



### Interreligiöse Sozialethik

Schmid, Hansjörg: *Islam im europäischen Haus. Wege zu einer interreligiösen Sozialethik*, Freiburg: Herder 2012, 600 S., ISBN 978-3-451-32557-1.

Das umfangreiche Werk entstand als sozial-ethische Habilitationsschrift an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München. Als Studienleiter für christlich-islamischen Dialog an der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart und Koordinator des Theologischen Forums Christentum – Islam konnte der Verfasser dafür vielfältige theoretische und praktische Erfahrungen sammeln. Die Arbeit ist in zwei Hauptteile gegliedert. Im ersten geht es um Grundlagen und Kontexte, im zweiten um den Vergleich der Positionen.

Der erste Teil beschäftigt sich zunächst mit der christlichen (primär katholischen) Sozialethik, ihrer bisherigen ökumenischen und interreligiösen Dimension sowie mit der aktuellen Notwendigkeit, sich speziell mit dem Islam zu befassen. Weiters wird das Zusammenleben mit Muslimen in Europa beleuchtet, wobei auf die besondere Situation in verschiedenen Ländern und auf sozial-ethische Themen aktueller Integrations- und Islamdiskurse sowie christlich-islamischer Dialogprozesse eingegangen wird. Anschließend untersucht Schmid grundlegende methodische und hermeneutische Fragen zu „Vergleich“ und „Vergleichbarkeit“ und stellt Eckpunkte eines „vorsichtigen Vergleichs“ vor. Schließlich konkretisiert er seine Vorgehensweise: Da der Islam keine kirchenanaloge institutionelle bzw. doktrinaire Einheit darstellt, werden fünf unterschiedlich positionierte islamische Autoren ausgewählt und als gewissermaßen repräsentativ für den „Islam im europäischen Haus“ ausführlich vorgestellt. Als Auswahlkriterien



gelten: Sie artikulieren sich in Europa in europäischen Sprachen, publizieren mit wissenschaftlichem Anspruch, verstehen sich als Theologen, besitzen eine bedeutende Resonanz und behandeln sozial-ethische Themen. Es geht um folgende Autoren:

1) Nasr Hamid Abu Zaid (geb. 1943) ist Ägypter, musste wegen seiner theologischen Position ins Exil und lebt in den Niederlanden. Er gilt als einer der profiliertesten Koranhermeneutiker. 2) Dilwar Hussain (geb. 1969) stammt aus Bangladesch und kam schon als Kind nach Großbritannien. Er leitet das Policy Research Centre an der Islamic Foundation in Leicester und arbeitet heute vor allem sozialwissenschaftlich. 3) Fikret Karčić (geb. 1955) ist Bosniake und damit Exponent eines in Europa bodenständigen Islam. Er lehrte in Istanbul und Kuala Lumpur und nach seiner Heimkehr als Professor für islamisches Recht in Sarajevo, wo er auch maßgeblich in der Islamischen Gemeinschaft Bosnien-Herzegowinas mit-

arbeitet. 4) Tariq Ramadan (geb. 1962) stammt aus Ägypten, lehrt an der Faculty of Oriental Studies und der Theologischen Fakultät in Oxford und unterhält zahlreiche akademische Kontakte in Europa, der islamischen Welt, den USA und Japan. Er ist Enkel von Hasan al-Banna, dem Begründer der ägyptischen Muslimbruderschaft und Sohn des (als deren Aktivist aus Ägypten ausgewiesenen) Said Ramadan. 5) Azzam Tamimi (geb. 1955) ist Palästinenser. Als Politikwissenschaftler beschäftigt er sich besonders mit dem politischen Denken des Islam. Dabei befasst er sich engagiert mit der politischen Situation in Palästina, Tunesien und Algerien. Schmid nennt ihn einen „gemäßigten Islamisten“. Tamimi lebt in Großbritannien und ist heute vor allem medial präsent.

Im zweiten Hauptteil des Werks werden zunächst hermeneutisch-kontextuelle und methodische Aspekte des Vergleichs erörtert, an den Schriften der fünf Gewährsleute illustriert und auf entsprechende christlich-sozialethische Positionen bezogen. Dann wendet sich Schmid dem eigentlichen Vergleich zu: Wie positionieren sich die fünf Autoren zu zentralen Fragen des Verhältnisses von Religion, Staat und Gesellschaft im Vergleich zu christlichen Sozialethikern bzw. zur sozial-ethischen Moderne? Schmid konzentriert sich dabei differenziert auf die Hauptthemen Säkularisierung, Religionsfreiheit und Zivilgesellschaft.

Die Vergleiche zeigen beträchtliche Unterschiede. So etwa ermöglicht der historisch-kritische, koranhermeneutische Zugang bei Abu Zaid eine weit flexiblere islamische Sicht der Moderne als dies z. B. bei Ramadan oder Tamimi der Fall ist. Hussains stark sozialwissenschaftlich geprägte Position nähert sich weitgehend europäischen Standards an. Die

traditionsreiche, aus osmanischen, österreichischen und jugoslawischen Erfahrungen gespeiste Kontextualität des bosnischen Islam eröffnet für Karčić von vorn herein ein offenes Verhältnis zur staatlich-rechtlichen Säkularität, das sich etwa in seinem Vorschlag zeigt, die Scharia nach dem Ende ihrer rechtlichen Gültigkeit ethisch zu reinterpreten. Anders ist die Situation jener Autoren, die aus traditionell islamischen Ländern stammen und vor dem Problem stehen, sich als Muslime in westlichen Staaten und Kontexten sozialetisch zu orientieren, vor allem wenn sie sich wie Ramadan und Tamimi zugleich in Konflikten der islamischen Hemisphäre engagieren. Generell fällt die Tendenz muslimischer Autoren auf, soziale Prinzipien (z.B. Menschenrechte, Demokratieprinzip, Gleichberechtigung der Geschlechter) exegetisch und quasi rechtsförmig aus der Autorität des Koran abzuleiten und auf philosophisch-ethische Begründungen zu verzichten, während christliche Sozialethiker bei allem Schriftbezug doch vorwiegend sozi-

alphilosophisch und sozialwissenschaftlich argumentieren. Man möchte gerne wissen, warum sich die ausgewählten Autoren nicht ebenso ohne Berührungängste mit Kant oder Rawls auseinandersetzen, wie die großen muslimischen Denker des Mittelalters mit den Heiden Platon und Aristoteles.

Bezüglich der Chancen einer islamisch-christlichen interreligiösen Sozialethik in Europa äußert sich Schmid zurückhaltend. Die fünf Positionen und deren neuere Entwicklungstendenzen zeigen Anschlussmöglichkeiten, aber auch Schwierigkeiten. Ähnliches gilt für die maßgeblichen sozialetischen Prinzipien und das Problem der Systematisierung. Schmid vergleicht die heutige Situation muslimischer Sozialethiker in Europa mit der „Sattelzeit“ der katholischen Sozialethik um 1950, als es darum ging, sich nach Weltkrieg und Drittem Reich neu zu positionieren, was z. B. bei Johannes Messner, Gustav Gundlach und Nikolaus Monzel in durchaus unterschiedlicher Weise geschah.

Das sehr sorgfältig und klar verfasste Buch führt informativ in die aktuellen Themen und Probleme eines europäisch lokalisierten interreligiösen Dialogs zwischen christlichen und muslimischen Sozialethikern ein. Es ist vorzüglich lesbar und in seiner Differenziertheit auch spannend. Schmid konzentriert sich zwar auf die ausgewählten Autoren, stellt aber den Vergleich der Positionen kenntnisreich in den Kontext eines umfassenden thematischen Problembewusstseins. Über das unmittelbare Anliegen dieser gediegenen Arbeit hinaus ließe sich fragen, wie repräsentativ diese fünf Autoren für den Islam im europäischen Haus sind, ob sich die Entwicklung eines europäischen Islam dauerhaft von den Tendenzen des außereuropäischen Islam abzukoppeln vermag und inwieweit sich der akademisch-elitäre interreligiöse Diskurs auf die Einstellung der europäischen Imame, Moscheen, künftigen Religionslehrer und der einfachen Gläubigen auswirken kann.

Arno Anzenbacher, Mainz

### Wohlfahrtspflege in Deutschland

Stefanie Lingenfeller, *Freie Wohlfahrtspflege in Deutschland. Sozialwirtschaftliches Handeln zwischen ethischen und ökonomischen Anforderungen*, Marburg: Metropolis 2011, Reihe Hochschulschriften, Band 134 [Dissertation], brosch., 358 S., ISBN 978-3-89518-852-7.

Die Frage der Art und des Umfangs der Bereitstellung sozialer Dienstleistungen hat für die sozialetische Reflexion des Sozialstaats erhebliche Bedeutung. Das gilt erst recht dann, wenn der Bereich des sozialwirtschaftlichen Handelns – wie in Deutschland im Fall der Freien Wohlfahrtspflege – zum einen stark ausgebaut ist und zum anderen durch die besondere Form der staatlich mandatierten, aber im Wesentlichen von nicht-staatlichen Akteuren erbrachten Dienstleistungen geprägt ist. Aktualität gewinnt die Thematik durch die vielfach diagnos-



tizierte „Ökonomisierung“ der Sozialen Dienste. Die am Diakoniewissenschaftlichen Institut der Universität Heidelberg

von Stefanie Lingenfeller als Dissertation vorgelegte Schrift „Freie Wohlfahrtspflege in Deutschland. Sozialwirtschaftliches Handeln zwischen ethischen und ökonomischen Anforderungen“ behandelt also ein sozialetisch ausgesprochen relevantes und aktuelles Thema. Im Wesentlichen geht es der Autorin um das Problem, wie Ethik und Ökonomik im Allgemeinen und wie ethische und ökonomische Orientierung im Feld des sozialwirtschaftlichen Handelns im Besonderen aufeinander zu beziehen sind.

Die Arbeit umfasst drei große Kapitel, nämlich Begriffsbestimmungen (auf etwa 30 Seiten), Ausführungen zur Positionierung der Freien Wohlfahrtspflege in Deutschland (auf etwa 80 Seiten) und die Erörterung sozialwirtschaftlichen Handelns im Kontext der Wirtschafts- und Unternehmensethik (auf etwa 160 Seiten). Eine knappe „Schlussbetrach-



tung" (auf knapp zehn Seiten) schließt das Buch ab. Die einleitenden Begriffsbestimmungen dienen offenbar vor allem einer soliden Statik der Arbeit, insofern sie die ethisch-theoretischen Fundamente der folgenden konkreten, auf die sozialwirtschaftliche Praxis bezogenen wirtschafts- und unternehmensethischen Überlegungen darstellen. Die Arbeit wirkt an dieser Stelle, als solle eine umfassende Einführung in die Ethik sozialwirtschaftlichen Handelns vorgelegt werden. Dabei dürften sich doch derartig grundsätzliche Ausführungen zu Ethik und Moral, zu den Stufen der moralischen Entwicklung nach Kohlberg, zu teleologischer und deontologischer Ethik etc. eher an den ethischen Laien richten als an Personen, die sich ohnedies regelmäßig mit der Thematik befassen. Analoges gilt für „Ökonomie und Ökonomik“ sowie für die „Sozialwirtschaft“, wobei die Erörterungen bei aller Grundsätzlichkeit mit jeweils rund zehn Seiten recht knapp gehalten sind. Allerdings werden die Themen in den folgenden Kapiteln weitergeführt: Zuerst wird die besondere deutsche Situation der Freien Wohlfahrtspflege geschildert, was auch die Darstellung eines den Spitzenverbänden gemeinsamen „Pathos ihrer Gründungsgeschichten, die alle an die Solidarität einer Gesellschaft und deren sozialverantwortliches Handeln anknüpfen“ (S. 88), einschließt. Mit dieser These verknüpft die Autorin die Freie Wohlfahrtspflege in Deutschland von vornherein mit moralischen Motiven (also nicht [nur] mit politisch-pragmatischen Motiven). „Die stärksten Wurzeln der weltanschaulichen Prägung entstammen dabei der jüdischen und christlichen Tradition, d. h. wissenschafts-theoretisch der theologischen Ethik.“ (Ebd.) Mit erstaunlicher Selbstverständlichkeit wird dabei die Sozialethik in die theologische Ethik eingeordnet und gegenüber „säkulare[n] Weltanschauungen“ abgegrenzt, die ihrerseits „ein eher heterogenes philosophisches Bild“ zeigen (S. 92). Genannt werden in einem „Überblick hervorstechender Konzepte philosophischer Ethik“ im Anschluss an Guido Krupinsky (S. 93): „Eudämonismus und

Hedonismus“ (als „materiale Ethik“ mit dem „Prinzip Freude“); „Utilitarismus“ (als „materiale Ethik“ mit dem „Prinzip Gemeinwohl“); „Friedrich Schleiermacher“ (als „materiale Ethik“ mit der „Einheit von Tugend-, Pflichten- und Güterlehre“); „Jean-Paul Sartre“ (als „Bindeglied von materialer und formaler Ethik“ mit seiner „Ethik der absoluten Verantwortung“); „Hans Jonas“ (ebenfalls als „Bindeglied von materialer und formaler Ethik“ mit einer „Zukunftsethik“ und dem „Prinzip Verantwortung“); die „Goldene Regel“ (als „formale Ethik“ mit dem „Prinzip Gegenseitigkeit“); „Immanuel Kant“ (als „formale Ethik“ bzw. „Vernunftethik“ mit dem kategorischen Imperativ); „Jürgen Habermas“ (mit der Diskursethik als formale Ethik und dem „Streben nach Konsens“); „John Rawls“ (mit einer „Gerechtigkeitsethik/faire Ausgangssituation“ als „Vereinigung materialer und formaler Ethik“). Zum einen lässt diese Übersicht mit ihren Zuordnungen zu Prinzipien und zu formaler bzw. materialer Ethik manche Rückfragen zu, zum anderen wird kaum erörtert, welche „Konzepte“ in welcher Weise für welchen der Wohlfahrtsverbände mit „säkularer Weltanschauung“ Bedeutung haben. Die an sich fragwürdige Übersicht wird also noch nicht einmal wirklich verwendet, um ethische Orientierungen säkularer Wohlfahrtsverbände zu klären und wirkt deshalb deplaziert. Umgekehrt bleiben aber auch die Ausführungen zur christlichen Sozialethik sehr undifferenziert, wenn etwa stark unspezifisch formuliert wird: „Grundlage der Sozialethik bilden Glaube und Evangelium, aus denen sich die Prinzipien der Personalität und der Gerechtigkeit ableiten.“ (S. 89) Der christlichen Tradition, vor allem der katholischen Soziallehre müsste man doch Motive ethischer Theoriebildung über die biblischen Texte hinaus zuordnen. Das Problem dieser Gegenüberstellung der ethischen Orientierung christlich-religiöser auf der einen und säkularer Wohlfahrtspflege auf der anderen Seite (der jüdische Verband wird hier schlichtweg übergangen) ist, dass der Eindruck entsteht, dass zwei an sich völlig unterschiedliche Hintergrundmotive

(eben theologische Ethik einerseits und säkulare Ethik andererseits) im sozialverantwortlichen Handeln der Wohlfahrtspflege gewissermaßen zufällig „aufeinander treffen“ (so auch die entsprechende Formulierung der Autorin S. 88). Das aber ist nach Auffassung des Rezensenten weder für die ideengeschichtliche Entwicklung der theologischen Ethik und der Sozialethik noch für jene der „säkularen“ Ethik eine zutreffende Annahme; vielmehr dürfte es vielfältige Verflechtungen beider Diskurse geben.

Den Schwerpunkt des Buches bildet qualitativ und quantitativ das Kapitel über „Sozialwirtschaftliches Handeln im Kontext der Wirtschafts- und Unternehmensethik“. Auch hier schlägt sich zunächst die eigentümliche Gegenüberstellung von theologischer Ethik und nun „philosophisch-ökonomischen Ansätzen“ nieder, wenn in einem Abschnitt über „Theoretisch-strategische Konzeptionen“ die drei Wirtschaftsethiken von Horst Steinmann/Albert Löhr, Peter Ulrich und Peter Homann und daneben entsprechende „Theologische Reflexionen“ (näherhin „Ansätze theologische [sic] Wirtschaftsethik“) erläutert werden. Vor allem die Ansätze von Ulrich und Homann werden anschaulich und präzise dargestellt. Dabei wird jeweils die systematische Pointe der Ansätze – Lebensdienlichkeit und integrative Perspektive mit einer fundierenden Funktion der Ethik bei Ulrich, Verbindung von Ethik und Ökonomie mit tendenzieller Verflüssigung der ethischen in der ökonomischen Rationalität bei Homann – herausgearbeitet, jeweils in einem Abschnitt „Résumé und kritische Anmerkungen“ einer kritischen Reflexion unterzogen und in einem ausgewogenen Fazit in den wirtschaftsethischen Diskurs eingeordnet. In den nachfolgenden „theologischen Reflexionen“ in Bezug auf die Wirtschaftsethik wird der Bezug auf die Bibel erneut arg strapaziert, wobei biblische Motive, die in ethischer und/oder ökonomischer Hinsicht an sich vage bleiben, freimütig mit weit reichenden ethischen und ökonomischen Reflexionen verknüpft werden, freilich wiederum mit betonter Abgren-

zung gegenüber nicht-christlicher Ethik. „Christliche Vorstellung [sic] von Verantwortung und Gerechtigkeit im Horizont des Heilsgeschehens verbinden sich [...] zu einer ethischen Reflexion, die ihre Spezifität und Andersartigkeit aus der christlichen Lebenswirklichkeit gewinnt.“ (S. 198 f.) „Arbeit und Beruf“, „Eigentum und Besitz“ sowie „Geld und Zins“ werden als „zentrale ökonomische Schlüsselbegriffe“ der Bibel identifiziert, aber fast gar nicht erläutert. Zum Beispiel stehe „Eigentum [...] in enger Verbindung mit dem Begriff der Freiheit, was zu einer besonderen Bedeutung der Sozialpflichtigkeit des Eigentums führt.“ Weder wird erläutert, inwiefern das Eigentum mit dem Freiheitsbegriff in Verbindung steht und auf welche Stellen oder auf welches Motiv der Schrift diese Behauptung zurückzuführen sein könnte noch wird angedeutet, welcher biblische (?) Freiheitsbegriff zugrunde gelegt wird. Rätselhaft bleibt auch, warum gerade die (angebliche) Verbindung des Eigentums mit dem Freiheitsbegriff zu einer besonderen Bedeutung der Sozialpflichtigkeit des Eigentums führen sollte (man könnte ja annehmen, dass gerade das Gegenteil der Fall ist). Die Darstellung der „Ansätze theologische Wirtschaftsethik“ ist dann auf insgesamt sechs Seiten (drei für die katholische, drei für die evangelische Perspektive) so knapp und tendiert so stark zur Zuspitzung konfessioneller Klischees, die in dieser extremen Form im sozialetischen und wirtschaftsethischen Diskurs längst obsolet sind, dass sie kaum noch zu verantworten ist: „Während auf katholischer Seite vor allem die lehramtliche Sozialverkündigung maßgebend für die theologischen Reflexionen auf und über die Ökonomie ist, trifft man auf protestantischer Seite verstärkt auf ein heterogenes Bild wissenschaftstheoretischer Reflexionen.“ (S. 205)

Viel überzeugender (und ganz offensichtlich mit viel mehr Aufwand und Ernsthaftigkeit erarbeitet) gelingen die Ausführungen zu den strategisch-operativen Handlungskontexten, also zur Unternehmensethik im Hinblick auf die Sozialwirtschaft. Wie bereits die wirt-

schaftsethische wird auch die unternehmensethische Reflexion präzise und anschaulich durchgeführt und sehr plausibel auf den Bereich der Sozialwirtschaft bezogen. Gemessen an der vorausgegangen strikten Unterscheidung von theologisch-ethischer und säkular-ethischer bzw. philosophisch-ethischer Reflexion überrascht es jetzt zwar, dass die außerhalb des theologischen Diskurses entwickelten unternehmensethischen Konzeptionen ganz reibungslos auf den Bereich der Diakonie bzw. der christlichen Organisationen der Freien Wohlfahrtspflege bezogen werden können und das zuvor so betonte christliche Proprium nun kaum noch erwähnt wird. Aber der Sache tut das keinen Abbruch, denn Aspekte und Motive bzw. Konzepte wie Sustainability, Corporate Citizenship, Unternehmenskultur, Corporate Governance und die Rolle der Führungskraft werden überzeugend in den sozialwirtschaftlichen Kontext gewissermaßen eingearbeitet.

Die Autorin bezeichnet ihr Buch selbst – mit einer ganz leichten Tendenz zum unbescheidenen Eigenlob – als „Gewinn sowohl für die wissenschaftliche Reflexion, [sic] als auch für die Praxis der sozialwirtschaftlichen Arbeit der Freien Wohlfahrtspflege in Deutschland“ (S. 23). Es bietet ein „umfassendes Bild der komplexen Zusammenhänge von ethischen und ökonomischen Anforderungen“ (ebd.) und überdies durch die „umfangreichen Literaturbezüge zu den einzelnen Themen“ die Möglichkeit, „die einzelnen Themenstellungen zu vertiefen und zu reflektieren“ (S. 17). „Als übergeordnete Erkenntnis der facettenreichen wissenschafts- wie handlungstheoretischen Reflexionen ist“ – so immer noch die Autorin selbst – „abschließend festzuhalten: Die enge Verflechtung aus ethischen und ökonomischen Anforderungen, wie sie sich für die Freie Wohlfahrtspflege in Deutschland darstellt, ist konstruktiv zu bewältigen, indem beide Realitäten ernst genommen und die jeweiligen Potentiale in Hinblick auf das multiple und von meta-ökonomischen Aspekten bestimmte Zielsystem der hybriden Insti-

tutionen genutzt werden.“ (S. 305) Der Rezensent möchte sich, vielleicht nicht im überschwänglichen Duktus, aber in der Grundtendenz, diesem Eigenlob anschließen, aber einige kritische Anmerkungen hinzufügen:

(a) Überzeugend erscheint grundsätzlich der weite Bogen, der über die Wirtschaftsethik zur Unternehmensethik führt. Aber welchen Zusammenhang gibt es zwischen den wirtschaftsethischen und den unternehmensethischen Ansätzen? Sowohl Ulrichs als auch Homanns wirtschaftsethische Überlegungen korrespondieren ja mit (oder enthalten selbst) unternehmensethische(n) Überlegungen; in den unternehmensethischen Reflexionen der Arbeit (in denen beispielsweise der Ansatz von Josef Wieland eine wichtige Rolle spielt) bleiben diese Zusammenhänge aber weitgehend im Hintergrund, so dass sich die Frage stellt, welche Funktion die Erörterungen zur Wirtschaftsethik für die systematische Gesamtkonzeption des Buches haben.

(b) Überzeugend erscheint grundsätzlich ein sozialetischer Zugriff auf die Thematik, da es, wie eingangs erwähnt, um eine zentrale sozialetische Frage der Ausgestaltung des Sozialstaats geht. Warum aber wird tritt dann die sozialetische Reflexion quantitativ und qualitativ so sehr in den Hintergrund? Sozialethische Interpretationsansätze kommen meist nur cursorisch oder skizzenhaft, kaum gründlich herausgearbeitet ins Spiel und dienen selten als Instrument für eine systematische Analyse und Durchdringung der relevanten Fragestellungen.

(c) Überzeugend erscheint grundsätzlich die Thematisierung von diakoniewissenschaftlichen (und damit theologischen) Gesichtspunkten, wenn es um die Freie Wohlfahrtspflege in Deutschland geht, für die konfessionelle Akteure eine bahnbrechende und bis heute prägende Rolle spiel(t)en. Warum aber wird die theologische Ethik beständig gegenüber nicht-theologischen Ethiken kontrastiert? Das erscheint unangemessen hinsichtlich der Ideengeschichte christlicher, aber auch säkularer Ethik. Dieser Eindruck verstärkt sich, wenn man die so-

zialethische Orientierung der Kirchen in Rechnung stellt, die maßgeblichen Einfluss hatten auf die Konstituierung einer so starken intermediären Ebene innerhalb der Freien Wohlfahrtspflege in Deutschland. Dabei stehen die Überlegungen zur theologischen Ethik offensichtlich keineswegs im Zentrum des Interesses der Autorin – das müssen sie natürlich auch nicht, aber es entsteht eben ein Eindruck der Unausgewogenheit, wenn einerseits „Spezifität und Andersartigkeit“ theologischer Ethik betont, diese aber andererseits nicht sorgfältig herausgearbeitet werden.

Insgesamt bietet der Band einen guten und umfassenden Überblick über die ethische Reflexion sozialwirtschaftlichen Handelns. Der unternehmensethische Schwerpunkt wird völlig überzeugend durchgeführt. Der sozialetische Zugang bleibt weniger überzeugend und dürfte auch kaum im besonderen Interesse der Autorin gestanden haben. Die wirtschaftsethische Reflexion ist für sich genommen sehr plausibel und präzise,

aber es wird nicht ganz ersichtlich, welche systematische Rolle sie für den Gesamtzusammenhang – und insbesondere gegenüber der unternehmensethischen Reflexion – eigentlich spielt. Insgesamt liegt Buch vor, das aus Sicht des Rezensenten zweifellos einen wertvollen und weiterführenden Beitrag zur ethischen Reflexion der Sozialwirtschaft und insbesondere zur ethischen Reflexion der Entwicklung von Organisationen der Freien Wohlfahrtspflege darstellt.

*Christian Spieß, Berlin*

### Arbeit und soziale Gerechtigkeit

Andreas Fisch, Daniela Kirmse, Stefanie A. Wahl, Sebastian Zink (Hg.): *Arbeit – ein Schlüssel zu sozialer Gerechtigkeit* (Forum Sozialethik Bd. 11), Münster: Aschendorff 2012, 260 S., ISBN 978-3-402-10637-2.

Bei dem hier zu besprechenden Buch handelt es sich um die Dokumentation einer Tagung junger katholischer Sozialethikerinnen und Sozialethiker, die regelmäßig als „Forum Sozialethik“ in der Kommende in Dortmund zusammenkommen, hier also zum 21. Mal im Jahr 2011 zum Thema „Erwerbsarbeit“.

Es mag überraschen oder irritieren, aber man kann als Sozialethiker den Herausgeberinnen und Herausgebern nur zustimmen, wie sie ihre Einführung – also auch und besonders mit Blick auf ihre eigene Disziplin – beginnen: „Lange Zeit war das Thema „Arbeit“ verschwunden aus den Diskussionen um eine sozial gerechte Gesellschaft. Und das, obwohl sich viele gesellschaftstheoretische Konzeptionen auf Arbeit als den zentralen gesellschaftlichen Tatbestand berufen. Diesen Entwürfen ist gemein, dass sie die (kapitalistische) Gesellschaft und ihre Dynamik als ‚Arbeitsgesellschaft‘ konstruieren, egal ob sie auf bürgerlichen, liberalen oder marxistischen Traditionen fußt. Charakteristisch für eine Arbeitsgesellschaft ist, dass in ihr „die Verteilung der gesellschaftlichen Güter, der Lebens-



chancen, des gesellschaftlichen Ansehens und des individuellen Selbstwertgefühls weitgehend über die Erwerbsarbeit geregelt ist“. Damit wird (Erwerb-) Arbeit zu einem Ausgangspunkt für Fragen der Gerechtigkeit und der entscheidende Schlüssel für soziale Gerechtigkeit in einer Arbeitsgesellschaft“ (S. 11).

Nach der Lektüre der einzelnen Beiträge erscheint es mir jedoch nicht unerheblich, dass sie sich bei ihrem Hinweis auf die Arbeitsgesellschaft nicht auf die dann doch in jüngster Zeit dazu geführten Debatten in der eigenen Disziplin beziehen, etwa auf die theologischen Habilitationsschriften zu Erwerbsarbeit

und Arbeitsgesellschaft von Torsten Meireis (evgl.) und Matthias Möhring-Hesse (kath.). Der Autor, auf den sich die Autoren hier bei ihrem einführenden Hinweis auf die Bedeutung des Konzepts Arbeitsgesellschaft beziehen und den sie zitieren, der Jesuit G. Haefner, ist ein wohl verdienter philosophischer Anthropologe, aber eben kein Sozialethiker. Es ist nicht einfach beckenmesserisch, wenn man darauf hinweist, dass die zu begrüßende Initiative und die vielen interessanten Argumentationen des Bandes hier schon eine m. E. entscheidende Schwäche und Schlagseite mitbekommen. Der verstorbene Münchener Kollege und Mitbruder von G. Häffner, der Sozialethiker Walter Kerber, hat immer wieder darauf insistiert, dass „soziale Gerechtigkeit“ in der klassischen Tugendlehre nicht vorkommt und als Begriff erst in den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts in kirchlichen Texten erscheint, und wichtiger noch: Soziale Gerechtigkeit sei ein historisch produzierter Gesamtzusammenhang – so z. B. eindringlich in seinem Artikel *Gerechtigkeit* im 17. Band der von Franz Böckle 1981 herausgegebenen Enzyklopädie *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* (S. 5–11, 20–75).

Eine zweite spontane Beobachtung zu Beginn der Lektüre dieses Buches scheint mir diese Irritation zu unterstützen: In der kirchlichen Sozialverkündigung, vor allem bei Johannes Paul II., heißt es immer



wieder, fast gebetsmühlenhaft: „Arbeit ist der Schlüssel zur sozialen Frage“ – also nicht wie hier „ein Schlüssel zu sozialer Gerechtigkeit“. Er schreibt z. B. seine Enzyklika *Laborem exercens* „nicht so sehr in der Absicht, die bisherigen Aussagen des kirchlichen Lehramtes aufzugreifen und zu wiederholen. Vielmehr geht es darum, vielleicht mehr als bisher herauszustellen, dass die menschliche Arbeit ein Schlüssel und wohl der wesentliche Schlüssel in der gesamten sozialen Frage ist, wenn wir sie wirklich vom Standpunkt des Wohls für den Menschen betrachten wollen. Wenn die Lösung oder vielmehr die allmähliche Lösung der sozialen Frage, die sich immer wieder neu stellt und immer komplizierter wird, darauf abzielen soll, das menschliche Leben menschlicher zu machen, dann bekommt gerade dieser Schlüssel, die menschliche Arbeit, eine grundlegende und entscheidende Bedeutung“ (LE, 3).

„Soziale Frage“ oder „Arbeiterfrage“ war in der katholischen Sozialtradition nicht als – im traditionellen Sinne – *caritative* Frage, als „Arbeiterernährungsfrage“ verstanden worden, sondern immer als gesellschaftspolitische Frage danach, welchen Platz die neu entstandene Klasse oder der neue Stand in der entstehenden und sich durchsetzenden Industriegesellschaft haben sollte: was diese oder dieser also zur inhaltlichen Bestimmung dessen, was darin als gerecht gelten soll, beitragen soll und kann. Es ist nicht von ungefähr, dass Demokratie als Staatsform und die industriegesellschaftliche Form der Arbeitsgesellschaft parallel entstanden sind bzw. sich in vielen Debatten und Kämpfen durchsetzen konnten. Die ganze Wucht der Frage nach der Bedeutung der Erwerbsarbeit, nach den Funktionen des „Normalarbeitsverhältnisses“ wird erst bewusst, wenn man mit Hannah Arendt der Frage nachgeht, was es bedeutet, dass die Gesellschaft, der (vielleicht) die Arbeit ausgeht, trotzdem eine Arbeitsgesellschaft bleibt. Was zu Ende geht, ist nicht die Arbeitsgesellschaft sondern (vielleicht) die Industriegesellschaft. Dienstleistungsgesellschaft und/

oder Wissensgesellschaft sind Arbeitsgesellschaften.

Meine beiden Vorbemerkungen oder Ahnungen (eine „starke“ Anthropologie als heimliche Voraussetzung und eine eher „unpolitische“ Vorstellung von Gerechtigkeitstheorie) zeigen sich mir dann doch sehr deutlich in der Themenführung bzw. Abfolge des Bandes (was man aber auch nicht überstrapazieren sollte, um einzelnen Beiträgen gerecht zu werden):

- Jochen Ostheimer fragt nach dem Potenzial liberaler Theorien für die sozialethische Reflexion auf Arbeit und Sozialstaat.
- Christian Stoll sucht in den Kapitalismusanalysen Max Webers nach personaler Arbeit als Leitkategorie einer theologischen Arbeitsethik.
- Stefanie Wahl sucht mit einer Analyse prekärer Beschäftigung auf dem Hintergrund von Axel Honneths Theorie der Anerkennung nach Mißachtungserfahrungen durch Prekarisierung.
- Martin Schneider untersucht die, wie er sagt, „alten“ Begriffe Ausbeutung und Entfremdung als „Artikulationsformen für Ungerechtigkeitsempfindungen“, die auf eine „Reartikulation und eine normative Begründung angewiesen sind“. Er will so Perspektiven für eine kritische Bewertung des Umbruchs in der Arbeitswelt gewinnen.
- Die Beiträge von Simone Horstmann über Utopie („zwischen Rationalisierung und Gamification“) und von
- Sonja Sailer-Pfister über Muße und Beschleunigung bestätigen –zumindest in der hier vorgelegten Abfolge der Tagungslogik– meine Irritationen über die hier zu besprechende Beschäftigung mit dem Thema Erwerbsarbeit in einer theologischen Sozialethik unter der dominierenden Perspektive der „Selbstverwirklichung durch Erwerbsarbeit“ als Schlüssel zu sozialer Gerechtigkeit.
- Es folgen Beiträge über Fürsorgearbeit und über Werkstätten für Menschen mit geistiger Behinderung und zum Schluss zwei hochaktuelle und kenntnisreiche Beiträge zum kirchlichen Arbeitsrecht.

Ich empfehle den Lesern, die Lektüre dieses Buches mit diesen beiden Beiträgen zu beginnen:

- Hermann Lührs, Ist der „dritte Weg“ der Kirchen gerecht?
- Judith Hahn, Rechtliche Einheit als Gerechtigkeit. Kirchenrechtliche Annäherung an die Novellierung der Grundordnung des kirchlichen Dienstes.

Stellen Sie sich, lieber Leser, und der theologischen Sozialethik die Frage, warum kirchliche Arbeit, erst recht Arbeit in Caritas und Diakonie, nicht Erwerbsarbeit sein soll und wer das wie begründet (hat). Eine aktuelle Studie der Hans-Böckler-Stiftung stellt für die Diakonie fest, dass diese Frage nie von Theologen sondern von Juristen (nicht von Kirchenrechtlern) in den Kirchenleitungen festgelegt wurde. Das wäre für die katholische Seite näher zu untersuchen: Hermann Lührs und Judith Hahn weisen dazu akribisch und kenntnisreich den Weg. Die Ursachen für das Scheitern des Dritten Weges liegen offensichtlich vor allem darin, dass die kirchlichen Arbeitgeber sich weigern anzuerkennen, dass Erwerbsarbeit in Arbeitsgesellschaften auf historisch erstrittene, vielfältige und komplexe Mechanismen (nicht nur der Lohnfindung) angewiesen ist, die Mitbestimmung, Professionalität, Augenhöhe, letztendlich Integration und Inklusion, gesetzliche Sicherheit usw. garantieren müssen. Das ist hochkomplex und auf friedliche Regelung sensibler und konfliktträchtiger Interessen ausgerichtet. Dem sind kirchliche Behörden (mit ihrer noch stärkeren Anthropologie und ihrer noch unpolitischen Gerechtigkeitstheorie als ich den Autoren in diesem Band unterstelle) nicht gewachsen.

Wenn man nach dem Studium dieser beiden Aufsätze die anderen Beiträge (noch mal) liest und noch einmal in die Einführung schaut, wird man die kritische Funktion des Begriffs „Arbeitsgesellschaft“ in dem Zitat von G. Haefner vielleicht eher würdigen können. In der Einführung hatten die Herausgeberinnen und Herausgeber geschrieben: „Charak-

teristisch für eine Arbeitsgesellschaft ist, dass in ihr „die Verteilung der gesellschaftlichen Güter, der Lebenschancen, des gesellschaftlichen Ansehens und des individuellen Selbstwertgefühls weitgehend über die Erwerbsarbeit geregelt ist.“

Abgeschlossen wird der hier vorliegende Band mit zwei Beiträgen, die unter der mir schwer verständlichen Überschrift stehen: Arbeit jenseits von Selbstverwirklichung und Menschenrecht. Stefan Leibold schreibt über: *Arbeitest du noch oder lebst du schon? Warum Arbeit im Kapitalismus nicht glücklich*

*macht und die Katholiken das früher auch wussten* und Eike Bohlen fragt: *Gibt es ein Recht auf Arbeit?* Er plädiert für ein bedingungsloses Grundeinkommen als Alternative zu einem Recht auf Arbeit.

Dazu ist mittlerweile fast alles gesagt. Die vielen erstrittenen und erkämpften Funktionen, die das Normalarbeitsverhältnis hatte und hat und mittlerweile ja auch wieder haben soll, werden hier „bedingungslos“ auf die des Einkommens reduziert. Man stelle sich in den heutigen Auseinandersetzungen zur „Lösung“ der Kapitalmarktkrise oder der Staats-

schuldenkrise vor, wir hätten uns auf diese einfache Lösung eingelassen. Hat das nicht was von kirchlichem Paternalismus und einer geheimen Sehnsucht nach dem ersten Weg (und der Verabschiedung des dritten und des zweiten Weges) – oder auch nicht? Mich irritiert hier sehr die Leichtigkeit und das lockere Hüpfen über manche argumentative Hürde. Daher empfehle ich noch einmal: Beginnen Sie die Lektüre dieses Bandes mit einem intensiven Studium der beiden Aufsätzen zum kirchlichen Arbeitsrecht!

*Heiner Ludwig, Darmstadt*

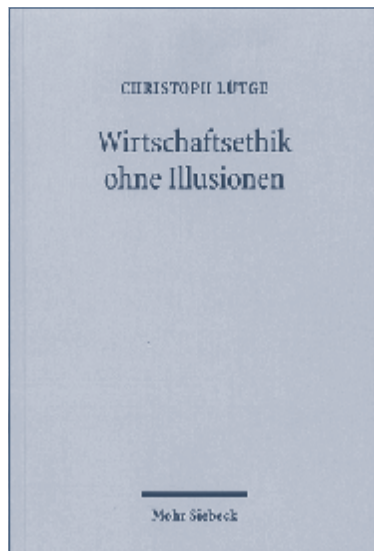
### Wirtschaftsethik

Lütge, Christoph: *Wirtschaftsethik ohne Illusionen. Ordnungstheoretische Reflexionen*, Tübingen: Mohr Siebeck 2012, 212 S., ISBN 978-3-16-151782-2.

Das Buch enthält 13 Aufsätze, die in den Jahren 2002 bis 2010 entstanden sind und nach eigener Auskunft „ein Zwischenergebnis meiner wirtschaftsethischen Bemühungen der vergangenen Dekade“ (S. 4) darstellen. Verknüpft werden diese Aufsätze im Titel und in einer Einleitung unter dem Motto „Wirtschaftsethik ohne Illusionen“.

Thematisch weist das Buch drei größere Themenblöcke auf: A) *Wirtschaftsethik*, dann B) *Ethische Grundlagen* und schließlich C) *Informationsethik*. Während der dritte Teil C) interessante und informierte Überlegungen zum speziellen Anwendungsfeld „Internet“ bietet, werden in den beiden ersten Teilen A) und B) – neben spezifischeren Themen wie „Managergehälter“, „Rentensystem“ oder „Konsum“ – konzeptionelle Überlegungen geboten, die zu einer grundsätzlichen und auch kritischen Diskussion anregen:

1. Im wirtschaftsethischen Teil A) folgt das Buch konzeptionell sehr stringent und bis ins Detail der *marktwirtschaftlich orientierten Ordnungsethik*, wie sie Karl Homann, mit dem zusammen Lütge auch bereits publiziert hat, in den letzten 25 Jahren entwickelt hat. Hier



findet man die von Homann her bekannte These, dass der geordnete (!) „Wettbewerb die Lösung vieler unserer Probleme“ (S. 2) sei. Anstatt nun eine vermutlich endlose Debatte über die segensreichen, bei Regelungsdefiziten aber auch ruinösen Wirkungen des Marktwettbewerbs zu führen, möchte ich hier nur auf eine konzeptionelle Einseitigkeit des Homann-Lütge-Ansatzes hinweisen: Die Unternehmenspraxis zeigt, dass es neben den von Homann diagnostizierten *Dilemmasituationen* ebenso viele Situationen gibt, in denen es einfach unklar ist, ob sich moralische Vorleistungen am Ende

rechnen oder ob sie kosten. Wenn man nun solche Situationen der Ungewissheit („*Kontingenzsituationen*“) nur in der Logik von *Dilemmasituationen* wahrnimmt (in denen Moral nur kostet), verschenkt man ganz entscheidende Gestaltungsmöglichkeiten einer *Unternehmensethik*.

2. Im philosophisch orientierten Teil B) des Buchs wird vor allem die Frage thematisiert, was die philosophische Ethik, die Lütge als „naturalistische“ Ethik profiliert, zur Lösung unserer Gesellschaftsprobleme beizusteuern hat. Eine Antwort auf diese Frage macht sich Lütge selber schwer, weil er an vielen Stellen des Buchs als „Semantik“ einer philosophischen Argumentation allein die *ökonomische „Vorteilsbegründung“* (S. 120f.) gelten lässt. Dann drängt sich natürlich die Frage auf: Was bleibt da noch für die Philosophie? Denn ökonomisch codierte Argumentationen oder „anreizkompatible Regelgestaltungen“ (vgl. S. 114) kann die Ökonomik ja auch im Alleingang liefern. Hier sieht Lütge zwei Möglichkeiten: zum einen möchte er die Philosophie als „Interface“ oder als „Forum“ etablieren, und zum anderen erwähnt er mehrfach die „heuristische Funktion“ der Philosophie (z. B. S. 147. 153–155). Nun, während ich die erste Möglichkeit als wenig realistisch erachte (die Einzelwissenschaften warten nicht auf das philosophische „Forum“), scheint mir die zweite Option fruchtbar



zu sein – allerdings nur dann, wenn sich die „Heuristik“ nicht in diffusen Visionen erschöpft, sondern präzise im Sinne dessen ausgearbeitet wird, was Karl Popper

als philosophische oder „metaphysische Forschungsprogramme“ genannt hat.

Dass das Buch – neben vielen Einzelargumenten – zu solchen Grundsatz-

debatten anregt, ist zweifelsohne eines seiner Verdienste.

*Michael Schramm, Stuttgart*

## Handbuch Globalisierung

Andreas Niederberger, Philipp Schink (Hg.): *Globalisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart–Weimar: Metzler 2011, 450 S., ISBN 978–3–476–02272–1.

Die Handbuch-Reihe des Stuttgarter Metzler Verlages dürfte mit seinen Ethik-Bänden inzwischen für viele Lehrende in den Disziplinen der philosophischen oder theologischen Ethik sowie der Sozialethik oder auch der angewandten Ethik zum unverzichtbaren Handwerkszeug geworden sein und fraglos auch auf studentisches Interesse stoßen. Zu den zuletzt erschienen Handbüchern gehört der von Andreas Niederberger und Philipp Schink herausgegebene Band zur Globalisierung.

In den frühen 1990er Jahren hat sich die Bezeichnung „Globalisierung“ etabliert – und zwar in der Tat als globaler Begriff. Bemerkenswerterweise gehörte der Schweizer Theologe Hans Küng zu den ersten, die den Terminus für den wissenschaftlichen Diskurs aufgenommen haben. Die englischsprachige Ausgabe zu „Projekt Weltethos“ (München 1990) erschien unter dem Titel „Global Responsibility“ (1993). In seinem späteren Band „Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft“ (1997) setzt er sich ausführlich und sehr differenziert mit dem Phänomen der Globalisierung auseinander. Im deutschen Sprachraum hat sich dann insbesondere der Soziologie Ulrich Beck mit einer Reihe an Publikationen der Globalisierungsthematik zugewandt (u. a. *Was ist Globalisierung?* 1997). Auch die von der Stiftung für Entwicklung und Frieden regelmäßig herausgegebenen Bestandsaufnahmen zu „*Globale[n] Trends*“ befassen sich seit rund zwei Jahrzehnten (1993) mit internationalen Problemen und Herausforderungen im Weltmaßstab.



Wie vielfältig das Phänomen, oder präziser: die Phänomene der Globalisierung sich darstellen, wird besonders deutlich, wenn man sich mit den zahlreichen Abhandlungen im *Handbuch Globalisierung* auseinandersetzt. Dabei wird unübersehbar, was ohnehin von unterschiedlichen Stimmen immer wieder angemahnt wird: dass Globalisierung weit mehr umfasst als allein die ökonomische Dimension. So veranschaulicht bereits der erste Teil des Handbuchs (S. 9–94) das thematische Spektrum, das Standardthemen wie Politik, Ökonomie, Recht oder Religion(en) umfasst, aber ebenso speziellere Fragestellungen wie *Kollektive Gewalt*, *Technik und technische Prozesse* oder *Geschlechterverhältnisse* aufgreift.

Lässt sich angesichts dieser thematischen Vielfalt, „Globalisierung“ überhaupt auf einen Begriff bringen? Dieser Frage – unter Berücksichtigung der historischen und entwicklungsgeschichtlichen Dimension sowie unter Einbeziehung von begrifflichen Abgrenzungen – etwa von „Globalität“ – gehen die beiden

Herausgeber Niederberger und Schlink in ihrer Einleitung ausführlich nach (S. 1–8).

Das *zweite Kapitel* greift – unter der Forschungsperspektive – weithin die Themenkreise aus dem ersten Teil wieder auf; dass nun für die Abschnitte dieses Teils Disziplinen wie Literaturwissenschaft, Medien- und Kulturwissenschaft oder Ethnologie notiert werden, verdient zumindest eine eigene Erwähnung.

Im *dritten Kapitel* geht es um eine Ausdifferenzierung in „Kernthemen der Globalisierungsdiskussion“. Sechs Problembereiche werden hier sortiert: zunächst geht es um *Allgemeine Kontroversen* (III.1), dann um den Bereich der *Ökonomisch-sozialen Kontroversen* (III.2), drittens um *Politische Gestalt und politische Konsequenzen* (III.3). Der vierte Abschnitt ist überschrieben mit *Identität, Gemeinschaft und Religion* (III.4), im fünften Unterteil werden *Neue Technologien und Ökologie* (III.5) thematisiert und der sechste Unterteil schließt mit Ausführungen zur *Globalisierungskritik* (III.6).

Ein vierter Hauptteil (IV.) führt in einem Glossar eine Vielzahl an Begriffen auf, die für den Globalisierungsdiskurs von Relevanz sind. Ein Anhang, unter anderem mit Sach- und Personenregister sowie mit Hinweisen zu den Autorinnen und Autoren, beschließt die umfangreiche Publikation.

Keine Frage: Mit dem Handbuch zur „Globalisierung“ liegt ein facettenreiches und weithin gelungenes Arbeits- und Studienbuch sowie ein überaus ergiebiges Nachschlagewerk zu den mit der Globalisierungsthematik verbundenen Phänomenen und Problemstellungen vor. Wer sich intensiv mit dem Band befasst hat, darf sich fraglos als kompetent





und mehr als solide orientiert im Globalisierungsdiskurs betrachten.

Als Ziel und Anliegen des Bandes wird eingangs formuliert: „...einerseits zu reflektieren, welche Ereignisse und Entwicklungen es sinnvoll erscheinen lassen, den Begriff der Globalisierung zu nutzen, damit man sie bestimmen und in einen Zusammenhang mit anderen Ereignissen und Entwicklungen bzw. deren Hintergründen setzen kann. Andererseits soll nachgezeichnet werden, welche neuen, vielleicht auch problematischen Deutungen von Phänomenen bzw. entsprechenden Herangehensweisen in der human- und kulturwissenschaftlichen Forschung die Referenz auf diesen Begriff ermöglicht hat“ (S. 1f). Sowohl durch die grundsätzlichen Fragen, die aufgeworfen werden und sich auf Theorie wie auf Empirie beziehen, als auch aufgrund der Vielseitigkeit der thematischen Perspektiven, genügt das Handbuch seiner eigenen Zielsetzung bestens. Anfragen und Kritikpunkte ergeben sich in erster Linie hinsichtlich der Struktur des Bandes und der Abfolge der bereichsspezifischen Thematisierungen. Bei zwei Wissenschaftler, die politisch-philosophisch und in diesem

Kontext, soweit dies über deren Schrifttum wahrnehmbar ist (insbesondere bei Andreas Niederberger), stark normativ ausgerichtet sind, ist es doch etwas erstaunlich, dass stets der Ökonomie die „Pole-Position“ in den einzelnen Hauptteilen gewährt wird. Gewiss, Politik bzw. politische Themen oder Strukturfragen folgen meistens auf der zweiten Position, aber dass etwa Ökologie bzw. ökologische Fragestellungen erst weit hinten im Band (S. 333 ff. bzw. S. 355 ff.) zu finden sind, darf als Provokation betrachtet werden. Ebenfalls fragwürdig bleibt, warum in Kapitel III.2 empirisch akzentuierte Fragestellungen (*Hunger und Armut* – S. 231 oder *Migration und Flucht* – S. 249) in unmittelbarer Nachbarschaft zu einer theoretisch und stark normativ orientierten, nebenbei bemerkt sehr gelungenen, Darstellung zu *Normativen Modellen globaler Gerechtigkeit* (S. 241) zu finden sind. Aus meiner Sicht hätte es sich nahe gelegen, sämtliche praktischen Herausforderungen mit globaler Reichweite in einem eigenen Kapitel zusammenzuführen – analog zum Strukturprinzip der beiden ersten Hauptteile. So wirkt überdies der Unterteil III.4, allein

von den Überschriften her, die keinerlei expliziten Bezug zur Globalisierungsthematik aufweisen, als inhaltlicher Fremdkörper in der Gesamtabfolge von Hauptteil III. Die Verbindung von Technik, Natur und Ökologie erscheint nahe liegend, irritiert aber doch in dem existierenden Mix, etwa zwischen *Internet* einerseits und *Klimawandel* andererseits, wie er in III.5 (S. 345ff bzw. 355.) zu finden ist. Querverweise in den einzelnen Beiträgen auf andere Beiträge einzubauen, ist wahrlich aufwändig – aber es wäre für das praktisch-konkrete Arbeiten mit dem Handbuch dennoch hilfreich.

Trotz der meinerseits (auswahlweise) aufgeführten Kritikpunkte, lohnt es sich, dieses vielseitige und ergiebige Werk zu nutzen – und zwar dem Wortsinn entsprechend: Es immer wieder in die Hand zu nehmen und darin zu studieren.

Schlussendlich wird man gespannt sein dürfen, mit welchen thematisch orientierten Handbüchern, die bereits in Vorbereitung sind, der Metzler Verlag uns in den nächsten Jahren bedienen und – wie stets wissenschaftlich fundiert – versorgen wird.

Johannes J. Frühbauer, Luzern

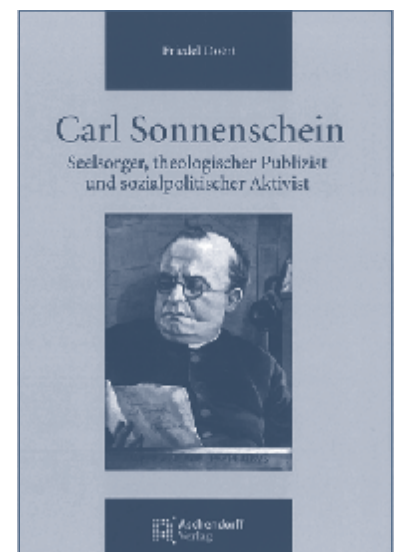
### *Biographie Carl Sonnenschein*

Friedel Doért: *Carl Sonnenschein. Seelsorger, theologischer Publizist und sozialpolitischer Aktivist*. Münster: Aschendorff 2012, 799 S., ISBN 978-3-402-12948-7.

Die vorliegende Biographie ist als Dissertation am Institut f. Kath. Theologie an der Universität Dortmund entstanden. Der Vf. war 26 Jahre in Iserlohn Leiter einer Carl-Sonnenschein-Schule und hat sich nach seinem Eintritt in den Ruhestand umfassend mit dem Namensgeber seiner Wirkungsstätte auseinandergesetzt. Die voluminöse Arbeit enthält neben dem eigentlichen Text, der eine Vielzahl von prägnanten Zitaten Sonnenscheins enthält, eine größere Anzahl von Abbildungen, ein umfangreiches Quellen- und Literaturverzeichnis

und eine Zeittafel des Lebens von Carl Sonnenschein (1876–1929). Die Arbeit ist in größere Lebensabschnitte gegliedert, und enthält für die einzelnen Lebensphasen entsprechende Sachthemen.

Wohl auch durch Beispiel seines Patenonkels, der Pfarrer in Essen-Borbeck war, veranlasst, entscheidet sich der früh vaterlos gewordene Sonnenschein für den Priesterberuf. Das Studium absolviert er an der Gregoriana in Rom, wo er 7 Jahre im „Germanicum“ lebt. Sonnenschein erwirbt in Rom die zwei Dokortitel in Philosophie und Theologie, wobei es um 1900 noch nicht üblich war, dass man dafür eine längere schriftliche Arbeit anfertigen musste. Durch seine wache Beobachtung der sozialen und politischen Verhältnisse in Rom kommt Sonnen-



schein in Verbindung mit italienischen Reformkatholiken, die das päpstliche Verbot der politischen Betätigung (aktives wie passives Wahlrecht) nach dem Verlust des Kirchenstaates überwinden wollen. Der eine Priester (Muri), mit dem Sonnenschein in Kontakt ist, wird später exkommuniziert, während der andere (Sturzo) später Begründer der *democrazia cristiana* wird. Sein Primizspruch aus Lk 4,18 (Ich bin gekommen, den Armen das Evangelium zu verkünden) prägt die spätere Einstellung und das ganze Lebenswerk Sonnenscheins.

Nach seiner Rückkehr aus Rom wurde Sonnenschein als Kaplan jeweils für kurze Zeit in drei Gemeinden (1901–1906) eingesetzt, wo er stark aneckte, weil er seine regulären Verpflichtungen als Priester vernachlässigte, sich aber vielfältig sozial, politisch und gesellschaftlich engagierte, z. B. in den Wuppertaler Streiks, in denen italienische Bauarbeiter als Streikbrecher eingesetzt wurden, auf die Sonnenschein aufgrund seiner Italienischkenntnisse einwirkte. In der Zentrumsparterie setzte er sich für Arbeiter als Kandidaten ein.

Sonnenschein wurde 1906 für die Mitarbeit beim Mönchengladbacher Volksverein für das katholische Deutschland freigestellt. Dort sollte er die soziale Studentenarbeit aufbauen. Sonnenschein wollte damit die „Standesdünkel“ und die soziale Distanz der angehenden Akademiker überwinden, die durch eine „Volksgemeinschaft“ von Kopf- und Handarbeitern abgelöst werden sollten. Dies führte zu Konflikten mit den katholischen Studentenverbindungen. In 41 Orten Deutschlands entstanden studentische sozialcaritative Initiativen, die z. T. mit dem Kolping kooperierten, um Gesellen und Studenten ins Gespräch zu bringen.

Zugleich war er entschiedener Anhänger der interkonfessionellen Christlichen Gewerkschaften, was ihm in einigen Bistümern (Breslau, Trier) Rede- und Versammlungsverbot eintrug. Sonnenschein war Monarchist und unterstützte die deutsche Expansionspolitik im 1. Weltkrieg (z. B. den Anschluss von Flamen an das Reich). Da er als Feld-

geistlicher nicht akzeptiert wurde, unterstützte er im 1. Weltkrieg die einberufenen Studenten und Akademiker mit einer Vielzahl von Flugschriften. Er reiste auch in besetzte Gebiete, um dort Reden zu halten.

Als nach Ende des 1. Weltkrieges belgische Truppen den Niederrhein besetzten, verließ er fluchtartig Mönchengladbach und zog nach Berlin, wo er in 10 Jahren eine beeindruckende Vielfalt an Aktivitäten entfaltete. Er hatte nichts weniger als das Ziel, mit einem Anteil von 400 000 Katholiken bei rd. 4 Millionen Einwohnern die katholische Kirche zu einer einflussreichen gesellschaftlichen Größe zu machen.

Kernpunkte seiner Arbeit waren zunächst wieder die studentischen Belange und sozialen Notlagen (Wohnungsnot, fehlende Stipendien bzw. Arbeit). Mit dem Entstehen der politischen Interessensvertretungen der Studierenden (Asten) und der Einrichtung von Studentenwerken kam es zu neuen Institutionen, an deren Gründung er beteiligt war. Für Studenten und Akademiker wurde eine Arbeitsvermittlung organisiert. Als Priester ohne Pfarreiaufgaben hielt Sonnenschein soziale Sprechstunden ab, zu denen Hilfsbedürftige aller Art kommen konnten.

Besondere Wirksamkeit entfaltete Sonnenschein nicht nur als Redner und Sprecher im neu entstehenden Radio, sondern vor allem als Schriftleiter der Kath. Kirchenzeitung, deren Auflage er innerhalb weniger Jahre von 25 000 auf 100 000 steigern konnte.

Andere Initiativen betrafen die Einrichtung einer Akademischen Lesehalle (vor allem für kath. Studierende), die Einrichtung einer Kath. Volkshochschule in Berlin, den Bau von Wohnsiedlungen für Katholiken in Berlin oder die Gründung von Sportvereinen.

Spirituell regte Sonnenschein durch Evangelienklärungen am Samstagabend und gemeinsame Wanderungen und Ausflüge einen Freundeskreis an. Dieser und weitere Sponsoren unterstützten finanziell seine vielfältigen Aktivitäten. Dabei hatte Sonnenschein Unterstützer in der neu in die Machtzentren Berlins

einrückenden katholischen Elite in Gestalt der Reichskanzler und Minister aus der Zentrumsparterie. Sonnenschein gehörte zu den Personen, die das Zentrum auch für Protestanten im Sinne einer christlichen Partei öffnen wollten.

Die Katholiken Berlins sollten durch regionale Katholikentage, aber auch bei Demonstrationen zu konkreten Anlässen (Seelsorgebeschränkung für Geistliche an öffentlichen Krankenhäusern) mobilisiert werden.

Die Biographie und ihr Umfang können der vielseitigen Persönlichkeit und dem vielfältigen Werk Sonnenscheins sowie seines eindrucksvollen Wirkens gerecht werden. Doert zeigt aber auch Grenzen Sonnenscheins auf, wie politische Fehleinschätzungen, ein wenig rücksichtsvoller Umgang mit Mitarbeiter/innen und sein unsystematisches Vorgehen bei vielen Aktivitäten, die vielfach nicht nachhaltig gewesen sind.

Bemerkenswert an der Position Sonnenscheins ist, dass er die Hauptstadt und größte Stadt Deutschlands, Berlin, als pastorale Herausforderung begriff, die er aus kirchlicher Sicht offensiv angehen wollte. Dabei spielt seine soziale Sensibilität für Notlagen und sein Bemühen, diese jeweils konkret anzugehen und dabei auch unkonventionelle Wege einzuschlagen, eine wesentliche Rolle. Ein weiteres hervorzuhebendes Merkmal ist sein Gespür für neue Herausforderungen und Möglichkeiten der Glaubensverkündigung, z. B. im aufkommenden Rundfunk. Insofern stellt Sonnenschein auch für heutiges kirchliches Handeln ein Vorbild dar.

*Joachim Wiemeyer, Bochum*

