für eine fruchtbare Zusammenarbeit zwischen Gläubigen und Nichtgläubigen, um gemeinsam für die Gerechtigkeit und den Frieden zu arbeiten. Als Leitkriterien für diese Zusammenarbeit schlägt er die Prinzipien von Subsidiarität und Solidarität vor. Aus ihnen leitet er

- die volle Weltmarktintegration der Entwicklungsländer,
- einen gerechten und ausgeglichenen Welthandel im Agrarbereich und
- Welthandelsregeln zur Unterstützung und Finanzierung der Agrarproduktion der Entwicklungsländer ab.

Die Entwicklungszusammenarbeit müsse aber über die wirtschaftliche Dimension hinaus auch die Chance zur kulturellen und menschlichen Begegnung nutzen. Der Papst warnt dabei vor der Gefahr eines kulturellen Homogenisierungsprozesses durch die globalisierte technologische Zivilisation, der gegenüber die Kulturen der armen wie der reichen Länder sich in ihrer eigenen Identität zu behaupten hätten. In der Rückbesinnung auf das in allen

Kulturen schlummernde gemeinsame ethische Erbe des Naturrechts sieht der Papst die Grundlage und Voraussetzung des Dialogs: „Ein solches universales Sittengesetz ist die feste Grundlage eines jeden kulturellen, religiösen und politischen Dialogs ...“ (59).

Hinsichtlich der konkreten Projekte der Entwicklungszusammenarbeit verweist der Papst angesichts der gegenwärtigen Wirtschaftskrise auf die Vorteile der Entwicklungshilfe für beide Seiten (vgl. 60). Mittel zur Aufstockung der Entwicklungshilfe könnten die entwickelten Länder durch ein subsidiäres und damit sparsameres und zugleich effizienteres Hilfesystem gewinnen. Weitere zentrale Felder einer wirksamen Entwicklungszusammenarbeit sieht der Papst

- auf dem Feld einer den Relativismus vermeidenden Bildungsoffensive,
- in einem alternativen Tourismus,
- in der politischen Steuerung der Migrationsprozesse,
- in einer die Gewerkschaften einbeziehenden globalen Arbeitspolitik,
- auf dem Feld eines ethischen Maßstäben gerecht werdenden neuen Finanzsystems und
- in der Stärkung der Konsumentenmacht.

Die Vorschläge zur Entwicklungszusammenarbeit gipfeln in der Forderung nach einer „Reform sowohl der Organisation der Vereinten Nationen als auch der internationalen Wirtschafts- und Finanzgestaltung, die zur Etablierung einer „echten politischen Weltautorität“ führen müssten (67). Es bleibt an dieser Stelle unklar, ob es dem Papst um die Umsetzung dessen geht, was heute unter dem Stichwort „global governance“ diskutiert wird oder ob er tatsächlich die Forderung nach einer Weltregierung erhebt. Der Hinweis des Papstes an dieser Stelle auf Johannes XXIII. und nicht auf Paul VI., der in dieser Sache viel vorsichtiger argumentierte, spricht eher für das zweite. In diesem Fall würde sich der Papst gegen den einhelligen Sachverstand der Politikwissenschaft stellen, der in einem solchen Vorschlag bestenfalls gute Absichten – verbunden allerdings mit unabsehbaren Risiken – zu erkennen vermag.

Fazit: Licht und Schatten

Die Enzyklika *Caritas in veritate* Benedikt XVI. setzt die Tradition der Entwicklungszyklen seiner Vorgänger aus den Jahren 1967 und 1987 in

LITERATUR

- Casanova, José (1994): *Public Religions in the Modern World*, Chicago and London.
- Casanova, José (2008): *Public religions revisited*, in: Hermann-Josef Große Kracht/Christian Spieß (Hg.), *Christentum und Solidarität. Bestandsaufnahmen zu Sozialethik und Religionssoziologie* (FS Karl Gabriel), Paderborn u. a., 313–338.
- Kaufmann, Franz-Xaver (1988): *Globalisierung und Gesellschaft*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte B 18* (1998), 3–10.
- Kerber, Walter SJ (1988): *Katholische Soziallehre und Wirtschaftswissenschaft*, in: Karl Gabriel/Wolfgang Klein/Werner Krämer (Hg.), *Die gesellschaftliche Verantwortung der Kirche. Zur Enzyklika Sollicitudo rei socialis*, Düsseldorf, 32–41.
- Müller, Johannes/Wallacher, Johannes (2005): *Entwicklungsgerechte Weltwirtschaft. Perspektiven für eine sozial- und umweltverträgliche Globalisierung*, Stuttgart.
- Nohlen, Dieter/Nuscheler, Franz (1982): *Handbuch der Dritten Welt*, Band 1, Hamburg.
- Ratzinger, Joseph (2005): *Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*, in: Jürgen Habermas/Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg i. Br., 39–60.
- Schasching, Johannes SJ (1992): *Einführung*, in: *Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente mit Einführungen von Oswald von Nell-Breuning SJ und Johannes Schasching SJ*, herausgegeben vom Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands – KAB, Kevelaer, XXXI–XLV.

spezifischer Weise fort. Der Papst sieht sich als Garant einer Welteinheit, die durch den Globalisierungsprozess einerseits in unmittelbare Nähe gerückt erscheint, andererseits durch moralisches Versagen und Fehlentwicklungen in immer weitere Ferne zu geraten droht. Deshalb ruft er zur Umkehr und zur Übernahme moralischer Verantwortung eines jeden Einzelnen auf. Mehr noch als seine Vorgänger rückt Benedikt die religiöse Dimension von Globalisierung und Entwicklung in das Zentrum seiner Überlegungen. Die mangelnde Berücksichtigung des christlich geprägten religiösen Faktors von Globalisierung und Entwicklung und das eklatante wirtschaftliche, soziale und politische Versagen vor den Herausforderungen der Globalisierung stehen für den Papst in einem engen Zusammenhang. Deshalb ist der Schlüssel für die Überwindung der Krise, in der der Papst die Welt sieht, in der Verkündigung und der Hinwendung der Menschen zur „Liebe in der Wahrheit“ zu suchen. In der eindringlichen Aufforderung zur Übernahme von moralischer Verantwortung und zu persönlichem, auf Veränderung zielendem Handeln gegenüber einer globalen Entwicklung, die sich dem verantwortlichen Zugriff der Menschen immer hermetischer zu verweigern droht, liegt die Stärke der Enzyklika.

Die nicht zu übersehenden Schwächen der Enzyklika konzentrieren sich meines Erachtens auf zwei Felder.

Die Begriffe und Konzepte, die der Papst zum Begreifen und Verändern der gegenwärtigen Weltsituation anbietet, bleiben in einem Maße unpräzise und unterkomplex, dass sie in Widerspruch zu seinen Intentionen und Absichten geraten. Der Kenntnisstand der Sozialwissenschaften zu Globalisierung und Entwicklung wird über weite Strecken außer acht gelassen. Hatte Walter Kerber schon mit Blick auf *Sollicitudo rei socialis* und Johannes Paul II. davor gewarnt, dass ein Konflikt zwischen Moral und Sozialwissenschaften sich für die Kirche ebenso verhängnisvoll auswirken könnte „wie zu Zeiten Galileis der Konflikt zwischen Glauben und Naturwissenschaft“, so gibt Benedikt XVI. mit *Caritas in veritate* noch mehr Anlass zu Befürchtungen dieser Art (Kerber 39).

Das zweite Problem betrifft die ethische Argumentation des Papstes: Im Zeitalter der Globalisierung sieht sich die katholische Kirche mit einer dreifachen Partikularität konfrontiert:

- der Partikularität des Katholischen innerhalb des Christentums,
- der Partikularität des Christlichen innerhalb der Welt der Religionen und
- der Partikularität der Religionen im Rahmen des globalen Weltanschauungsmarktes.

Mit seiner Rückkehr zum katholischen Naturrecht, als dessen Kritiker sich der Papst als junger Theologe einst einen Namen gemacht hatte und auf das er

KURZBIOGRAPHIE

Karl Gabriel (*1943), Dr. soz. wiss., Dr. theol. habil., Senior Professor am Exzellenzcluster „Religion und Politik“ an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Professor für Christliche Sozialwissenschaften (em.) an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster; zahlreiche Veröffentlichungen auf den Feldern der christlichen Sozialethik, Religionssoziologie und Caritaswissenschaft.

sich noch im Gespräch mit Habermas aus guten Gründen nicht stützen mochte (vgl. Ratzinger 50f.), sucht der Papst alle drei Partikularitäten zu umgehen. Angesichts der Herausforderungen des Globalisierungsprozesses und der weltweiten Rückkehr der Religionen in die Öffentlichkeit auch des Politischen kann diese Position wenig überzeugen. Wo der Papst die politische Gewalt auffordert, seine Konzeption von „Liebe in der Wahrheit“ zur Grundlage der Unterscheidungen unter den Religionen zu machen, gerät er selbst in die Nähe einer fundamentalistischen Position.

Für die vielen entwicklungspolitisch engagierten Christen verbleibt die Möglichkeit, die zahlreichen Anregungen der Enzyklika aufzugreifen und sich ansonsten auf das vom Papst als „Ausdruck unveräußerlicher Freiheit“ (57) charakterisierte Subsidiaritätsprinzip zu berufen, das auch innerhalb der Kirche seine Gültigkeit behält.





Marktwirtschaft und Gemeinwohl

Benedikt XVI. zu den Defiziten und Möglichkeiten der Abhilfe

Joachim Wiemeyer

Ein Jahrhundert lang stand die katholische Soziallehre der Marktwirtschaft und dem freien Wettbewerb sehr kritisch gegenüber. Erst unter Johannes Paul II. kam es zu einer durchwegs positiven Würdigung. Unter dem Eindruck der globalen Ungleichgewichte sowie der jüngsten Wirtschafts- und Finanzkrise mahnt Benedikt XVI. erneut die Gemeinwohlorientierung der weltweiten Marktwirtschaft an. Neben durchsetzbaren Rahmenordnungen auf nationaler und internationaler Ebene fordert er eine Stärkung der Zivilgesellschaft als Korrektiv marktwirtschaftlicher wie staatlicher Steuerung. Zudem unterstreicht er die Bedeutung von Unternehmenstypen und Wirtschaftsakteuren, die nicht primär auf Gewinnerzielung ausgerichtet sind. Kritisch sieht der Autor dieses Beitrags die Vernachlässigung der klassischen sozialetischen Eigentumslehre bei Benedikt XVI., aber auch die Nichtberücksichtigung der EU bei seinen Überlegungen zu einer überstaatlichen Weltautorität und nicht zuletzt das Übergewicht individualetischer Appelle gegenüber strukturenethischen Argumenten.



Die katholische Kirche hat sich lange mit der Wirtschafts- und Sozialordnung der vormodernen Gesellschaft identifiziert. Diese Ordnung war durch die Regulierung der Wirtschaft mittels Zünften und Gilden gekennzeichnet. Es gab Regeln über den Umfang der Meisterstellen im Handwerk einer Stadt, die Anzahl von Gesellen und Lehrlinge pro Betrieb. Es galten soziale Verpflichtungen der Arbeitgeber für die Arbeitnehmer. Innerhalb der Märkte gab es keine freie Preisbildung, sondern es bestimmten gesellschaftliche Normen für gerechte Preise ebenso wie für gerechte Löhne den ökonomischen Austausch. Weiterhin war es nicht erlaubt, Geld gegen Zinsen zu verleihen bzw. aufzunehmen. Das Eigentum unterlag sozialen Verpflichtungen, z. B. Almosen zu geben. Das kirchliche Eigentum von Orden, frommen Stiftungen etc. wurde zum Teil für die Armenfürsorge verwandt. In der Gesellschaft war die Freiheit des Individuums erheblich beschränkt, weil nur jeweils der Erbe, in der Regel der Erstgeborene, heiraten durfte und damit weitgehend Zeitpunkt und Ort der Geburt die Lebenschancen jedes einzelnen Menschen bestimmten. Mit den Heiratsbeschränkungen soll-

te Armut durch Überbevölkerung verhindert werden.

Die gegen Ende des 18. Jh. aufkommenden Vorstellungen des Liberalismus forderten eine Vielzahl von Freiheiten im Sinne individueller Menschenrechte. Dazu gehörten auch Religionsfreiheit und eine demokratische Ordnung. Im Bereich der Wirtschaft waren dies der Schutz des Eigentums, die freie Wahl des Arbeitsplatzes, freie unternehmerische Betätigung und Konsumfreiheit. Aus der Sicht des Liberalismus waren die Freiheitsbeschränkungen eine kollektive Selbstschädigung der Gesellschaft, weil sie begabte Personen hinderten, ihre Begabungen und Fä-

higkeiten nicht nur in eigenem, sondern im gesellschaftlichen Interesse zu nutzen.

Im 19. Jh. setzten sich die liberalen marktwirtschaftlichen Reformen durch. Da die Aufhebung von Heiratsbeschränkungen ein erhebliches Bevölkerungswachstum in Europa verursachte, was auch durch Auswanderung nach Übersee nicht ausreichend gemildert wurde, kam es zur verbreiteten Armut, vor allem in Phasen ökonomischer Stagnation. In ihrer ablehnenden Haltung zum Liberalismus sah sich die Kirche durch die sozialen Folgeprobleme der Einführung der Marktwirtschaft bestätigt.

Marktkritik in der Soziallehre der Kirche

Der Moralphilosoph und Begründer der Nationalökonomie Adam Smith hatte in seinem 1876 erschienenen Hauptwerk die Legitimation und gesellschaftliche Nützlichkeit der Verfolgung von Eigeninteressen im Markt herausgestellt (vgl. Wallacher 435–446). Unter Wettbewerbsbedingungen wird demnach durch die Verfolgung von Eigeninteressen zugleich das Gemeinwohl gefördert. Aus Sicht einer traditionel-

len christlichen Ethik, die die richtigen Motive betont, musste dies als Gegensatz zum Gebot der Nächstenliebe erscheinen. In den größer werdenden Märkten wurde die Idee eines gerechten Preises, der sich bisher aus Kosten und Vorstellungen über eine angemessene Entlohnung gespeist hatte, und der im Wege sozialer Kontrolle vorwiegend kleinteiliger Märkte durchgesetzt wurde, aufgegeben. Seitens der Kirche



wurden Märkte dagegen weiterhin aus der vormodernen Perspektive als ein Null-Summen-Spiel angesehen, bei dem der Gewinn des einen den Verlust des anderen ausmacht. Es wurde nicht erkannt, dass ein Markttausch einen Wohlfahrtsgewinn für beide Marktseiten darstellen kann, so dass ein Positiv-Summen-Spiel vorliegt.

Weitere Ansatzpunkte kirchlicher Kritik waren die Verhältnisse auf dem Arbeitsmarkt, der durch lange Arbeitszeiten, Kinder- und Frauenarbeit sowie durch gesundheitsgefährdende Arbeitsbedingungen gekennzeichnet war. Die Löhne waren niedrig, weil Arbeitnehmer sich nicht zu Gewerkschaften zusammenschließen durften, um für bessere Arbeitsbedingungen und höhere Löhne zu kämpfen. Die sozialistische Kritik an der Konzentration des Privateigentums in den Händen weniger wurde von der Kirche aufgegriffen. An-



Die Kirche hat den freien Wettbewerb lange abgelehnt

statt der Sozialisierung von Eigentum wurde aber eine breite Streuung von Eigentumstiteln und eine soziale Bindung des Eigentumsgebrauchs durch gesetzliche Regulierung wie durch ethische Verpflichtungen angestrebt (vgl. *Rerum novarum* 4).

Die Lage der Arbeiter blieb durch erhebliche soziale Unsicherheiten gekennzeichnet, weil Marktwirtschaft einem permanenten Strukturwandel unterliegt und immer wieder in konjunkturelle Krisen gerät. Außerdem gehen im Konkurrenzprozess leistungsschwache Anbieter unter. Diese Dynamik der Wirtschaft, auch als „Prozess der schöpferischen Zerstörung“ (Schumpeter, S. 134 ff.) bezeichnet, wird von dynamischen Unternehmern, die ganze Produktionszweige umwälzen, getragen. In der kirchlichen Soziallehre wurden Unternehmer dagegen lange nur in ihrer Rolle als Arbeitgeber wahrgenommen, nicht aber in ihrer Funktion für die dynamische Umge-

staltung und kreative Neuschaffung ökonomischer Prozesse und Güter. Die Kirche wandte sich vor allem den „Opfern“ des marktwirtschaftlichen Prozesses zu und setzte sich für Handwerker ein, die durch die industrielle Produktion bisher handwerklich hergestellter Güter bedroht wurden, ebenso für Kleinbauern, Arbeitslose usw. Weniger in den Blick gerieten die Vorteile aller, etwa der Konsumenten, die Zugang zu einer größeren Fülle preisgünstiger Güter erhielten. Wegen dieser Dynamik mit den genannten sozialen Folgekosten wurde lange Jahre im deutschsprachigen Sozialkatholizismus über eine Restauration der Ständegesellschaft nachgedacht. Diese berufsständischen bzw. leistungsgemeinschaftlichen Vorstellungen flossen u. a. in die Enzyklika „*Quadragesimo anno*“ von 1931 ein (vgl. 81–87). Wettbewerb als oberstes regulatives Prinzip der Wirtschaft wurde abgelehnt (vgl. ebenda 88).

Eine weitere Kritik an der Marktwirtschaft bezog sich auf die Kartellierung und Vermachtung der Wirtschaft

(vgl. *Quadragesimo anno* 105–109). Als sich in vielen westlichen Industrieländern ein Massenwohlstand ausbreitete, kam als kirchliche Kritik eine Ablehnung des „Konsumismus“ (vgl. Rumbach-Thome) hinzu (z. B. in *Centesimus annus*, 36). Zudem wurde die Marktkritik nicht nur auf Märkte innerhalb von Staaten bezogen, sondern auch auf die internationalen Märkte ausgedehnt (vgl. *Populorum progressio*, 58), soweit bei diesen die Machtverhältnisse auf beiden Marktseiten zu ungleichgewichtig sind, um tendenziell gerechte Ergebnisse zu sichern.

Ein weiteres Anliegen der kirchlichen Soziallehre ist seit jeher die Familie (vgl. *Rerum novarum* 10). Deren Bedürfnisse können in Widerspruch zur marktwirtschaftlichen Logik geraten, wenn die Löhne (und ergänzende Sozialleistungen) für eine Familiengründung zu gering sind, gemeinsame Zeiten für alle Familienmitglieder (etwa der freie Sonntag) fehlen und Arbeitsbedingungen sowie Arbeitszeiten den familiären Erfordernissen widerstreiten (vgl. ebenda 32).

Späte Anerkennung der Marktwirtschaft

Eine positive Würdigung der Marktwirtschaft findet man fast uneingeschränkt erst bei Johannes Pauls II. (vgl. *Centesimus annus*, 42) und im Sozialkompendium der Kirche von 2004. In beiden Dokumenten wird die ethische Bedeutung der Märkte selbst herausgestrichen, indem diesen unmittelbar eine Gemeinwohlfunktion zugesprochen wird. Diese Gemeinwohlfunktion wird demnach nicht erst erreicht, wenn Märkte etwa durch die staatliche Sozialpolitik korrigiert werden. „Ein wirklich von Wettbewerb bestimmter Markt

ist ein wirkungsvolles Mittel, um wichtige Ziele der Gerechtigkeit zu erreichen: die übermäßigen Gewinne einzelner Unternehmen einzudämmen; auf die Forderungen der Verbraucher zu reagieren; eine bessere und schonendere Nutzung der Ressourcen zu verwirklichen; unternehmerisches Engagement und innovatives Geschick zu belohnen; Informationen so in Umlauf zu bringen, dass die Produkte in einer Atmosphäre gesunden Wettbewerbs wirklich verglichen und erworben werden können.“ (Sozialkompendium, 347)

Marktwirtschaft in „*Caritas in veritate*“

Die Sicht auf die Marktwirtschaft wird zunächst durch die 2008 ausgelöste Finanz- und Wirtschaftskrise bestimmt

(vgl. 21). Die Krise wird als Ausfluss einer verfehlten Autonomie der Wirtschaft angesehen, die als moralfreier

Raum verstanden worden sei (vgl. 34). Dabei zeigten sich auch in diesem Bereich die schädlichen Auswirkungen menschlicher Sündhaftigkeit.

Weiterhin wird konstatiert, dass sowohl innerhalb von Entwicklungs- wie Industrieländern als auch zwischen den Ländern die Ungleichheiten zunehmen (vgl. 22), was auch durch Formen ungleicher Bereicherung (Korruption) verursacht sei. Es gebe durch solche wachsenden Ungleichheiten innerhalb von Gesellschaften eine Gefährdung des sozialen Zusammenhalts, die sich auch auf die Stabilität der Demokratie negativ auswirken könne. Eine solche Entwicklung unterminiere das „Sozialkapital“ einer Gesellschaft, da sich die Bürger gegenseitig weniger vertrauen, weniger freiwillig zusammenarbeiten, sich weniger als gleiche Bürger der staatlichen Gemeinschaft fühlen (vgl. 32). Mit diesem Hinweis auf das „Sozialkapital“ wird eine wichtige, für Industrie- wie Entwicklungsländer bedeutsame Kategorie angesprochen, deren Bedeutung für das Funktionieren einer Gesellschaft von der liberalen Nationalökonomie in der Regel vernachlässigt wird (vgl. Sachverständigenengruppe Weltwirtschaft und Sozialethik).

Die Dynamik der globalen Vernetzung der Märkte sowie die daraus erwachsenden Mobilitätsanforderungen und Deregulierungen im Wirtschaftsleben können – so die Enzyklika – eine hinreichende Stabilität der Arbeitsverhältnisse verhindern, so dass dem einzelnen eine konsequente Lebensplanung auch hinsichtlich seines Privatlebens (Ehe) kaum noch möglich ist. Auch würden viele Menschen durch längere Zeiten der Arbeitslosigkeit in Abhängigkeit von privater oder fremder Hilfe gehalten und in ihren Selbstentfaltungsmöglichkeiten behindert, was sich langfristig für die Persönlichkeitsentwicklung der Betroffenen schädlich auswirke. Zu große Instabilität könne sich auch negativ auf die

Dynamik und Kreativität der Menschen auswirken, weil eine zu große Unsicherheit nicht zur Innovation anrege, sondern eher zur passiven Anpassung verführe (vgl. 32).

Es gebe teilweise eine extreme Kurzfristorientierung der Marktakteure, die den Gemeinwohlzielen (z. B. Erhaltung der Umwelt) entgegenstehe (vgl. 32). Damit greift *Caritas in veritate* die in der wirtschaftsethischen Debatte herausgearbeitete Erkenntnis auf, dass das langfristige wohlverstandene Eigeninteresse in der Regel mit normativen Forderungen konform geht. Viele Spannungen (z. B. zwischen Ökonomie und Ökologie) lösen sich bei einem entsprechend langen Zeithorizont auf. Für die Ausrichtung des Wirtschaftslebens auf das Gemeinwohl muss – so heißt es in der Enzyklika – „vor allem die politische Gemeinschaft“ (36) sorgen. Zutreffend wird darauf verwiesen, dass eine Marktwirtschaft nicht strukturell auf eine bestimmte Quote an Armut und Unterentwicklung angewiesen sei (vgl. 35). Der Markt berge vielmehr erhebliche Gefährdungen wie die Unterdrückung der Armen durch die Reichen sowie eine Störung menschlicher Beziehungen. Märkte seien daher auf eine kulturelle Einbettung angewiesen.

Der Markt müsse durch Tauschgerechtigkeit gekennzeichnet sein und er bedürfe eines gegenseitigen Vertrauens der Marktteilnehmer. Dies sei aber im Finanzsystem verloren gegangen (vgl. 35). Die Marktwirtschaft bedürfe auch des sozialen Zusammenhalts der Gesellschaft und der sozialen Gerechtigkeit. Wenn der Papst dabei von solidarisches „Handlungsweisen“ im Innern des Marktes spricht, bleibt allerdings unklar, was konkret damit gemeint ist. Offensichtlich sollen soziale Zwecke im Markt selbst erreicht werden, denn die Trennung zwischen der Schaffung von Reichtum in der Wirtschaft und der Umverteilung durch den Staat wird kritisiert (vgl. 36 u. 37). Es könnten –

so die Enzyklika wörtlich – „wahrhaft menschliche Beziehungen in Freundschaft und Gemeinschaft, Solidarität und Gegenseitigkeit auch innerhalb der Wirtschaftstätigkeit“ (36) gelebt werden. Zutreffend wird darauf verwiesen, dass Transparenz, Ehrlichkeit und Verantwortung, aber auch „das Prinzip der Unentgeltlichkeit und die Logik des Schenkens als Ausdruck der Brüderlichkeit im normalen wirtschaftlichen



Marktwirtschaft ist auf Transparenz, Ehrlichkeit und Verantwortungsbewusstsein angewiesen

Leben Platz haben können und müssen“ (36). Das wird jedoch nicht näher ausgeführt. Gerade angesichts der begrenzten Reichweite der Staatstätigkeit im Zeitalter der Globalisierung wird gefordert, dass die Gerechtigkeit von vornherein in den Wirtschaftsprozess integriert wird.

Dazu ist kritisch anzumerken, dass bei diesen Ausführungen die oftmals gegebene Anonymität der Marktteilnehmer untereinander nicht hinreichend in Rechnung gestellt wird. Diese Anonymität hat durchaus ethisch relevante Vorteile, weil in Märkten solidarisches wie diskriminierendes Verhalten personale Beziehungen und Kenntnisse voraussetzt. Die genauen Kenntnisse der anderen Marktseite könnten zwar bei Bedürftigkeit einen wohlhabenden Marktteilnehmer motivieren, aber nicht zwingen, einen höheren Preis zu zahlen. Sie könnten ihn aber auch darin hindern, überhaupt ein Geschäft abzuschließen, wenn die Marktgegenseite einer unbeliebten Ethnie, Religionsgemeinschaft, Partei angehört oder eine andere sexuelle Orientierung hat. Wenn dagegen Anonymität vorherrscht, können Gerechtigkeitsüberlegungen, die über die Tausch- oder Leistungsgerechtigkeit hinausgehen, etwa die Chancen- und Bedarfsgerechtigkeit, nicht greifen.

Staat und Zivilgesellschaft als Korrektiv des Marktes

Obwohl es im Gefolge der Globalisierung zunächst so schien, als ob ein bedeutender Macht- und Einflussverlust der Nationalstaaten unvermeidbar sei, und es sogar zu einer Negativspirale (vgl. 25) im Standortwettbewerb kommen könnte (in der Globalisierungsdebatte wird das als „Race to bottom“ bezeichnet), indem Arbeitsstandards abgebaut, Sozialleistungen gekürzt, Steuern gesenkt werden und damit die Umverteilungsmöglichkeiten des Staates abnehmen, habe die Bedeutung des Staates in der Wirtschaftskrise wieder zugenommen (vgl. 41). Wegen der gleichwohl begrenzten Möglichkeiten einzelner Nationalstaaten müssten – so der Papst – die Zusammenarbeit zwischen den Staaten intensiviert und die weltweiten Institutionen gestärkt werden.

Gerade in Entwicklungsländer fehle es an einer effektiven Staatstätigkeit. Der wirksame Aufbau, im Sinne einer Institutionenbildung, solle Verfassungs-, Rechts- und Verwaltungssysteme fördern, um so demokratische Rechtsstaatlichkeit zu installieren. Dabei seien die Kompetenzen der lokalen politischen Autoritäten, der nationalen Ebene und der internationalen Organisationen aufeinander abzustimmen (vgl. 41).

Ein weiteres Korrektiv sieht der Papst in der Stärkung der Zivilgesellschaft sowohl auf der nationalen wie der internationalen Ebene. Dabei werden Nichtregierungsorganisationen als wichtige Akteure der Zivilgesellschaft durchaus kritisch gesehen, wenn die mangelnde Transparenz und das bürokratische Eigeninteresse mancher Hilfsorganisationen beklagt werden (vgl. 47).

Für Benedikt XVI. hat die Zivilgesellschaft ihre Bedeutung vor allem als Ort der „Logik des Schenkens“ und als „Wirtschaft der Unentgeltlichkeit und der Brüderlichkeit“. Solidarität dürfe nicht allein Aufgabe des Staates sein (vgl. 38). Würden nur „Staat“ und „Markt“ betont, unterminiere das den gesellschaftlich unverzichtbaren Gemeinschaftssinn (vgl. 39). Die Enzy-

klika wendet sich auch gegen einen überzogenen Wohlfahrtsstaat, da dieser die subsidiäre Solidarität der Zivilgesellschaft gefährde (vgl. 57 f.). Der Papst sieht sogar die Möglichkeit, durch eine streng am Subsidiaritätsprinzip orientierte Sozialpolitik in Industrieländern Mittel einzusparen und für die Entwicklungshilfe zu gewinnen (vgl. 60). Ob sich zivilgesellschaftlich eine hinreichende Solidarität mobilisieren lässt, um das von ihm beklagte Auseinanderdriften bei der Einkommens- und Vermögensverteilung zu verhindern, ist allerdings eine offene Frage.

Unternehmensethik

Der Papst kritisiert schrankenlose Gewinnmaximierung und kurzfristiges Gewinnstreben (vgl. 21). Gewinn hat sich demnach in der Art der Gewinnerzielung und der Gewinnverwendung unter dem Kriterium der Gemeinwohlgerechtigkeit ethisch zu rechtfertigen. Kritisiert wird eine einseitige Shareholder-Value-Philosophie der Unternehmensführungen (vgl. 40). Manager seien von anonymen Fonds in die einseitige Richtung gedrängt worden, Unternehmen im alleinigen Interesse der Aktionäre zu leiten. Erforderlich sei aber die Berücksichtigung der breiten Interessen von Arbeitnehmern, Zulieferern, Konsumenten, der natürlichen Umwelt und des gesellschaftlichen Umfeldes. In der Unternehmensethik wird das als Stakeholder-Theorie bezeichnet.

Bei Investitionsentscheidungen müssten auch ethische Überlegungen einfließen (vgl. 40). Dabei seien Auslandsinvestitionen legitim, wenn sie im Zielland die wirtschaftliche und soziale Entwicklung vorantreiben, nicht aber, wenn sie nur der kurzfristigen Gewinnsteigerung dienen. Kapitalmarktinvestitionen sollten nicht kurzfristige Spekulationen sein, sondern die Entwicklung der Realwirtschaft fördern.

Es wird positiv gewürdigt, dass es eine unternehmensethische Bewegung (business ethics) gibt (vgl. 45). Die Enzyklika kritisiert jedoch, dass sich viele Unternehmen, Fonds etc. gerne mit einem ethischen „Mäntelchen“ ausstatten, selbst wenn eine ethische Orientierung in der Substanz nicht gewährleistet sei (vgl. 45). In diesen Fällen ist „Ethik“ lediglich ein Instrument der „Public Relation“. Es gibt sogar Unternehmen wie die Siemens AG, die den „global compact“, eine von der UN initiierte moralische Selbstverpflichtung von Unternehmen unterzeichnen, welche u. a. die Pflicht zur Korruptionsbekämpfung enthält, die anschließend dennoch systematischer Korruption überführt werden. Es besteht also tatsächlich die Gefahr, dass eine unzureichende Form der „Ethik“ lediglich das bestehende Wirtschafts- und Finanzsystem bestärkt, statt Korrektiv zu sein. Wirtschafts- und Unternehmensethik sollten, so die Mahnung der Enzyklika, auch nicht auf einzelne Sektoren oder Nischen beschränkt bleiben, etwa nach Art des fairen Handels oder des ethischen Investments, sie müssten vielmehr den gesamten Wirtschaftsprozess prägen (vgl. 45).

Vielfalt der Unternehmenstypen

Das Bild von Unternehmen wird in der Öffentlichkeit vor allem durch große börsennotierte Aktiengesellschaften geprägt. Dies ist aber verfehlt, wenn man die Bedeutung von kleineren und mittleren Unternehmen, die häufig Familienbetriebe sind und als Mittelstand das Rückgrat der deutschen Wirtschaft bilden, betrachtet. Diese Unternehmen haben in den letzten Jahren zusätzliche Arbeitsplätze geschaffen, während Dax-Unternehmen die Zahl der Arbeitsplätze eher reduziert haben.

Neben solchen gewinnorientierten Unternehmen gibt es aber auch Unternehmen, die ganz oder teilweise in der Hand von Stiftungen (Bosch, Thyssen-Krupp) sind. Weiterhin hat in Deutsch-



land der Genossenschaftssektor in vielen Wirtschaftszweigen eine hohe Bedeutung. Darüber hinaus gibt es eine Reihe von öffentlichen Unternehmen. Im Sozialbereich findet man auch viele gemeinnützige Unternehmen (z. B. Caritas, Diakonie). Der Papst sieht solche nicht primär auf Gewinnmaximierung ausgerichtete Unternehmen als positiv an. Bei diesen Unternehmen sei der Gewinn nicht ausgeschlossen, sie betrachteten ihn jedoch als Mittel für humane oder soziale Zwecke (vgl. 46). Auch Finanzmarktinstitutionen, die Kleinkredite vergeben bzw. der Mikrofinanzierung dienen, werden ausdrücklich positiv gewürdigt (vgl. 65). Der Papst fordert, solchen Alternativen zur herkömmlichen Aktiengesellschaft mehr Freiraum zu geben und entsprechende rechtliche und steuerliche Voraussetzungen zu schaffen (vgl. 39). Auch werden Genossenschaften¹, näher genannt sind Kredit- und Konsumgenossenschaften (vgl. 65 f.), als wichtige Faktoren des Wirtschaftslebens anerkannt. In solchen nicht primär am Gewinn orientierten Unternehmen sieht die Enzyklika ein Mittel, wenig entwickelte Länder voranzubringen. Dabei sei wegen der Achtung der menschlichen Person immer subsidiär vorzugehen.

Konsumentenethik

Positiv gewürdigt wird auch das wachsende ethische Bewusstsein von Konsumenten. Dies werde durch Konsumentenorganisationen gefördert, die sich (z. B.) über die Herkunft und die Produktionsbedingungen von Gütern informieren. Begrüßt werden Anstrengungen, durch fairen Handel Entwicklung zu fördern (vgl. 66).

Weltmarktwirtschaft und Weltgemeinwohl

Die Entwicklung globaler Märkte darf – so der Papst – nicht einfach als ein naturwüchsiger Prozess hingenommen

werden, weil sie für menschliches Gestalten offen sei (vgl. 42). Den Entwicklungsländern müsse es ermöglicht werden, ihre Produkte auf den Weltmärkten anzubieten (vgl. 58). Sie dürften nicht auf Nischenmärkte abgedrängt werden. Dazu sei es erforderlich, ihnen zu helfen, ihre Produkte zu verbessern. Vor allem seien die Agrarmärkte der Industrieländer besser für die landwirtschaftlichen Erzeugnisse der Entwicklungsländer zu öffnen. Das Weltgemeinwohl fordere eine intensive Kooperation von Staaten, eine Stärkung globaler Regelwerke und internationaler Organisationen. Diese sollten nach Auffassung des Papstes die Möglichkeit haben, wichtige Gemeinwohlanliegen auch tatsächlich durchzusetzen (vgl. 67).

Kritische Anfragen an Einzelaspekte der Enzyklika

Über die bereits knapp angesprochenen Kritikpunkte hinaus sollen drei wichtige Defizite näher betrachtet werden:

Fehlende Reflexion zum Eigentum

In den klassischen Sozialenzykliken war die Eigentumslehre ein zentrales Thema. In CiV taucht Eigentum – abgesehen von der Kritik an zu weitgehenden geistigen Eigentumsregeln für Medikamente (vgl. 22) – überhaupt nicht auf. Ein Aufgreifen der sozialetischen Eigentumslehre, etwa der aus *Quadragesimo anno*, hätte zu einigen Ansätzen in CiV im Kontrast gestanden, etwa zu der starken Betonung der Kultur der Unentgeltlichkeit und des Schenkens. In QA werden nämlich Investitionen, die Arbeitsplätze schaffen, als sinnvoller sozialer Eigentumsgebrauch ausgewiesen (vgl. 51). Diese Problematik wird in CiV lediglich im Kontext von Auslandsinvestitionen kurz angesprochen.

Nichtberücksichtigung der Europäischen Union

Wenn der Papst eine Weltautorität fordert (vgl. 67), hätte er zumindest auf

die Europäische Union als Reaktion auf die Globalisierung hinweisen und Länder in anderen Kontinenten aufrufen können, durch eine bessere Kooperation der Staaten untereinander auf die Globalisierung zu reagieren. Die Europäische Union könnte eine „neue Modalität“ (24) in Ausübung staatlicher Macht sein, die der Papst angesichts der Globalisierung einfordert.

Individual- und Sozialethik

Sozialenzykliken beinhalten immer individuelle wie sozial- oder strukturethische Argumente. In CiV findet man, z. B. bei der Behandlung des weltweiten Hungerproblems (vgl. 27), eine klare strukturethische Argumentation, die im Kontext dieses Sachverhalts völlig angemessen ist. In vielen anderen Passagen, vor allem zur Marktwirtschaft, gibt es aber ein starkes Gewicht individuelle ethischer Forderungen. In der wirtschaftsethischen Debatte wird vor allem von Peter Ulrich die individuelle Verantwortung stark betont. Dagegen argumentieren Homann und Suchanek, dass man damit Situationen und Konstellationen im marktwirtschaftlichen Wettbewerb nicht gerecht wird, die durch Dilemmastrukturen geprägt sind.² Wenn asymmetrische Dilemmastrukturen vorliegen, kann sogar eine gutwillige, durch individual-ethische Appelle erreichte Mehrheit aufgrund von Wettbewerbszwängen zu einem Verhalten gezwungen werden, welches an sich von dieser Mehrheit abgelehnt wird. So kann etwa eine Minderheit von Unternehmen, die durch Verzicht auf Umweltaufwendungen Kostenvorteile erzielt, eine Mehrheit von Unternehmen, die sich freiwilligen Umweltschutzanstrengungen unterwirft, durch Unterbietung zwingen, sich im ethischen Sinne fehlanzupassen. In solchen Konstellationen könn-

¹Zur geschichtlichen Entwicklung vgl. Wiemeyer, Soziallehre.

²Zur Darstellung beider Positionen aus katholisch-sozialethischer Sicht vgl. Lehmann.



LITERATUR

- Bundesverband der KAB (Hg.) (1992): Texte zur Katholischen Soziallehre, 5. Aufl. Bornheim.
- Homann, Karl; Suchanek, Andreas (2000): Ökonomik. Eine Einführung, Tübingen.
- Lehmann, Udo (2006): Ethik und Struktur in internationalen Unternehmen, Münster.
- Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden (Hg.) (2006): Sozialkompendium der Kirche, Freiburg 2006.
- Rumbach-Thome, Heike (2004): Kirchliche Konsumkritik und Grundzüge einer Christlichen Ethik des Konsums, Bochum; im Internet einsehbar Dissertation: <http://www-brs.ub.ruhr-uni-bochum.de/netahtml/HSS/Diss/RumbachThomeHeike/diss.pdf>
- Sachverständigengruppe Weltwirtschaft und Sozialethik (2000): Das soziale Kapital, hrsg. von der wiss. Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn.
- Schumpeter, Joseph A. (1942): Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie, München 1975.
- Ulrich, Peter (2002): Der entzauberte Markt. Eine wirtschaftsethische Orientierung, Freiburg i. Br.
- Wallacher, Johannes (2009): Adam Smith – Moralphilosoph und Ökonom, in: Stimmen der Zeit, 134. Jg., S. 435–446.
- Wiemeyer, Joachim (2000): Marktwirtschaftliche Ordnungssysteme aus der Sicht der Soziallehre der Kirche, in: Polonia Sacra Nr. 7, S. 5–24, Kurzfassung in Polnisch, ebenda., S. 24–26.

ten Unternehmen mit besonders hohen ethischen Standards ggf. sogar durch Konkurs aus dem Markt ausscheiden müssen, weil sie an ihrem moralischen Verhalten festhalten. Bei asymmetrischen Dilemmastrukturen können die sozialetisch gewünschten Ziele demnach nur durch institutionelle Maßnahmen (z.B. gesetzliche Regulierungen) erreicht werden. In globalen Märkten sind solche Dilemmasituationen vor allem auch deshalb plausibel, weil es eine Pluralität von Religionen und Weltanschauungen gibt, die keineswegs homogene Werte wirtschaftlichen Handels proklamieren, und die daher zu unterschiedlichen Unternehmensstrategien führen kann.

Fazit

Nachdem die Soziallehre der Kirche über 100 Jahre eine kritische Haltung zur Marktwirtschaft eingenommen hatte, wurde diese erst in *Centesimus annus* und im Sozialkompendium positiv gewürdigt. Angesichts der aktuellen Wirtschafts- und Finanzkrise sieht Benedikt XVI. die Marktwirtschaft kritischer, als sie in diesen beiden letzten Dokumenten der Sozialverkündigung gesehen wurde. Es fehlt in CiV eine ausdrückliche positive Würdigung von Markt und Wettbewerb. Wenn man die weltweit unterschiedlichen marktwirtschaftlichen Ordnungssysteme betrachtet und die Prototypen einer sozial und

ökologisch verpflichteten Marktwirtschaft deutscher Prägung mit dem angelsächsischen Kapitalismus US-amerikanischer Prägung vergleicht, steht die Intention der Enzyklika der öko-sozialen Marktwirtschaft näher (vgl. Wiemeyer, Ordnungssysteme).

Um den ethischen Defiziten der Marktwirtschaft abzuwehren, setzt der Papst

- erstens auf eine Stärkung der politischen Rahmenordnung auf nationaler und internationaler Ebene,
- zweitens auf den korrigierenden Einfluss einer gestärkten Zivilgesellschaft,
- drittens auf eine wachsende Bedeutung nicht primär oder ausschließlich an der Gewinnerzielung orientierten Unternehmenstypen und Akteuren im Markt sowie
- viertens auf eine individuelle Erneuerung von Managern und anderen Marktakteuren.

Während die beiden ersten Aspekte wesentlich und zutreffend sind, muss beim letzten Punkt von einer Überschätzung der Möglichkeiten gewarnt werden.

Für weiterführende Überlegungen sind vor allem der zweite und dritte Aspekt interessant. Bei der Zivilgesellschaft ist über das Zusammenspiel und die Aufgabenverteilung von Markt, Staat und Zivilgesellschaft weiter nachzudenken. Weiterhin ist zu fragen, wo sich die Kirche selbst verortet, ist die Kirche als Hl. Stuhl doch Völkerrechts-

subjekt und die deutsche Kirche in Körperschaften öffentlichen Rechts organisiert. Was den dritten Aspekt betrifft, so wird man entsprechend den Anregungen der Enzyklika in Zukunft bei der Privatisierung öffentlicher Unternehmen vorsichtiger sein und ggf. gerade den genossenschaftlichen Sektor stärken, sei es durch die Gründung neuer Genossenschaften, sei es durch die Stärkung bestehender Genossenschaften mithilfe alternativer Geschäftskonzepte, sei es durch Förderung der Umwandlung von Unternehmen in Stiftungen oder andere Formen gemeinnütziger Unternehmen. Dabei dürfen aber die negativen Erfahrungen, die mit der gewerkschaftlichen Gemeinwirtschaft in Deutschland gemacht wurden, nicht übersehen werden.

KURZBIOGRAPHIE

Joachim Wiemeyer, (*1954), Dr. rer. pol. lic. theol., seit 1998 Professor für Christliche Gesellschaftslehre an der Ruhr-Universität Bochum, Habilitation für Christliche Sozialwissenschaften an der Universität Münster 1997, Berater der Kommission VI für gesellschaftliche und soziale Fragen der Deutschen Bischofskonferenz, Mitglied der Sachverständigengruppe „Weltwirtschaft und Sozialethik“, Mitglied im Akademischen Ausschuss des Katholischen Akademischen Ausländer-Dienstes (KAAD).



Die Würde der menschlichen Arbeit wahren

Aussagen zu Arbeitswelt und Arbeitslosigkeit



Albin Krämer

Das Thema Arbeit nimmt in der neuen Enzyklika keinen breiten Raum ein. An einigen Stellen betont der Papst die Würde der Arbeit und benennt in der Tradition der katholischen Soziallehre die sich daraus ergebenden Rechte der Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmer. Sein großes Anliegen ist die Berufung des Menschen durch Gott. Dies bezieht der Papst auf die unterschiedlichsten Bereiche. Für den Bereich der Arbeit sind seine genannten Konsequenzen nicht neu, doch sie ermutigen, sich in den jeweiligen gesellschaftlichen Fragen aus dem Geist des Evangeliums politisch zu engagieren.

Skizzen zur Situation der Arbeit

In seinem Buch „Die Gerechtigkeitslücke“ beschreibt Ottmar Schreiner den Umbruch in der Arbeitsgesellschaft und die Veränderung der Lebensmuster:

„Breite Bevölkerungskreise wissen, dass das über Jahrzehnte gültige Lebensmuster dieser Republik nicht mehr selbstverständlich ist: eine Lehre machen oder ein Studium absolvieren, einen Arbeitsplatz finden und eine Familie gründen, einen Kredit aufnehmen und ein Haus bauen, den Kindern eine gute Ausbildung ermöglichen und für das Alter vorsorgen. Das *war* die bundesrepublikanische Normalität, aber in der rapide sich ändernden Arbeitswelt schwindet diese ‚Normalität‘ immer mehr. Dass plötzlich die Aufträge ausbleiben oder der Arbeitsplatz wegrationalisiert wird, kann heute auch den gut verdienenden Architekten oder Werbefachmann treffen. Der Verdienst bleibt aus, der Kredit kann nicht mehr bedient werden, die Schulden steigen – dann Hartz IV, der soziale Absturz.“ (S. 33)

So zeichnet sich ab, dass die Mittelschicht unserer Gesellschaft geprägt ist von der Sorge und der Angst um den Abstieg. Seit 2000 ist diese Gruppe der Mittelschicht in unserem Land

um 5 Millionen Menschen geschrumpft und die wenigsten dürften davon nach oben aufgestiegen sein.

Für ein Viertel unserer Gesellschaft ist zum Lebensmotto geworden: „Irgendwie über die Runden kommen“. Aufgrund der Niedriglöhne ist jede/r fünfte Arbeitnehmerin/Arbeitnehmer gering bezahlt und kann darum mit ihrem/seinem Einkommen nicht auskommen.

Die Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament (Aus Politik und Zeitgeschichte) beschreibt in der Ausgabe vom 29. Juni 2009 sehr deutlich die Zunahme atypischer Beschäftigungsverhältnisse seit den frühen 1990er Jahren. Teilzeitarbeit (vor allem von Frauen), geringfügige Beschäftigungen, befristete Beschäftigungsverhältnisse und Leiharbeit prägen den Arbeitsmarkt und vor allem das Leben der Menschen, denn „beim Lohn schneiden alle Formen atypischer Beschäftigung schlechter ab als das Normalarbeitsverhältnis“ (S. 43).

Dazu kommen die Unsicherheit in der Perspektive des Arbeitsplatzes, der schwierige Zugang zu betrieblicher und beruflicher Weiterbildung und die Fragen der sozialen Sicherheit.

Atypische Beschäftigung muss nicht in jedem Fall auch ein prekäres Arbeitsverhältnis sein. Aber oft ist der Schritt dorthin nicht mehr weit. Als Kriterien für prekäre Arbeit gelten u. a.

- niedriges und nicht kalkulierbares Einkommen,
- ungenügender sozialer Schutz,
- unkalkulierbare Arbeitsplatzsicherheit,
- schwindende Planbarkeit der Arbeitszeit,
- mangelnde Einbindung und Mitbestimmung,
- keine Aufstiegs- und Bildungschancen im Betrieb,
- negative Auswirkungen auf Gesundheit, Alterssicherung, Familiengründung ...



Unsichere Beschäftigung beeinträchtigt auch die Gesundheit und das Familienleben

Der Ausdruck „prekäre Verhältnisse“ wird aus dem lateinischen abgeleitet:

Precarius, das bedeutet „durch Bitten erlangt“ – erbettelt und daher widerwärtig, unsicher, unbeständig. Aber auch: heikel, peinlich. Im Jahre 2001 wurde von italienischen Aktivistinnen „San Precario“ als Schutzpatron für al-

le von Prekarisierung Betroffenen ins Leben gerufen, um auf ihre Situation aufmerksam zu machen.

Jeden Monat werden die neuesten Zahlen der Arbeitslosen in Deutschland von der Bundesagentur für Arbeit (BA) in Nürnberg mitgeteilt. Am 30. Juli 2009 stellte die BA fest, dass die Zahl der Arbeitslosen im Juli um 52.000 auf 3.462.000 gestiegen ist. Das ist eine Arbeitslosenquote von 8,2 Prozent. Jeder Arbeitslose hat ein Gesicht, einen Namen, eine ganz persönliche Geschichte.

Zentrale Aussagen der neuen Sozialzyklika zur Welt der Arbeit

In seiner Sozialzyklika *Caritas in veritate* beschreibt Papst Benedikt VI. den „Zusammenhang zwischen Armut und Arbeitslosigkeit“, er hat dabei nicht nur eine europäische, sondern auch eine weltweite Perspektive. Mit ausdrücklicher Bezugnahme auf die Sozialzyklika *Laborem exercens* (1981) schreibt er: „In vielen Fällen sind die Armen das Ergebnis der *Verletzung der Würde der menschlichen Arbeit*, da sowohl ihre Möglichkeiten beschränkt werden (Arbeitslosigkeit, Unterbeschäftigung) als auch ‚die Rechte, die sich aus ihr ergeben, vor allem das Recht auf angemessene Entlohnung und auf die Sicherheit der Person des Arbeitnehmers und seiner Familie, entleert werden.‘ Deswegen hat mein Vorgänger seligen Angedenkens Johannes Paul II. schon am 1. Mai 2000 anlässlich des Jubiläums der Arbeiter zu einer ‚weltweiten Koalition für würdige Arbeit‘ aufgerufen und dabei die Strategie der Internationalen Arbeitsorganisation gefördert. Auf diese Weise hat er diesem Ziel als Bestrebung der Familien in allen Ländern der Welt eine starke moralische Bestätigung verliehen. Was bedeutet das Wort ‚Würde‘ auf die Arbeit angewandt? Es bedeutet eine Arbeit, die in jeder Gesellschaft Ausdruck der wesenseigenen Würde jedes Mannes und jeder Frau ist: eine frei gewählte Arbeit, die die Arbeitnehmer, Männer und

Arbeitslos zu sein bedeutet für die Betroffenen soziale Ausgrenzung, Verlust von Einkommen, von sozialer Anerkennung und Identität. Die Folgen der Arbeitslosigkeit, gerade wenn sie länger andauert, sind vielfach beschrieben worden. Arbeitslosigkeit ist ein fortdauernder Skandal in unserer Gesellschaft, der aus christlicher Perspektive nicht hingenommen werden kann.


Frauen, wirksam an der Entwicklung ihrer Gemeinschaft teilhaben läßt; eine Arbeit, die auf diese Weise den Arbeitern erlaubt, ohne jede Diskriminierung geachtet zu werden; eine Arbeit, die es gestattet, die Bedürfnisse der Familien zu befriedigen und die Kinder zur Schule zu schicken, ohne daß diese selber gezwungen sind zu arbeiten; eine Arbeit, die den Arbeitnehmern erlaubt, sich frei zu organisieren und ihre Stimme zu Gehör zu bringen; eine Arbeit, die genügend Raum läßt, um die eigenen persönlichen, familiären und spirituellen Wurzeln wiederzufinden; eine Arbeit, die den in die Rente eingetretenen Arbeitnehmern würdige Verhältnisse sichert.“ (63)

Was bereits Johannes-Paul II. in *Laborem exercens* 1981 betont hat, dass „der Mensch zur Arbeit bestimmt und berufen ist ... und in erster Linie die Arbeit für den Menschen da ist und nicht der Mensch für die Arbeit“ (6) betont Benedikt XVI. für unsere Zeit.

Im Kampf um eine „gute Arbeit“, die ein Gut für das Leben der Menschen ist, sind die Aussagen des Papstes Orientierung in der heutigen Diskussion um Niedriglöhne, um Mindestlöhne, um flexiblen Arbeitseinsatz, um das Klima am Arbeitsplatz, um Leistungsverdichtung, um klar geregelte und zukunftssichere Arbeitsverträge.

Gerade im Blick auf die oft eingeforderte Arbeitsmobilität, deren positiven Aspekt er ebenfalls betont, macht der Papst deutlich: „Wenn jedoch die Unsicherheit bezüglich der Arbeitsbedingungen infolge von Prozessen der Mobilität und der Deregulierung um sich greift, bilden sich Formen psychologischer Instabilität aus, Schwierigkeiten, eigene konsequente Lebensplanung zu entwickeln, auch im Hinblick auf die Ehe. In der Folge ergeben sich Situationen nicht nur sozialer Kräftevergeudung, sondern auch menschlichen Niedergangs ... Der langzeitige Ausschuß von der Arbeit oder die längere Abhängigkeit von öffentlicher oder privater Hilfe untergraben die Freiheit und die Kreativität der Person sowie ihre familiären und gesellschaftlichen Beziehungen, was schwere Leiden auf psychologischer und spiritueller Ebene mit sich bringt. Allen, besonders den Regierenden, die damit beschäftigt sind, den Wirtschafts- und Gesellschaftsordnungen der Welt ein erneuertes Profil zu geben, möchte ich in Erinnerung rufen, daß das erste zu schützende und zu nutzende Kapital der Mensch ist, die Person in ihrer Ganzheit – ‚ist doch der Mensch Urheber, Mittelpunkt und Ziel aller Wirtschaft‘.“ (25)

Darum fordert der Papst: „Die Würde der Person und die Erfordernisse der Gerechtigkeit verlangen, daß – vor allem heute – die wirtschaftlichen Entscheidungen die Unterschiede im

 Ziel des Wirtschaftens ist es, allen Menschen Zugang zu guter Arbeit zu verschaffen

Besitztum nicht in übertriebener und moralisch unhaltbarer Weise vergrößern und daß als Priorität weiterhin das Ziel verfolgt wird, allen Zugang zur Arbeit zu verschaffen und für den Erhalt ihrer Arbeitsmöglichkeit zu sorgen.“ (32)

Was Johannes-Paul II. in *Laborem exercens* betont, „das Prinzip des Vorranges der Arbeit vor dem Kapital“ (12),



das nimmt Benedikt XVI. mit seinen Worten auf und macht deutlich, dass das Ziel, dass alle Menschen Zugang zu Arbeitsmöglichkeiten haben, im Blick behalten werden muss.

Er weiß dabei um die Gefahren des globalen Marktes und seiner angeblichen Gesetzmäßigkeiten. „Diese Prozesse haben dazu geführt, daß die Suche nach größeren Wettbewerbsvorteilen auf dem Weltmarkt mit einer Reduzierung der Netze der sozialen Sicherheit bezahlt wurde, was die Rechte der Arbeiter, die fundamentalen Menschenrechte und die in den traditionellen Formen des Sozialstaates verwirklichte Solidarität in ernste Gefahr bringt.“ (25)

Der Papst unterstreicht die Bedeutung der sozialen Sicherheit weltweit. Eine Aufgabe, die allen Staaten und der Weltgemeinschaft ins Stammbuch geschrieben ist. Die Netze der Sozialen Sicherheit sind aber in vielen Ländern der Erde staatlicherseits nicht vorhanden oder sehr unterentwickelt. Dort, wo man stolz auf die sozialen Errungenschaften ist, sind diese Netze angesichts der wirtschaftlichen Prioritäten, die sich angeblich zwingend aus der Globalisierung heraus ergeben, massiv gefährdet. Wir kennen die Sprüche: „Sozial ist, was Arbeit schafft.“ „Arbeit um jeden Preis.“ Und der Mensch fällt aus dem Netz, bleibt auf der Strecke. Da ermutigen die Worte des Pontifex, für soziale Sicherheit zu streiten. Er verweist auf die Ermutigung in der Enzyklika *Rerum novarum*. „Der Vorschlag ... Arbeitnehmervereinigungen zur Verteidigung der eigenen Rechte ins Leben zu rufen, sollte darum heute noch mehr nachgekommen werden als früher, indem man vor allem eine sofortige und weitblickende Antwort auf die Dringlichkeit gibt, neue Formen des Zusammenwirkens nicht nur auf lokaler, sondern auch auf internationaler Ebene einzuführen.“ (25)

Von den Gewerkschaftsorganisationen fordert der Papst „sich den neuen Perspektiven zu öffnen, die im Bereich der Arbeit auftauchen ... und sich um

die neuen Probleme unserer Gesellschaft zu kümmern ... Der globale Rahmen, in dem die Arbeit ausgeübt wird, verlangt auch, daß die nationalen Gewerkschaftsorganisationen, die sich vorwiegend auf die Verteidigung der Interessen eigener Mitglieder beschränken, den Blick ebenso auf die Nichtmitglieder richten und insbesondere auf die Arbeitnehmer in den Entwicklungsländern, wo die Sozialrechte oft verletzt werden.“ (64)



Der Papst ermutigt und ermahnt die Gewerkschaften, für alle Arbeitnehmer zu streiten

Dieser internationale Blick ist m. E. eine Ermutigung für den 2006 in Wien neu gegründeten internationalen Gewerkschaftsverbund (ITUC), in dem sich bis heute 312 Gewerkschaften aus 157 Ländern mit insgesamt 169,6 Millionen Mitglieder vertreten wissen, und ebenso für den 1973 gegründeten europäischen Gewerkschaftsbund, der 60 Millionen Mitglieder aus 36 Ländern und 82 nationalen Gewerkschaftsbünden vertritt.

Christlicherseits darf die Weltbewegung Christlicher Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmer (WBCA) erwähnt werden, in der sich 1966 Arbeitnehmerbewegungen weltweit zusammengeschlossen haben und deren Mitgliedsbewegungen (z. Z. 62) sich in internationalen Partnerschaften für würdige Arbeitsmöglichkeiten und Arbeitsbedingungen einsetzen und so einen Beitrag leisten zur Entwicklung der menschlichen Gesellschaft.

Auch den Verhandlungspartnern der Gewerkschaftsverbände sollte aber durch die Worte des Papstes klar werden, dass sich die Gewerkschaften in den Verhandlungen nicht nur für ihre Mitglieder einsetzen, sondern dass sie immer für die Rechte alle Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmer streiten.

Es darf nicht in erster Linie um die Logik des Marktes gehen. Das gefährdet die Substanz der Gesellschaft. Darauf

verweist der Papst: „Wenn die Logik des Marktes und die Logik des Staates mit gegenseitigem Einverständnis auf dem Monopol ihrer jeweiligen Einflussbereiche beharren, gehen langfristig die Solidarität in den Beziehungen zwischen den Bürgern, die Anteilnahme und die Beteiligung sowie die unentgeltliche Tätigkeit verloren ... Die Formen solidarischen Wirtschaftslebens hingegen, die ihren fruchtbarsten Boden im Bereich der Zivilgesellschaft finden, ohne sich auf dies zu beschränken, schaffen Solidarität.“ (39)

Bewertung und Konsequenzen

Lange wurde auf die neue Sozialenzyklika gewartet. Zu den Fragen der Arbeitswelt betont der Papst die bisherige lehramtliche Verkündigung, für die gerade die Enzyklika *Laborem exercens* im Blick auf die Bedeutung der Arbeit im Leben des Menschen und die Würde der Arbeit wegweisend ist.

Es tut gut, dass die Verkündigung der Kirche immer wieder den Vorrang der Arbeit vor dem Kapital betont und deutlich macht, dass „der Mensch Urheber, Mittelpunkt und Ziel aller Wirtschaft“ ist (*Gaudium et spes* 63). Dafür ist auch Papst Benedikt XVI. zu danken. In allen gesellschaftlichen Diskussionsprozessen, die sich direkt oder indirekt mit der Frage auseinandersetzen, in welcher Gesellschaft wir leben wollen, ist es notwendig, sich immer wieder dieses Fundamentes zu verge-wissern.

LITERATUR

- Benedikt XVI. (2009): *Caritas in veritate*, Vatican.
- Ottmar Schreiner (2008): *Die Gerechtigkeitslücke*.
- Berndt Keller, Hartmut Seifert (2009): *Atypische Beschäftigungsverhältnisse*, in: APuZ – Aus Politik und Zeitgeschichte, 27 vom 29. Juni 2009.



In *Caritas in veritate* betont Papst Benedikt XVI. – das ist der rote Faden in dieser Enzyklika – die Berufung des Menschen durch Gott. Diese transzendente Berufung und Bestimmung des Menschen gibt Würde. Diese menschliche Würde gilt es immer wieder neu „durchzubuchstabieren“. Sie ist maßgebliche Orientierung aller gesellschaftlichen Veränderungsprozesse, die auf diesen Maßstab hin „abzuklopfen“ und zu verändern sind. Für den Bereich der Arbeit gilt darum, dass Arbeit immer menschenwürdige Arbeit sein muss. Religionsübergreifende Perspektiven dazu hat das Internationale Arbeitsamt in Genf erarbeitet (vgl. Philosophische und spirituelle Perspektiven zur menschenwürdigen Arbeit, hgg. v. Dominique Peccoud, Internationales Arbeitsamt Genf).

Die Katholische Arbeitnehmer Bewegung (KAB) und die Betriebsseelsorge kämpfen für „gute Arbeit“. In unterschiedlichen Kooperationen (u. a. mit Betriebsräten und Gewerkschaften) und Projekten (z. B. Ausstellungen) wird an dieser Thematik im gesellschaftlichen

Bewusstsein gearbeitet. Die Botschaft der Enzyklika *Caritas in veritate* ermutigt auf diesem Weg und gibt lehramtliche Unterstützung.

Im Kampf in der „Allianz für den freien Sonntag“ streitet die KAB mit der Betriebsseelsorge, ver.di, dem Bundesverband evangelischer Arbeitnehmerorganisationen und dem Kirchlichen Dienst in der Arbeitswelt dafür, dass der Mensch nicht nur auf seine Rolle als Konsument und Verbraucher reduziert wird, sondern in der gemeinsam verbrachten Freizeit seine Freiheit erfährt, leben und gestalten kann.

In welcher Gesellschaft wollen wir leben? Diese Frage taucht in unterschiedlichen Kontexten und Facetten mal mehr, mal weniger intensiv auf. Welche Vision haben wir von unserem gesellschaftlichen Zusammenleben gerade in den Zeiten des Umbruchs? Mit der Vision der Tätigkeitsgesellschaft gibt die KAB eine Antwort auf die Frage nach der Zukunft der Arbeitsgesellschaft. Erwerbsarbeit teilen, allen ein Einkommen zum Auskommen garantieren, die Würde der Arbeit

KURZBIOGRAPHIE

Albin Krämer (*1957), Priester des Bistums Würzburg, dort ab 1996 Diözesanpräses der Katholischen Arbeitnehmerbewegung (KAB) und Leiter der Betriebsseelsorge; seit 2004 Bundespräses der KAB Deutschlands; Buchveröffentlichung: *Frei sollt ihr sein. Die Botschaft des Buches Exodus*, Freiburg: Herder 2006.

als sinnstiftend und gemeinschaftsfördernd entdecken, das sind Mosaiksteine dieser Vision, in der der Zusammenhang von Erwerbsarbeit, individueller und gemeinwesenbezogener Arbeit neu definiert und gewertet wird.

„Soziallehre ... ist Dienst an der Wahrheit, die befreit“ (9) – so schreibt Papst Benedikt XVI. Auf dem Weg in die Freiheit, die zur gesellschaftlichen Verantwortung ruft, ist die Botschaft des Evangeliums und der kirchlichen Sozialverkündigung Maßstab und Orientierung – immer wieder neu.





Markus Vogt



Beredtes Schweigen

Zu den ökologischen Aspekten der neuen Sozialzyklika

Fünf Abschnitte widmet die Enzyklika der ökologischen Reflexion. Diese ist weitgehend kulturphilosophisch und tugendethisch ausgerichtet. Prägnante Postulate finden sich zum Umgang mit Energie. Aussagen zum Klimawandel und zum Konzept der Nachhaltigkeit fehlen völlig. Eine Weiterentwicklung der Soziallehre im Blick auf die Verknüpfung ökologischer und entwicklungspolitischer Aspekte bietet die Enzyklika nicht.

Mit großer Spannung wurden die Aussagen der Sozialzyklika *Caritas in veritate* zum Klimawandel erwartet. Diese Erwartungen wurden enttäuscht: Das Wort „Klima“ wird lediglich einmal am Rande erwähnt (50). Der Terminus „Klimawandel“ sowie Be-

schreibungen und Bewertungen der damit verbundenen Phänomene fehlen vollständig. Die Aussage der Sozialzyklika zum Klimawandel ist ihr Schweigen.

Das Schweigen spricht Bände. Ich will im Folgenden versuchen, mögliche

Gründe für das Schweigen zu eruieren, zwischen den Zeilen zu lesen, Anhaltspunkte für die indirekte Behandlung des Themas in allgemeinen Aussagen zur Umweltethik zu finden und diese in den Kontext lehramtlicher Stellungnahmen einzuordnen.

Mögliche Erklärungen für das Schweigen zum Klimawandel

Das Schweigen der Enzyklika zum Klimawandel kann unterschiedliche Gründe haben. Drei Erklärungsversuche liegen nahe:

1. Möglicherweise ist die für den Text verantwortliche Redaktion nicht von der Faktizität des Klimawandels überzeugt. Einen Hinweis darauf geben mehrere Konferenzen im Vorfeld, bei denen dezidiert auch so genannte „Klimaskeptiker“ eingeladen wurden.
2. Es ist denkbar, dass der Klimawandel nach Überzeugung des Papstes bzw. der Redaktion nicht in den Kompetenzbereich der Kirche fällt. So grenzt sich der Text ausdrücklich gegen „technische Fragen“ ab, für die die Kirche nicht zuständig sei und zu denen die Enzyklika keine Aussagen machen wolle (9).
3. Eine weitere Erklärungsmöglichkeit ist, dass andere Themen als vorran-

gig betrachtet wurden. Der Text ist auch ohne Klimawandel bereits mit der Vielfalt angesprochener Fragen thematisch eher überlastet. Ist also der Klimawandel in den Augen der Autoren für das Verständnis der gegenwärtigen Entwicklungsprobleme der Menschheit von nachrangiger Bedeutung?

Zweifellos ist der Klimawandel ein höchst komplexes Phänomen, das verschiedene epistemologische Probleme aufwirft. So können einzelne Wetteränderungen nicht monokausal auf „den Klimawandel“ zurückgeführt werden (vgl. Lienkamp 2009, 50–54; Schönwiese 2008). Auch werden Prognosen zu seinen Folgen wissenschaftlich kontrovers diskutiert. Dennoch beruhen die wesentlichen Aussagen über den Klimawandel „auf Messdaten und elementarem physikalischen Verständ-

nis“ (Rahmstoff/Schellnhuber 2007, 7). Seit Mitte der 1980er Jahre ist der Klimawandel Gegenstand intensiver weltweiter Forschungen. Der Weltklimarat (IPPC – Intergovernmental Panel on Climate Change) ist mit über 2.000 Wissenschaftlern bzw. höheren Beamten der Umweltministerien weltweit eines der größten wissenschaftlichen Gremien, das es je gab. Aufgrund des Vergleichs von Modellrechnungen mit empirischen Daten, die weit über Wetterphänomene hinausreichen und inzwischen viele Jahrtausende der Erdgeschichte umfassen, ist der anthropogene Klimawandel als ein von den immer wieder auftretenden natürlichen Klimaschwankungen zu unterscheidendes Phänomen mit größerer Wahrscheinlichkeit bestätigt (nach dem Sprachgebrauch des IPCC mit „mindestens 95%“). In den Grundlagen haben wir es mit messbaren Daten, geprüften Modellen und Tatsachen zu tun.

Arts & ethics

„Die Enthauptung des Täufers“ von Thomas Jessen bezieht sich auf das berühmte gleichnamige Gemälde Michelangelo Caravaggios (1608, Öl/Leinwand, 520 × 361 cm).

Der Auftraggeber für Caravaggios Gemälde war ein Franzose namens Aloff de Wignacourt, sein Wappen befindet sich auf dem Originalrahmen. Seit seiner Vollendung erfreute sich das Gemälde großer Beliebtheit. In den folgenden Jahren reisten Maler aus ganz Europa nach Malta, um es zu betrachten. Die Gefängnisszene ist stark emotional geladen, Man spürt gleichsam die letzten Zuckungen des enthaupteten Märtyrers, der auf dem Boden ausgestreckt liegt, die Hände auf dem Rücken gefesselt. Der Henker, der soeben den Schwerthieb ausgeführt hat, ist im Begriff, den Kopf mit seinem Dolch abzutrennen. Salome hält ihm die Schüssel entgegen, um den Kopf entgegenzunehmen.

- Der Kopf, das Haupt des Täufers, das war der Lohn ihres erotischen Tanzes vor Herodes.
- Der Kopf, sein Kopf, das war der Preis, den der Täufer für seine moralischen Mahnungen zahlen musste.

Die Enthauptung des Täufers ist das einzige Gemälde, das Caravaggio signiert hat. Sein Namenszug ist in das Blut des Täufers hineingemalt.



Thomas Jessen, Die Enthauptung des Täufers, 2006, Öl/Leinwand, 200 × 290 cm





Aufgrund regionaler Besonderheiten sowie der damit verbundenen Zunahme von Extremereignissen wie Hurricans, Dürren und Überschwemmungen ist die Risikoverteilung global sehr unterschiedlich. So sind die tropischen (Wirbelstürme, Niederschlagsanomalien) sowie mittleren und nordpolaren Regionen (Temperaturanstieg mit allen daraus resultierenden Folgen) besonders stark betroffen. Im globalen Mittel ist der Meeresspiegel seit 1900 bereits um 17 cm gestiegen und bis in eine Tiefe von 3.000 m erwärmt. Weltweit schmelzen die Gletscher mit hohem Tempo. In vielen Regionen, beispielsweise in den Alpen, ist seit 1850 bereits über die Hälfte des Eisvolumens verschwunden. Allein seit 1980 liegt der Flächenverlust der sommerlichen Meereisbedeckung in der Arktis schon bei ca. 40%. Vieles spricht dafür, dies als Beginn eines sich beschleunigenden Trends aufzufassen, was unter anderem zu einem erheblichen weiteren Anstieg des Meeresspiegels, zu Problemen der Wasserversorgung (z. B. bei uns im Sommer, z. B. in der Mittelmeerregion ganzjährig), häufigeren Extremereignissen und nicht zuletzt zu weiterer Aufheizung der Atmosphäre führen wird. Inzwischen ist durch eine Vielzahl von empirischen Beobachtungen deutlich, dass die Prognosen des Weltklimarates übervorsichtig waren (vgl. Davis 2009, 12 f.). Wir bewegen uns auf einige „tipping points“, d. h. Kippschalter zu, die nach Überschreiten gewisser Schwellenwerte zunächst irreversibel ablaufen und die Lebensbedingungen auf der Erde großräumig und tief greifend verändern werden. Dazu gehören das Abschmelzen des Grönlandeises, das den Meeresspiegel um ca. 7 m ansteigen lassen würde, der Zusammenbruch des Ökosystems Amazonas-Regenwald und vielleicht auch das zeitweise Wegbleiben des Monsunregens in Indien, von dem die dortige Wasserversorgung im Sommer weitgehend abhängt (vgl. Lenton et al. 2008, 1786–1793).

Selbst wenn die Abschätzung mancher Folgen, Zusammenhänge und regionalen Differenzen noch diskutiert wird, ist es nicht mehr zu leugnen, dass gesellschaftliches Handeln mit

größter Dringlichkeit erforderlich ist. Handlungstheoretisch, politisch und ökonomisch ist weiteres Abwarten und Nichtstun in höchstem Maße irrational.

Hinter dem inhaltlichen Mangel steht ein methodisches Defizit

Wer all das unerwähnt lässt und beansprucht, eine Darstellung und Bewertung der „neuen Dinge“ (res novae) vorzulegen, die das Schicksal und die Entwicklungsperspektive der Menschheit am Beginn des 21. Jahrhunderts betreffen, ist entweder mangelhaft informiert oder von einem großen Misstrauen gegenüber den Umwelt- und Geowissenschaften geprägt¹. In der Enzyklika werden deren Situationsanalysen konsequent ausgeblendet. Ihr Wahrheitsverständnis scheint nicht von der Art, dass es zum Dialog mit den Wissenschaften der Gegenwart verpflichtet². Das Aufbauschema, das seit *Gaudium et spes* als grundlegende Methode der Sozialethik gilt – Sehen, Urteilen, Handeln –, ist in der Enzyklika nicht zu erkennen: In der gesamten Enzyklika sind Analysen und Wertungen methodisch nicht getrennt. Zumindest hinsichtlich der ökologischen und klimatischen Situation fehlt eine differenzierte Situationsanalyse.

Diese ist jedoch methodisch notwendig. Denn moralische Appelle für eine ökologische Umkehr laufen ins Leere, wenn ihnen eine empirisch gestützte Situationsanalyse fehlt. Ethik ist nicht nur eine Sache moralischer Imperative, sondern zunächst ganz wesentlich eine Frage der Wahrnehmung.

Gegen diese gibt es gerade beim Klimawandel erhebliche Widerstände, weil er unser Selbstverständnis in tief greifender Weise verunsichert. Man kann diese in manchen Aspekten mit den Irritationen durch die Diskussion um das heliozentrische Weltbild oder um die Evolutionstheorie vergleichen. Es steht nämlich zur Debatte, ob wir dabei sind, unsere eigenen Lebensgrundlagen auf dem Planeten Erde zu zerstören: „Unsere Erde, die in den letzten 12.000 Jahren unsere Heimat war, existiert nicht mehr, auch wenn bisher noch keine Zeitung in Nordamerika oder Europa ihren wissenschaftlichen Nachruf gedruckt hat.“ (Davis 2009, 10) Denn, so die *London Society for Geology*, die bisherige erdgeschichtliche Epoche des Holozäns wird inzwischen durch das Anthropozän abgelöst. Der Mensch ist zum prägenden Faktor für die Entwicklung der Biosphäre der Erde geworden.

Mit diesem neuen *Zeichen der Zeit* haben sich in den letzten Jahren weltweit zahlreiche Vertreter der Kirchen intensiv auseinander gesetzt und in ethischer Hinsicht Stellung bezogen (z. B. die Bischofskonferenzen in Deutschland, in den USA, in Australien und Ungarn; der Weltrat der Kirchen; Patriarch Bartholomäus; zahlreiche Bischöfe, Or-

¹ Es gibt in der Klimadiskussion auch einige lautstarke „Skeptiker“. Wie Studien über die Art des Klimadiskurses in der Gesellschaft zeigen, sind diese kaum in der *scientific community*, jedoch weit überproportional in den Medien präsent (vgl. Rahmstorf/Schellnhuber 2007, 82–90; Lienkamp 2009, 92–95). Die Position scheinbarer Ausgewogenheit zwischen Pro (es gibt Klimawandel) und Contra (es gibt keinen Klimawandel), für die bestimmte Lobbyisten besonders in kirchlichen Kreisen erfolgreich werben, hat mit dem Stand der wissenschaftlichen Forschung nichts zu tun.

² Vgl. dagegen das Wahrheitsverständnis einer „Theologie der Zeichen der Zeit“, die den Begriff der Wahrheit an der Offenheit für diesen Dialog und die existentiellen Erfahrungen der jeweiligen Epoche festmacht. Eine Grundlegung der damit verbundenen theologischen Erkenntnislehre wird differenziert diskutiert in Hünemann 2006, 29–99.



den und Organisationen der protestantischen, orthodoxen, anglikanischen und katholischen Kirche(n) in nahezu allen Kontinenten; vgl. Vogt 2009, 180–214; Philipp 2009, 81–162).

Umso auffallender ist daher, dass *Caritas in veritate* nicht einmal den normativen Leitsatz zum Klimaschutz aus dem Kompendium der Soziallehre aufgreift: „Das Klima ist ein Gut, das geschützt werden muss.“ (Nr. 479; vgl. insgesamt den Abschnitt zu Umwelt Nr. 451–487) Die Enzyklika fällt hinter den dort erreichten Reflexionsstand zu Klima und Umwelt zurück, sei es die eindringliche Schilderung der ökologischen Krise (vgl. 461–465), die ethische Entfaltung des „Rechtes auf eine sichere und gesunde natürliche Umwelt“ (468), die umweltethische Diskussion im Kontext der Theorie öffentlicher Güter (vgl. 466–471). Papst Johannes Paul II. hatte sich von Beginn seines Pontifikats an immer wieder eindringlich zu ökologischen Fragen geäußert (vgl. Enzyklika *Redemptor hominis*, Nr. 8.14.15.16; Sozialenzyklika *Sollicitudo rei socialis*, Nr. 26.29.30.34; Botschaft zur Feier des Weltfriedenstag im Jahre 1990 mit dem Titel *Friede mit Gott, dem Schöpfer – Friede mit der ganzen Schöpfung*, wo sich die bisher gewichtigsten und eindrücklichsten Stellungnahmen zu ökologischen Fragen von päpstlicher Seite finden; Sozialenzyklika *Centesimus annus*, bes. Nr. 38; Enzyklika *Evangelium vitae*; Nr. 21.28.50.77.88.92.98.100; Botschaft zur Feier des Weltfriedenstag am 1. Januar 1999, bes. Nr. 10).

Auch Papst Benedikt hatte bei einem Treffen von 500.000 Jugendlichen am 2.9.2007 in Loreto einprägsame Worte zum Umweltschutz als unmittelbarer Aufgabe der Nachfolge Christi gefunden: „Den neuen Generationen ist die Zukunft des Planeten anvertraut, auf dem Spuren einer Entwicklung offen zutage treten, die dem delikaten Gleichgewicht in der Natur nicht immer gerecht zu werden vermag.“ Es bedürfe einer „neuen Allianz zwischen dem Menschen und der Erde“ (die Ansprache wurde im Tagesspiegel vom

2.9.2007 unter dem Titel „Papst warnt vor Klimawandel“ zitiert; www.tagesspiegel.de/politik/international/Papst-Loreto-Klimawandel [12.8.2009]).

Vor diesem Hintergrund erstaunt die Zurückhaltung der Enzyklika. Sie wie-

Welche Kompetenz haben Kirche und Lehramt in Fragen des Klimawandels?

Die wissenschaftliche Forschung zum Klimawandel kann inzwischen als ausreichend fundiert gelten. Er ist der tiefste Eingriff in die Biosphäre in der bisherigen Geschichte der Menschheit (vgl. Rahmstorf/Schellnhuber 2007, 29–52; DBK 2007, Nr. 12–31; Schönwiese 2008, 17–21). Es fehlt nicht primär an wissenschaftlichen Analysen, sondern an der Fähigkeit zu global koordiniertem solidarisch vorsorgendem Handeln. Da der Klimawandel in wesentlichen Bereichen menschengemacht (anthropogen) ist, muss er als Frage der Gerechtigkeit eingestuft und kann nicht als bloßes Schicksal abgewartet werden. Er stellt einen Angriff auf die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte zahlloser Menschen dar. Heimat und Nahrungsmittelsicherheit der Menschen in den subtropischen Regionen sind akut bedroht. Der Klimawandel untergräbt die Existenzrechte der 2,5 Milliarden Menschen, die weltweit direkt von der Landwirtschaft leben (vgl. Santarius 2007, 21; Oxfam International 2008, bes. Tabelle S. 6; DBK 2007, Nr. 1). Langfristig und global ist die Sicherung menschenwürdiger Existenz nicht ohne Klimaschutz möglich.

Offensichtlich hat *Caritas in veritate* zum Klimawandel keinen spezifisch religiösen Zugang gefunden. Sie deutet ihn nicht als „Zeichen der Zeit“, nicht als Anrede Gottes durch aktuelle geschichtliche Erfahrungen (vgl. *Gaudium et spes* 4 und 11). Zeichen der Zeit sind jene Phänomene, die durch ihre Allgemeinheit eine Epoche prägen. Sie sind charakteristisch für die spezifisch neue Konfliktlage einer geschichtlichen

derholt lediglich allgemeine Beschreibungen und tugendethische Appelle, verzichtet aber auf das, was man von einer Sozialenzyklika erwartet hätte, nämlich die Entfaltung dieser Gedanken auf der strukturethischen Ebene.

Konstellation und beziehen sich auf einen epochalen Veränderungsprozess, der historisch signifikant ist. Sie betreffen nicht nur einzelne Gruppen und deren Interessen, sondern sind universal bedeutsam für die Entwicklung und Zukunft der Menschheit. Sie sind Grenzerfahrungen, an denen gewohnte Verhaltensmuster und Denkweisen scheitern und sich neue Hoffnungen entzünden. Sie fordern eine existentielle ethische Grundentscheidung heraus (vgl. Hünermann 2006; Vogt 2009, 40–76).

Der Klimawandel gilt der Enzyklika nicht als ein solches geschichtlich bedeutsames Großereignis. Stattdessen wird er entweder als ein Problem eingestuft, das (falls überhaupt existent) mit technischen, politischen oder praktischen Verhaltensanpassungen gelöst werden könne – und deswegen kein theologisches Thema sei. Oder er wird als bloßes Symptom einer moralisch-geistigen Krise gesehen – und deshalb nur indirekt über allgemeine Appelle für Schöpfungsverantwortung und Moral thematisiert. Auch die Überlegungen zum Naturrecht (vgl. 50 und 75) – seit jeher ein besonderes Anliegen von Josef Ratzinger/Papst Benedikt XVI. – bleiben hier im Allgemeinen, ohne dass dieses als hermeneutischer Rahmen für das Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Ethik erschlossen wird. Eine Kompetenz der Kirche in Fragen des Klimawandels ergibt sich nicht aus fertigen Antworten theologischer Theorie, sondern aus einer empiriefähigen Ethik und einer Parteinahme für die Leidenden.

Aussagen der Sozialzyklika zu Umweltethik und Schöpfungsverantwortung

Um den Text nicht über Gebühr von dem her zu beurteilen, was er nicht thematisiert, soll im Folgenden die allgemeine Reflexion über Umweltethik und Schöpfungstheologie näher betrachtet werden. Dieser widmet die Enzyklika fünf Abschnitte (vgl. 48–52). Das Thema Umwelt ist also keineswegs nur beiläufig genannt, sondern in einem eigenen Argumentationsbogen und mit starken moralischen Ausrufezeichen entfaltet.

Die Verpflichtung gegenüber der natürlichen Umwelt wird über den Bezug zum Thema Entwicklung eingeführt: Entwicklung sei „an die Verpflichtungen gebunden, die aus der Beziehung des Menschen zur natürlichen Umwelt entstehen“ (48). Diese Beziehung wird zunächst schöpfungstheologisch als Geschenk Gottes in den Blick genommen. Die Natur sei Ausdruck eines Plans der Liebe und der Wahrheit. Es ist von der „Achtung vor der inneren Ausgewogenheit der Schöpfung selbst“ sowie der „ihr innewohnenden Ordnung“ und „Grammatik“ die Rede (ebd.). Da die Natur „nicht nur als Materie, sondern auch aus Geist besteht und als solche reich an Bedeutungen und an zu erreichenden transzendenten Zielen ist, hat sie auch einen normativen Charakter für die Kultur“ (ebd.). Auf der Grundlage der kosmischen Christushymnen (Eph 1; Kol 1), nach denen die ganze Schöpfung Anteil am endzeitlichen Heil hat, wird der Natur eine Berufung zugesprochen. Wie bereits in der Friedensbotschaft von Papst Benedikt XVI. zum Jahr 2008 wird die Stärkung des „Bundes zwischen Mensch und Umwelt“ als Ziel gemeinsamer Verantwortungsbewusster Abwägung gefordert (50). Dies sei zugleich der Weg, um den Menschen gegen seine Selbstzerstörung zu schützen (vgl. 51).

Die Entfaltung der Schöpfungsethik wird abgegrenzt gegen „Evolutionsterminismus“, der die Natur und den Menschen nur als „Haufen zufällig

verstreuter Abfälle“ ansehe (48). Abgegrenzt wird das schöpfungstheologisch begründete Verständnis ökologischer Verantwortung auch gegen „neuheidnische Haltungen und einen neuen Pantheismus“ (ebd.), der die Natur für wichtiger halte als die menschliche Person und die Natur „als ein unantastbares Tabu“ betrachte (ebd.). Die doppelte Abgrenzung einer weder rein funktional noch biozentrisch-naturreligiös begründeten Umweltethik ist das Leitthema der Ausführungen. Dieser Zugang trägt dem Grundgedanken der Enzyklika *Caritas in veritate* Rechnung, dem zufolge dogmatische Wahrheitsaussagen (in diesem Fall über die Schöpfung als Kontrapunkt zu einer atheistischen Evolutionsdeutung) die notwendige Grundlage für eine richtige ethische Haltung (in diesem Fall gegenüber der Natur) seien.

Umweltethisch wird hier die defensive Position der Kirchen aus den 1970er- und 1980er-Jahren fortgeführt. Im Vordergrund stand damals die Verteidigung gegen den Vorwurf, dass die anthropozentrische Ethik mit dem biblischen Imperativ „Macht Euch die Erde untertan“ den christlichen Glauben zur kulturgeschichtlichen Wurzel der Umweltkrise gemacht habe (so z. B. Amery 1972). Diese Verteidigung, die sowohl im Blick auf das mechanische Weltbild in vielen Bereichen der Naturwissenschaft als auch im Blick auf eine naturreligiöse Verschiebung des Devotionsbedürfnisses auf die Natur auch heute noch aktuell erscheint, ist differenziert, ausgewogen und prägnant gelungen. All das sind jedoch kulturphilosophische Überlegungen, die als Hintergrundreflexion interessant sein mögen, sich aber heute kaum als Zentrum eines Beitrags der Kirchen zur ethischen Orientierung in der sozial- und umweltpolitischen Debatte über globale Entwicklung eignen.

Das Ringen um Orientierungen in der Umweltpolitik findet anders-

wo statt. Dabei steht seit langem der Begriff der Nachhaltigkeit im Mittelpunkt, der aufgrund seiner Unschärfe, seiner utopischen Überhöhung in politischen Proklamationen, seiner Vielschichtigkeit und seines umfassenden Integrationsanspruchs durchaus Anlass für eine kritische theologisch-ethische Auseinandersetzung bieten würde (vgl. Münk 2008; Vogt 2009, 456–494). Eine Fortschreibung der Soziallehre anhand des Begriffs der Nachhaltigkeit wurde in zahlreichen kirchlichen Dokumenten und wissenschaftlichen Arbeiten vorgeschlagen (z. B. DBK 1998, Nr. 106–150; vgl. Münk 1998; Wulsdorf 2005). 2002 hat die Vollversammlung des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen hierzu deutlich Stellung bezogen: „Hinsichtlich des Themas Umwelt erkennt der Rat der Europäischen Bischofskonferenzen in dem ethischen Prinzip der Nachhaltigkeit, das Wege zu einer integrierten Entwicklung aufzeigt, einen unverzichtbaren Ausdruck zeitgemäßer Schöpfungsverantwortung. Das Prinzip der Nachhaltigkeit verdient seinen festen Platz in der christlichen Sozialethik, denn es eröffnet eine neue Qualität des Dialogs zwischen Kirche, Politik und Gesellschaft. Es fordert beispielhaftes Handeln in der Lebens- und Wirtschaftsweise der einzelnen Christen, in der kirchlichen Verwaltung sowie in der politischen Mitverantwortung für entsprechende Reformen der Weltwirtschaft.“ (zit. nach Vogt 2009, 195)

Angesichts der intensiven Debatte um den Begriff der Nachhaltigkeit auch in den christlichen Kirchen ist dessen Nichterwähnen kaum als beiläufiges Versäumnis zu deuten. Es erscheint als gezielte Distanzierung von der umweltethischen und umweltpolitischen Debatte der letzten 20 Jahre. Die Enzyklika bleibt auf der Spur kulturphilosophischer Hintergrundüberlegungen, tugendethischer Appelle sowie einiger ökologischer Postulate, die angesprochen werden, ohne dabei einen eigenen Zugang zum Verständnis des jeweiligen Zusammenhangs zu entfalten.



Die Chance einer Fortschreibung der Soziallehre im Bereich der nachhaltigen Entwicklung, der theologisch-ethisch, politisch und ökonomisch zu den grundlegenden Herausforderun-

gen der Gegenwart gehört, ist verpasst. Das Thema Entwicklung, das im Mittelpunkt der Enzyklika steht, hätte dafür einen hervorragenden Rahmen abgeben.

Umwelt und Bevölkerungsentwicklung

Kerngedanke der Enzyklika zur Bevölkerungsentwicklung ist die Offenheit für das Leben als Kriterium für die Humanität einer Gesellschaft. Die bioethischen Fragen der Achtung vor der Unverfügbarkeit des menschlichen Lebens im Kontext von Befruchtung, Schwangerschaft und Geburt, Embryonenforschung sowie dem Recht „auf einen natürlichen Tod“ werden als Innenseite der Biopolitik im Kontext von Humanökologie und Umweltökologie angesprochen. Der Hinweis auf Zusammenhänge und Widersprüche in den Grundeinstellungen zu diesen verschiedenen Feldern der Biopolitik ist berechtigt und überlegenswert. Problematisch erscheint allerdings, dass die Eigenart politisch-struktureller Problemstellungen der Bevölkerungsentwicklung teilweise ignoriert oder übersprungen wird.

Streitbar ist die These der Enzyklika, dass es „genug Platz für alle auf dieser unserer Erde“ gebe (50). Mit Recht kann man manchen Umwelt- und Entwicklungsaktivisten, die eine restriktive Bevölkerungspolitik als zentrale Lösung für die ökologischen und sozialen Probleme in Ländern der Dritten Welt propagieren, entgegenhalten, dass dies eine verkürzte Sichtweise ist: Das erste Problem der Ressourcenübernutzung ist nicht die Zahl der Menschen als solche, sondern der wachsende Anspruch der Reichen. Der verschwenderische Lebensstil in den nördlichen Ländern belastet über die Nachfrage nach Ressourcen auch aus südlichen Ländern die dortige Natur mehr als die Lebensbedürfnisse der Armen. Inzwischen gehört auch die Lebensweise der Globalisierungsgewinner in den Schwellen- und Entwicklungslän-

dern zu den Schlüsselfaktoren der Naturzerstörung. Gleichwohl ist die rapide Bevölkerungsentwicklung in vielen südlichen Ländern ein akutes ökologisches und soziales Problem. Die positive Korrelation zwischen wirtschaftlichem und demografischem Wachstum, die die Enzyklika hervorhebt (vgl. 44), spiegelt eine westliche Perspektive und ist kaum für südliche Länder – beispielsweise in Schwarzafrika – gültig.

Völlig ausgeblendet wird in der Enzyklika die Frage der Stellung der Frauen, obwohl dies für Entwicklungsfragen in südlichen Ländern von entscheidender Bedeutung ist (zur Frauenfrage in der kirchlichen Soziallehre und christlichen Sozialethik vgl. Heim-

bach-Steins 2009, 11–177). Die blinden Flecken der Enzyklika in einigen Bereichen scheinen das Resultat eines innerkirchlich jahrzehntelang verweigerter Dialoges zu sein. Hier hätte die katholische Kirche aufgrund ihrer reichen Erfahrung in der weltweiten Entwicklungszusammenarbeit, die zunehmend auch auf die Befähigung und Eigenverantwortung von Frauen setzt, in ganz anderer Weise vermittelnd wirken können: Die Praxis kirchlicher Arbeit in südlichen Ländern durch die Hilfswerke und Orden trägt über Bildung, Aufklärung, Alterssicherung, Gesundheitshilfe und Gewaltprävention ganz wesentlich zu einer vernünftigen Bevölkerungsentwicklung bei. Die dogmatisch motivierten Sollenssätze der Enzyklika werden weder dem Stand der wissenschaftlichen Forschung noch dem der kirchlichen Praxis gerecht. Sie sind Gegenwind für die Arbeit von Theologinnen und kirchlichen Entwicklungshelfern, die sich um interdisziplinären Dialog und um gesellschaftspolitische Zusammenarbeit bemühen.

Starkes Votum für einen Wandel im Umgang mit Energie

Die Schöpfungsethik bildet den Rahmen für zwei stärker politisch angelegte Abschnitte zum Umgang mit Energie und Ressourcen. Die Ausführungen zur Energiefrage (vgl. 49) enthalten ein eindringliches Plädoyer für Effizienzsteigerung im Umgang mit Energie, den Ausbau erneuerbarer Energien und den verbesserten Zugang armer Länder zu Energie. Dies kann man als eine indirekte Auseinandersetzung mit dem Klimawandel auffassen. Denn die Energiefrage ist zweifellos das entscheidende Handlungsfeld der Klimapolitik. Der explizite Fokus ist jedoch ein Gerechtigkeitstheoretischer und friedenspolitischer: „Das Aufkaufen der natürlichen Ressourcen, die sich in vielen Fällen gerade in den armen Ländern befinden, führt zu Ausbeutung und häufigen Konflikten zwischen den Natio-

nen und innerhalb der Länder selbst.“ (ebd.)

Der 50. Abschnitt, in dem das Thema der Energie mit der allgemeinen Ressourcenfrage verknüpft wird, wirkt eigenartig sprunghaft – wie der Restbestand einer ausführlicheren Reflexion, die weitgehend gestrichen wurde und so Versatzstücke aus unterschiedlichen Kontexten zusammenführt. In diesem Zusammenhang findet sich die einzige Erwähnung des Wortes *Klima*: „Der Schutz der Umwelt, der Ressourcen und des Klimas erfordert, dass alle auf internationaler Ebene Verantwortlichen gemeinsam handeln und bereit sind, im guten Glauben, dem Gesetz entsprechend und in Solidarität mit den schwächsten Regionen unseres Planeten zu arbeiten.“ Dieser Satz ist ein Zitat aus der Ansprache von Papst Be-



nedikt vor der Vollversammlung der UNO am 18.4.2008.³ Im Original ist die Aussage des Papstes durch einen friedenspolitischen und menschenrechtlichen Kontext geprägt. Das ist insofern sozialetisch höchst relevant, als die stärksten Argumente für Maßnahmen gegen den Klimawandel die Verpflichtungen sind, die sich aus den davon tangierten Menschenrechten (wie zum Beispiel dem auf körperliche Unversehrtheit, auf Nahrung, Wasser, Lebensraum und Gesundheit) sowie aus den Bemühungen um eine vorsorgende Friedenspolitik (WBGU 2008, bes. 15–42 und 169–190) ergeben.

Hinsichtlich der internationalen Politik und Rechtssetzung werden in knapper Weise drei prägnante Akzente gesetzt:

- „Gemeinsames Handeln“ ist nötig; man kann das als Postulat des Übergangs von einem Völkerrecht der Koexistenz zu einem der Kooperation deuten.
- Das Handeln soll „dem Gesetz entsprechen“; denn die internationalen Umweltabkommen sind durch einen Mangel an Sanktionsmacht gekennzeichnet und werden (wie etwa das Kyoto-Abkommen) trotz großer Versprechen von den Nationen kaum eingehalten.
- Der globale Umweltschutz erfordert ein „mit den schwächsten Regionen der Erde solidarisches Handeln“. Dieses gleichermaßen in der christlichen Option für die Armen wie in den allgemeinen Menschenrechten begründete Postulat hat große Relevanz für den Klimaschutz, insofern die südlichen Länder ökologisch besonders sensibel und damit von den negativen Auswirkungen des Klimawandels weit überproportional betroffen sind, zugleich aber an der Verursachung des Problems nur einen geringen Anteil haben.

Abschließend wird der effiziente Gebrauch der Ressourcen als „größte Aufgabe der Ökonomie“ hervorgehoben. So steckt im Detail mancher Formulierungen eine prägnante Richtungsanga-

be für nötige Reformen. Es wirkt, als hätten die verhinderten Aussagen zum

Lebensstil: die erste Annäherung des katholischen Lehramtes an Umweltfragen

Der kritische Hinweis darauf, dass der Begriff der Effizienz selbst nicht wertneutral sei, dient zugleich als Überleitung zum folgenden Abschnitt, der sich dem Thema Lebensstil und damit qualitativen Vorstellungen des guten Lebens widmet: „Notwendig ist ein tatsächlicher Gesinnungswandel, der uns dazu anhält, neue Lebensweisen anzunehmen.“ (51) Die Bemerkungen zu Lebensstil und ökologischer Konsumentenverantwortung erhalten hier besonders dann eine Schlüsselbedeutung, wenn man sie mit den grundlegenden Reflexionen der Enzyklika über die neue Macht der Zivilgesellschaft zusammen liest: Die durch weltweite Vernetzung aufgestiegene Macht der Konsumenten ist nach *Caritas in veritate* zum prägenden Faktor für den Gang der wirtschaftlichen Entwicklung geworden (vgl. 66).

Zugleich knüpft das Thema Lebensstil und Konsum an eine seit langem bestehende Tradition der päpstlichen Sozialverkündigung an (vgl. z.B. *Redemptor hominis*, Nr. 16; *Centesimus annus*, Nr. 28.33.36). Die Frage der gerechten Verteilung von Konsumchancen zwischen nördlichen und südlichen Ländern der Erde sowie die Kritik der Gleichsetzung von *gut leben* und *viel haben* war bereits zu Beginn der Umweltdebatte ein charakteristischer Zugang des katholischen Lehramtes zur ökologischen Ethik (z.B. in der Stellungnahme des Vatikans zur ersten UN-Konferenz über Umwelt 1972 in Stockholm; vgl. Muñoz 2007, 183 f.; Masini 2007, 155–167).

Das Thema Lebensstil mündet in allgemeine kulturphilosophische Über-

Klimawandel im Abschnitt über Energie ein indirektes Ventil gefunden.

legungen, die den *cantus firmus* der Enzyklika darstellen: Das Verhältnis des Menschen zur Natur sei zugleich ein Selbstverhältnis und umgekehrt (vgl. 51). Folglich stelle der Umgang mit der natürlichen Umwelt „für uns eine Verantwortung gegenüber den Armen, den künftigen Generationen und der ganzen Menschheit dar“ (48). Demnach sind Menschenschutz und Naturschutz sowie Sozial- und Umweltpolitik als Einheit zu verstehen. Die spezifisch sozialetische Entfaltung dieses konzeptionell wichtigen Gedankens würde allerdings erst dort anfangen, wo die Enzyklika aufhört, nämlich bei der Benennung von Entscheidungsproblemen zwischen den unterschiedlichen Anforderungen sowie von strukturellen Bedingungen, um die möglichen Synergien auch tatsächlich zu erreichen.

Resümee

Einen Beitrag zur Orientierung in den klimapolitischen Entscheidungsproblemen der Gegenwart bietet die Enzyklika in einigen Bemerkungen zur Energiefrage. Diese sind wegweisend, haben jedoch keinen konzeptionellen Rang für die Soziallehre. Indirekt könnten wirtschaftsethische Überlegungen der Enzyklika auch für eine ökologische Sozialetik befruchtend wirken, z.B. die Bestimmungen zum Verhältnis zwischen Markt, Staat und Zivilgesellschaft und ihren drei „Logiken“ von Tausch, Rechtsetzung und Unentgeltlichkeit (vgl. 36–39). Ebenso sind die Ausführungen zur stärkeren Ein-

³ Vgl. Benedikt XVI., Rede. Der Kontext dieser Passage ist die Friedenspolitik. In der offiziellen Übersetzung der Vatikanpresse steht „mit besten Absichten“, was klarer als die Wiedergabe in der Enzyklika mit „in gutem Glauben“ ist.

beziehung von Akteuren vor Ort in der globalen Entwicklungszusammenarbeit (vgl. 58) geeignet, „neuen Schwung“ in das Verständnis von Entwicklung (53) zu bringen. Den Anspruch einer „Neuplanung globaler Entwicklung“ (23) verfehlt die Enzyklika jedoch aufgrund der Vernachlässigung des sowohl in der wissenschaftlichen wie in der politischen Diskussion hierfür maßgeblichen Konzeptes der Nachhaltigkeit.

Methodisch ist *Caritas in veritate*, wie die beiden vorausgehenden Enzykliken von Papst Benedikt, im Grenzbereich zwischen Dogmatik und Ethik angesiedelt. Eine im strengen Sinne strukturethische und ordnungspoliti-

sche Reflexion, die das Fach der Christlichen Sozialethik prägt, findet sich darin nur am Rande. Der Text bietet eine Mischung aus kulturtheoretischen Überlegungen und einer Art Moralpredigt, die den Entscheidungsträgern in Politik und Gesellschaft sowie den Individuen in ihrer persönlichen Lebensgestaltung ins Gewissen redet. Er hat eine tugendethische Schwerpunktsetzung: „Das entscheidende Problem ist das moralische Verhalten der Gesellschaft.“ (51) Wenn man die Enzyklika in diesem paränetischen Sinn liest, finden sich viele sehr dichte und perspektivenreiche Passagen. Ein bedeutender Beitrag zur Fortschreibung der katho-

KURZBIOGRAPHIE

Markus Vogt (*1962), Dr. theol. M.A. phil., Ordinarius für Christliche Sozialethik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der LMU München; Sprecher der AG der Sozialethiker/innen des deutschsprachigen Raums; Forschungsschwerpunkte: Umweltethik, Wirtschaftsethik, Grenzfragen Theologie-Naturwissenschaft; aktuelle Buchveröffentlichung: Prinzip Nachhaltigkeit.

lischen Soziallehre ist der Text in ökologischer und entwicklungspolitischer Hinsicht jedoch kaum.

LITERATUR

- Amery, C. (1972): Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums, Reinbek.
- Benedikt XVI. (2009): Rede vor der UNO-Vollversammlung in New York zum 60. Jahrestag der Verabschiedung der allgemeinen Menschenrechte, www.zenit.org/phprint.php (1.8.2009).
- CCEE [Rat der Europäischen Bischofskonferenzen] (2007): Responsibility for Creation in Europe. The Engagement of the Bishops' Conferences, Padua.
- Davis, M. (2009): Wer baut uns jetzt die Arche, in: MUM [Münchener Uni Magazin] 2/2009, 10–13.
- Die Deutschen Bischöfe [DBK] (1998): Handeln für die Zukunft der Schöpfung, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Erklärungen der Kommissionen 19), Bonn.
- Die Deutschen Bischöfe [DBK] (2007): Der Klimawandel. Brennpunkt globaler, intergenerationeller und ökologischer Gerechtigkeit (Kommissionstexte 29), hrsg. vom Sekretariat der DBK, 2. Auflage Bonn.
- Heimbach-Steins, M. (2009): „... nicht mehr Mann und Frau“. Sozialethische Studien zu Geschlechterverhältnis und Geschlechtergerechtigkeit, Regensburg.
- Hünemann, P. (Hrsg.) (2006): Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute (Festschrift für Kardinal Lehmann), Freiburg.
- Johannes Paul II. (1989): Friede mit Gott dem Schöpfer, Friede mit der ganzen Schöpfung. Botschaft zur Feier des Weltfriedentages am 1. Januar 1990, in: OR 50/1989 (deutsche Wochenausgabe), 1 und 7f.
- Lenton, T. et al. (2008): Tipping elements in the Earth's climate system, in: PNAS vol 105, no 6, 1786–1793.
- Lienkamp, A. (2009): Klimawandel und Gerechtigkeit. Eine Ethik der Nachhaltigkeit in christlicher Perspektive, Paderborn.
- Masini, E. (2007): Stili di vita sostenibili come sfida per i cristiani d'Europa, in: Vogt/Numico (a. a. O.), 288–293.
- Muñoz, F. (2007): La Posizione della Santa Sede riguardo alle politiche ambientali, in: Vogt/Numico (a. a. O.), 181–192.
- Münk, H. (1998): Nachhaltige Entwicklung und Soziallehre, in: StZ [Stimmen der Zeit] 216 (4/98), 231–245.
- Münk, H. (2006): Von der Umweltproblematik zur Nachhaltigen Entwicklung. Das Schöpfungsmotiv in der Umweltethik-Diskussion der (deutschsprachigen) Katholisch-Theologischen Ethik, in: Münk, H./Durst, M. (Hrsg.) (2006): Schöpfung, Theologie und Wissenschaft, Freiburg/CH, 115–194.
- Oxfam International (2008): Climate Wrongs and Human Rights. Putting people at the heart of climate-change policy (Oxfam Briefing Paper 117), Oxford.
- Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden (2006): Kompendium der Soziallehre der Kirche, Freiburg.
- Philipp, T. (2009): Grünzonen einer Lerngemeinschaft. Umweltschutz als Handlungs-, Wirkungs- und Erfahrungsort der Kirche, München.
- Rahmstorf, S./Schellnhuber, H. J. (2007): Der Klimawandel, 4. Auflage München.
- Santarius, T. (2007): Klimawandel und globale Gerechtigkeit, in: APuZ [Aus Politik und Zeitgeschichte] 24/2007, 18–24.
- Schönwiese, Ch. (2008): Klimatologie, 3. Auflage Stuttgart.
- Vogt, M./Numico, S. (Ed.) (2007): Salvaguardia del creato e sviluppo sostenibile: orizzonti per le chiese in Europa, Padua 2007.
- Vogt, M. (2009): Prinzip Nachhaltigkeit. Ein Entwurf aus theologisch-ethischer Perspektive, München.
- WBGU (2008): Welt im Wandel. Sicherheitsrisiko Klimawandel, Berlin/Heidelberg.
- Wulsdorf, H. (2005): Nachhaltigkeit. Ein christlicher Grundauftrag in einer globalisierten Welt, Regensburg.



Mehr Mut zum Markt!

Zu den Ausführungen über die Finanzmarktkrise aus Sicht eines Bankwissenschaftlers



Stephan Paul

Mit Blick auf die Ausführungen zur Finanzmarktkrise kann die neue Sozialenzyklika den Autor des folgenden Beitrags nicht überzeugen. Die formale Schwäche sieht er darin, dass es kein zusammenhängendes Kapitel zur aktuellen Finanzmarktkrise gibt. Zu finden sind lediglich über den Text verstreute einzelne Bezugnahmen. Inhaltlich sieht der Bankwissenschaftler vor allem Korrekturbedarf beim Verständnis von Gewinnerzielung und -verwendung. Die Rolle der Zivilgesellschaft müsste seiner Ansicht nach klarer konturiert werden, um präzisere Anforderungen an die Marktakteure ableiten zu können.

Ein besonderer Fokus der öffentlichen Rezeption der neuen Sozialenzyklika lag auf der Frage, inwiefern sich der Papst zur derzeitigen Wirtschafts- und Finanzkrise äußern würde. Schließlich wurde die Veröffentlichung zwar schon vor vier Jahren angekündigt, zuletzt aber immer wieder verschoben – angeblich, um den Bezug zu den aktuellen ökonomischen Pro-



Die Sozialenzyklika ist kein „Krisenpapier“

blemen herzustellen. Angesichts dieser „Vorspannung“ fiel die Kommentierung in den einschlägigen Medien eher dürftig aus (vgl. Leicht 2009). Dies dürfte in erster Linie damit zusammenhängen, dass sich der Text auf der formalen Ebene nur schwer erschließt. So findet man kein zusammenhängendes Kapitel, das die seit zwei Jahren schwellende Krise aufgreift. Über den Text verstreut (und auch aus der Gliederung nicht ersichtlich) sind Bezugnahmen, denen aber eine klare Ordnung – z. B. nach Ursachen, Verlauf und notwendigen Konsequenzen der Krise – fehlt.

Zu dieser formalen Schwäche tritt jedoch viel gravierender auch eine inhaltliche. Im Gegensatz zu den Ausführungen z. B. über die Veränderungen der Arbeitswelt in der Globalisierung wirken die Verwerfungen an den Finanz- und mittlerweile auch Güter- und Arbeitsmärkten eher randständig und blass dargestellt, bleiben die Ausführungen tendenziell unscharf und schwammig, weit von einer nachvollziehbaren Vision für die künftige Gestaltung der Wirtschaftsgesellschaft entfernt. Der Grund für den in hohem Maße abstrakten, philosophischen Grundton des Schreibens mag

„Ungute“ Finanzspekulationen?

So wird erstens die ausschließliche Ausrichtung von Menschen auf Gewinn kritisiert, vor allem wenn dieser „auf ungute Weise erzielt“ worden und „sein Endzweck nicht das Allgemeinwohl“ sei. Dies gelte insbesondere für die „schlecht eingesetzten und darüber hinaus spekulativen Finanzaktivität(en)“ (22). Und in die

in dem Bemühen liegen, den Christen grundsätzliche, „über den Tag hinaus“ reichende Gedanken an die Hand zu geben, statt sich zu stark in einem ökonomisch-technokratischen Diskurs zur Finanzkrise zu verstricken. Selbst wenn man dieses Anliegen noch für begründet hält, stellt man dann jedoch fest, dass die gewählten Formulierungen zumindest den *Eindruck* entstehen lassen, als wenn die ökonomische Theorie der Markthandlungen entweder in Teilen ignoriert oder wenigstens falsch interpretiert wird. Dies wird nachfolgend an drei zentralen Beispielen erläutert.

gleiche Richtung wird argumentiert: „Man muss vermeiden, dass die finanziellen Ressourcen zur Spekulation verwendet werden ...“ (40).

Wie die evolutorische Wirtschaftstheorie herausgearbeitet hat, resultiert der Antrieb zur Gewinnerzielung zunächst aus dem Bemühen um eine individuelle Wohlmehrmung durch



die Nutzung von Wettbewerbsvorteilen. Dabei ist die Erzielung von Spekulationsgewinnen (auch) aus Finanzgeschäften nicht nur nicht „unmoralisch“. Diese unter Eingehen von Risiken erzielten Erfolge sind vielmehr ebenso wie das risikolose Ausnutzen von Preisunterschieden (z.B. zwischen Produktionsstufen) und die dadurch möglichen Arbitragegewinne zur Unternehmenserhaltung zwingend erforderlich (vgl. ausführlich Schneider 2001 und Paul/Horsch 2005).

Dieses individuelle Vorteilsstreben kann auch anderen Wirtschaftssubjekten Vorteile bringen. Zum einen dient die Spekulation der Wissensaufdeckung über Märkte und damit dem Abbau asymmetrischer Informationslagen. Zum anderen werden im Bemühen um Vorsprungsgewinne permanent innovative Produkte und Leistungen entwickelt, die, wenn sie sich am Markt

bewähren sollen, den Preis-/Leistungspräferenzen der Nachfrager entsprechen müssen. Denn nur derjenige Akteur kann selbst Vorteile erzielen, der seinen Mitmenschen etwas zu bieten hat, was diese wünschen und für das sie Zahlungsbereitschaft entwickeln.

Demnach kommt es darauf an, das Eigeninteresse der Individuen in jene Richtung zu lenken, die auch den Mitmenschen nutzt, individuelle Handlungsmoral muss durch Regeln und Institutionen geordnet werden (ausführlich Homann 2008, S. 29–32). Damit hängt die gesellschaftliche Wohlfahrt von der Ausgestaltung der Rahmenbedingungen des Markthandelns ab. Nicht die pauschale Geißelung von „Finanzspekulant“ ist geboten, sondern die Entfesselung ihrer Eigeninteressen unter einer geeigneten Rahmenordnung (zu ihrer Ausgestaltung siehe den dritten Abschnitt).

„Einseitigkeit“ des Shareholder-Value-Denkens?

Nicht nur in Bezug auf die Gewinn*erzielung*, auch mit Blick auf die Frage der Gewinn*verwendung* werden gängige Klischees bedient: „Eine der größten Gefahren ist sicher die, dass das Unternehmen fast ausschließlich gegenüber den Investoren verantwortlich ist und so letztendlich an Bedeutung für die Gesellschaft einbüßt. ... So ist es doch eine Tatsache, dass ... die Führung eines Unternehmens nicht allein auf die Interessen der Eigentümer achten darf, sondern ... auch auf die von allen anderen Personenkategorien eingehen (muss), die zum Leben des Unternehmens beitragen.“ (40) Die Steigerung des Anteilseignerwerts (Shareholder Value) als Oberziel der Unternehmung wird damit als zu einseitig verurteilt, da es die Interessen vor allem der Arbeitnehmer, aber auch der Kunden, Lieferanten usw. nicht berücksichtigt, vielmehr sei die „Bedeutung des Unternehmens mehrwertig“ (40).

Doch einseitig ist nicht das Shareholder-Value-Konzept an sich, son-

dern dessen Interpretation in der Art, dass eine Unternehmensleitung auf *kurzfristige* Wertsteigerungen abzielen solle.

In der fundierten ökonomischen Literatur wird das Shareholder-Value-Konzept aber stets als *nachhaltige* Mehrung des residualen, also nach den Ansprüchen aller anderen Stakeholder rangierenden Anteilseignervermögens in *langfristiger* Perspektive interpretiert. Auf die Notwendigkeit, diesen „langfristigen Bestand des Unternehmens“ im Auge zu behalten, weist die Sozialenzyklika auch an anderer Stelle dezidiert hin (40). Natürlich ergeben sich immer wieder temporär Verhandlungs-

Zivilgesellschaft als „Marktkorrektiv“?

Anknüpfend an die Enzyklika *Centesimus annus* von Papst Johannes Paul II., stellt auch Caritas in Veritate auf die Trias „Markt, Staat, Zivilgesellschaft“ (38) ab. Aus der Aussa-

positionen, die der Unternehmensleitung eine „Ausbeutung“ der Marktgegenseite (Mitarbeiter, Kunden, Lieferanten) ermöglichen. Die nachhaltige Mehrung des Wohlstands der Anteilseigner verbietet aber einen dauerhaften Verstoß gegen die Interessen der anderen Stakeholder, weil dann über kurz oder lang mit Demotivation (der Mitarbeiter), Abwanderung (ebenfalls Belegschaft und auch Kunden), Beschaffungsschwierigkeiten (Lieferanten, Banken) etc. zu rechnen ist.

Damit sich ein Unternehmensmanagement genau auf diese langfristige Perspektive fokussiert, müssen wiederum – in Analogie zu den vorausgehenden Ausführungen – die Anreize und Rahmenbedingungen entsprechend ausgestaltet sein. Erneut gilt: Die Verfolgung von Investoren-, vor allem Eigentümerinteressen ist nicht per se zu verurteilen, allerdings richtig zu kanalisieren. Dies kann nicht nur durch staatliche Regulierung (siehe unten), sondern auch mit privatwirtschaftlichen Mitteln erreicht werden, indem die Kontrollorgane einer Unternehmung ein auf die langfristige, nachhaltige Wertentwicklung basiertes Entlohnungssystem für die Führungskräfte aufsetzen. Leider finden sich zu diesem zentralen Aspekt keine Gestaltungshinweise in der Enzyklika. Zwar mag die Vergütungsproblematik einerseits sehr „technisch“ wirken; andererseits sollte sich die Kirche und sollten sich Christen nicht scheuen, in der Diskussion um die Entlohnung des Top-Managements von Unternehmen (absolute Höhe, Relation zum Durchschnittsverdienst, Verhältnis fester und variabler Bestandteile, Haftung bei Fehlentwicklungen usw.) einen Standpunkt zu vertreten.

ge „die exklusive Kombination Markt-Staat zerstört den Gemeinschaftssinn“ (39) wird die Konsequenz gezogen, dass die „Zivilgesellschaft“ als Korrektiv für Marktergebnisse unter bestimmten po-

litisch gesetzten Rahmenbedingungen notwendig sei: „Es ist wünschenswert, dass ... eine tiefer empfundene Aufmerksamkeit und Anteilnahme der Bürger an der Res publica wachse.“ (24) In diesen Zusammenhang ist wohl die in der Enzyklika mehrfach prominent angesprochene, aber nur unscharf konturierte „Unentgeltlichkeit“ (36) einzuordnen: „In der Zeit der Globalisierung kann die Wirtschaftstätigkeit nicht auf die Unentgeltlichkeit verzichten, die die Solidarität und das Verantwortungsbewusstsein für die Gerechtigkeit und das Gemeinwohl in seinen verschiedenen Subjekten und Akteuren verbreitet und nährt. Es handelt sich dabei schließlich um eine konkrete und tiefgründige Form wirtschaftlicher Demokratie.“ (39)

Problematisch ist indes das Verständnis, die so definierte Zivilgesellschaft als „dritte Kraft“ neben Markt und Staat zu setzen, in ihr quasi einen „Reparaturbetrieb“ für Fehler der beiden anderen Institutionen zu sehen.



Die zivilgesellschaftlichen Akteure sind integraler Bestandteil des Marktes

Stattdessen ist die Zivilgesellschaft, sind genauer gesagt die sie tragenden Individuen integraler Bestandteil des Marktes: als Sparer, Wertpapierkäufer, Kreditnehmer, und natürlich auch als Aktionär. Dies ist ja auch gerade die Grundidee der dritten Säule des Regulierungspakets Basel II. „Marktdisziplinierung“ soll den Risikoappetit des Bankmanagements bremsen, indem Kapitalgeber höhere Risiken eines Kreditinstituts durch entsprechend höhere Risikoprämien = Renditeforderungen sanktionieren (Paul 2007).

Nun besteht jedoch in weiten Teilen der Öffentlichkeit und dabei auch kirchlicher Kreise mit Blick auf Finanzmärkte offenbar ein tief verwurzelt Misstrauen gegenüber der Fähigkeit zur Selbstorganisation. Diese Zweifel haben durch die Finanzmarktkrise in erheblichem Umfang neue Nahrung be-

kommen. Wurde hier nicht infolge des Vertrauensverlusts gegenüber Banken und die dadurch bedingten, massiven Probleme der Liquiditätsbeschaffung das berühmte „Marktversagen“ überdeutlich, das regelmäßig die Rechtfertigung für staatliche Eingriffe liefert? Geschätzte Vermögensschäden in Höhe von weltweit vier Billionen US-\$, und Konjunkturerbrüche in bisher nicht erlebter Stärke ergeben ein scheinbar eindeutiges Bild. Dementsprechend verwundert es auch nicht, wenn die Evangelische Kirche in Deutschland in ihrem nur wenige Tage nach der Sozialenzyklika erschienenen Papier „Wie ein Riss in einer hohen Mauer“ einer deutlichen Verstärkung der Regulierung der Wort redet (S. 6, 8, 12, 13, 16, 19). Mehr staatliche Aufsicht sei notwendig, um die auch in diesem Papier – wenn auch mit klarerer Gliederung und in zupackender Formulierung herausgearbeitet – als Krisenursachen angesehene „einseitige Orientierung an Kapitalgeberinteressen“ (S. 14), den „Mangel an Verantwortung“ (S. 13) und die „Mentalität des schnellen Geldes“, nach der „spekulative Geschäfte durch eine verbreitete Gier genährt (wurden)“ (S. 14) zu begrenzen.

Doch die offenbar fehlende Marktdisziplinierung hat ihren Grund nicht in zuwenig, sondern eher zuviel bzw. falschem staatlichem Eingriff. Unbestreitbar haben sich die Kontrollvorschriften für Banken in den letzten Jahren selbst nach Ansicht der Aufsichtsinstitutionen zu „bürokratischen



Die Disziplinierung der Finanzmärkte gelingt nicht durch staatliche Eingriffe

Monstern“ entwickelt, weshalb die Gefahr droht, dass die „maßlose Überregulierung zum Terrorismus des neuen Jahrhunderts“ (so BaFin-Präsident Jochen Sanio) werde. Das immer dichter gewordene Normengestrüpp hat die aktuelle Krise nicht verhindern können, vielmehr provozierten Regulierungsdschungel Regulierungsarbitra-

gen, also gezielte Ausweichreaktionen der Finanzmarktspieler vor staatlichen Vorschriften, so insbesondere im Verbriefungsbereich. Statt den nun von der Politik diskutierten, höheren und komplizierteren Eigenkapitalnormen können allenfalls die Prüfungen des Risikomanagements im Rahmen der qualitativen Aufsicht der Dynamik der Märkte halbwegs Stand halten. Gerade dort aber, wo nicht alles mit dem Zollstock nachgemessen werden kann und dementsprechend die behördlichen Bewertungsspielräume besonders hoch sind, wird die Bewahrung gleicher Wettbewerbsbedingungen zu einer Gratwanderung.

Angesichts dieses Dilemmas müssen die Anreize und Möglichkeiten zur Marktdisziplinierung ausgebaut werden: Märkte bestrafen bzw. belohnen nur dann, wenn sie dies müssen und können. Die staatliche Fürsorge für die Kreditwirtschaft – in Deutschland etwa mit Blick auf die IKB und Hypo Real Estate – haben jedoch dazu geführt, dass den Märkten durch Rettungsaktionen Sanktionierungsanreize genommen wurden. Zwar mögen die ergriffenen Maßnahmen speziell im Herbst 2008 nach der Insolvenz von Lehman Brothers zur Verhinderung einer Systemkrise berechtigt gewesen sein, doch denkt man das verwendete „too-connected-to-fail“-Argument konsequent zu Ende, dann dürfen angesichts des heutigen Verflechtungsgrades der Kreditinstitute über Interbanken- und Derivate-Märkte Insolvenzen von Einzelbanken kaum noch zugelassen werden. Um in der nächsten Krise erneute staatliche Rettungserwerbe auf breiter Front zu verhindern, sind deshalb klare Regeln für solche Eingriffe in das Marktgeschehen zu formulieren.

Selbst wenn es aber ausreichend Anreize zur Disziplinierung gäbe, müssten die Märkte die entsprechenden Informationsgrundlagen besitzen, um die „wahre“ Risikolage der Kreditinstitute einschätzen zu können. Dementsprechend taucht auch in den Forderungen der Politik (ebenso wie in



Voraussetzung für mehr Transparenz ist der Abbau von gesetzlichen Bewertungsprivilegien für die Finanzbranche

CiV 36) regelmäßig, aber viel zu pauschal die nach „Mehr Transparenz!“ auf. Sollen hier wirkliche Fortschritte erzielt werden, darf jedoch gerade nicht die Marktbewertung von Finanzinstrumenten in Zweifel gezogen werden, sondern es müssen die im HGB seit Jahrzehnten verankerten Bewertungsprivilegien der Branche durch umfangreiche Möglichkeiten zur Legung und Auflösung stiller Reserven beseitigt werden. Denn allenfalls für Kleinsparer mag es heute noch zutreffen, dass sie volatile (Quartals-)Ergebnisse einer Bank nicht verkraften und sofort einen Bank Run beginnen würden. Vielmehr hat gerade diese Krise gezeigt, dass sich die Unsicherheiten der professionellen Kapitalmarktteilnehmer dann verschärfen, wenn über die Gewinne oder besser Verluste einer Bank gemutmaß wurde.

Eine frühzeitige, offene Informationspolitik hat dagegen – auch bei drastischen Wertberichtigungen und Abschreibungen – eher stabilisierenden Charakter als Gerüchte und Spekulationen über mögliche stille Lasten. Bank Runs können nur dann verhindert werden, wenn Investoren Bonitätsdifferenzen zwischen den Banken regis-

trieren und sanktionieren können. Werden diese eingegeben, droht viel eher die Gefahr, ein Haus für so gut oder eben schlecht wie das andere zu halten und damit kollektiv das Vertrauen gegenüber allen Kreditinstituten zu verlieren. Daher sind statt der Klagen über einen Mangel an Marktpreisen für bestimmte Finanzinstrumente Initiativen zur Standardisierung von Bewertungsmodellen als deren Substitute dringend notwendig.

Fazit

Beide Kirchen plädieren – mit fast identischen Worten für eine (Wieder-) Ausrichtung des Wirtschafts- und Finanzwesens an moralischen Prinzipien: „Transparenz, Ehrlichkeit, Verantwortung“ (36) bzw. „Transparenz, Verantwortung, Haftung“ (EKD, S. 15). Ohne Ordnungspolitik, also das Setzen von Rahmenbedingungen, kann dies natürlich nicht funktionieren. Aber eine „politische Weltautorität“ (67) oder mehr „internationale Regulierung“ durch „globale Institutionen“ (EKD, S. 16/19) allein reichen eben auch nicht. Ein Mehr an „Ethik (in der Wirtschaft, SP) verlangt nicht weniger Markt, sondern mehr Markt, einen besseren Markt“ (Homann 2008). Mit Blick auf die Kreditwirtschaft ist daher ein (angesichts der Krise und in Wahlkampfzeiten politisch sicherlich nicht leicht zu kommunizierender) Rückbau

KURZBIOGRAPHIE

Stephan Paul (*1963), Dr. rer. oec., seit 2000 Professor am Lehrstuhl für Finanzierung und Kreditwirtschaft in Bochum; Forschungsschwerpunkte: Mittelstandsfinanzierung sowie Risikomanagement und Regulierung von Kreditinstituten; wichtigste Veröffentlichungen: Bankmanagement, 4. Aufl., Stuttgart 1998 (mit Joachim Süchting); Rechnungslegung der Kreditinstitute, Kommentar, 2. Aufl., Stuttgart 2004 (Hg. mit Jürgen Krumnow, Wolfgang Spribler u.a.); „Qualitative“ Bankenaufsicht – „Königsweg“ der Regulierung?, in: PWP – Perspektiven der Wirtschaftspolitik, Bd. 1, 2000, S. 281–299; Sturm – Finanzmarktkrise und Konsequenzen für die Bankenaufsicht, in: Paul, Stephan/Stein, Stefan (Hg.): wissen & handeln 08, Bochum 2008.

der Regulierung erforderlich, um die Zivilgesellschaft *als Teil des Marktes* und ihr in CiV nur beiläufig erwähntes Kernelement der „Eigenverantwortung“ (65) wieder stärker zur Wirkung kommen zu lassen. Eigenverantwortung heißt, sein finanzielles Schicksal mehr als bisher selbst in die Hand zu nehmen. Dies kann jedoch nur bei einer wesentlichen Verstärkung der finanziellen Allgemeinbildung gelingen. Man würde sich wünschen, dass die Kirche(n) auch in dieser Frage ihre Stimme(n) erheben.

LITERATUR

- Evangelische Kirche in Deutschland (2009): Wie ein Riss in einer hohen Mauer, Hannover.
- Homann, Karl (2008): Das ethische Programm der Marktwirtschaft, in: Schriftenreihe der St.-Norbert-Stiftung, Bd. 1, Magdeburg.
- Leicht, Robert (2009): Die Predigt verhallt, in: DIE ZEIT v. 16. 7. 2009, S. 21.
- Papst Benedikt XVI. (2009): Caritas in veritate, Rom.
- Paul, Stephan (2007): Überwachung der Banken unter marktwirtschaftlichen Gesichtspunkten, in: Hofmann, G. (Hg.): Basel II und MaRisk, Frankfurt/M., S. 363–394.
- Paul, Stephan/Horsch, Andreas (2005): Evolutorische Ökonomik und Lehre von den Unternehmerfunktionen, in: Horsch, A./Meinhövel, H./Paul, St. (Hg.): Institutionenökonomie und Betriebswirtschaftslehre, München, S. 137–156.
- Schneider, Dietram (2001): Betriebswirtschaftslehre, Bd. 4: Geschichte und Methoden der Wirtschaftswissenschaft, München/Wien.



Die Finanzmärkte politisch steuern!

Zu den Ausführungen über die Finanzmarktkrise aus Sicht eines Sozialethikers

Wolf-Gero Reichert



Wer sich für die Ethik der Finanzmärkte interessiert, den enttäuscht die Enzyklika *Caritas in Veritate*, da sie nicht systematisch auf die Finanzkrise eingeht. Die wenigen Gedankensplitter zu der Ordnung der internationalen Finanzmärkte treten hinter den abstrakten und subjektlosen Reflexionen über die Liebe in der Wahrheit zurück. Dennoch hält die Enzyklika das Bewusstsein dafür wach, dass die Ordnung der Finanzmärkte reformiert werden muss – und dass sie grundsätzlich gestaltbar ist.

Schon einmal erschien just in einer Weltwirtschaftskrise, welche durch Verwerfungen in der finanziellen Sphäre ausgelöst wurde, eine Sozialenzyklika: *Quadragesimo anno* (1931). Mit scharfen Worten kritisierte Pius XI. die „ungeheure Zusammenballung [...] an Kapital, [...] an Macht und wirtschaftlicher Herrschergewalt“ (QA 105), die vor allem in der Finanzwirtschaft zu verheerenden Konsequenzen geführt hat und die negativ auf die „Realwirtschaft“ durchschlägt. „Mit dem Kredit beherrschen sie [die „Lenker des Finanzkapitals“, WR] den Blutkreislauf des ganzen Wirtschaftskörpers“ (QA 106). Klar benennt der Papst die dominante Rolle der Finanzwirtschaft für das Wirtschaftsgeschehen, ohne jedoch der Versuchung nachzugeben, die kapitalistische Wirtschaftsweise an sich zu verwerfen. Sie ist legitimiert, insofern sie dem Gemeinwohl dient; dazu braucht es für Pius XI. zuallererst Strukturen fairer Beteiligung, welche Einkommen und Einflussmöglichkeiten gerecht auf die beiden Produktionsfaktoren Arbeit und Kapital verteilen (QA 83–90).

Wer ähnlich klare Worte oder Analysen von CiV zur gegenwärtigen Weltfinanzkrise erwartete, sucht vergebens. Wie so oft, wusste das Gerücht mehr als die Wirklichkeit. Das mehrmalige Verschieben der Veröffentlichung diente offensichtlich nicht dazu, die Ursachen der derzeitigen Weltfinanzkrise und die

Problemlagen der internationalen Finanzwirtschaft zu analysieren. Auch 1931 war die Krisenanalyse sicherlich keine einfache Aufgabe, deren Lösung Pius XI. nur gelang, indem er sich externen Sachverstand in den Vatikan holte (vor allem den Jesuiten Oswald von Nell-Breuning). Wer Benedikt XVI. beraten hat, ist unklar. Wie in früheren Texten der römischen Sozialverkündigung so sind auch in CiV zum Thema Finanzmärkte nur einige Gedankensplitter eingestreut – interessierte Leserinnen und Leser können daraus jedoch selbst weiterführende Anregun-

gen gewinnen. Doch dazu sei ihnen die englischsprachige Version empfohlen. Die deutsche Version ist in Bezug auf finanzwirtschaftliche Themen – vorsichtig ausgedrückt – als unglücklich zu bezeichnen; erst bei der Lektüre des englischen Textes erschließen sich einige im deutschen Text dunkle Passagen.¹

Im Folgenden wird zuerst aufgezeigt, was die Enzyklika zur Finanzwirtschaft als einem Teil des Wirtschaftssystems zu sagen hat. Im zweiten Schritt werden die bedeutsamen Passagen zur Finanzwirtschaft dargestellt.

Wirtschaft im Dienst der Entwicklung und des Gemeinwohls

CiV beschreibt eingangs, in abstrakten Begriffs- und Verhältnisbestimmungen, das Zusammenspiel von Liebe und Wahrheit. Liebe ist für Benedikt nicht nur das Prinzip der Mikro-Beziehungen (Familie, Freundschaft ...), sondern als Ausfluss der innertrinitarischen Liebe auch ein Prinzip der Makro-Beziehungen (vgl. 2), also ein gesellschaftliches Ordnungsprinzip. In der Ökonomie wird zumeist davon ausgegangen, dass die Akteure im Wirtschaftssystem von moralischen Anforderungen weitestgehend dispensiert sind; denn nur wenn die einzelnen Individuen ihre Handlungen nach den funktionalen Anreizen aus-

richteten, gelänge die Koordination auf der anonymen Makroebene und bringe dann auch die gewünschten Resultate hervor. In dieser Linie hat der bekannte Wirtschaftsethiker Karl Homann (1992, 216) pointiert formuliert: „Der systematische Ort der Moral in der Marktwirtschaft ist die Rahmenordnung.“ Benedikt hingegen insistiert auf der Makrobedeutung der Liebe, wobei nun auch die Wahrheit ins Spiel kommt, die der Liebe bei der Analyse der Ge-

¹ Vgl. Tauber. Für die wirtschaftlichen Themen sind die Zitate aus Gründen der Verständlichkeit dem englischen Text entnommen.

setzmäßigkeiten der Funktionsbereiche helfen soll (5). In eine weniger theologisch-individuele Sprache übersetzt, bedeuten diese abstrakten Reflexionen: Es reicht nicht aus, gute Spielregeln aufzustellen und dann strikt eigennützige, ggf. sogar opportunistisch handelnde (Markt)Spieler „aufeinander loszulassen“. Es bedarf auch einer Selbstbindung der Spieler an die Regeln, ansonsten wirken die Spielzüge auf die Spielregeln zurück und zersetzen diese: „The exclusively binary model of market-plus-State is corrosive of society“ (39). Die Spielregeln sollen also sowohl auf Funktionalität als auch auf Solidarität zielen: „The economy needs ethics in order to function correctly.“ (45) Darüber hinaus stellen die einzelnen Funktionsbereiche keinen Selbstzweck dar, sondern dienen dem gesellschaftlichen Ziel „Förderung des Gemeinwohls“ und dem globalen Ziel der ganzheitlichen Entwicklung des Menschen und der Gesellschaften, bei der es vorrangig um eine faire Beteiligung der Armen geht. Dementsprechend plädiert Benedikt dafür, die derzeitige Krise als Chance für eine Neuorientierung zu sehen, um der Wirtschaft neue Regeln zu geben und über neue Formen der Selbstverpflichtung der Wirtschaftsakteure nachzudenken („new forms of commitment“ (21)).

Benedikt sieht die Lösung in einem System mit drei wechselseitig verschränkten und komplementären „Subjekten“: Staat, Markt und Zivilgesellschaft. Jedes dieser Subjekte folgt einer eigenen und eigenwertigen Logik (Gesetz – Tausch – Geschenk). Benedikt will die entfesselten Spieler des Marktes, die im Zuge der Globalisierung über ihre nationalstaatliche Arena der Spielregeln hinauswachsen, zivilgesellschaftlich in die Pflicht nehmen. Der Koordinationsmechanismus der Zivilgesellschaft – die Unentgeltlichkeit – soll das Risiko minimieren, dass der tatsächlichen Abhängigkeit der Menschen auf einem globalisierten Markt überhaupt keine ethische

Wechselseitigkeit entspricht (38–39). Für das Wirtschaftssystem bedeutet das eine deutliche Absage an Konzepte, die das Management von Unternehmen einseitig den Anteilseigner (shareholdern) verpflichten. Statt dessen muss nach Formen und Verfahren

Dienende Finanzwirtschaft und sozialverantwortliche Finanzprofis

Für die Unternehmensleitungen, welche die Unternehmenspolitik an Maßstäbe der Moral rückbinden und ein Verantwortungsbewusstsein gegenüber allen Stakeholdern entwickeln sollen, stellen jedoch die internationalen Kapitalmärkte eine stetige Quelle der Versuchung dar: „Today’s international capital market offers great freedom of action.“ (40)

1. Die zusätzlichen Finanzierungsmöglichkeiten sind ambivalent: Auf den Kapitalmärkten verschärft sich das von Benedikt identifizierte Hauptproblem der Anonymisierung der Beziehungen. Die Kapitalgeber, die Shareholder, sind oftmals anonyme Fonds, die bei Kapitalgesellschaften *de facto* über die Entlohnung des Managements entscheiden (vgl. 40). An die klare Analyse dieser neuen Abhängigkeiten schließt jedoch eine unzureichende, da rein individuelle Lösung an: Die Investoren sollen ethisch handeln; denn Investitionen seien nicht nur ein technischer Vorgang zur Reichtumsmehrung, sondern als spezifische Verwendung von Eigentum dem Kriterium der Sozialpflichtigkeit unterworfen. So werden die entsprechenden – bei der Verantwortung der Einzelnen – ansetzenden Entwicklungen in der Unternehmensethik und beim Ethischen Investment anerkannt. Dabei werden vor allem die entwicklungsbezogenen Mikrofinanzinstitute hervorgehoben, die zu einer Entwicklung der Armen und Verwundbaren der Gesellschaft von unten her beitragen und die inzwischen auch in reichen, jedoch sozial gespaltenen Volkswirtschaften notwendig werden (vgl. 45;

gesucht werden, welche gewährleisten, dass die Unternehmenspolitik in gleichem Maße die Interessen aller Stakeholder berücksichtigt („namely the workers, the suppliers, the consumers, the natural environment and broader society“ (40)).

65). Zugleich wird der Anspruch bekräftigt, dass die gesamte (Finanz-)Wirtschaft sich ethisch orientieren müsse (vgl. 45). Fraglich bleibt hierbei natürlich, ob die Verantwortung einzelner hinreichen kann, die systemische Gefahr zu bannen, die von der hochdynamischen Finanzindustrie, welche die Innovation komplexer, derivativer Finanztitel verstetigt hat, ausgeht.²

2. Bei oberflächlicher Lektüre kann es erscheinen, dass der Papst an der ethischen Qualität der Finanzwirtschaft überhaupt erheblich zweifelt, denn eine weitere Versuchung der Kapitalmärkte ist die Möglichkeit der Spekulation (vgl. 21; 40). Im englischen Text stellt sich das Urteil jedoch differenzierter dar und erinnert an die Nell-Breuning’sche Unterscheidung von nützlicher und schädlicher Spekulation (vgl. 143 f.): Diejenige spekulative Verwendung finanzieller Ressourcen soll vermieden werden, bei der, ohne Rücksicht auf die langfristige, nachhaltige Entwicklung von Unternehmen bzw. auf realwirtschaftliche Gemeinwohl- oder Entwicklungsziele, nur auf kurzfristigen Profit abgezielt wird (vgl. 40).

Insgesamt ist eine Neubestimmung der Dienstfunktion der Finanzwirtschaft notwendig: „Finance, therefore [...] now needs to go back to being an

² Vgl. (nicht nur hierzu) die Studie der Sachverständigenkommission Weltwirtschaft und Sozialethik „Globale Finanzen und menschliche Entwicklung“ (2001), die von der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz herausgegeben wurde; hierzu S. 37 ff.



LITERATUR

- Braunberger, Gerald (26. Juli 2009): Das Gold der Toren. Wie Kreditversicherungen vom Allheilmittel zur Massenvernichtungswaffe wurden. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Ausgabe 30, 26. Juli 2009, S. 26.
- Homann, Karl (1992): Gerechtigkeit und Wirtschaftsordnung. In: Flothkötter, Hermann; Nacke, Bernhard (Hg.): Christliche Orientierungswege in Wissenschaft, Ethik und Politik, Verlag Regensburg: Münster, 213–234.
- Mieth, Dietmar (2004): Integrative Wirtschaftsethik aus der Sicht christlicher Sozialethik. In: Mieth, Dietmar; Schumann, Olaf; Ulrich, Peter (Hg.): Reflexionsfelder integrativer Wirtschaftsethik. Tübingen: Francke, S. 177–194.
- Nell-Breuning, Oswald von (2002): Grundzüge der Börsenmoral, Reprint der Ausgabe von 1928. Mit einem Vorwort von Friedhelm Hengsbach und Bernhard Emunds, Münster: Lit-Verlag.
- Tauber, Andre (2009): Veritas, veritatis, veritati. In: Financial Times Deutschland, 29.6.2009. Online verfügbar unter <http://www.ftd.de/politik/europa/sprachprobleme-im-vatikan-veritas-veritatis-veritati/533195.html?mode=print>, zuletzt geprüft am 31.8.2009.

instrument directed towards improved wealth creation and development“ (65). Die Einsicht, dass das bisherige Arrangement von Staat-Markt offensichtlich nicht in der Lage war, eine Finanzkrise solchen Ausmaßes zu verhindern, muss sich sowohl in einer Erneuerung der Ebene der Spielregeln als auch der Ebene der Spielzüge niederschlagen: Neben einer Rückbesinnung der Finanzprofis auf die ethischen Grundlagen ihrer Tätigkeit und einer Erneuerung der Geschäftsstrategien der Finanzinstitute wird vor allem eine Reform der Strukturen auf der Regulierungsebene gefordert. Um die Krise wirksam und nachhaltig zu überwinden, braucht es starke politische Steuerungsinstanzen auf der globalen Ebene („politische Weltautorität“), die in der Lage sind, die wirtschaftlichen Beziehungen gemeinwohl- und entwicklungsdienlich auszurichten (67).

Fazit

Papst Benedikt XVI. bleibt in CiV abstrakt und zieht sich weitgehend auf den Standpunkt zurück, dass „[d]ie Kirche [...] keine technischen Lösungen anzubieten“ habe, sondern der Wahrheit diene (9). Da die Finanzwirtschaft ihre Daseinsberechtigung allein durch Beiträge zur Entwicklung bzw. zum Gemeinwohl erwirbt, müssen die verschiedenen Verantwortlichen, angefangen bei den Kleinanlegern bis hin zu den Vereinten Nationen, dafür sorgen,

dass die Finanzwirtschaft gemeinwohlförderlicher wird. Allerdings ist dieses hohe Abstraktionsniveau in praktischer Hinsicht hochproblematisch: Wer sind die Subjekte? Wer sind die Träger des Wandels? Eine entwicklungsförderliche Finanzwirtschaft, Instanzen einer Steuerung der Weltwirtschaft etc. rücken umso weiter in die Ferne, je stärker der Papst in dieser Enzyklika die traditionellen Adressaten der Sozialenzykliken, nämlich „alle Menschen guten Willens“, aus den Augen verliert und sich nur noch an diejenigen wendet, die den „Werten des Christentums“ zustimmen (4). Dies ist mit Blick auf die

KURZBIOGRAPHIE

Wolf-Gero Reichert (* 1981), Diplom-Theologe, Volkswirt und Philosoph (M.A.); wissenschaftlicher Mitarbeiter am Oswald von Nell-Breuning-Institut für Wirtschafts- und Gesellschaftsethik der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen; Arbeitsschwerpunkte: Ethik der Finanzmärkte, Ethisches Investment, sozialetische Grundlagen, Ethik des Pflegemarktes, Wirtschaftsethik; aktuelle Veröffentlichungen: Cash statt Crash. Sozialetische Orientierungen in der Finanzkrise, in: Querblick – Rundbrief der IKvu Nr. 19, S. 4–10; Finanzwirtschaft – kein Selbstzweck. Die Finanzkrise trifft vor allem die Schwellen- und Entwicklungsländer (mit B. Emunds), in: Herder Korrespondenz (2009), H. 5, S. 237–241.

politische Relevanz der römischen Sozialverkündigung besonders zu bedauern, „da die Implementierung der Ethik Bündnisse eingehen muss mit Interessen, die als solche nicht „ethisch“ sind.“ (Mieth, 182) Eine derartige, dem Geist des Zweiten Vatikanum widersprechende Einengung auf das christlich-katholische Milieu unterminiert den eigentlich weiterführenden Ansatz, die Zivilgesellschaft zu einem vollwertigen Faktor neben Markt und Staat aufzuwerten. Denn wer, wenn nicht zivilgesellschaftliche Bewegungen wie z. B. die Gewerkschaften oder attac sind im Verbund mit kirchlichen Organisationen wie der KAB, Kolping, Misereor oder dem BDKJ in der Lage, sozial-ethische Einsichten mit dem Bewusstsein der Dringlichkeit weltwirtschaftlicher Reformen zu verbinden und ihnen im politischen Raum Resonanz zu verschaffen? Sozialer Wandel wird selten am grünen Tisch der Eliten angestoßen, sondern eher von Protestbewegungen und zum Teil in Dialogen zwischen den Verantwortungsträgern und Betroffenen.

Als herausragend positiver Impuls der Sozialenzyklika bleibt: Auch die finanzwirtschaftlich dominierte Globalisierung ist kein Naturereignis, sondern von Menschen bewusst zu gestalten (42). Dafür werden die individuellen und kollektiven Akteure, die aus christlichem Glauben an einem wirklichen Wandel interessiert sind, zahlreiche Allianzen im umfassend ökumenischen Sinne eingehen müssen.



Traugott Jähnichen



Dialog oder Selbstgespräch?

Anmerkungen zur öffentlichen Relevanz der Sozialethik im Anschluss an *Caritas in veritate*

Die Enzyklika unterstreicht den dialogischen und interdisziplinären Ansatz christlicher Sozialethik. Beide Konfessionen sehen darin eine Bedingung ihrer gesellschaftlichen Wirksamkeit. Der Autor des folgenden Beitrags, evangelischer Sozialethiker in Bochum, verweist aber nicht nur auf die weitgehenden Gemeinsamkeiten, vor allem in den inhaltlichen Positionen. Er benennt, bei aller Wertschätzung, auch die Differenzen: beim Vernunftkonzept, beim Verständnis von Wahrheit und Dialog, bei der Bewertung des Naturrechts.

An den evangelisch-theologischen Fakultäten in Deutschland und auch im Bereich der EKD ist es in den letzten beiden Jahrzehnten zu einem Rückbau sozialetischer Lehrstühle und Einrichtungen gekommen. Im EKD-Zukunftspapier „Kirche der Freiheit“, das Perspektiven für die Entwicklung der evangelischen Kirchen in den ersten Jahrzehnten des 21. Jahrhunderts aufzeigen will, spielt sozialetische Kompetenz eine eher untergeordnete Rolle. Ganz im Gegensatz zu diesen Entwicklungen im Bereich des deutschen Protestantismus weist Benedikt XVI. in seiner Sozialenzyklika *Caritas in veritate* der kirchlichen Soziallehre eine zentrale Bedeutung für die Entwicklung von Kirche und Gesellschaft zu. Wo die Religion aus dem öffentlichen Leben ausgeschlossen wird und ihre sozialetischen Perspektiven zur Gestaltung von Wirtschaft und Politik keine Rolle spielen, nimmt die „Politik ... ein unerträgliches und aggressives Gesicht an.“ (56) Dasselbe gilt in vergleichbarer Weise für den religiösen Fundamentalismus. In einer dialogisch orientier-

ten Sozialethik sieht Benedikt die beste Voraussetzung, diese Gefährdungen für eine gemeinwohlorientierte Gesellschaftsentwicklung zu vermeiden.

Ausgehend von der theologischen Anthropologie ist das besondere Kennzeichen der Sozialethik eine dialogische und interdisziplinäre Ausrichtung,



Die Enzyklika spricht der Soziallehre eine interdisziplinäre Schlüsselrolle zu

um angesichts der Ambivalenzen der wirtschaftlichen und technischen Entwicklungen der Gegenwart Orientierungen zu vermitteln. Dementsprechend sieht Benedikt die Sozialethik geradezu in einer Schlüsselrolle, da sie wesentlich dazu beizutragen hat, eine „richtungsweisende Synthese“ für eine menschengerechte Gestaltung der Gesellschaft zu entwickeln, die „moralische Bewertungen und die wissenschaftliche Forschung“ integriert und durch die Liebe im Sinn einer „harmonischen interdisziplinären Ganzheit“ (31) prägt. Das Fehlen einer sol-

chen ganzheitlichen Konzeption, die profilierte Perspektiven für das wirtschaftliche, soziale, kulturelle und geistige Gebiet aufzeigt, ist ein wesentlicher Grund für die vielfältigen gesellschaftlichen Fehlentwicklungen, die in der Enzyklika genannt werden. Die eigentlichen Gründe dieses Defizits sind nach Benedikt eine „übertriebene Aufteilung des Wissens in Fachbereiche, das Sich-Verschließen der Humanwissenschaften gegenüber der Metaphysik (und) die Schwierigkeiten im Dialog der Wissenschaften mit der Theologie“ (ebd.).

Vor dem Hintergrund dieser Diagnose ist eine „Ausweitung unseres Vernunftbegriffs und -gebrauchs“ – so in Aufnahme eines Zitats der Regensburger Vorlesung Benedikts vom September 2006 – notwendig, um speziell die gegenwärtigen Herausforderungen des Globalisierungsprozesses „in Richtung einer solidarischen Humanisierung“ (42) bewältigen zu können. Zu überwinden ist dabei in erster Linie die Reduzierung der Vernunft auf die instrumentelle Vernunft, „die vom rei-

nen technischen Tun gefesselte Vernunft ..., (die) sich in der Illusion der eigenen Allmacht“ (74) verliert. Diese für die Neuzeit seit Bacon typische Haltung hat Benedikt bereits in der Enzyklika *Spe salvi* (2007) kritisiert, indem er den wissenschaftlich-technischen Fortschrittsoptimismus auf der Grundlage der instrumentellen Vernunft mit seinen „Erlösungsversprechen“ und der Relativierung und Privatisierung des Glaubens hinterfragt und eine Selbstkritik der Neuzeit im Dialog mit dem Christentum angeht hat.

Die entsprechenden Überlegungen werden in *Caritas in veritate* aufgenommen, indem die Abkoppelung der Vernunft vom Glauben – wie auch umgekehrt die Abkoppelung des Glaubens von der Vernunft – als Laizismus bzw.



Mit Nachdruck plädiert Benedikt XVI. für den Dialog zwischen Vernunft und Glaube

Fundamentalismus scharf verurteilt werden. Stattdessen plädiert Benedikt mit Nachdruck für den kontinuierlichen Dialog von Vernunft und Glaube. Während der Abbruch dieses Dialoges zu Fehlentwicklungen in der menschlichen Gesellschaft führt, eröffnet der „fruchtbare Dialog zwischen Glauben und Vernunft ... den sachgemäßen Rahmen“ (57) einer Zusammenarbeit von Gläubigen und Nichtgläubigen zur Durchsetzung von mehr Gerechtigkeit und Frieden in der menschlichen Gesellschaft. Nur wo Vernunft und Glaube zusammen arbeiten, „enthüllt (Gott) dem Menschen den Menschen“ (75), um davon ausgehend eine gute, menschengerechte Gestaltung der Gesellschaft zu ermöglichen. Wo man sich um diesen Dialog ernsthaft bemüht, kommt es nach Benedikt geradezu unweigerlich zur Anerkennung des Naturrechts, „in dem die schöpferische Vernunft aufscheint“ und das dem Menschen seine „Größe“ wie „sein Elend, wenn er den Ruf der

moralischen Wahrheit nicht annimmt“ (ebd.), aufzeigt.

Diese prägnante und in sich schlüssige Position ist aus protestantischer Sicht in mehrerlei Hinsicht diskussionswürdig. Zunächst ist daran zu erinnern, dass Benedikt in seiner „Regensburger Vorlesung“ des Jahres 2006 dem Protestantismus sehr deutlich eine Mitschuld an dem Abbruch bzw. der Gefährdung des Dialoges von Glauben und Vernunft vorgeworfen hat, da sich die protestantische Theologie – explizit richtete sich der Vorwurf vor allem gegen Harnacks Konzept der „Enthellenisierung des Christentums“ – weiterhin von der Akzeptanz des klassischen, alteuropäischen Vernunftbegriffs gelöst habe. So sah Harnack in der Entwicklung der altkirchlichen Dogmen vorrangig eine seinerzeit notwendige, für die Gegenwart allerdings nicht mehr hilfreiche Anpassung der christlichen Botschaft an das in der Umwelt des Urchristentums dominierende griechische Denken. Demgegenüber hielt er die Rechtfertigung des christlichen Glaubens vor dem Forum der historischen Vernunft, wie ihn der Historismus des 19. Jahrhunderts ausgebildet hatte, für die maßgeblich Herausforderung seiner Zeit und versuchte darauf adäquat zu reagieren. Während der Protestantismus in der Regel versucht, sich recht pragmatisch auf die jeweiligen Herausforderungen der Zeit einzustellen – wobei er sich, das sei selbstkritisch eingeräumt, bisweilen unkritisch eingeleistet – spielt der Verweis auf die wesentlich von der klassischen griechischen Philosophie bestimmten Vernunft in der katholischen Theologie eine fundamentale Rolle, da „das Licht der Vernunft wie auch des Glaubens ... (den) Verstand zur natürlichen und übernatürlichen Wahrheit der Liebe“ (3) führt.

Diese unterschiedliche Bezugnahme auf die „Vernunft“ – und damit natürlich auch eine differenzierte Wertung des Naturrechts in der Ethik –

hat Konsequenzen gerade auch für das Dialogverständnis. Benedikt betont in der Sozialenzyklika immer wieder mit Nachdruck die Notwendigkeit einer dialogischen Ausrichtung der Sozialethik und eine Kritik der instrumen-



Benedikts Vernunftbegriff und Dialogverständnis bleiben aus Sicht der evangelischen Sozialethik diskussionswürdig

tell reduzierten Vernunft. In diesem Sinn geht es ihm darum, die Perspektiven der Theologie, insbesondere die theologische Anthropologie, in diesen Dialog einzubringen. Diese beiden Grundanliegen sind der katholischen und der evangelischen Sozialethik gemeinsam. Allerdings stellt sich die Frage, welches Dialogverständnis jeweils maßgebend ist. Bei der Lektüre von „*Caritas in veritate*“ drängt sich an vielen Stellen immer wieder der Einruck auf, es handele sich um das sokratisch-platonische Dialogverständnis. Danach dient der Dialog dem Auffinden der Wahrheit, den der eine Dialogpartner – konkret: die Theologie als Verknüpfung von Glaube und Vernunft – bereits kennt, und es kommt nun darauf an, dass auch die anderen Dialogpartner diese Wahrheit auf dem Weg des Dialogs erkennen. Darüber hinaus zielt diese Art des Dialoges darauf, die immer neuen Erkenntnisse der Wissenschaften auf diese fundamentale Wahrheit zu beziehen und damit zu neuen Ebenen der Durchdringung der Wirklichkeit zu gelangen. Dieses Dialogverständnis sollte nicht als bloßes „katholisches Selbstgespräch“ abgetan werden, wie es Daniel Deckers in der FAZ (8.7.2009) getan hat. Er beurteilte die Enzyklika als „hermetisch“, ohne jeden Versuch, „den Dialog mit der zeitgenössischen Philosophie von liberal bis kommunitaristisch zu suchen und die Brücke zu anderen Weltreligionen zu schlagen.“ Diese Einschätzung wird der Enzyklika jedoch kaum gerecht, da zumindest indirekt aktuel-



le sozialphilosophische Diskussionen, etwa die Einbettung der System- in die Lebenswelt und die entsprechende Kritik einer zunehmenden Ökonomisierung aller gesellschaftlichen Bereiche oder die mit der Globalisierung verbundenen kulturellen und ethischen Herausforderungen aufgegriffen werden. Vor allem aber zeigt sich die Enzyklika im Blick auf die Benennung der konkreten sozial- und speziell wirtschaftsethischen Problemstellungen – von der Kritik des Abbaus der Arbeitnehmerrechte über die abnehmenden nationalstaatlichen Kompetenzen und die Notwendigkeit einer Re-Regulierung der internationalen Finanzmärkte und des Welthandels bis hin zur Thematisierung der unveräußerlichen Grundrechte von Migranten u. a. – auf der Höhe der Zeit. Die scheinbar mangelnde Dialogorientierung mit anderen Positionen erklärt sich vermutlich auch daher, dass in den Anmerkungen lediglich auf binnenkatholische Referenztexte Bezug genommen und als einzige Gegenposition Heraklit (s. Anm. 116) angeführt wird, die zustimmende wie abgrenzende Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Autoren anderer Traditionen explizit jedoch unterbleibt und lediglich implizit geführt wird. Diese formale Besonderheit verdankt sich wohl dem Selbstverständnis katholischer Lehrschreiben und darf nicht als Indiz einer Dialogverweigerung missverstanden werden.



Protestantische Sozialethik sucht eher den offenen Dialog als die Autorität des Naturrechts

Unbehagen bereitet demgegenüber der gleichsam wie ein Allheilmittel kommunizierte Hinweis auf die „ethische Weisheit“ (59) des Naturrechts, an dessen Forderungen sich die Einzelnen, die Unternehmen, die Nationalstaaten und die Weltgesellschaft insgesamt ausrichten haben und das mittels einer „politischen Weltautorität“

(67) mit Durchsetzungsmacht auszu- statten ist. Im Hintergrund steht hier die eingangs skizzierte Vernunftkonzeption und ein entsprechendes Dialogverständnis, nach dem der „echte(n), ganzheitliche(n) Humanismus“, der die gesellschaftliche Entwicklung prägen soll, im Kern als „christlicher Humanismus“ (78) zu verstehen ist. Die menschliche Vernunft vermag diesen Humanismus – insbesondere im Dialog mit der Theologie – zu begreifen, der christliche Glaube und die christliche Liebe überbieten ihn im Sinn einer universalen „Brüderlichkeit“. (19)

Protestantische Sozialethik ist demgegenüber stärker von einem anderen Dialogverständnis bestimmt, das – vielleicht eher im Horizont des Dialogdenkens von Martin Buber zu verorten – darauf zielt, dass man sich auf die „blinden Flecken“, die mit jeder wissenschaftlichen Perspektive oder auch weltanschaulichen Position verbunden sind, wechselseitig aufmerksam macht. Dieser offene Dialog ist bereit, über die eigenen Selbstverständlichkeiten und Gewissheiten hinaus zu gehen und sich von den anderen Gesprächspartnern in Frage stellen bzw. zu neuen Einsichten provozieren zu lassen. Dabei kennzeichnet protestantische Sozialethik eine gewisse Elastizität im Blick auf die Bearbeitung neuer Herausforderungen oder auch Denkstile, die nicht mit Relativismus und Prinzipienlosigkeit zu verwechseln ist, wenngleich damit die spezifische Gefährdung des Protestantismus angedeutet ist. Die Wahrheit, an der sich der Protestantismus zu orien-

tieren hat, ist die personale Bindung an Jesus Christus, welcher „der Weg, die Wahrheit und das Leben“ (Joh. 14,6) ist. Er stellt uns immer wieder neu – so hat es Albert Schweitzer in der Schlussbetrachtung seiner „Leben-Jesu-Forschung“ prägnant formuliert – „vor die Aufgaben, die er in unserer Zeit lösen muss ... und wird sich offenbaren in dem, was ... in seiner Gemeinschaft an Frieden, Wirken, Kämpfen und Leiden“ erlebt werden darf.

Fazit

Ungeachtet dieser begründungstheoretischen Differenzen sind viele Forderungen der Enzyklika nahezu identisch mit protestantischen Positionen, wie ein Vergleich mit den beiden jüngsten EKD-Stellungnahmen zum Thema zeigt, der Denkschrift „Unternehmerisches Handeln in evangelischer Perspektive“ (2008) und dem Wort des Rates der EKD zur Finanzmarkt- und Wirtschaftskrise „Wie ein Riss in einer hohen Mauer“ (2009). Das Einfordern moralischer Grundsätze in Wirtschaft und Gesellschaft, die sowohl für die Regeln der Ordnungspolitik wie auch für das Verhalten von Unternehmen und den beteiligten Individuen gelten und die ein rein interessengesteuertes Handeln überwinden, verweist auf einen großen Bereich sozialetischer Gemeinsamkeiten beider Konfessionen. Diese Gemeinsamkeiten sind deutlich von den Kirchen in die öffentlichen Debatten einzubringen, um die gesellschaftlichen Entwicklungen aus christlicher Perspektive prägen zu können. In ihren grundsätzlichen Passagen nötig *Caritas in veritate* die protestantische Sozialethik zur reflektierten Klärung der eigenen theologischen Grundlagen. Vor allem aber gebührt Benedikt und der Sozialenzyklika Dank dafür, wie engagiert und überzeugend die unverzichtbare öffentliche Relevanz christlicher Sozialethik herausgearbeitet worden ist.

KURZBIOGRAPHIE

Traugott Jähnichen (*1959), Dr. theol., Diplom Ökonom, seit 1998 Lehrstuhlinhaber für Christliche Gesellschaftslehre an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum; aktuelle Veröffentlichung: *Wirtschaftsethik. Konstellationen – Verantwortungsebenen – Handlungsfelder*, Stuttgart: Kohlhammer 2009.



„Die interdisziplinäre Kompetenz der katholischen Soziallehre nutzen“

Fragen an Giampaolo Crepaldi zur Sozialenzyklika *Caritas in veritate*

Amosinternational: Herr Erzbischof, was kann die neue Sozialenzyklika bewirken? Welche geistigen und praktischen Konsequenzen erwarten Sie bei denen, die Verantwortung tragen in Politik, Wirtschaft, Gesellschaft?

Crepaldi: Die Enzyklika berührt sehr viele Bereiche des Ökonomischen, Sozialen und Politischen. Daher ist es hier nicht möglich, im Einzelnen aufzuzeigen, was sich im Verhalten ändern muss. Ich möchte nur ganz grundsätzlich darauf hinweisen, dass es einen Mentalitätswechsel braucht, um sich den Problemen wirklich stellen zu können. In der Enzyklika ist 17 Mal von „Berufung“ die Rede. Der hier vorgeschlagene Mentalitätswechsel, den ich bereits in einem anderen Beitrag zu *Caritas in veritate* eingefordert habe (Cantagalli, Siena 2009), müsste dazu führen, Mensch und Welt nicht einfach nur in ihrer Vorfindlichkeit zu betrachten, sondern wahrzunehmen, dass ihnen eine Bestimmung, eine „Berufung“, zugrunde liegt. Es ist zu wenig, Güter nur als Sachgüter zu begreifen, Wirtschaft allein auf ökonomische Prozesse zu beschränken und das Miteinander lediglich auf räumliche Nähe zu begrenzen. Es reicht nicht, wenn Arbeit nur als Produktion gesehen und Fortschritt mit Wachstum gleichgesetzt wird: Wenn alles Seiende sich in seinem bloßen Vorhandensein erschöpft

und uns nicht mehr bewusst ist, dass wir mehr wert, dass wir auf Erfüllung angelegt sind, dann beschränkt sich auch das soziale Miteinander auf das Notwendige oder Zufällige. Dann bleibt der Mensch taub gegenüber seiner Bestimmung und ahnt nicht, dass er über sich selbst hinaus gerufen ist. Die Gesellschaft ist dann lediglich die Summe der Individuen, aber wächst nicht zu einer wahren Gemeinschaft zusammen. Das Miteinander kann dann organisiert werden, aber aus uns heraus käme keiner auf die Idee, dass wir Schwestern und Brüder sind. Der Papst argumentiert auch in der Sozialenzyklika von einem theologisch-philosophischen Weltbild aus, das aber erhebliche Konsequenzen im Blick auf das Soziale, Ökonomische und Politische hat.

Amosinternational: Erste Adressaten der Enzyklika sind die Bischöfe und Priester in aller Welt. Kann *Caritas in veritate* dazu beitragen, die „weltweit gewordene soziale Frage“ (24) näher an das Zentrum der bischöflichen und priesterlichen Sorge heranzurücken? Oder fehlt im Klerus nicht doch häufig eine genügend differenzierte Kenntnis der katholischen Soziallehre, um die drängenden gesellschaftlichen Fragen unserer Zeit kompetent analysieren und in die sozialpolitische Debatte eingreifen zu können?

Crepaldi: Die Aufmerksamkeit, die Bischöfe und Priester der Soziallehre der

Kirche entgegenbringen, fällt höchst unterschiedlich aus. Das dürfte sich nach Erscheinen der Sozialenzyklika *Caritas in veritate* allerdings zum Positiven ändern, und zwar aus zweierlei Gründen: Zunächst einmal, weil die Enzyklika deutlich macht, dass es bei der Soziallehre der Kirche elementar um die Gottesfrage geht: Gott in Welt. Damit ist die Sendung der Kirche selbst tangiert. Dann aber auch, weil man sich heute mehr und mehr darüber klar wird, wie sehr der Aufbau der Gesellschaft mit der Frage der Evangelisierung verbunden ist, im Positiven wie im Negativen. Wo man das soziale Miteinander ohne den Gottesbezug organisiert, zeigt sich leider viel zu häufig die Fratze des Inhumanen.

Amosinternational: Welchen Stellenwert hat die sozialetische Ausbildung bisher für das Theologiestudium und bei der Qualifikation für höhere kirchliche Ämter? Kann *Caritas in veritate* hier neuen Schwung bringen oder gar zum Anlass werden für ein Akzentverschiebung beim theologischen Ausbildungskanon?

Crepaldi: Auf diese Frage kann ich nur mit einem Vorbehalt antworten. Die Enzyklika weist mehrfach darauf hin, dass es profunder Sachkenntnis und einer institutionalisierten interdisziplinären Zusammenarbeit für die menschliche Entwicklung bedarf. Die



Soziallehre der Kirche als eine eigene wissenschaftliche Disziplin wäre auch in der Lage, eine solche interdisziplinäre Kooperation zu gewährleisten, was schon *Centesimus annus* (59) angeregt hatte. Dem müssten in erster Linie die katholischen Universitäten und ganz allgemein die Akademischen Institute verpflichtet sein, in Forschung und Lehre. *Caritas in veritate* macht sich die Einschätzung von *Populorum progressio* zu eigen und beklagt gleichfalls, dass die Soziallehre der Kirche noch nicht hinreichend als authentische Wissenschaft wahrgenommen und als solche studiert und gelehrt wird. Meiner persönlichen Einschätzung nach ist in dieser Hinsicht noch viel zu tun. Dabei stünde mit der Soziallehre der Kirche ein Instrument zur Verfügung, um das Wissen der verschiedenen Fachdisziplinen zu bündeln und dienstbar zu machen, was im Zeitalter der Globalisierung immer notwendiger wird.

Amosinternational: Die Enzyklika selbst enthält sich der Bezugnahme auf zeitgenössische politische Philosophien und Sozialtheorien, sie bezieht sich ausschließlich auf Texte der eigenen Tradition. Wo liegt der Grund für diese Selbstbeschränkung?

Crepaldi: Der Umstand, dass die Enzyklika sich nicht explizit mit den modernen Denkern und zeitgenössischen Strömungen auseinandersetzt und sich im Textapparat auch keine entsprechenden Verweise dazu finden, bedeutet absolut nicht, dass jene nicht zwischen den Zeilen präsent sind. Zum Beispiel die Reflexionen über den Markt, über ökonomische Gerechtigkeit und Fragen der Umverteilung, über die Unterschiede zwischen der sog. fordistischen Epoche und der heutigen Zeit der Globalisierung, die Vorstellung, dass der Markt von Voraussetzungen lebt, die er selbst nicht geschaffen hat, die Hinweise bzgl. einer neuen Wohlfahrt usw. belegen doch die Kenntnis und auch die direkte Auseinandersetzung mit vielen zeitgenössischen Theo-

rien, ich würde sagen, mehr im Positiven als im Negativen.

Amosinternational: Die Enzyklika empfiehlt das Modell der Familie, um die Zusammengehörigkeit und die gemeinsame Verantwortung für die „Entwicklung der Völker“ in der heutigen globalisierten Welt zu verdeutlichen (5. Kap.). Birgt diese Übertragung von Bildern und Funktionsmechanismen aus direkten persönlichen Beziehungen auf politische und globale Machtkonstellationen nicht doch die Gefahr von Fehlschlüssen und unsachgemäßer Vereinfachung?

Crepaldi: Wie bereits erwähnt legt die Enzyklika eine Betrachtungsweise nahe, wonach Personen und Dinge der Verfügungsmacht des Menschen entzogen, sie vielmehr als Geschenk zu betrachten sind, das uns die Verantwortung auferlegt, Freiheit nicht willkürlich auszuüben. Das erfährt man zunächst in der Familie, wo die gegenseitige Wertschätzung in der Liebe und die Offenheit für das Leben zu jener Grundeinsicht in die Geschenkhaftheit des Lebens führen. Das macht uns zu Brüdern und Schwestern. „Die globalisierte Gesellschaft macht uns zu Nachbarn, aber nicht zu Geschwistern“, so die Enzyklika (Nr. 19). Dieses kann nicht gemacht, sondern nur als Geschenk empfangen werden. Wo, wenn nicht in der Familie, machen wir diese Erfahrung? *Caritas in veritate* erklärt daher, was es bedeutet, dass die Familie die Keimzelle der Gesellschaft ist. Ohne die Erfahrung der Geschenkhaftheit des Lebens gibt es keine wahre Geschwisterlichkeit. Wenn die Familien diese Grundeinfahrung nicht mehr vermitteln bzw. wenn die Familie in dieser Hinsicht geschwächt wird, hat die ganze Gesellschaft die Folgen zu tragen.

Amosinternational: Angesichts der seit fast einem Jahr andauernden weltweiten Finanzkrise überrascht die Zurückhaltung der Enzyklika bei den Aussagen zum „Finanzwesen“ (Nr. 65). Wo liegen die Gründe dafür, dass der Papst kaum auf die grund-

legenden strukturellen Auswüchse eingeht und statt dessen das Fehlverhalten und die mangelnde ethische Grundhaltung der individuellen Akteure in den Vordergrund rückt?

Crepaldi: Ich würde nicht davon sprechen, dass die Enzyklika etwas verschweigt oder übergeht. *Caritas in veritate* findet sehr harsche Worte, was den Missbrauch von Steuerungsinstrumenten im Bereich der Finanzen angeht, nicht nur in den Passagen, die sich unmittelbar auf die gegenwärtige Finanzkrise beziehen. Ähnlich deutliche Worte finden sich auch in anderen Abschnitten wie z. B. im letzten Kapitel über die Technik. Denn der missbräuchliche Umgang mit Finanztiteln hat doch jeden Bezug zur ökonomischen Realität und den konkreten Menschen vermissen lassen und sich eine virtuelle Finanzwelt geschaffen. Die Enzyklika wird nicht minder deutlich, wo sie über das Problem einer weltweit anerkannten Autorität spricht. Ich betone also, dass die Enzyklika ihrem eigenen Anspruch auch in dieser Hinsicht gerecht wird. Natürlich kann und darf sie sich m. E. nicht mit den technischen Details dieser Problematik auseinandersetzen, die doch viele Facetten aufweist, die nicht in die Kompetenz des kirchlichen Lehramtes fallen.

Amosinternational: Besonders faszinierend ist der mehrmalige Appell der Enzyklika, den Anteil der Unentgeltlichkeit, des Schenkens und der Gemeinschaft innerhalb der Ökonomie auszuweiten (u. a. Nr. 39). Können Sie Beispiele nennen, bei denen bereits beobachtbar ist, was der Papst konkret meint? Wie können solche Wirtschaftsbereiche mehr sein, als „alternative“ Nischen und Aussparungen aus dem Bereich der „eigentlichen“ Ökonomie?

Crepaldi: Ich möchte insbesondere darauf aufmerksam machen, wie die Enzyklika bekräftigt, dass in den ökonomischen und sozialen Organisationen das Prinzip der Gratuität bereits weit verbreitet ist. Wie ein Ökonom kürz-



lich in einem Artikel beschrieb, „sind Opferbereitschaft, Vertrauen, Kooperation und Koordination in der modernen Wirtschaft weit mehr verbreitet als das Eigeninteresse, das nach allgemeinem Eindruck die ökonomischen Prozesse und Gesetze des Marktes beherrscht. Die moderne Ökonomie funktioniert, weil Hunderttausende, die einander vollkommen fremd sind, sich gegenseitig vertrauen. Sie agieren in hohem Maß verantwortlich und vertrauenswürdig, so dass man sich z. B. auf die Sicherheit im Flugverkehr verlassen und den korrekten Angaben auf den Lebensmittelpackungen trauen kann usw.“ (Osservatorio Cardinale Van Thuân: Bollettino di Dottrina sociale della Chiesa). Es ist gut, uns diese positiven Beispiele in Erinnerung zu rufen. Dem trägt auch die Enzyklika Rechnung, wenn sie bekräftigt, dass die Kategorien *profit* bzw. *non profit* wenig hilfreich sind, um die Wirklichkeit zu beschreiben. Und in der Tat ist ein sozialer Betrieb, beispielsweise in Gestalt einer Kooperative, im eigentlichen Sinn weder ein *profit*- noch ein *non profit*-Unternehmen. Da gibt es Betriebe, in denen Vereinbarungen getroffen werden, wonach Partnerunternehmen in der sog. Dritten Welt mit 30% des Gewinns unterstützt werden; oder man denke an eine Firma für fairen und transparenten Handel, an eine Gemeinnützige Stiftung oder an Unternehmen, die nach dem Prinzip der sog. „Wirtschaft in Gemeinschaft“ arbeiten: All diese Initiativen lassen sich nicht mit den Kategorien von *profit/ non profit* erfassen. Hier müssen die Politiker und Juristen ins Spiel kommen, die neue Geschäftsmodelle und Rechtsformen entwickeln und konfigurieren, um weitere Entwicklung zu ermöglichen.

Amosinternational: Im Zusammenhang der Ausführungen zur Umweltproblematik spricht die Enzyklika der Kirche eine besondere Verantwortung für die „Humanökologie“ zu. Was ist damit gemeint und in welcher Weise „profitiert“ davon auch die Umweltökologie“ (51)?

Crepaldi: Das Konzept einer „humanen Ökologie“ stammt aus *Centesimus annus* und ist hier weiterentwickelt worden. Es ist an uns, den Adressaten von *Caritas in veritate*, die soziale Wirklichkeit im Licht dieses Konzepts zu sehen. Ich will dem Leser hier nicht vorgreifen und Mutmaßungen anstellen, was Benedikt XVI. konkret im Sinn gehabt hat. Man müsste hier etwa an Abtreibung denken, an alle lebensfeindlichen Gesetze, die Schwächung der Familie, die Beziehungen, die von Egoismus und Gewalt geprägt sind, an den Materialismus und Hedonismus, an sexuelle Diskriminierung, an Mängel in der Erziehung ...: All das lässt sich unter dem Begriff „menschliche Umweltverschmutzung“ subsumieren. Ich betone, dass diesbezüglich auch die Medien eine beachtliche Verantwortung tragen. Nach *Caritas in veritate* muss man außerdem sehen, dass all das auf lange Sicht auch enorme ökonomische Kosten verursacht. Es braucht daher eine sehr umfassende Herangehensweise.

Amosinternational: Die Enzyklika mahnt die reichen Länder, ihre Entwicklungshilfe für die armen Länder auszuweiten; dazu sollen Geldmittel bei den staatlichen Sozial- und Fürsorgeleistungen eingespart werden (Nr. 60). Wäre es nicht gerechter, in diesem Zusammenhang die Sozialpflichtigkeit von Eigentum und hohen Einkommen anzumahnen? Was motiviert Benedikt XVI. zu seiner Skepsis (auch an anderen Stellen) gegenüber einem starken Sozialstaat?

Crepaldi: *Caritas in veritate* nimmt die Überlegungen zum Sozialstaat von *Centesimus annus* auf und entwickelt

KURZBIOGRAPHIE

Giampaolo Crepaldi (*1947), 2001 Bischofsweihe, 2001–2009 Sekretär des Päpstlichen Rates für Gerechtigkeit und Frieden; Juli 2009 Ernennung zum Bischof von Triest und Verleihung des persönlichen Titels eines Erzbischofs.

sie weiter. Sie negiert keineswegs die Bedeutung des Staates, sondern betont vielmehr, dass man ihn in vielen Ländern in dem Bemühen um Entwicklung unterstützen oder überhaupt erst aufbauen muss. Bei der europäischen Variante des Sozialstaats, der ohne Zweifel große Verdienste hat, zeigen sich jedoch zwei Schwierigkeiten: die Gefahr von Verschwendung und Protektionismus. Einzelpersonen oder Gruppen können hier extrem aufdringlich sein. Im Übrigen werfen die Phänomene der Globalisierung irreversible Schwierigkeiten auf, zumindest in der Form, wie wir sie bis heute kennen gelernt haben. Nicht nur, weil alle der Konkurrenz unterworfen sind, sondern vor allem, weil der in einem geographischen Raum erwirtschaftete Reichtum nicht innerhalb dieses geschlossenen und geschützten Raums verbleibt, der Staat also nicht in der Lage ist, eine effiziente Politik der Umverteilung zu steuern. *Caritas in veritate* macht daher darauf aufmerksam, dass eine Reform des Sozialstaats den Menschen noch umfassender dienen und zu Partizipation führen und zugleich Ressourcen für die Hilfe auf internationaler Ebene freisetzen müsste. Das ist nicht die einzig mögliche Vorgehensweise, da solche Ressourcen auch auf andere Weise aufgebracht werden können, aber nach der Enzyklika ist dies ein Modus, der die Subsidiarität berücksichtigt, ohne sie aber je von der Solidarität abzukoppeln.

Amosinternational: In den Medien hat die Forderung, es müsse eine „echte politische Weltautorität“ installiert werden (67), ein großes Echo gefunden. Woran sollte man bei dieser Formulierung denken? An eine Stärkung der UNO? Oder steht im Hintergrund eher eine nicht ausgeführte Kritik an UNO, Weltbank, IWF, WTO usw.?

Crepaldi: Wie Card. Martino, Prof. Zagnani und ich bereits bei der Vorstellung der Enzyklika in der Pressekonferenz am 7. Juli klar gestellt haben, geht es hier nicht um den Ruf nach ei-

ner Weltregierung, sondern nach *good governance*-Instrumentarien auf Weltenebene. Gegenüber der aktuellen Internationalen Organisationen haben die Päpste immer ihre Wertschätzung und ihr Vertrauen zum Ausdruck gebracht, angefangen von Paul VI. in *Populorum progressio*. Darin hat es zwar auch nicht an Kritik gefehlt, aber es ging um eine konstruktive Kritik, um Rück-schritte gegenüber der ursprünglichen

Zielsetzung zu vermeiden und die in den Statuten festgeschriebenen Ziele zu erreichen. Man lese etwa die Ansprache Benedikts XVI. am 18. April 2008 vor der Vollversammlung der UNO oder die Kritik von *Caritas in veritate* an der verschwenderischen und exzessiven, augenscheinlich selbstreferentiellen Bürokratie dieser Organisationen. Der Papst kann jedoch keine konkret formulierten politischen Vorschläge un-

terbreiten, das wäre eine Missachtung der zuständigen Repräsentanten. Eine der Forderungen von *Caritas in veritate* ist die nach mehr Partizipation in diesen Internationalen Vereinigungen, was jedoch mit Klugheit auf der Basis demokratischer Kriterien und des Respekts der Menschenrechte umgesetzt werden müsste.

Die Fragen stellte Richard Geisen.



Handbuch Soziallehre

Handbuch der Katholischen Soziallehre. Im Auftrag der Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft und der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle herausgegeben von Anton Rauscher in Verbindung mit Jörg Althammer, Wolfgang Bergsdorf und Otto Depenheuer, Berlin: Duncker & Humblot 2008, 1129 S., ISBN 978-3-428-12473-2

Das Handbuch will in insgesamt 81 Artikeln, die von 65 Autoren verfasst wurden, darunter lediglich drei Frauen, einen aktuellen Überblick über die Katholische Soziallehre geben. Mehrere Beiträge wurden von Rauscher (5), Mückl (3), Schockenhoff (3), Althammer (2), Habisch (2), Kirchhof (2), Ockenfels (2), Roos (2), Schüller (2) und Vogt (2) angefertigt. Die übliche Länge der Beiträge sind 10 Druckseiten, eine Reihe von Beiträgen umfasst die doppelte Länge. Zu den Autoren gehören neben katholischen Sozialethikern auch eine Vielzahl von Wissenschaftlern anderer Disziplinen, vor allem Ökonomen, Juristen und Politikwissenschaftler, aber auch Historiker, Philosophen und Soziologen.

Das Handbuch ist in 14 Kapiteln gegliedert. Es beginnt mit dem personalen Fundament der Katholischen Soziallehre, um dann zu dessen Grundlinien überzugehen. Es schließt sich je ein qualifizierter Exkurs zur evangelischen und zur orthodoxen Soziallehre an. Das nächste Kapitel behandelt dann Ehe und Familie. Es fol-

gen Überlegungen zu ethischen Grundfragen des Lebens. Das fünfte Kapitel ist dem Problembereich Schöpfung und Umwelt gewidmet. Gegenstand des sechsten Kapitels ist dann die Arbeit, des siebten Kapitels das Eigentum. Das achte Kapitel greift Fragen der Wirtschaftsordnung auf, bevor auf die Soziale Sicherung eingegangen wird. Das zehnte Kapitel behandelt die Politische Ordnung, das elfte Kapitel die Demokratie. Das zwölfte Kapitel ist dem Verhältnis von Kirche und Staat gewidmet. Das dreizehnte Kapitel geht auf die Internationale Ordnung ein. Mit dem Thema Entwicklungszusammenarbeit im vierzehnten Kapitel wird der Band abgeschlossen.

Da es sich um ein Handbuch der Katholischen Soziallehre handeln soll, ist natürlich die Minderheit der eigentlichen sozialethischen Beiträge von zentralem Interesse. Daher soll vor allem hierauf näher eingegangen werden. In seinem Vorwort verdeutlicht der Haupterausgeber Anton Rauscher die Richtungsentscheidung mit der Bezeichnung „Katholische Soziallehre“. Sie zielt auf eine Aufwertung der vorkonziliaren Soziallehre Pius XII. ab, während die Sozialverkündigung von Johannes XXIII. und vor allem von Paul VI. in Rauschers eigenen Beiträgen völlig ignoriert wird. Eine mögliche Alternative zum gewähl-

ten Titel des Handbuchs lautet „Christliche Sozialethik“. Sie würde dem Namen entsprechen, mit dem sich die deutschsprachige Arbeitsgemeinschaft der katholischen Sozialethiker heute bezeichnet. Dieser Bezeichnung wird kurzerhand bescheinigt, sie verstärke nur den Trend, „den Bezug zur Kirche und zum kirchlichen Lehramt auszuklammern“ (S. VIII). Bekanntlich hat aber der Münchener Erzbischof Reinhard Marx sein nachkonziliares Lehrbuch mit „Christliche Sozialethik“ bezeichnet, weshalb dieses denn auch in dem gesamten Handbuch keine Erwähnung findet. Wenn Rauscher die Nähe zum kirchlichen Lehramt so

Buchbesprechungen

Handbuch der Katholischen Soziallehre

Herausgegeben von
Anton Rauscher



Duncker & Humblot · Berlin

stark betont, müsste er zumindest beachten, dass es eine Abstufung der Verbindlichkeit kirchlicher Äußerungen gibt. Den geringsten Grad an Verbindlichkeit beanspruchen die päpstlichen Gelegenheitsansprachen. Sofern solche von Pius XII. stammen, werden sie häufiger von Rauscher zitiert, während lehramtlich weitaus gewichtigere Dokumente, etwa die Enzyklika *Populorum progressio* von Paul VI., nicht einmal erwähnt werden.

In den beiden grundlegenden Artikeln zum Christlichen Menschenbild und zur Sozialen Natur des Menschen holt Rauscher historisch sehr weit aus, indem er auf die biblischen Grundlinien zurückgreift und dann die historische Entwicklung skizziert. Dabei werden Kontinuitäten überbetont, Wandlungsprozesse hingegen, z.B. im kirchlichen Frauenbild, bleiben unterbelichtet. In beiden Beiträgen werden aktuelle Herausforderungen nur unzureichend aufgegriffen. Weihbischof Losinger hebt in seinem Beitrag zum sozialen Lehrauftrag der Kirche hervor, dass die Kirche nicht als Lehrmeister auftreten dürfe, sondern mit der Gesellschaft einen Dialog führen müsse. Dieser Dialog setze Sachkenntnisse in den Profanwissenschaften voraus, damit die Kirche im Rahmen echter Dialogprozesse ihrerseits von der Welt etwas lernen könne. Ausdrücklich erwähnt Losinger die Aufgabe teilkirchlicher Sozialverkündigung, die von Paul VI. (OA Nr. 4) angeregt wurde und die u. a. in Konsultationsprozessen einzelner Teilkirchen aufgegriffen wurde. Lothar Roos skizziert die Entstehung und Entwicklung der katholischen Soziallehre aus deutscher Sicht vor allem anhand wichtiger Autoren wie Ketteler, Hitze, Pesch, Messner, Höffner, Nell-Breuning, Gundlach etc. Anschließend behandelt er die Sozialzyklen (mit Ausnahme von *Populorum Progressio* und *Sollicitudo rei socialis*) mit ihren Kernthemen, wobei er stark die Kontinuität betont und die von anderen Sozialethikern (Nell-Breuning) stärker empfundene Neuorientierung der kirchlichen Sozialverkündigung seit Mater et magistra von Johannes XXIII. (1961) re-

lativiert. Ursula Nothelle-Wildfeuer behandelt die grundlegenden Prinzipien der Katholischen Soziallehre und fügt sie erfreulicherweise in den Kontext der modernen sozialphilosophischen Diskussion ein. Ebenso unternimmt dies ihr Assistent Arnd Küppers, wenn er die traditionelle Kategorie der Sozialen Gerechtigkeit mit dem modernen Gerechtigkeitsdiskurs (z.B. Rawls) in Beziehung setzt. Unbefriedigend ist der Beitrag von Wolfgang Ockenfels zur Politischen Theologie und zur Theologie der Befreiung. Beide werden von Ockenfels kritisiert, ohne zunächst ihre berechtigten Grundanliegen (Auseinandersetzung mit dem Marxismus, soziale Lage in Lateinamerika) positiv zu würdigen. Immerhin floss die Politische Theologie 1975 in das deutsche Synodendokument „Unsere Hoffnung“ ein, und Elemente der Befreiungstheologie wie die Rede von den „Strukturen der Sünde“ oder von der „vorrangigen Option für die Armen“ sind von Johannes Paul II. in den festen Bestandteil der kirchlichen Sozialverkündigung aufgenommen worden. Hans-Joachim Höhn macht deutlich, weshalb die Diskursethik in der Gegenwart im Gegensatz zum Naturrecht ein philosophisches Interpretament für die Christliche Sozialethik sein könnte, Michael Schramm greift anschließend mit dem Utilitarismus und der Vertragstheorie weitere relevante zeitgenössische Sozialphilosophien auf. Ein Vorzug der Vertragstheorie gegenüber der Diskursethik könne darin liegen, dass sie in Bezug auf die Sozialwissenschaften eher anschlussfähig und daher für die Implementationen von Normen in eine moderne ausdifferenzierte Gesellschaft besser geeignet sei. In einem Exkurs stellt der evangelische Sozialethiker Winfried Härle die Tradition evangelischer Sozialethik, etwa die der Zwei-Reiche-Lehre, der Bedeutung der Barmer Bekenntnisschriften, und der Konzeption der „Königsherrschaft Christi“ bei Karl Barth heraus. Als wesentlicher Unterschied zur Katholischen Soziallehre streicht er heraus, dass die evangelische Sozialethik eher um tragische Konflikte und damit notwendige Kompromisse wisse und mit diesen umgehe, während die

katholische Ethik in manchen Fragen als feste Prinzipienethik auftrete. Vasilios N. Makrides macht deutlich, welche theologischen Traditionen und historische Bedingungen dafür verantwortlich sind, dass die Entwicklung einer eigenständigen orthodoxen Sozialethik, die modernen pluralistischen Demokratien gerecht wird, noch ganz am Anfang steht.

Manfred Spieker bestätigt in seinen Ausführungen zum Lebensschutz (Abtreibung, Stammzellenforschung, Euthanasie) die von Härle aufgezeigten Unterschiede zu einer kompromissfähigen evangelischen Ethik. Spieker diskutiert in seinem Beitrag erst gar nicht darüber, weshalb die Auffassungen des katholischen Lehramtes in einer pluralistischen Demokratie für alle geltende Gesetze sein sollten, obwohl z.B. die überwiegende Anzahl der in dieser Gesellschaft lebenden jüdischen Ethiker Kinder erst ab dem Zeitpunkt als vollwertige Menschen ansieht, ab dem sie außerhalb des Mutterleibes lebensfähig sind. Er verliert kein Wort darüber, dass es deshalb in Israel sehr liberale Regelungen zu Stammzellenforschung, Präimplantationsdiagnostik und Abtreibung gibt.

Der Münchener Sozialethiker Markus Vogt führt gut in die aktuelle Nachhaltigkeitsdebatte ein und verdeutlicht die zentrale Relevanz dieser Problematik. In einem weiteren Artikel behandelt er Umweltschutz, Naturschutz und Tierschutz. Er weist auf das Fehlen einer Umweltzyklika hin, ein gravierendes Defizit, und betont die Bedeutung ortskirchlicher Dokumente (häufig auch ökumenisch) zu diesen Fragestellungen.

Elmar Nass zeigt die theologisch-anthropologische Bedeutung menschlicher Arbeit auf. Zu Recht steht er einem Grundeinkommen ohne Arbeit kritisch gegenüber. Störend ist seine Semantik von „wir“, „uns“, „gottgegeben“, die eher einem Predigtstil als einer wissenschaftlichen Abhandlung entsprechen. Der Beitrag von Anton Rauscher über die christliche Lehre vom Eigentum skizziert zutreffend die vorindustrielle Entwicklung der christlichen Eigentumslehre. Bezogen auf die Entwicklung der kirchlichen



Soziallehre seit dem 19. Jh. versäumt es dagegen, auf die gravierenden konzeptionellen Unterschiede, etwa zwischen Gundlachs Bewertung der Mitbestimmung als Beschränkung des privaten Eigentumsrechts und Nell-Breunings Ansicht, sie sei Ausdruck der Sozialpflichtigkeit des Eigentums, einzugehen. Auch wird *Populorum Progressio* (Agrarreform und Enteignung) nicht erwähnt. Zentrale Herausforderungen der Eigentumslehre der Gegenwart wie der Konflikt zwischen „Rückgabe“ oder „Entschädigung“ im Kontext der Bewältigung des Sozialismus oder der Grenzen geistigen Eigentums (Patentschutz Pharmaka, Biowissen indigener Völker) werden nicht angegangen.

In seinem Beitrag zur Sozialen Marktwirtschaft macht Rauscher deutlich, dass die Konzeption einer „Berufsständischen Ordnung“ in den 50er Jahren einer Annäherung der Soziallehre an die „Soziale Marktwirtschaft“ entgegenstand. Erst spät erfolgte die volle Anerkennung, während viele katholische Sozialethiker, wie der von Rauscher nicht erwähnte Edgar Nawroth, noch in den 60er Jahren ihre Distanz artikulierten. Andre Habisch ordnet den Stellenwert der Unternehmensethik in einer marktwirtschaftlichen Ordnung sachgerecht ein. Er zeigt die verschiedenen Dimensionen der unternehmerischen Verantwortung auf, die bis hin zu einer ordnungspolitischen Verantwortung von Unternehmen reichen, gerade im internationalen Rahmen. Durch ihr gesellschaftliches Engagement können auch Unternehmen soziales Kapital fördern. In einem weiteren Artikel behandelt Habisch die Rolle von gemeinnützigen Unternehmen und Nichtregierungsorganisationen. Er macht deutlich, dass „gemeinnützig“ kein ethischer Vorrang vor „privatwirtschaftlich“ gebührt. In manchen Bereichen haben gemeinnützige Unternehmen und Nichtregierungsorganisationen einen sinnvollen Stellenwert. Norbert Feldhoff zeigt, dass Kirche in bestimmter Hinsicht auch als Unternehmen angesehen werden kann, weil sie mit Personal und Kapital ökonomische Ressourcen zwangsläufig nutzen muss.

Er diskutiert Probleme der Lohngestaltung, der Zukunftsvorsorge der Kirche (Altersrücklage) etc.

In seinem Artikel zur Wertorientierung des Grundgesetzes weist Anton Rauscher auf die Renaissance des Naturrechts in der unmittelbaren Nachkriegszeit hin. Weshalb das Naturrecht aber innerhalb der Ordnung des Grundgesetzes und bei politischen Konfliktfragen im politischen Entscheidungsprozess z. T. diskreditiert oder bedeutungslos wurde, wird nicht thematisiert. So hatten die deutschen Bischöfe den „Mann zum Oberhaupt der Familie“ von Natur aus erklärt, die CDU/CSU war dem in der Gesetzgebung gefolgt, doch das Bundesverfassungsgericht erklärte das 1959 nach Art. 3 GG für verfassungswidrig. Damit endete die kurze Episode naturrechtlicher Einflüsse auf die deutsche Rechtsprechung. Im Mitbestimmungsstreit plädierte Gundlach aus Naturrechtsgründen gegen die Mitbestimmung, während Nell-Breuning und der Bochumer Katholikentag von 1949 das natürliche Recht der Arbeiter auf Mitbestimmung erklärten, so dass „das Naturrecht“ für politische Entscheidungen auf dem Boden des Grundgesetzes belanglos oder beliebig geworden war.

Unbefriedigend ist auch der zweite Beitrag von Wolfgang Ockenfels zum „Bellum iustum“. Der Artikel ist eher journalistisch-essayistisch orientiert, statt in der stringenten Systematik eines Handbuchartikels die Entwicklung der kirchlichen Friedenslehre präzise zu schildern. So erfährt man z. B. nichts über die Kriterien des „gerechten Krieges“ bei Thomas v. Aquin. Johannes Müller und Alexander Saberschinsky schildern zutreffend die Positionen der kirchlichen Sozialverkündigung zur Weltwirtschaft und zur Entwicklungsproblematik.

Trotz des umfangreichen Bandes und der Vielzahl von Artikeln fällt das Fehlen von Beiträgen zu einer Reihe zentraler Themenfelder auf. Zwar muss jeder Herausgeber Abgrenzungen vornehmen und ggf. auf wünschbare Themen verzichten. In diesem Bd. gibt es jedoch eine Reihe von offenbar bewusst ausgeklammerten

Themen: Bei den Grundlagen der Soziallehre der Kirche wird die z. B. in Mater et Magistra und Octogesima adveniensi empfohlene Methodik „Sehen – Urteilen – Handeln“ nicht ausdrücklich thematisiert. Ebenso werden die drei Träger der Soziallehre der Kirche (Lehramt, theologische Wissenschaft, in der gesellschaftlichen Praxis engagierte kirchliche Institutionen) und ihr Zusammenwirken, etwa im Kontext von Konsultationsprozessen, nicht eigens aufgegriffen. Von den in der Weltgestaltung aus Glauben tätigen kirchlichen Institutionen werden lediglich die Einrichtungen der Caritas und der kirchlichen Entwicklungszusammenarbeit erwähnt, nicht aber das Zentralkomitee der Deutschen Katholiken und die kath. Verbände. Weiterhin fehlt eine systematische methodische Reflexion darüber, welche Bedeutung die biblischen Schriften für konkrete sozialetische Fragen haben und wo die Grenzen für diese Bezugnahme liegen. Jahrzehnte nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, das eine ausdrückliche Aufwertung der biblischen Schriften für die katholische Theologie insgesamt vorgenommen hat, ist dies ein erhebliches Defizit. Weiterhin fehlt eine Reflexion darüber, welche methodischen Fragen für die Rezeption (human-) bzw. sozial- und naturwissenschaftlicher Erkenntnisse in der Sozialethik auftreten. Als konkrete inhaltliche Themen fehlen Beiträge zur Frauenfrage bzw. zur Geschlechtergerechtigkeit und zur Bildungsgerechtigkeit. Solche Beiträge hätten ohne Ausweitung des Bandes aufgenommen werden können, z. B. indem Beiträge besser auf einander abgestimmt (Althammer, Kleinhenz) oder in den Kapiteln Ehe und Familie sowie Kirche und Staat Kürzungen vorgenommen worden wären.

Für die einzelnen Sachkapitel fehlen eine kohärente Systematik und eine eingehendere Abstimmung der einzelnen Beiträge. Eine solche Systematik hätte so aussehen können, dass man erstens die Tradition der Kirche, die Entwicklung der römischen Sozialverkündigung, der Beitrag der deutschen Sozialverkündigung, eine sozialwissenschaftliche Pro-



blemschreibung der Gegenwart, eine Reflexion der Thematik aus heutiger sozialetischer Sicht (unter Einbeziehung der aktuellen sozialphilosophischen Diskussion) sowie Handlungsoptionen bzw. Optionen der Zukunftsgestaltung aufgezeigt hätte. In der Mehrzahl der Beiträge innerhalb der Sachkapitel fehlt jeder Bezug zur Soziallehre der Kirche, in anderen sind lediglich ein Abschnitt oder wenige Zitate aus kirchlichen Dokumenten (z. B. aus dem Sozialkompendium) in Bezug genommen.

Die interdisziplinäre Zusammenarbeit ist ein Grundanliegen der Christlichen Sozialethik, deshalb haben auch Nichtsozialethiker in einem solchen Bd. ihren Ort. Es ist aber ein Problem, das hier manche Sozialethiker (Schramm, Höhn, Habisch, Vogt) eher mit einer Alibirolle bedacht wurden, indem ihnen Randthemen zugewiesen wurden, während für zentrale Themenbereiche kompetente Sozialethiker/innen nicht angefragt wurden; diese werden vielmehr von fachfremden Personen bearbeitet.

Eine Grundproblematik des Handbuchs ist die Verknüpfung von „Naturrecht“ und „Soziallehre“. Die Konzilsväter hatten sich bei der Beratung von „Gaudium et spes“ bewusst entschieden, auf die beiden vorherigen Schlüsselbegriffe „Soziallehre“ und „Naturrecht“ zu verzichten. Dies geschah nicht nur aus ökumenischer Rücksichtnahme, sondern auch deshalb, weil die Soziallehre bis 1958 von Kritikern wie dem jungen Konzilstheologen Joseph Ratzinger (in einem Aufsatz von 1964) zutreffend als „Ideologie“ hinterfragt worden war. Innerhalb des Handbuchs wird die Naturrechtsproblematik im Beitrag des Konstanzer Juristen Christoph Schönberger fundiert aufgearbeitet, damit korrigiert er die traditionell naturrechtlich ausgerichteten Beiträge etlicher Sozialethiker. Ähnliches gilt für die Beiträge von Höhn und Schramm. Mit Johannes XXIII. und Paul VI. wurde eine neue Richtung der kirchlichen Sozialverkündigung eingeschlagen. Rauscher und Roos unternehmen dagegen den untauglichen Versuch, unter Auslassung Paul VI. eine Kontinuitätslinie der kirchlichen So-

zialverkündigung von Pius XII. zu Johannes Paul II. zu konstruieren. Dieses Bemühen ist schon deshalb verfehlt, weil zentrale Inhalte der unter Pius XII. üblichen kirchlichen Praxis und Sozialverkündigung unter Johannes Paul II. aufgegeben wurden, z. B. Konkordate zur Unterdrückung der Religionsfreiheit von Nichtkatholiken wie mit Spanien 1953, aber auch die Ablehnung der Mitbestimmung, die Befürwortung der Todesstrafe, die Ablehnung von Kriegsdienstverweigerung, die bloße Neutralität gegenüber den verschiedenen Staatsformen, (statt des Einsatzes für Menschenrechte und Demokratie), die Distanz zu Nichtkatholiken und Nichtchristen im gesellschaftlichen Engagement (Friedensgebete wie von Johannes Paul II. in Assisi wären unter Pius XII. undenkbar gewesen) und die Abgrenzung zu Vertretern sozialdemokratischer und liberaler Ideen.

Andere Beiträge (z. B. von Ockenfels zur Theologie der Befreiung) verdeutlichen, dass Pius XII. mit seiner Soziallehre im romanischen Sprachraum ohne Resonanz geblieben ist, und bestätigen damit indirekt den Reformbedarf in der kirchlichen Sozialverkündigung, den Johannes XXIII., Paul VI. und das Konzil dann aufgegriffen haben. Faktisch war die gesamt-kirchliche Sozialverkündigung bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil in vielen Ortskirchen außerhalb des deutschsprachigen Raumes ein Randphänomen geblieben. Dass die Theologie der Befreiung mit der vorrangigen Option für die Armen und der Bezeichnung „Strukturen der Sünde“ der gesamt-kirchlichen Sozialverkündigung sowie der Sozialverkündigung von Ortskirchen (USA, Deutschland) Impulse gegeben hat, wird nicht

erwähnt. Der konservative Duktus vieler Beiträge wird deutlich, wenn sich etwa Alfred Schüller (S. 561 FN 21) für die soziale Absicherung lediglich des absoluten statt des relativen Existenzminimums ausspricht. Viele ökonomische Autoren singen in diesem Band das hohe Lied des Marktes. Von einem möglichen extremen Marktversagen, wie es sich in der gegenwärtigen Finanzkrise artikuliert, ist nicht die Rede. Ein Systemwettbewerb zwischen „Nationalstaaten“ wird positiv gewürdigt, ohne anzumerken, dass gerade dieser Wettbewerb ausreichende Regulierungen für die Finanzmärkte verhindert hat.

Es stellt sich auch die Frage, weshalb bei der Auswahl der Autoren eine Beschränkung auf Deutschland erfolgte und nicht auch – wie es bei den beiden Auflagen des katholischen Soziallexikons praktiziert wurde – Autoren anderer deutschsprachiger Länder (Österreich, Schweiz) mit einbezogen wurde.

Das Werk weist nur wenige sachliche Fehler auf. Der Bd. ist gut aufgemacht und insgesamt redaktionell sehr sorgfältig erarbeitet worden, worauf die sehr geringe Zahl von Druckfehlern hinweist. Außerdem enthält es ein hilfreiches Sach- und ein Personenregister.

Das Handbuch der Soziallehre der Kirche stellt eine verpasste Chance dar. Dies gilt deshalb, weil einige zentrale sozial-ethische Artikel nicht den wissenschaftlichen Diskussionstand der Theologie insgesamt, der theologischen Ethik und der neueren sozialetischen Diskussion der Gegenwart widerspiegeln, sondern von der sozialetischen Diskussion der letzten 40 Jahre zu wenig beeinflusst sind.

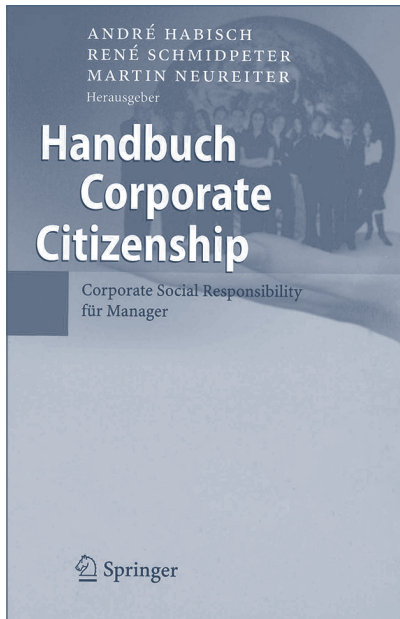
Joachim Wiemeyer



Handbuch Corporate Citizenship

André Habisch, René Schmidpeter, Martin Neureiter (Hg.): *Handbuch Corporate Citizenship. Corporate Social Responsibility für Manager*, Berlin/Heidelberg: Springer 2008, 537 S., ISBN 978-3-540-36358-3

In Deutschland stehen Unternehmen schnell unter Verdacht, sich nicht um das Gemeinwohl zu kümmern, sondern einzig den Profit ihres Unternehmens zu mehren. Auch wenn diese prinzipiell ablehnende Haltung vielen Unter-



nehmern Unrecht tut, so ist diese kritische Öffentlichkeit zugleich einer der Geburtshelfer für Corporate Social Responsibility (CSR) und Corporate Citizenship (CC), denn mit CSR reagieren Unternehmen auch auf Werthaltungen der Zivilgesellschaft und deren Sanktionsmechanismen. Das Handbuch „Corporate Citizenship“ zeigt anhand von Best-Practice-Beispielen enthusiastisch Wege auf, wie CSR und CC Unternehmen geholfen haben, ihren Gewinn durch kluge Strategien zu steigern und dabei zusätzlich einen Mehrwert für das Gemeinwohl zu erwirtschaften – auch kleine und mittelständische Unternehmen! In dem gewichtigen Handbuch behandeln 60 Autoren auf knapp 600 Seiten diese Unternehmensethik fast umfassend.

Sechs Teile gliedern das Handbuch thematisch: Teil 1 klärt einleitend Begrifflichkeiten und Legitimität von CSR und CC. Gesellschaftlich relevante Probleme werden durch Unternehmen zusammen mit externen Partnern in den Handlungsfeldern Ökonomie, Soziales/ Gesellschaft und Ökologie gelindert. Dazu wenden Unternehmen eigene Ressourcen auf und erzielen auch einen Nutzen für das Unternehmen. Die Teile 2 bis 5 sind der Kern des Handbuchs und bilden die vielfältigen Handlungsfelder eines CC-Managements ab: Teil 2 führt ein, wie

CC einen Mehrwert für das Unternehmen erbringt, etwa beim Marketing, der Personalgewinnung, der Innovationsentwicklung. Teil 3 benennt die verschiedenen Instrumente des CC-Managements wie Sponsoring, Public Private Partnerships, Runde Tische usw., während Teil 4 die unternehmerischen und gesellschaftlichen Bereiche aufführt, in denen sich Unternehmen engagieren können: Umwelt, Gesundheit, Bildung, Kultur und vieles mehr. Teil 5 untersucht neben einer Einführung in rechtliche Belange die verschiedenen Partner beim CC-Engagement, nämlich den Niederschlag von CC in Medien, in überregionalen Netzwerken, Zertifikaten und weiterem. Abschließend gibt Teil 6 einen Ausblick auf CC in Europa und im internationalen Kontext.

Das Handbuch zeichnet sich durch seine Intention aus, praxistauglich sein zu wollen, ohne Kochbuchrezepte zu liefern, da jede CC-Strategie in die eigene Unternehmenskultur und an die regionalen Bedingungen angepasst werden muss. Der Praxistauglichkeit dienen zahlreiche Beispiele, entweder von Insidern der jeweiligen Firma vorgestellt oder in die Texte eingestreut. Werden die Leistungen der eigenen Firma präsentiert, muss der Leser den Herausgebern vertrauen, dass sie diese Auswahl auf „Herz und Nieren“ geprüft haben. Bisweilen leidet der bewusst gewählte Fokus auf Best-Practice-Beispiele an seinem Mangel an diskursiv-analytischen und empirischen Herangehensweisen. Sog. „Checklisten“ für die jeweils behandelten Bereiche bieten Unternehmen und ihren Beratern Leitfragen zur Umsetzung an. Die stete Identifikation von Erfolgsfaktoren destilliert die Erfahrungen aus diesen gelungenen Beispielen zur Weiterverwendung und die penible Sorgfalt, mit der die vielfältigen Vorteile für Unternehmen herausgestellt werden, zeugt von der Intention, Unternehmen für ein solches Engagement gewinnen zu wollen und dafür auch handfeste betriebswirtschaftliche Argumente beizubringen.

Trefflich ergänzt hätte dieses gelungene Handbuch ein eigener Beitrag, der eine Checkliste vorlegt, um kritisch die

„schwarzen Schafe“ unter den CSR-Engagierten zu identifizieren, etwa wenn das unternehmerische soziale Engagement wenig, die Vermarktung dieses Engagements dagegen ein Vielfaches an Finanzmitteln verschlingt. Unreflektiert bleibt, inwieweit eine erfolgreiche Einbindung in das örtliche Gemeinwesen die Macht verleiht, unfaire Entscheidungen auf Kosten einer Gruppe durchzusetzen, weil die Mehrheit die Unterstützung durch das Unternehmen nicht mehr missen mag. Insofern entspricht es dem optimistischen und werbenden Charakter des Handbuchs, dass kritische Einwände nur vereinzelt auftauchen. Für die Diskussion um CSR sollte darum die Studie des Instituts für Mittelstandsforschung (Bonn, 2009) zusätzlich einbezogen werden, um redlich zu klären, ob CSR als Erfolgsfaktor möglicherweise überschätzt wird.

Die Herausgeber hätten dem Leser einen wertvollen Dienst erwiesen, wenn sie ihm ein Stichwort- und Firmenverzeichnis als Lotsen durch das voluminöse Werk zur Verfügung gestellt hätten. Hilfreich wäre schon gewesen, im Inhaltsverzeichnis hinter die mitunter unbekannteren Autoren die Firma oder Einrichtung zu setzen, die sie vertreten. Doch sind dies Marginalien angesichts des insgesamt hohen Gebrauchswerts dieses Handbuchs für Unternehmen, Unternehmensberater und Wissenschaftler. Mit seinen wissenschaftlichen, konzeptionellen Reflexionen bereichert es den universitären Diskurs zu CSR. Darüber hinaus finden sich gelungene Einführungen in spezielle Themen (etwa zu überregionalen Netzwerken, Zertifikaten und Standards und zum Global Compact) Das Buch offeriert nicht nur eine mit Praxisbeispielen angereicherte erfolgreiche Unternehmenspraxis in üppiger Fülle, sondern enthält auch praktische Umsetzungshilfen für interessierte Unternehmen und in einigen Beiträgen Kontaktadressen von engagierten Institutionen. Die Herausgeber aus Deutschland und Österreich haben erstmalig ein solches Handbuch für Deutschland und Österreich zusammengestellt und damit einen wichtigen Grundstein für die weitere Diskussion gelegt.

Andreas Fisch



Ursula Nothelle-Wildfeuer: Love and Truth, Justice and Public Weal as Guidelines of Development. The Fundamental Statements of the New Encyclical in the Context of Catholic Social Teaching.

Benedict XVIth first social encyclical addressed the question of how "Love in Truth" as a response to God's prior love can be realized in the society of today. "Caritas in veritate" is the main principle around which the Church's social doctrine turns. In order to realize this caritas there are two important criteria: "justice" and the "common good". From this perspective the Pope reconstructs the major social issues of today at reviewing *Populorum Progressio* as questions of integrated and comprehensive development of each and all human beings. This opens up for the discussion on globalization in general, but also on economic and financial crisis in particular, a new horizon: In the heart of every action is the human being and concern for its development. Under this constitutive premise the Pope does not unfold strategies, but aspects which are essential for a solution of the present issues according to human dignity.

Karl Gabriel: Globalization, Development and the Role of the Religions. Annotations on the Social Encyclical "Caritas in Veritate"

The encyclical "Caritas in veritate" of Benedict XVI continues his predecessors' tradition of the encyclicals on development in a specific way. The Pope regards himself as the warrantor of a global unity, which is, on the one hand, within near reach by the process of globalization, but also, on the other hand, growing more out of reach by moral failings and aberrations. Therefore, the Pope calls for a change and for more moral responsibility of the individual. More than his predecessors his considerations focus on the religions dimensions of globalization and development. The emphatic call to take

on moral responsibility for the process of globalization and its results makes up the strength of the encyclical. The weaknesses of it are seen in the insufficient terminological and conceptual clarity and the lacking sociological foundation as well as in the surprising claim for alleged universality of the particular catholic natural law in the global dialogue with religions and philosophies.

Joachim Wiemeyer: Market Economy and Public Weal. Benedict XVI on the Deficits and Possibilities of Change

For a century catholic social teaching was highly critical of market economy and competition. Only under John Paul II there was a fairly positive appraisal of it. Under the impression of global inequalities as well as the most recent economic crisis Benedict calls again for a public weal orientation of the global market economy. Apart from implementable regulations on a national and international level he demands a strengthening of civil society as a corrective of both market economical and public control. Moreover, he underlines the importance of business types and managers, who are not primarily geared towards the realisation of profits. The author of this paper his critical of Benedict XVI's neglect of the classic social ethical theory of property, as well as the missing consideration of the EU in his thoughts on a super-national world authority and last but not least the dominance of individual ethical appeals over structural ethical arguments.

Albin Krämer: Preserving the Dignity of Human Labour. Statements on the World of Work and Unemployment

The topic of work does not rank highly in the new encyclical. At some points the Pope emphasizes the dignity of work and names, in the tradition of catholic social teaching, the resulting rights of the employees. His major concern is man's vocation by God. This the Pope ap-

plies to the most different areas. For the area of work the consequences he describes are not altogether new, but the encourage us, to get politically involved in the relevant social issues in the spirit of the gospel.

Marcus Vogt: Meaningful Silence. On the Ecological Aspects of the New Social Encyclical

The encyclical devotes five chapters to the issues of ecological reflection. It largely aims at cultural-philosophical and virtue-ethical topics. Pointed postulates can be found with regard to energy issues. Statements on climate change and the concept of sustainability are completely absent. A further development of social teaching in view of the link between ecological and development-political aspects is not offered in the encyclical.

Stephan Paul: With more Courage for a Market Economy! On the remarks on the Financial Market Crisis from the View of a Banking Economist

In view of the remarks on the financial market crisis the new social encyclical cannot convince the author of the following article. He regards the formal weakness in the lack of a coherent chapter on the current financial market crisis. Only scattered references can be found throughout the whole text. As regards content the banking economist criticizes the text's understanding of realisation of profit and profit appropriation. The role of a civil society has to be outlined more clearly in order to make precise demands on the market players.

Wolf-Gero Reichert: Politically Regulate the Financial Markets! On the Considerations regarding the Financial Market Crises from a Social Ethicist's View

If one was interested in ethics of financial markets, he will be disappointed by the encyclical "Caritas in Veritate", since it does not deal systematically with

the financial crisis. The few thoughts on the regulation of international financial markets step back behind the abstract reflections on love within the truth. However, the encyclical keeps us alert to the fact, that the system of financial markets has to be reformed – and that the system is reformable in principle.

Traugott Jähnichen: Dialogue or Soliloquy? Comments on the Public Relevance of Social Ethics after Caritas in veritate

The encyclical underlines the dialogical and interdisciplinary approach of Christian social ethics. Both denominations recognize it as a condition of their social effectiveness. The author of

the following paper, a Protestant social ethicist from Bochum, does not only refer to the far-reaching similarities, mostly in terms of content. He names, with due respect, differences as well: as regards to the concept of reason, the understanding of truth and dialogue, the assessment of natural law.

Résumés



Ursula Nothelle-Wildfeuer : Amour et vérité, justice et bien commun : lignes directrices du développement. Les fondamentaux de la nouvelle encyclique dans le contexte de la doctrine sociale catholique

La première encyclique sociale de Benoît XVI a pour thème la question suivante : comment « l'amour dans la vérité », réponse à l'amour premier de Dieu, peut-il être vécu dans la société d'aujourd'hui ? Pour cela, la charité – voie maîtresse de l'enseignement social de l'Eglise – a besoin de critères d'orientation dont la justice et le bien commun. Dans cette perspective et se référant à *Populorum Progressio*, le Pape situe les grandes questions sociales d'aujourd'hui dans le cadre du développement intégral de tout homme et de tous les hommes. Il ouvre par là un horizon nouveau pour les réflexions sur la mondialisation en général et la crise économique et financière en particulier. Au centre de toute action, il faut placer l'homme et le souci de son vrai développement. Partant de ces prémices, le Pape ne propose pas de remèdes miracles ; il décrit les conditions indispensables pour trouver une solution digne de l'homme aux questions qui se posent actuellement.

Karl Gabriel : Mondialisation, développement et le rôle des religions. Remarques au sujet de l'encyclique « Caritas in veritate »

L'encyclique « Caritas in veritate » de Benoît XVI s'inscrit, à sa manière, dans

la tradition des encycliques précédentes consacrées au développement. Le Pape se considère comme garant d'une unité mondiale qui d'une part, par le processus de mondialisation, paraît à portée de main, mais qui d'autre part, à cause de défauts moraux et de développements négatifs, risque d'être reporté à un futur lointain. De ce fait, le Pape appelle tout homme à se convertir et à assumer sa responsabilité individuelle. Davantage que ses prédécesseurs, Benoît XVI met au centre de ses réflexions la dimension spirituelle de la mondialisation et du développement. C'est précisément dans cet appel pressant à assumer une responsabilité morale dans le processus de mondialisation et ses conséquences que réside la force de l'encyclique. Quant à ses faiblesses, on les trouvera dans le manque de précision terminologique, dans l'absence d'une argumentation fondée sur les sciences sociales ainsi que dans l'ambition quelque peu surprenante de réclamer – au niveau du dialogue avec les religions et les cultures au plan mondial – une valeur universelle pour la vision catholique du droit naturel.

Joachim Wiemeyer : Economie de marché et bien commun. Benoît XVI au sujet des déficiences apparentes et des possibilités pour y remédier

Pendant un siècle, la doctrine sociale catholique a été très critique à l'égard de l'économie de marché et la libre concurrence. Ce n'est qu'avec Jean Paul II. qu'une appréciation nettement

positive s'est exprimée. Sous la pression des inégalités mondiales et des effets de la crise économique et financière récente, Benoît XVI appelle à nouveau à orienter l'économie mondiale de marché vers le bien commun. En plus d'un ensemble de règles au plan national comme international, il appelle au renforcement de la société civile en tant que correctif de la régulation exercée par l'économie de marché ou par l'Etat. Il souligne en outre l'importance de types d'entreprises et d'acteurs économiques dont la priorité n'est pas le profit.

L'auteur reproche à Benoît XVI non seulement de laisser de côté l'éthique traditionnelle sur la propriété mais aussi, lors de ses réflexions sur une autorité mondiale supranationale, de ne pas tenir compte de l'UE, sans parler de la prépondérance des appels individuels au détriment d'une argumentation concernant les structures.

Albin Krämer : Sauvegarder la dignité du travail humain. Ce que dit l'encyclique sur le travail et le chômage

La nouvelle encyclique traite largement du thème du travail. A plusieurs endroits, le Pape souligne la dignité du travail et, reprenant la tradition de la doctrine sociale catholique, évoque les droits des salariés qui en découlent. Sa préoccupation majeure est la vocation de l'homme par Dieu. Il y rapporte les domaines les plus différents. Quant au domaine du travail, les conséquences qu'il en tire ne sont pas nouvelles. Toutefois,



face aux questions sociales mentionnées, elles encouragent à s'engager sur le plan politique dans un esprit inspiré par l'Évangile.

Markus Vogt : Un silence éloquent. Les aspects écologiques de la nouvelle encyclique sociale

L'encyclique consacre cinq paragraphes à une réflexion écologique. Celle-ci relève en grande partie de la philosophie culturelle et d'une éthique vertueuse. On y trouve des postulats précis à l'égard de l'utilisation de l'énergie. Par contre, des considérations relatives au changement climatique et au concept de durabilité font défaut. L'encyclique ne contribue pas à faire évoluer la doctrine sociale dans le sens d'une meilleure prise en considération du lien qui existe entre les aspects écologiques et les exigences du développement.

Stephan Paul : Plus de courage à l'égard du marché. Les considérations sur la crise financière commentées par un spécialiste bancaire

L'auteur de cet article est loin d'être convaincu des propos de la nouvelle encyclique concernant la crise des marchés financiers. En ce qui concerne la forme, il considère comme un manque qu'il n'y ait pas de chapitre particulier sur la crise actuelle des marchés financiers. A ce sujet, on ne trouve que quelques références dispersées à travers le texte. Sur le fond, l'expert juge nécessaire d'apporter certaines corrections à la conception de la réalisation et de l'application du profit. Selon lui, le rôle de la société civile devrait être défini plus clairement afin de pouvoir établir des exigences plus précises à l'égard des acteurs du marché.

Wolf-Gero Reichert : Organiser les marchés financiers. Les propos sur la crise des marchés financiers selon un expert de l'éthique sociale

Celui qui s'intéresse à l'éthique des marchés financiers est déçu par l'encyclique « Caritas in veritate » car elle n'aborde pas la question de la crise financière de

façon systématique. Les quelques fragments de pensée relatifs à l'ordre des marchés financiers internationaux ne tiennent que peu de place par rapport aux réflexions abstraites et vagues sur l'amour dans la vérité. Néanmoins, l'encyclique entretient l'idée qu'une réforme des marchés financiers est indispensable et que cette réforme est fondamentalement possible.

Traugott Jähnichen : Dialogue ou Soliloque ? Remarques sur la pertinence publique de l'éthique sociale à la suite de « Caritas in veritate »

L'encyclique souligne l'approche dialogique et interdisciplinaire de l'éthique sociale chrétienne. Les deux confessions y voient un préalable à leur impact social. L'auteur de l'article, protestant et expert en éthique sociale à Bochum, évoque les nombreux points communs, notamment quant aux positions éthiques de fond. Mais, tout en reconnaissant ces convergences, il indique aussi les différences en ce qui concerne le concept de raison, la compréhension de la vérité et du dialogue ainsi que la place réservée au droit naturel.

SCHWERPUNKTTHEMEN DER BISHER ERSCHIENENEN HEFTE

- | | | | |
|--------|---|--------|---------------------------|
| 4/2006 | Markt für Werte | 2/2008 | Armut/Prekariat |
| 1/2007 | Lohnt die Arbeit? | 3/2008 | Gerüstet für den Frieden? |
| 2/2007 | Familie – Wachstumsmittel der Gesellschaft? | 4/2008 | Unternehmensethik |
| 3/2007 | Zuwanderung und Integration | 1/2009 | Wie sozial ist Europa? |
| 4/2007 | Internationale Finanzmärkte (vergriffen) | 2/2009 | Hauptsache gesund? |
| 1/2008 | Klima im Wandel | 3/2009 | Caritas in veritate |

VORSCHAU

Heft 4/2009
Zwanzig Jahre nach dem Mauerfall

Heft 1/2010
Energiepolitik

Heft 2/2010
Steuergerechtigkeit



Was trägt, wenn die Welt aus den Fugen gerät



Christliche Weltverantwortung im Horizont der Globalisierung

Die Sozialenzyklika Papst Benedikts XVI.

60 Jahre Sozialinstitut
Kommende Dortmund
17. bis 19. November 2009



Sozialinstitut
Kommende
Dortmund



Konrad
Adenauer
Stiftung

„Da der Prozess der Globalisierung, der sich in der Welt vollzieht, immer mehr die Bereiche von Kultur, Wirtschaft, Finanzen und Politik betrifft, ist die große Herausforderung der heutigen Zeit, nicht nur die Wirtschafts- und Handelsinteressen zu globalisieren, sondern auch die Forderungen nach Solidarität im Respekt und in Würdigung eines jeden Teils der Gesellschaft.“

Benedikt XVI.

Ob globale Wirtschaftskrise, drohende Klimakatastrophe, sich verschärfende Entwicklungsproblematik – die Welt scheint aus den Fugen zu geraten. Zugleich wird der Ruf nach einer regulativen Idee immer lauter, nach einer moralischen Autorität, die der Menschheit überzeugende Perspektiven für das Überleben aufzeigt und zu entschiedenem Eintreten für Gerechtigkeit und Frieden herausfordert.

In der Krise muss sich zeigen, was trägt und was die Welt zusammenhält. Da nimmt es nicht wunder, dass sich gegenwärtig umso deutlicher die Konturen der kirchlichen Sozialverkündigung abzeichnen – nicht zuletzt auch die Papst Benedikts XVI. –, deren erkenntnisleitendes Interesse und handlungsorientierter Maßstab allein die unbedingte Parteilnahme für den Menschen ist und die ihre gesellschaftliche Verantwortung wahrnimmt, damit unsere Erde menschlich bleibt.

Das 60jährige Bestehen des Sozialinstituts ist uns Anlass – wie einst in der Geburtsstunde unserer Republik –, nach der Weltverantwortung der Christen zu fragen und unsere Antworten im Horizont der Globalisierung zu formulieren.

Wir laden herzlich dazu ein.

+ Hans-Josef Becker Erzbischof von Paderborn Prälat Dr. Peter Klasvogt Akademiedirektor

MITTWOCH, 18. NOVEMBER 2009 · PLENUM

Veranstaltungsort: Katholische Akademie Schwerte

- 9.00 Uhr **Begrüßung**
Vision Gerechtigkeit – Sozialinstitut
Kommende Dortmund
Prälat Dr. Peter Klasvogt
- 9.30 - 10.30 Uhr **Horizont**
„Die Wahrheit tun“ – Katholische Soziallehre vor neuen Herausforderungen.
Die Sozialverkündigung Benedikts XVI.
Mons. Dr. Aldo Giordano, Ständiger Beobachter des Heiligen Stuhls beim Europarat, Straßburg
- 11.00 - 13.00 Uhr **Perspektiven Caritas – Vision Nächstenliebe**
Weltkirchlicher Auftrag im Dienst der Zivilisation der Liebe
Mons. Dr. Gianpaolo Crepaldi, Päpstlicher Rat *Justitia et Pax*, Vatikan
- Justitia – Vision Gerechtigkeit**
Die Europäische Wertegemeinschaft und ihre soziale Verantwortung
Prof. Dr. Hans-Gert Pöttering, MdEP, Brüssel
- Pax – Vision Friede**
Die Vereinten Nationen und ihre Verantwortung für das Zusammenleben der Völker
Director Gerard Powers, Kroc-Institute, Notre Dame
- 13.00 Uhr **Mittagessen**

FOREN - 14.30 - 16.30 UHR

- I. Herausforderung: Soziale Gerechtigkeit – Utopie oder Masterplan?**
Europäischer Einigungsprozess auf dem Prüfstand
Statement: Soziale Marktwirtschaft – Masterplan für Europa?
Prof. Dr. Hans-Gert Pöttering, MdEP, Brüssel
Kirche – soziales Gewissen der Gesellschaft?
Mons. Dr. Aldo Giordano, Straßburg
Kommentar: Jérôme Vignon, EU-Kommission, Brüssel
Prof. Dr. Dr. Karl Gabriel, Münster
Moderation: Prof. Dr. Joachim Wiemeyer, Bochum
- II. Herausforderung: Ökonomie und Ethik – unvereinbar?**
Zu den Chancen einer neuen Weltwirtschaftsordnung
Statement: Herausforderung für eine globale Ethik
Prof. Dr. Andreas Suchanek, Wittenberg-Zentrum für Globale Ethik, Lutherstadt Wittenberg
Unternehmen in gesellschaftlicher Verantwortung:
Prof. Dr. Dr. Ulrich Hemel, Laichingen/Jena/Berlin
Kommentar: Birgit Riess, Bertelsmann-Stiftung, Gütersloh
Hannes Koch, Journalist, Berlin
Dr. Edeltraud Koller, Kath.-Theol.-Privat-Universität, Linz
Moderation: Prof. Dr. André Habisch, Eichstätt
- III. Herausforderung: Peace on Earth – Gift of Heaven? (Konferenzsprache Engl.)**
Traumatic Division of Humanity - Christian Obligation of Unity
Statement: Civilisation of Love: Concept of Simplicity?
Bischof Gianpaolo Crepaldi, *Justitia et Pax*, Vatikan
Methods, Strategies and Results of Peace Working
Gerard Powers, Kroc-Institute, Notre Dame
Kommentar: Cesare Zucconi, S. Egidio, Rom
Moderation: PD Dr. Heinz-Gerhard Justenhoven, Hamburg
- IV. Herausforderung: Weltweite Solidarität – unteilbar?**
Politik zwischen nationalen Interessen und globaler Verantwortung
Statement: Strategie wirtschaftlicher Zusammenarbeit
Erich G. Fritz, MdB, Dortmund/Berlin
Option christlicher Entwicklungspartnerschaft
Gertrud Casel, *Justitia et Pax*/DBK, Bonn
Kommentar: Marie-Luise Dött, MdB, BKU, Berlin
Moderation: Dr. Hartmut KGB, DBK, Bereich Weltkirche und Migration, Bonn

- V. Herausforderung: Apokalypse Now – Ist unsere Welt noch zu retten?**
Nachhaltigkeit als Jahrhundertaufgabe
Statement: Notwendigkeit einer Kultur der globalen Verantwortung
Prof. Dr. Hans-Jürgen Münk, Luzern
Elemente eines zukunftsfähigen Gesellschaftsvertrags
Prof. Dr. Markus Vogt, München
Kommentar: Prof. Dr. Gerd Morgenschweis, Essen
Moderation: Detlef Herbers, Dortmund
- VI. Herausforderung: Zwischen Mauerfall und Brückenbau – sind wir lernfähig?**
Kriterien für den sozial verantworteten Aufbau eines geeinten Europa
Referat: Betrachtungen eines Soziologen
Prof. Dr. Dr. h.c. Miklós Tomka, Budapest
Vision eines Brückenbauers
Erzbischof Dr. Stanislav Hočevar, Belgrad
Kommentar: Prof. Dr. Helmut Renöckl, Linz
Moderation: Prof. Dr. Stjepan Baloban, Zagreb
- VII. Herausforderung: Zwischen Rebellion und Anpassung – Ernstfall Adoleszenz**
Vom Aufbau einer sozial-integrativen Gesellschaft
Statement: Profil einer Jugend auf der Suche nach Identität
Dr. Wolfgang Gaiser, Deutsches Jugendinstitut, München
Sports4Peace – Social learning Konzepte
Dr. Alois Hechenberger, Spielpädagoge, Innsbruck/Bozen
Kommentar: Matthias Kaps, „Stark ohne Gewalt“ e.V., Heidelberg
Beni Enderle, GEN ROSSO, Incisa-Florenz
Moderation: Sabine Wißdorf, Geschäftsführerin afJ, Düsseldorf
- 17.00 Uhr **Schlussplenum**
Caritas in veritate. Globale Sozialethik in christlicher Verantwortung. Perspektiven & Strategien
- 18.00 Uhr **Vesper**
Bischof em. Dr. Josef Homeyer, Hildesheim
Predigt: Erzbischof Dr. Stanislav Hočevar, Belgrad
- 19.00 Uhr **Ausklang**
Buffet

DONNERSTAG, 19. NOVEMBER 2009 · PARTNERSCHAFTSTAG

Veranstaltungsort: Katholische Akademie Schwerte

- 9.00 Uhr **Vision Gerechtigkeit – Dem Sozialen verpflichtet**
Sozialinstitut Kommende Dortmund
Prälat Dr. Peter Klasvogt, Dortmund/Schwerte
- 9.30 Uhr **Ethische Orientierung in komplexer Weltgesellschaft**
Wittenberg-Zentrum für globale Ethik
Prof. Dr. Andreas Suchanek, Leipzig
- Catholic Social Thought and Peace Studies**
Kroc-Institute/University of Notre Dame
Gerard Powers, Kroc-Institute, Notre Dame, IN
- 11.00 Uhr **Gesellschaftspolitische Einwirkung aus christlicher Perspektive**
Katholische Sozialakademie Österreich
Dr. Markus Schlagnitweit, Linz/Wien
- Christliche Verantwortung für ein soziales Europa**
Vereinigung für Katholische Sozialethik in Mitteleuropa
Prof. Dr. Helmut Renöckl, Linz
Prof. Dr. Stjepan Baloban, Zagreb
- 12.15 Uhr **Damit zusammenwächst, was zusammen gehört:**
Ort und Auftrag einer Sozialakademie im Kontext des Europäischen Einigungsprozesses
Bischof em. Dr. Josef Homeyer, Hildesheim
- 13.00 Uhr **Mittagessen**
- 14.00 Uhr **Ausflug – Exkursion:**
Rosinengespräche im Rittersaal
Kaffeetrinken in der Kommende
Tour de Ruhr:
Strukturwandel und Industriekultur
Weihbischof em. Franz Grave, Essen
- 18.00 Uhr **Abendimbiß**
Henrichshütte, Hattingen