



Editorial	<i>Christian Spieß (Linz)</i> Die konfessionellen Unterschiede treten in den Hintergrund Zu diesem Heft	2
Schwerpunktthema	<i>Ursula Nothelle-Wildfeuer (Freiburg)</i> Gemeinsam Zeugnis geben in einer pluralistischen Gesellschaft Chancen und Grenzen einer ökumenischen Sozialethik	3
	<i>Traugott Jähnichen (Bochum)</i> Freiheit und Gerechtigkeit Protestantische Traditionslinien der Sozialen Marktwirtschaft	10
	<i>Gerhard Wegner (Hannover)</i> Verantwortbarer Kapitalismus Die Sozialinitiative, das Gemeinsame Wort und das politische Mandat der Kirchen in Deutschland	17
	<i>Martin Büscher (Wuppertal/Bethel)</i> Weltwirtschaft, Marktwirtschaft und Management in Caritas und Diakonie Aktuelle Herausforderungen einer ökumenischen Wirtschafts- und Unternehmensethik	24
	<i>Peter Schallenberg (Mönchengladbach)</i> Im Dienst gelingenden Lebens Naturrecht in der ökumenischen Sozialethik	33
Bericht	<i>Bernd Ikemann (Köln)</i> «skom.02-08» Öl/Leinwand 2012	28
	<i>Christoph Krauß, Wolfgang Kurek (Mönchengladbach)</i> Herausforderung Integration – Zusammenleben in Europa Mönchengladbacher Gespräche am 18./19. Mai 2017	41
Buchbesprechungen	Soziale Ungleichheiten	43
	Politisches Handeln als weltkirchliche Aufgabe	44
	Pazifismus im 20. Jahrhundert	46
	Schöpfung und Gerechtigkeit	48
Positionen und Perspektiven	<i>Christoph Giersch (Gelsenkirchen)</i> Sozialethische Implikationen der Polizeiethik Die Stellung der Polizei in unserer Gesellschaft – geprägt von Vertrauensverlust und Respektlosigkeit?	49
Der Überblick	Summaries	54
	Résumés	55
	Bisherige Schwerpunktthemen und Vorschau	56
Impressum		U2



Christian Spieß

Die harten „kontrovers-theologischen“ Auseinandersetzungen sind gewiss nicht auf dem Feld der Sozialethik geführt worden, sondern etwa in der Soteriologie, in der Sakramententheologie oder in der Liturgiewissenschaft. Dennoch sind auch die „Sozialethiken der Theologien“ mit den grundlegenden theologischen Hintergrundannahmen der katholischen sowie der lutherischen und reformierten Tradition verwoben. Das dürfte auch mit der Entstehungszeit der Disziplin zusammenhängen. Für den Mainstream der katholischen Soziallehre war das neuscholastische Naturrechtsparadigma mit einer kritischen Befürwortung der Marktwirtschaft mit Privateigentum und einer gewissen Staatskepsis prägend, während für die protestantischen Traditionslinien einerseits eine – vor allem reformatorische – Verwandtschaft zum „Geist des Kapitalismus“ und andererseits eine – vor allem lutherische – Staatsaffinität diagnostiziert wurde. Gerne ordnet man deshalb in der vergleichenden Sozialstaatsforschung verschiedene Sozialmodelle den konfessionellen Traditionen zu.

So erhellend diese Zuordnung ist, so zeigt sich doch darin ein zentrales Problem der konfessionellen Bestimmung der Sozialethik: Gilt den einen beispielsweise das bundesdeutsche Sozialmodell und die Soziale Marktwirtschaft als Inbegriff der Realisierung der Ideen der *katholischen* Soziallehre, weisen andere auf deren *protestantische* Wurzeln hin (vgl. zu dieser Thematik den Beitrag von Traugott Jähnichen in diesem Heft). Das führt weniger zu der Frage, welche Konfession nun das deutsche Modell stärker beeinflusst hat, als zu der Frage, ob es wirklich einen tiefgreifenden, etwa weit in die Gna-

Die konfessionellen Unterschiede treten in den Hintergrund

den- oder Rechtfertigungstheologie hineinreichenden Unterschied zwischen den konfessionellen Sozialethiken gibt.

Ursula Nothelle-Wildfeuer zeigt in ihrem Beitrag auf, wie sich aus den unterschiedlichen, jedoch zueinander nicht in einem substantiellen Widerspruch stehenden Traditionssträngen eine ökumenische Sozialethik des „differenzierten Konsenses“ und „begrenzten Dissenses“ entwickeln konnte.

Auf Seiten der katholischen Sozialethik haben sich die konfessionellen Besonderheiten rapide reduziert, als sich die katholische Sozialethik vom Naturrecht gelöst und der zeitgenössischen politischen Philosophie zugewandt hat. Peter Schallenberg entwirft in diesem Heft noch einmal den Versuch eines aktualisierten theologischen Naturrechtsdenkens. Die meisten katholischen Sozialethikerinnen und Sozialethiker haben sich aber vom Naturrecht ab- und etwa der Diskursethik oder der Diskurstheorie des Rechts, Varianten der liberalen politischen Philosophie oder des Befähigungsansatzes, den Anerkennungstheorien oder dem Pragmatismus zugewendet.

Diese Neuorientierungen sowie die Neubestimmung auf die Bibel als zentralem Orientierungspunkt für die christliche Sozialethik führen zwar zu einer beachtlichen Pluralität unterschiedlich akzentuierter Varianten der Sozialethik; aber die Unterscheidungsmerkmale liegen dabei kaum mehr im konfessionellen Hintergrund dieser Varianten, sondern eben in den Rezeptionsvorlieben und manchmal auch in

den politischen Orientierungen der Sozialethikerinnen und Sozialethiker.

Dies wurde insbesondere auch im ökumenischen Sozialwort *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit* (1997) deutlich (und Ähnliches gilt für das Ökumenische Sozialwort in Österreich 2003), in dem man „zwischen den Zeilen“ wesentlich mehr wirtschafts- und sozialpolitischen als konfessionellen Dissens wahrnehmen kann (vgl. dazu den Beitrag von Gerhard Wegner in diesem Heft).

Ein Anwendungsfeld schließlich, in dem sozialer Katholizismus und sozialer Protestantismus – in wohl sehr ähnlicher Weise – praktisch werden, ist jenes der Freien Wohlfahrtspflege. Martin Büscher reflektiert dieses Feld wirtschafts- und unternehmensethisch; im Rahmen einer „ökumenischen Wirtschaftsethik“ sucht er, die gesamtwirtschaftliche Ebene mit der betriebswirtschaftlichen Ebene zu verknüpfen. Der Beitrag skizziert damit weitere Entwicklungsmöglichkeiten ökumenischer Sozialethik.

Mit den Ausschreitungen am Rande des G20-Gipfels in Hamburg haben sich auch Fragen der inneren Sicherheit wieder in die öffentliche Wahrnehmung geschoben. Mit dem Beitrag von Christoph Giersch zur sozialetischen Dimension der Polizeietik bietet das vorliegende Heft auch einen Zugang zu diesem – vor allem im Vergleich zu anderen Bereichs- und Berufsethiken – noch wenig bearbeiteten Feld, dessen Brisanz mit den Ereignissen von Hamburg jedoch wieder scharf hervorgetreten ist.



Gemeinsam Zeugnis geben in einer pluralistischen Gesellschaft

Chancen und Grenzen einer ökumenischen Sozialethik

Die beiden großen Kirchen haben im Laufe der jüngeren Vergangenheit bereits einen langen, aber letztlich erfolgreichen Weg hin zu einer ökumenischen Soziallehre und Sozialethik zurückgelegt. Trotz der immer wieder vorgebrachten Bedenken hinsichtlich eines evangelisch-katholischen Grundwiderspruchs in Fragen der Ethik hat sich in den entscheidenden Bereichen, nämlich der Erkenntnistheorie, der Verbindlichkeit, der zugrundeliegenden Anthropologie sowie der Ekklesiologie ein gemeinsames Fundament für die ökumenische Soziallehre herauskristallisiert. Ohne Verlust an christlicher Substanz und an Glaubwürdigkeit in der pluralistischen Gesellschaft kann es nicht mehr unterschritten werden.

Die Flüchtlings- und Migrationskrise seit 2015 hat in Deutschland ungeahnte Kräfte ökumenischer Kooperation im Handeln vor Ort freigesetzt – der frühere EKD Ratsvorsitzende Wolfgang Huber spricht von der Ökumene des Indikativs, die der Ökumene des Imperativs

Tendenzen ökumenischer Sozialethik

Nimmt man die letzten drei Jahrzehnte näher in den Blick, dann ist die Entwicklung auf diesem Gebiet eine durchaus positive und konstruktive. Zugleich aber gibt es gerade auf dem Gebiet der Ethik in jüngster Zeit auch eine Tendenz, die nicht mehr in der dogmatischen Lehre, sondern speziell in der Ethik „einen evangelisch-katholischen Grundwiderspruch“ (Söding 2017, 27) zu konstatieren meint. Sich dieser komplexen Herausforderung im Jahr des Reformationsgedenkens in besonderer Weise anzunehmen, liegt nahe, zumal im März 2017 die Studie der dritten Bi-

vorausgeht (vgl. Huber 2017, 13). Dieser Indikativ stellt zugleich eine große Herausforderung für die theologische Arbeit an der Frage nach Chancen und Grenzen einer ökumenischen Sozialethik dar.

lateralen Arbeitsgruppe aus Deutscher Bischofskonferenz (DBK) und Vereinigter Evangelischer-Lutherischer Kirche in Deutschland (VELKD) mit dem Titel „Gott und die Würde des Menschen“ vorgelegt wurde, die in dieser Frage nach einer ökumenischen Sozialethik deutlich und konstruktiv Position bezieht. Eine Bestandsaufnahme zum ökumenischen sozialetischen Dialog muss mehrere Spannungen in den Blick nehmen:

- Auf der einen Seite wachsen in den Kirchen die Erkenntnis und Erfahrung, dass ökumenisches Miteinan-



Ursula Nothelle-Wildfeuer

der sich nicht nur in gemeinsamen Stellungnahmen dokumentiert, sondern sich auch und gerade im gemeinsamen, am christlichen Grundauftrag orientierten Handeln in den vielfältigen Bereichen gesellschaftlich-öffentlichen Agierens zeigt.

- Auf der anderen Seite scheint es so, als hätten sich gerade im Blick auf die gemeinsamen Handlungsfelder in den letzten Jahren die Differenzen in den Vordergrund geschoben. Angeführt wird diesbezüglich aus sozialetischer Perspektive vor allem das Familienpapier der EKD von 2013 („Zwischen Autonomie und Angewiesenheit“): Im Blick darauf wie auch auf die Debatten um den Import embryonaler Stammzellen zu medizinischen Forschungszwecken (2008) und auf die Diskussion um den ärztlich assistierten Suizid leitet sich vor allem in katholischen Kreisen die Ansicht ab, „mit der evangelischen Kirche könne man auf ethischem Gebiet nicht



mehr verlässlich koalieren, weil sie einknicke, wenn es Gegenwind gebe“ (Söding 2017, 27).

- Zugleich aber mehren sich die Anzeichen dafür, dass Christen und Christinnen beider Konfessionen kaum noch Verständnis für die „kirchentrennende Bedeutung interkonfessioneller Lehrdifferenzen“ (Bedford-Strohm 2004, 410) haben. Vielmehr scheint ein gemeinsames Zeugnis der Christen notwendiger denn je: Gesellschaftlich gesehen, verlangen die großen Fragen der Menschheit, die längst zu Überlebensfragen geworden sind, zunehmend drängender zumindest eine Einigung im deutschsprachigen Raum (vgl. 16) (Wulsdorf 2003, 16). Wenn die Christen nicht mit ei-

ner Stimme sprechen, wird ihr Beitrag zum gesellschaftlichen Diskurs in der offenen und pluralistischen Gesellschaft kein Gehör (mehr) finden. Zudem ist aber auch offenkundig, dass die Unterschiede in Argumentationen, Positionen und Überzeugungen, aber auch in der ethischen Methodologie schon länger nicht mehr zu einer trennscharfen Grenze zwischen den Konfessionen führen, sondern innerhalb der Konfessionen ein legitimer Pluralismus existiert, der wiederum Überzeugungsgemeinschaften über konfessionelle Grenzen hinweg entstehen lässt.

Was birgt das für eine ökumenische Sozialethik an Chancen und Problemen?

den und Bewahrung der Schöpfung –, so ist sie doch Teil der ökumenischen Bewegung. Die Zusammenarbeit dokumentiert sich in einer gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen Vatikan und ÖRK.

 Es geht darum, christliche Grundüberzeugungen gemeinsam und wahrnehmbar in den gesellschaftlichen Diskurs einzubringen

Nicht länger geht es bei diesen ökumenischen Papieren und Erklärungen um Unterscheidung und Abgrenzung in Konfessionen, sondern vielmehr um Unterscheidung in „die philosophischen Schulen der Gegenwart, zu denen – selbstverständlich in kritischer Auseinandersetzung – Anschluss gesucht wird“ (Beestermöller 1996a, 74). Konfessionsübergreifend und -verbindend geht es darum, „christliche Grundüberzeugungen vor dem Forum des Gegenwartsdenkens zu vertreten“ (ebd.) und diese in den jeweils aktuellen Diskurs wahrnehmbar einzubringen.

Die Entwicklung in der gemeinsamen Urteilsbildung der Kirchen ist mittlerweile so weit fortgeschritten, dass Landesbischof Heinrich Bedford-Strohm zuversichtlich von einer „sich entwickelnde(n) ökumenischen Soziallehre von unten“ spricht, und deren „offensive Aufnahme ... durch die Kirchen auf allen Ebenen“ wertet als „ein nicht zu übersehendes Zeichen, dass die Kirchen den Auftrag verstanden haben, den Jesus ihnen auf den Weg gegeben hat: Salz der Erde und Licht der Welt zu sein“ (Bedford-Strohm 2004, 410). Auch der katholische Ökumeniker Wolfgang Thönissen spricht bereits 2005 von der „Chance einer ökumenischen Verständigung sozusagen von unten her, welche eine gemeinsam konzipierte und sich aus unterschiedlichen Traditionen speisende Sozialethik“ biete, die er dann näherhin qualifiziert als „Ethos der Menschenwürde und Theologie der Menschenrechte“ (Thönissen 2005, 41).

Erreichtes und Offenes: Historischer Rückblick und gegenwärtige Situation

Seit den 1990er Jahren hat die „Rede von einer gemeinsamen Sozialethik, genauerhin von einer ökumenischen Sozialethik, [...] an Boden gewinnen können“. (Wulsdorf 2003, 15) Immer deutlicher zeigte sich, dass Ökumene nicht länger ausschließlich eine Sache der Dogmatik war, sondern dass *sozialethische* Überlegungen als *ökumenische* Überlegungen an Bedeutung zunahmten (vgl. Thönissen 2005, S. 42). Hatten sich lange Zeit katholische und evangelische Ethiker hauptsächlich kontroverstheologisch über Grundlagenfragen von Gesetz und Freiheit, Naturrecht und Offenbarung verständigt, so sind in den vergangenen drei Jahrzehnten in Absetzung davon die material-inhaltlichen Gemeinsamkeiten in sozialethischen Fragen gewachsen. Seit dem ersten der „Gemeinsame(n) Texte“, der sich wie diverse weitere auch, mit bio- und medizinethischen Fragestellungen beschäftigte, sind bis heute 24 Texte erschienen. Das Jahr 1997 stellt gerade auch im Blick auf die spezifisch sozialethischen Themen einen Höhepunkt dar, denn hier sind gemein-

same Texte zur Migration, zur Mediengesellschaft und zur Wirtschafts- und Sozialpolitik erschienen. Aber auch der von der EKD und DBK gemeinsam verantwortete Impulstext „*Gemeinsame Verantwortung für eine gerechte Gesellschaft*“ von 2014 sowie die *Gemeinsame Feststellung zur Ökumenischen Sozialinitiative „im Dienst an einer gerechten Gesellschaft“* von 2016, in die der Diskussionsprozess und die Rückmeldungen eingeflossen sind, sind hier zu nennen. Von dort soll das Signal ausgehen, dass sich die Kirchen auch weiterhin mit den sozialen Fragen beschäftigen und differenziert und prononciert in den gesellschaftlichen Diskurs einbringen.

Aber nicht nur auf nationaler Ebene gab es ökumenische Erfolge, sondern auch auf internationaler Ebene entwickelte sich eine weiterreichende Kooperation: Auch wenn die katholische Kirche bzw. der Vatikan nicht Mitglied im Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) ist – dies wurde besonders als Defizit spürbar im Umfeld des konziliaren Prozesses *Gerechtigkeit, Frie-*

Eine solche ökumenische Soziallehre und -ethik wird aber durchaus unterschiedlich gewertet: Verschiedene, eher optimistische Stimmen würdigen sie sogar als Chance auch für die ökumenische Bewegung insgesamt: Diese stecke aus unterschiedlichen Gründen in einer Orientierungskrise und könne neue Impulse bekommen. Wenngleich es immer noch Unterschiede in den Ansätzen und in der Methodik gebe und auch die Zugangsweisen beider Traditionen noch Differenzen aufwiesen, spricht Bedford-Strohm hier von einer „Komplementarität“ (Bedford-Strohm 2004, 408) des Unterschiedlichen, die weg führe von „früheren Polarisierungen“ (ebd.) hin zu gemeinsamen, vernunftmäßig zu begründenden Inhalten. Der Wiener evangelische Ethiker Ulrich Körtner erhebt dagegen angesichts der verbleibenden Unterschiedlichkeit der Ansätze, Zugangsweisen und Begründungsstrukturen eher warnend seine Stimme und drängt auf eine Selbstvergewisserung der protestantischen Sozialethik (vgl. Körtner 2007, 163). Wenn auch Karl Kardinal Lehmann für die gesamt-

tökumenische Entwicklung das Reformationsgedenken „mit dem [...] Profil an grundsätzlicher Bereitschaft zur Einheit der Kirche, an theologischer Tiefe und an praktischer Annäherung“ (Lehmann 2017, 17) als neuen positiven Akzent würdigt, überschatten, wie oben bereits angedeutet, in der jüngsten Vergangenheit gerade im Blick auf eine ökumenische Ethik eher wieder dunklere Wolken das ökumenische Bemühen. Es scheinen noch bzw. wieder kontroverse Positionen in den Diskurs eingebracht zu werden, die Thomas Söding allerdings mit Recht als Karikatur bezeichnet; sie kolportierten überlieferte Klischees etwa über das katholische Naturrechtsverständnis und den evangelischen Bibelbezug, über das protestantische Freiheitsbewusstsein und das katholische Lehramtsdiktat. (Vgl. Söding 2017, 28) Hundertprozentige Deckungsgleichheit evangelischer und katholischer Sozialethik ist sicher nicht erreicht und auch nicht erreichbar, aber auch nicht notwendig und nicht wünschenswert; andererseits eröffnen sich Möglichkeiten für eine Weiterentwicklung.

festzuhalten, zum anderen divergierende konfessionelle Begründungsmuster zu überwinden und trotzdem konfessionelle Eigenarten bestehen zu lassen, letztlich aber den Beitrag zum öffentlichen Diskurs einstimmig zu leisten.

Biblische oder naturrechtliche Ansätze? Die Frage nach der Methode und Erkenntnistheorie

Wenn man gerade auch im aktuellen Diskurs immer noch oder wieder auf die simplifizierende und polarisierende Gegenüberstellung von naturrechtlicher Argumentation als typisch katholisch und bibeltheologischer Argumentation als typisch evangelisch trifft, dann wird in derartigen Verzerrungen deutlich, dass der lange Weg, den beide Kirchen im Blick auf eine ökumenische Sozialethik und ihre Erkenntnistheorie seit den 1950er Jahren gegangen sind, noch nicht wirklich im Diskurs präsent und wirksam geworden ist. Dabei kann man mittlerweile mit Fug und Recht sagen, dass der Bezug auf die Heilige Schrift eine gemeinsame Grundlage ökumenischer Sozialethik geworden ist; zentrale sozialetische Werte, Themen und Motive werden generiert im Rekurs auf die Bibel. Sicher bleiben auch hier konfessionell unterschiedliche Formen der Bezugnahme bestehen. Aber zugleich belegen manche hermeneutischen Defizite bei den biblischen Verweisen – so etwa die Funktion der Schriftbezüge und die fehlende Transparenz der Kriterien zur Auswahl (vgl. Heimbach-Steins 2000, 81f) – die Notwendigkeit, diese Fragen in ökumenischer Kooperation weiter zu bearbeiten.

Die Ausgangsposition für diese Entwicklung hin zu einer offenbarungstheologisch fundierten ökumenischen Soziallehre war in den beiden Konfessionen durchaus unterschiedlich: Auf protestantischer Seite „bildeten gerade die Kräfte, die die biblische Ethik und ihr Gegründetsein auf Offenbarung besonders betonten, die progressive Spitze innerhalb der evangelischen Kirche.“ (Bedford-Strohm 2004, 407) Auf der

Aktuelle Perspektiven: Möglichkeiten und Grenzen

Im Horizont der immer drängender werdenden Überlebensfragen der Menschheit treten die konfessionell geprägten Traditionen und Ansätze zunehmend in den Hintergrund. So lässt sich feststellen, dass bei der Suche nach überzeugenden und kommunikablen Begründungsmustern für das Engagement der Kirchen in sozialen und gesellschaftlichen Belangen der Blick in den unterschiedlichen Texten ökumenischer Sozialethik primär auf den neutestamentlich bezeugten Glauben an Jesus Christus als Fundament gelenkt wird. Wenn auch selbstverständlich spezifisch konfessionelle Ansätze und ihre Differenz bestehen bleiben, gelangt auf der Suche nach dem Einheitspunkt die biblisch bezeugte Wahrheit von Jesus Christus als Heil der Menschen ins Zentrum. Damit hängt zugleich die Über-

zeugung zusammen, dass dieser Glaube „Folgen für das individuelle und soziale Leben der Christen“ (Thönissen 2005, 44) und das heißt: auch für die Sozialethik und -lehre hat. In untrennbarem Zusammenhang mit diesem bibeltheologischen Ansatz für ein christliches (Sozial-)Ethos steht die Bezugnahme auf die Idee von Grundwerten, Menschenwürde und Menschenrechten. Das ist der entscheidende Ansatzpunkt, um den Gedanken der Humanität einerseits christlich zu verankern und ihn andererseits in die jeweilige Zeit und Gesellschaft hinein zu konkretisieren. Hier setzen die neueren theologisch-kirchlichen Ansätze an, eine ökumenische Verständigung darüber erweist sich als notwendig. Dahinter steht ein doppeltes Bemühen: zum einen an der Unbedingtheit des sittlichen Anspruchs

katholischen Seite stellte sich die Situation nach dem II. Vatikanischen Konzil etwas diffiziler dar: Einer der großen Schwerpunkte des Konzils war das Bestreben, die gesamte Theologie stärker biblisch und offenbarungstheologisch zu orientieren. Mit dieser Ten-



Seit dem Zweiten Vatikanum geht die Bewegung weg von einer ausschließlich ablesenden bzw. hörenden hin zu einer kritischen Vernunft

denz ist eine doppelte tiefgreifende innerkatholische Konsequenz, auch für die Soziallehre, verbunden: Sie bedeutet zum einen die Bewegung

- weg von der engen und nahezu ausschließlichen Bindung der Theologie an das (neu)scholastische Naturrechtsdenken mit seiner rein deduktiven Seins- und Wesensethik
- hin zu einem Dialog der Theologie mit den unterschiedlichen Ansätzen moderner Philosophie, in dem das biblische Verständnis vom Menschen mit philosophischen Entwürfen und deren Vernunft-, Freiheits- und Würdeverständnis in Austausch gebracht wird und in eine „vernunftorientierte Prinzipienethik“ (Thönissen 2005, 47) mündet.

Es geht um eine Bewegung von einer ausschließlich ablesenden bzw. hörenden hin zu einer kritischen Vernunft.

Zum anderen führt diese Tendenz des II. Vatikanums die Bewegung weg von einem rein satzhaften hin zu einem personalen und heilsgeschichtlichen Offenbarungsverständnis. Das bedeutet, dass es bei dem gewandelten Grundansatz ökumenischer Soziallehre und -ethik nicht einfach um das quantitativ verstärkte Einbringen von Bibelziten gehen kann, denen in diesem Sinn schon in der Vergangenheit oftmals nur eine dekorative, schmückende, nicht aber eine substantielle Funktion zukam. Vielmehr geht es letztlich um die heilsgeschichtlich bezeugte,

christologisch fundierte Antwort auf die Frage nach dem Menschen. Die diesbezügliche Kernaussage des Konzils lautet, dass letztlich keine Theologie ohne Anthropologie mehr möglich ist, aber auch keine Anthropologie ohne Theologie. Im Zusammenhang damit steht auch die zunächst vor allem im lateinamerikanischen Kontext der Theologie der Befreiung entwickelte „vorrangige Option für die Armen“, die trotz und seit der Debatte der Befreiungstheologie mit der Glaubenskongregation zum zentralen Theologoumenon geworden ist, das in besonderer Weise geeignet ist, die genuin theologische Ausrichtung einer Sozialethik zum Ausdruck zu bringen.

Vor dem Hintergrund dieser beschriebenen Tendenzen liegt die weitere Entwicklung nahe: Die schroffe und polarisierende Alternative zwischen biblischer Ethik auf der einen und naturrechtlich geprägter Ethik auf der anderen Seite wird überwunden, „indem von einer ‚Komplementarität‘ von biblischer Begründung und Vernunftbegründung ausgegangen wird.“ (Bedford-Strohm 2004, 408)

Kirchliches Lehramt versus evangelische Freiheit – Die Frage nach der Verbindlichkeit

Nach wie vor unterscheidet sich das Verständnis des kirchlichen Amtes in den beiden Konfessionen. Das wiederum zeigt Auswirkungen auf das gemeinsame sozialetische Sprechen,

- sofern es einerseits „um die Frage nach Autorität, Verbindlichkeit und Repräsentativität der Texte geht“ (Heimbach-Steins 2000, 83),
- sofern es andererseits aber auch um die Frage nach Möglichkeit und Relevanz von individueller (und Gewissens-)Freiheit geht.

Die Frage ist also,

- ob der Verbindlichkeitscharakter katholischer Soziallehre nicht dem Verständnis evangelischer Freiheit widerspricht und zugleich,
- ob die mit der lehramtlichen Verbindlichkeit verbundene universale

Ausrichtung nicht die Eigenständigkeit und Freiheit des Einzelnen und der Landeskirchen konterkariert (vgl. dazu Körtner 2007, 164).

In dieser Kontrastierung wird die Autonomie des Subjekts der Fremdbestimmung durch das Lehramt gegenübergestellt, was wiederum eine unzulässige Vereinfachung darstellt. Für eine ökumenische Soziallehre und -ethik scheint es unverzichtbar, diesbezüglich einen differenzierten Konsens anzustreben: Im Blick auf das Verständnis von Freiheit ist zu bedenken, dass die neuzeitliche Freiheit nicht einseitig als Freiheit des Individuums verstanden werden darf, „gegenüber der es eine überindividuelle Verbindlichkeit gerade nicht geben“ (Bedford-Strohm 2004, 409) dürfe, denn darüber gerät die auf die Gesellschaft und Gemeinschaft bezogene Dimension von Freiheit in Vergessenheit, die allerdings für jede Sozialethik konstitutiv ist.

Was nun die Frage nach der übergeordneten Verbindlichkeit angeht, so wird diese für die Soziallehre im ökumenischen Diskurs nicht ausschließlich, noch nicht einmal vorrangig über ein (katholisches) Amtsverständnis eingeholt werden können, aber auch nicht müssen. Vielmehr hat im Modus des „differenzierten Konsens“ diese Verbindlichkeit sich auch und vor allem inhaltlich auszuweisen; sie hat immer etwas zu

- tun mit dem Entstehungsprozess, der Diskursituation (vgl. Heimbach-Steins 2000, 83) und auch
- mit den inhaltlich zugrundeliegenden Leitlinien, Werten und Prinzipien, hinter die man ohne Verlust an humaner Substanz auch nicht zurückgehen kann.

Von evangelischer Seite werden auch „die aus der universalen Bindung (des römischen Katholizismus. Anm. UNW) erwachsenden inhaltlichen Impulse für die Ethik insgesamt“ (Bedford-Strohm 2004, 407) sehr positiv und als in hohem Maße anschlussfähig aufgenommen.



men, so z.B. die Option für die Armen aus der lateinamerikanischen Befreiungstheologie. Entscheidend bleibt dabei, dass diese inhaltlichen Impulse auch im Volk Gottes implementiert sind und so Eingang in die gelebte Glaubenspraxis bekommen.

Aus dieser Perspektive heraus kann Bedford-Strohm auch in der päpstlichen Sozialverkündigung „ein(en) Schatz für die Ökumene“ erkennen, nicht, weil hier lehramtliche Aussagen gemacht werden, sondern weil hier Menschen in Not „Rückendeckung gegeben und der Wert ihrer Arbeit ins Zentrum gestellt“ (Bedford-Strohm, 193) wird. So sind sie in seinen Augen durchaus geeignet als verlässliche Quelle einer ökumenischen Soziallehre.

Gottebenbildlichkeit und Menschenwürde – das christliche Verständnis vom Menschen als gemeinsame Grundlage

Da letztlich jede (Sozial-)Ethik in einer Anthropologie gründet, hat sich auch in der bisherigen Tradition ökumenischer Soziallehre und -ethik dieser Bezug auf die Anthropologie als einer der Kernpunkte herauskristallisiert. Bereits im Gemeinsamen Text von 1989 mit dem Titel *Gott ist ein Freund des Lebens* wird das Hauptaugenmerk auf die Würde des Menschen als einheitsstiftendes Fundament gelegt.

Jedwede theologische und auch ökumenische „Sozialethik steht vor der Aufgabe, eine Begründung der Absolutheit und Unverletzlichkeit menschlicher Würde aus der Perspektive des Glaubens zu entwickeln“ (Beestermöller 1996b, 14 f.). Angesichts der Bedeutung des philosophischen Diskurses muss in der gesamten Argumentation das Problemniveau heutiger philosophischer Kritik berücksichtigt werden. Im Blick auf die Vielfalt heutiger philosophischer und theologischer Ansätze zur Anthropologie gilt, dass nicht allein eine spezifische Argumentations- und Begründungsfigur konstitutiv und unumstößlich für eine der Konfessionen ist, sondern dass das Unaufgeb-

bare konfessionsübergreifend „ausschließlich in der Überzeugung von der Würde des Menschen als Ebenbild Gottes“ (Beestermöller 1996b, 14 f.) besteht. Damit sind die entscheidenden Punkte genannt: Es geht

- um den Würdebegriff,
- um den theologisch damit verknüpften Gedanken der Gottebenbildlichkeit sowie
- um den Personbegriff, der eine Kurzformel darstellt und zu verstehen ist als „die in einem einzigen Wort konzentrierte Zusammenfassung dessen, was die christliche Tradition über das Sein und die Würde des Menschen zu sagen hat“ (Gott ist ein Freund des Lebens, 2000, 42).

Ein Blick in die Geschichte zeigt, dass die Begriffe der Person sowie der Menschenwürde eine wesentliche Rolle spielen im jüngeren Menschenrechtsdiskurs. Da beide Begriffe sowohl philosophische als auch theologische Aspekte implizieren, stellen sie eine Art Transmissionsriemen dar, über den so-

Die Begriffe *Person* und *Menschenwürde* sind Transmissionsriemen für das Einbringen sozialetischer Beiträge in die öffentlichen Diskurse

zialetische Beiträge zu zentralen ethischen Diskursen der gesellschaftlichen Öffentlichkeit geleistet werden können. Das zeigt sich in nahezu allen gemeinsamen Texten, in denen sozialetische Einzelthemen behandelt werden.

Auch was die Anthropologie angeht, werden oftmals gravierende konfessionelle Differenzen vermutet: „Hat nicht der Mensch nach evangelischer Auffassung durch den Sündenfall seine Gottebenbildlichkeit verloren, während sie nach katholischer Auffassung nur verwundet wurde? [...] Hat die katholische Theologie nicht ein zu optimistisches, die evangelische ein zu pessimistisches Menschenbild?“ (Söding 2017, 28) Sicher gibt es bleibende Unterschie-

de in der Akzentuierung der Anthropologie, aber die Dimension der Gottebenbildlichkeit, die Frage nach Schuld und Leid, aber auch die nach der Hoffnung des Menschen auf Erlösung führt in *Gott und die Würde des Menschen* zur gemeinsamen Erkenntnis dessen, was der Kern des christlichen Menschenbildes ist: Position zu beziehen „gegen jede Vorherrschaft des Utilitarismus, der Funktionalität und der gesellschaftlichen, auch der kirchlichen Ansprüche, über Wert und Unwert oder Wohl und Wehe von Menschen zu entscheiden“ (Söding 2017, 29). In weiterem systematischen Kontext werden diese Fragen kontroverser Anthropologie schon seit der *Gemeinsame(n) Erklärung zur Rechtfertigungslehre* von 1999 aus der Perspektive der Komplementarität gelesen: Die Grundeinsicht lautet, dass Unterschiede von Gnade und Freiheit, von Schuld und Vergebung, von Verantwortung und Personalität als wechselseitige Ergänzung und Entsprechung zu verstehen sind. Sie können helfen, bisher vernachlässigte Aspekte zu profilieren, die eigene Perspektive zu schärfen und zu erweitern oder auch zu stützen (vgl. ebd.).

Die prononcierte personorientierte Ausrichtung der neueren katholischen Soziallehre, d. h. die ihr zugrundeliegende Anthropologie ermöglicht ihr in Konsequenz die Formulierung und Begründung ihrer spezifischen Sozialprinzipien der Personalität, des Gemeinwohls, der Solidarität und der Subsidiarität sowie der Nachhaltigkeit. Damit knüpft sie einerseits an die eigene Tradition an, vermeidet aber andererseits die mit der neuscholastisch-naturrechtlichen Argumentation gegebene Gefahr des naturalistischen Fehlschlusses und erweist sich damit als anschlussfähig – sowohl an die außertheologische Debatte als auch für das Bemühen um eine ökumenische Soziallehre. Das allerdings entlässt die katholische Seite nicht aus dem jenseits der Prinzipien angesiedelten Bemühen, in konkreten Situationen spezifische Abwägungsprozesse zu verfolgen, was dann zugleich Gemeinsamkeiten mit



dem evangelischerseits stark gemachten Prinzip der Verantwortung und den geforderten Freiräumen für persönliche Entscheidungen verdeutlichen würde.

Verantwortung der Kirche versus Gewissen des Einzelnen? Zur ekklesiologischen Verortung

Eine gemeinsame Sozialethik stellt ein wichtiges Moment praktizierter Ökumene dar – gerade dann, wenn das Miteinander in anderen Fragen der Lehre eher stagniert. Eine solche gemeinsame Sozialethik hat eine doppelte Bedeutung:

- zunächst im Blick auf den Dialog zwischen den Kirchen,
- sodann aber vor allem im Blick auf das Zeugnis, das die Kirchen in der pluralistischen Gesellschaft geben – und das als gemeinsames Zeugnis ein größeres Gewicht hat.

In diesem Kontext erweist sich die Frage nach dem Zusammenhang zwischen dem kirchlichen Auftrag zur Verkündigung und zur Weltgestaltung als zentral: Hat die Weltgestaltung eine der Verkündigung nachgeordnete Relevanz oder steht beides gleichberechtigt nebeneinander?

Im Verständnis der katholischen Theologie kann Kirche ihrer wesentlichen Bedeutung als umfassendes (Grund-)Sakrament, das heißt als „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (Lumen gentium 1) für die Welt nur gerecht werden im Zusammenspiel ihrer drei gleichberechtigten Wesensvollzüge. Nicht nur in den beiden Grundfunktionen der Liturgia und der Martyria geschieht kirchliches Handeln, sondern auch die Diakonia, die Wahrnehmung der christlichen Weltverantwortung gehört als dritte Grundfunktion konstitutiv hinzu; erst im unverwechselbaren Zusammenspiel dieser drei Dimensionen vollzieht sich genuin kirchliches Handeln. Damit erweist sich das kirchlich-christliche Bemühen um eine durch die Ver-

Zugleich impliziert dies für die evangelische Theologie, sich auch grundsätzlich einzulassen auf die überindividuellen Grundlagen christlicher Sozialethik.

nunft zu verantwortende Sozialethik für ‚alle Menschen guten Willens‘, die ethisch reflektierte Sorge um den Weg „von weniger menschlichen zu menschlicheren Lebensbedingungen“ (Populorum progressio 20) nicht als sekundäre Konsequenz aus dem eigentlich Christlichen, sondern als genuin christliche Aufgabe, die *gleichwertig* und *gleichursprünglich* zu einem von Christen zu verlangenden Ethos gehört, das unter den Bedingungen der angebrochenen Gottesherrschaft steht.

Auf evangelischer Seite wird die Soziallehre in den großen systematischen Zusammenhang mit der Lehre der Kirche gebracht, wobei die Lehre der Kirche verstanden wird als „geronnene Glaubenserfahrung“, also die in thetischen Sätzen zum Ausdruck gebrachte gemeinsame Glaubenserfahrung vieler

Fazit: Bausteine einer ökumenischen Sozialethik

Der Rückblick auf den langen Weg, den beide Konfessionen innerhalb der Bemühungen um eine ökumenische Soziallehre und -ethik zurückgelegt haben, von Polarisierungen der frühen Zeit in Fragen der Ethik zwischen beiden Konfessionen hin zu heutigen zentralen Elementen der Gemeinsamkeit, lässt eine insgesamt konstruktive Entwicklung erkennen. Spaltende und polarisierende Pauschalurteile helfen nicht weiter. Grundsätzlich hat sich gezeigt, dass es im Bereich der Sozialethik keinen fundamentalen, spaltenden Dissens mehr gibt, dass aber auch keine absolute Identität besteht – allerdings ist diese auch nicht das erklärte Ziel.

Glieder der christlichen Kirche“. Das Verständnis von Soziallehre als „Ausdruck der aus dem christlichen Glauben erwachsenden und vor ihm verantworteten sozialetischen Überzeugungen vieler Glieder der christlichen Kirche“ (Bedford-Strohm, 193) bietet an dieser Stelle einen klaren Anknüpfungspunkt für eine ökumenische Soziallehre, die das zentrale Handeln des Einzelnen und den Weltgestaltungsauftrag der Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen zusammenbringt. Da auch die katholische Ekklesiologie davon ausgeht, dass die drei Wesensvollzüge nicht jeweils isoliert zu sehen sind, sondern ineinandergreifen, gibt es deutliche Gemeinsamkeiten mit dem evangelischen Ansatz: Die Zuwendung zu allen Menschen und das verantwortliche Engagement jedes Einzelnen, verstanden als – ggf. auch „schweigender“ – Ausdruck und gelebtes Zeugnis des Glaubens, umschreibt das, was katholischerseits die Dimension der Diakonia meint. Solche Wahrnehmung christlicher Verantwortung zur Welt- und Gesellschaftsgestaltung, Diakonia also als Martyria stellt zweifellos eine zentrale ökumenische Gemeinsamkeit und Begründung christlicher Sozialethik dar.

Zusammenfassend sind folgende Bausteine einer ökumenischen Sozialethik festzuhalten:

- Die „Komplementarität des Unterschiedlichen“ ist bereits an vielen Stellen erreicht; man kann sogar schon eine eigene Tradition gemeinsamer Urteilsbildung erkennen – die Rede ist von einer „ökumenischen Soziallehre von unten“, die in ihrer Grundanlage verschiedene Elemente beider Traditionen miteinander verbindet. So zeigt die aus der katholischen Tradition erwachsene, neuscholastische Verengungen hinter sich lassende, aber bedeutsam bleibende Betonung der Vernunft im Kontext des philosophischen Zugriffs auf so-

zialethische Fragestellungen auch für die evangelische Theologie eine hohe Relevanz. Denn immer geht es um das Anliegen der Universalisierbarkeit und Kommunikationsfähigkeit in unterschiedlichen gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Diskurszusammenhängen. Der offenbarungstheologisch-biblich-hermeneutische Ansatz, der eng an die evangelische Tradition anknüpft, ermöglicht es, spezifisch christliche Besonderheiten der Rede von der Würde des Menschen in den genannten Gesprächszusammenhängen wach zu halten.

- Der „differenzierte Konsens“ setzt an bei der Erkenntnis, dass ein Konsens nicht notwendig hundertprozentige Übereinstimmung voraussetzt. Vielmehr kann es auch in Koexistenz eine „qualifizierte Vielfalt von unterschiedlichen Ausdrucksformen geben“ (Söding 2017, 29), die sich gegenseitig anerkennen,

aber auch stützen oder relativieren. Die Elemente der Anthropologie und auch der Ekklesiologie bilden berechte Beispiele dafür, dass in beiden Konfessionen ein Pluralismus möglich und gewünscht ist.

- Die Feststellung eines „begrenzten Dissens“ macht erst mit dem Bestreben, noch bestehende konfessionelle Divergenzen nicht zu überdecken oder behelfsmäßig zu glätten, sondern sie als „echte Unterschiede (aufzuzeigen), die auf gegensätzlichen Urteilen beruhen“, dies aber im Wissen darum, dass es sich hier nicht um unlösbare Grundsatzprobleme handelt, sondern um „überschaubare und nachvollziehbare Differenzen in der Gewichtung [unterschiedlicher] Faktoren“ (Söding 2017, 29).
- Das Attribut „Ökumene“ bezeichnet nicht mehr eine zusätzliche Dimension, die man additiv zu anderen Attributen wie etwa bei der

KURZBIOGRAPHIE

Ursula Nothelle-Wildfeuer (* 1960) Dr. theol., ist Professorin für Christliche Gesellschaftslehre an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i.Br. Weiteres zur Person und Publikationen unter: www.theol.uni-freiburg.de/disciplinae/cg/personen/wildfeuer.

Wirtschafts- oder politischen Ethik nennen muss, es bezeichnet auch nicht – speziell im Jahr des Reformationsgedenkens – ein hilfreiches Etikett oder schlichtweg den Zeitgeist, sondern bringt eine eigene durchgängige theologische Herangehensweise zum Ausdruck, die für jedwede Soziallehre und -ethik noch weiter profiliert und als Herausforderung verstanden werden muss, die aber auch nicht mehr reine Zukunftsmusik, sondern bereits in wichtigen Schritten realisiert worden ist.

LITERATUR

- Bedford-Strohm, Heinrich (2004): Freiheit und Verbindlichkeit. Auf dem Wege zu einer ökumenischen Soziallehre, in: Herder Korrespondenz 58 (8), 406–410.
- Ders. (2008): Ökumene in der Sozialethik. Wie eng ist die Verbindung zwischen Ekklesiologie und Ethik?, in: Herder Korrespondenz 62 (4), 192–196.
- Beestermöller, Gerhard (1996a): Die Auflösung konfessionsspezifischer Paradigmen im Dialog mit dem Gegenwartsdenken. Ein Resümee der Diskussion, in: Ders. (Hg.): Ökumenische Sozialethik als gemeinsame Suche nach christlichen Antworten. Stuttgart, 67–74.
- Ders. (1996b): Projekt „Ökumenische Sozialethik! Eine Einführung“, in: Ders. (Hg.): Ökumenische Sozialethik als gemeinsame Suche nach christlichen Antworten, Stuttgart, 7–17.
- Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre des Lutherischen Weltbundes und der Katholischen Kirche, Paderborn u. a. 1999.
- Gott ist ein Freund des Lebens, hrsg. vom Kirchenamt der EKD und dem Sekretariat der DBK, Trier 2000.
- Gott und die Würde des Menschen, hrsg. v. der bilateralen Arbeitsgruppe der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz, Leipzig/Paderborn 2017.
- Heimbach-Steins, Marianne (2000): Christliche Sozialethik – ökumenisch. Thesen zum gemeinsamen Sprechen der Kirchen in sozialethischen Fragen, in: Ethica 8 (1), 79–85.
- Huber, Wolfgang (2017): Unverzichtbare Gemeinschaft (= Dankesrede zur gemeinsamen Ehrenpromotion mit Karl Kardinal Lehmann durch die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Bochum), in: Herder Korrespondenz 71 (6), 13–15.
- Körtner, Ulrich H. (2007): Auf dem Weg zu einer ökumenischen Soziallehre? Evangelische Kirchen vor neuen sozialen Herausforderungen in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 51, 163–168.
- Lehmann, Karl (2017): Das Erreichte bewahren und kirchlich bejahen (= Dankesrede zur gemeinsamen Ehrenpromotion mit Wolfgang Huber durch die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Bochum), in: Herder Korrespondenz 71 (6), 16–18.
- Söding, Thomas (2017): Wider die Scharfmacher, in: Herder Korrespondenz 71 (7), 27–30.
- Thönissen, Wolfgang (2005): Ökumenische Sozialethik in römisch-katholischer Perspektive, in: Martin Eberle/Sören Asmus (Hg.): Quo vadis ökumenische Sozialethik?, Frankfurt, 40–57
- Wulsdorf, Helge (2003): Auf dem Weg zu einer ökumenischen Sozialethik? Der Beitrag neuerer Sozialethikkonzeptionen von evangelischer und katholischer Seite, in: Catholica 57 (1), 13–43.

Freiheit und Gerechtigkeit

Protestantische Traditionslinien der Sozialen Marktwirtschaft



Traugott Jähnichen

Die Soziale Marktwirtschaft ist in der Zeit des Zweiten Weltkrieges und nach 1945 als Antwort auf die Krisen der Wirtschafts- und Sozialordnung in Deutschland entwickelt worden. Sie wurde wesentlich von protestantischen Nationalökonomern geprägt. Dabei griff man auf sozialetische Traditionen beider christlicher Kirchen zurück, um eine neue Synthese von Freiheit und Gerechtigkeit zu ermöglichen. Der folgende Beitrag stellt die protestantischen Traditionslinien explizit heraus. Das Modell kann auch heute noch wegweisend für die Bewältigung aktueller ökonomischer und sozialer Herausforderungen sein. Das haben die beiden christlichen Kirchen in Deutschland mehrfach herausgearbeitet.

Moderne Gesellschaften sind zunehmend von Traditionsabbrüchen gekennzeichnet. Dies gilt für religiöse Glaubensüberzeugungen ebenso wie für kulturelle oder politische Traditionen. Wenn man demgegenüber davon überzeugt ist, dass Traditionen wichtige Orientierungen bieten und das Handeln in Gegenwart und Zukunft ohne Traditionswissen nur ziellos sein kann, lohnt sich die Mühe, historische Zusammenhänge kritisch zu erarbeiten. Dementsprechend sollen in diesem Bei-

trag die protestantischen Wurzeln der Sozialen Marktwirtschaft rekonstruiert werden, um danach zu fragen, inwiefern diese angesichts heutiger ökonomischer und sozialer Herausforderungen tragfähig sind. Bevor auf die Beiträge protestantischer Ökonomen zur Entwicklung der Sozialen Marktwirtschaft im engeren Sinn eingegangen wird, sollen kurz die wichtigsten Traditionslinien des sozialen Protestantismus seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts skizziert werden.

nen wesentlichen Beitrag zur Entwicklung einer neuen Sozialkultur geleistet.

Wichtige Impulse finden sich insbesondere im Konzept der Inneren Mission von Johann Hinrich Wichern, wobei neben einem dominierenden, theologisch wie gesellschaftspolitisch konservativ geprägten volksmissionarischen Grundanliegen hier auch bedeutsame Innovationen zu finden sind wie

- wichtige Ansätze praktischer Sozialarbeit,
- sozialreformerische Überlegungen und
- eine unbefangene Nutzung bürgerlicher Errungenschaften, wie das Vereins- und Pressewesen.

Weder Kommunismus noch Kapitalismus – Beiträge des Protestantismus zur Herausbildung des deutschen Wirtschafts- und Sozialmodells vor 1933

Die gesellschaftspolitischen Auseinandersetzungen des 19. Jahrhunderts haben sich wesentlich im Horizont der „Sozialen Frage“ entzündet. Das Schlagwort „Soziale Frage“ als Problembezeichnung der durch die Industrialisierung verursachten Umstellungskrisen lässt sich präzisieren, indem man drei Ebenen unterscheidet: Es handelte sich um

- eine Industrialisierungskrise,
- eine Sozialkrise und
- eine Emanzipationskrise.

Praktische Sozialarbeit und konservative Modernisierung

Der deutsche Protestantismus hat sich bei der Verarbeitung der krisenhaften Herausbildung der Industriegesellschaft im 19. Jahrhundert engagiert beteiligt und dabei – ungeachtet der Zurückhaltung der Kirchenleitungen und größerer Teile der Pfarrerschaft vor allem in ländlichen Regionen auf Grund ihrer traditionellen Haltung – ei-

Daher kann das Programm Wicherns als eine Konzeption „konservativer Modernisierung“ (Hardtwig 1998, 106) bezeichnet werden.

- Innovativ wirkte Wicherns Innere Mission insbesondere beim Aufbau konkreter sozialdiakonischer Arbeitsfelder, wie sie sich in der Gründung einer Vielzahl von Anstalten (Rettungshäuser, Erziehungsanstalten, Ausbau des Herbergswesens u. a.) dokumentiert hat.



- Darüber hinaus hat Wichern das Vereinswesen neu gegründet und theologisch gedeutet als die für die Aufgaben der inneren Mission zeitgemäße Handlungsform zur Reform der Gesellschaft. Bereits bestehende diakonische Vereine wurden so zusammengefasst zu einer großen Vereinigung der „freien christlichen Hilfeleistungen“ (Wichern 1849/1958, 314).

Neben diesen Handlungsfeldern, welche sich auf die unmittelbaren Opfer

Sozialstaatliches Handeln

In der Zeit nach der Reichsgründung 1871 entwickelten sich verschiedene Neuansätze evangelisch-sozialer Programmatik, welche die Anfänge der deutschen Sozialstaatsentwicklung vorbereitet und zum Teil mitgeprägt haben. Diese Neuorientierung deutete sich bereits im Rahmen der von Wichern als Reaktion auf die Reichseinigung einberufene kirchliche Oktoberversammlung von 1871 an, bei der zum Thema „Soziale Frage“ neben Wichern der junge Berliner Nationalökonom Adolph Wagner das Hauptreferat hielt. Dieser sollte sehr bald ein maßgeblicher Sprecher der protestantisch geprägten bürgerlichen Sozialreformer werden, die als „Kathedersozialisten“ oder – so die Selbstcharakterisierung – als „Staatssozialisten“ bezeichnet wurden. Charakteristisch für diesen Typ des sozialen Protestantismus ist das Bemühen um planmäßiges sozialstaatliches Handeln. Die Grundintention der „Staats- bzw. Kathedersozialisten“, die stärker in der Ministerialbürokratie sowie in den Staatswissenschaften als in kirchlichen Gremien verankert waren, ging dahin, den Staat als Verkörperung des Gemeinwohls in die Pflicht zu nehmen, um die seinerzeit vorherrschende liberale Freihandelspolitik durch eine aktive staatliche Sozialpolitik zu überwinden. Ziel dieses sozialstaatlichen Handelns sollte es sein, „einen

der Wandlungsprozesse im Gefolge der Industrialisierung konzentriert haben, spielte die „Soziale Frage“ als Arbeiterfrage bei Wichern jedoch nur eine untergeordnete Rolle. Zu erinnern ist hier lediglich

- an die Propagierung und Förderung betrieblicher Sozialeinrichtungen durch christlich geprägte Unternehmer oder auch
- an die von der Inneren Mission immer wieder eingeforderten und forcierten Diskussionen um die Sicherung der Sonntagsruhe.

immer größeren Teil unseres Volkes zur Teilnahme an allen höheren Gütern der Kultur, an Bildung und Wohlstand zu berufen.“ (Schmoller 1872/1939, 10) Dieser Zusammenhang von christlichem Ethos und preußisch-protestantischem Staatsdenken, über den sich



Die liberale Freihandelspolitik sollte durch staatliche Sozialpolitik überwunden werden

im Blick auf eine einseitige Staatszentrierung und die Verfestigung obrigkeitstaatlicher Motive auch viel Kritisches sagen lässt, hat in Deutschland wesentlich dem Sozialstaatsdenken zum Durchbruch verholfen. Die wichtigsten konkreten Zielsetzungen dieser Sozialreformer konzentrierten sich auf

- den Aufbau sozialstaatlicher Sicherungssysteme,
- die Entwicklung eines sozialen Steuerrechts und
- die Ausweitung des gesetzlichen Arbeitsschutzes.

Sozialliberaler Protestantismus

In Korrektur zur Staatszentrierung des sozialkonservativen Protestantismus sowie in deutlicher Skepsis gegenüber allen Versuchen einer direkten kirchli-

Christlich-soziale Bewegung

Wirkungsgeschichtlich für den Protestantismus bedeutsam wurden seit den späten 1870er Jahren einzelne Pfarrer wie Rudolf Todt und Adolf Stoecker. Während Todt vor allem literarisch wirkte, ist Adolf Stoecker mit der Gründung einer christlich-sozialen Partei den Weg in die unmittelbare parteipolitische Arbeit gegangen. Stoecker war der Propagandist und Organisator der christlich-sozialen Bewegung. Ihm gelang der Aufbau bzw. die enge Kooperation eines weit verzweigten Netzwerkes von Vereinigungen christlich-sozialer Prägung: Neben der christlich-sozialen Partei sind dies

- die Berliner Stadtmission,
- die evangelischen Arbeitervereine und in den 1890er Jahren
- die Mitwirkung evangelischer Gruppen im Rahmen der christlichen Gewerkschaftsbewegung sowie
- die Gründung der Freien Kirchlich-sozialen Konferenz.

Stoeckers Intention waren Reformen im Sinn eines sozialen Königtums und einer sozialen Volkskirche mit dem Ziel einer Rechristianisierung der Gesellschaft. Im Unterschied zu Wichern sah sich Stoecker zur Verwirklichung dieses Programms genötigt, den Schritt in das parteipolitische Engagement zu wagen, wobei er jedoch im konservativen Spektrum stets ein Außenseiter blieb und seine Partei jeweils nur ein bis zwei Reichstagsmandate erringen konnte. Immerhin hat er durch die von ihm und seiner Bewegung vertretene sozialpolitische Programmatik einen nicht unbeträchtlichen Teil der evangelischen Pfarerschaft sozialetisch sensibilisiert.

chen Einwirkung auf soziale Problemlagen oder gar einer Rechristianisierung der Gesellschaft lässt sich schließlich ein sozialliberaler Typ des Protestan-



tismus seit der Zeit des Wilhelminismus identifizieren. Diese Gruppe konzentrierte sich in dem 1890 gegründeten Evangelisch-sozialen Kongress (ESK), der in den Anfangsjahren als gemeinsames Arbeitsforum der Sozialkonservativen um Stoecker und liberaler Theologen um Adolf Harnack fungierte. Von Beginn an wurden jedoch vor allem auf Drängen Harnacks parteipolitische Bestrebungen, der politisch motivierte Kampf gegen die Sozialdemokratie sowie die bei Stoecker seit den 1880er Jahren sich verstärkende antijüdische Agitation vermieden. Der Kongress verstand sich als ein wissenschaftlich-sozialethisches Forum, wie es die Satzung verdeutlicht: „Der Evangelisch-soziale Kongress hat sich zur Aufgabe gestellt, die sozialen Zustände unseres Volkes vorurteilslos zu untersuchen, sie an dem Maßstabe der sittlichen und religiösen Forderungen des Evangeliums zu messen und diese selbst für das heutige Wirtschaftsleben fruchtbarer und wirksamer zu machen als bisher.“ (Brakelmann/Jähni-chen 1994, 151)

Anerkennung von Gewerkschaften und Arbeitnehmerrechten

Seit den Anfangsjahren der Kongressarbeit kündigte sich eine neue Generation evangelisch-sozialethischen Denkens an, die in Friedrich Naumann ihren Sprecher fand. Naumann wollte die „soziale Frage vom Standpunkt der Bedrängten, für die Bedrängten und mit den Bedrängten“ (Naumann 1964, 346) lösen. Wirtschaftspolitisch würdigten die sozialliberalen Protestanten die Effizienzsteigerungen kapitalistischen Wirtschaftens und grenzten sich entschieden gegen sozial-romantische, gegen einseitig staatszentrierte und insbesondere gegen sozialistische Gesellschaftskonzeptionen ab. Ihnen ging es um die Transformation des Kapitalismus als einer einseitigen Herrschafts-

ordnung hin zu einer „Wirtschaftsdemokratie“

- mit weitreichenden Partizipationsrechten der Arbeitnehmerschaft durch die Anerkennung der Gewerkschaften und
- einer Verrechtlichung der Arbeitsbeziehungen vor allem durch das Tarifvertragswesen.

Auf diesem Wege erhoffte man eine Ethisierung des Wirtschaftslebens mit dem Resultat, die Effizienzgewinne des Kapitalismus mit sozialpolitischer Verantwortung zu verbinden. Im Hintergrund stand das Profil des religiösen Liberalismus, für den – so Naumann – der „Wert jedes Einzelmenschen für den Menschheitsfortschritt“ unaufgebar und „darum das Recht der Persönlichkeiten“ (Naumann 1964, 773) unbedingt zu vertreten ist. Dieser liberal-protestantische Persönlichkeitsgedanke, wie er als zentraler Inhalt der

Protestantische Impulse für die Begründung und Ausgestaltung der Sozialen Marktwirtschaft nach dem Zweiten Weltkrieg

In konstruktiver Anknüpfung und Fortführung der Traditionen des sozialen Protestantismus entwickelten Widerstandsgruppen gegen den Nationalsozialismus bereits vor 1945 wichtige gesellschafts- und wirtschaftspolitische Neuordnungskonzeptionen.

Weltkirchenkonferenz

Da es in der NS-Zeit für evangelische Theologen und engagierte Laien in Deutschland kaum möglich war, offene Diskussionen über sozial- und wirtschaftsethische Fragen zu führen, kam der entstehenden Ökumene, speziell der Weltkirchenkonferenz in Oxford im Jahr 1937, eine wichtige Bedeutung zu. Unter dem Titel „Kirche, Volk und Staat in ihrer Beziehung zur Wirtschaftsordnung“ legte eine Sek-

Botschaft Jesu interpretiert wurde, sollte auch für die Arbeiterschaft fruchtbar gemacht werden.

Religiöse Sozialisten

In der Weimarer Zeit lassen sich im sozialkonservativen wie im sozialliberalen Protestantismus kaum nennenswerte programmatische Neuorientierungen feststellen. Demgegenüber hat die Bewegung der religiösen Sozialisten erste dauerhaftere Kontakte zwischen protestantischen Gruppen und der Sozialdemokratie entwickelt. Allerdings blieben in dieser Zeit deren programmatischen Impulse – etwa die Entwicklung des Konzeptes einer sozialistischen Marktwirtschaft im Umfeld von Paul Tillich und Eduard Heimann – für beide Seiten nur auf kleine Kreise beschränkt.

tion der Weltkirchenkonferenz einen von allen ihren Mitgliedern gebilligten Konferenzbericht vor, der von der gesamten Konferenz entgegengenommen und den Kirchen zu „ernster und wohlwollender Erwägung“ empfohlen wurde. Um den dort – in ähnlicher Weise wie im deutschen Protestantismus vor 1914 – bezeichneten Weg zwischen individualistischem Liberalismus und Kommunismus zu konkretisieren, wurden in dem Abschnitt „Die christliche Lehre von der Wirtschaftsordnung“

- sozialpolitische Sicherungssysteme,
- ein Mitbestimmungsrecht der Arbeitnehmer im Wirtschaftsprozess,
- eine breitere Vermögensverteilung und
- die Rücksichtnahme auf die Bedürfnisse der zukünftigen Generationen im Blick auf die Verwendung der Ressourcen der Schöpfung

hervorgehoben. Das damit bezeichnete Reformprogramm würde, wie der Bericht unmissverständlich herausstellte, „drastische Veränderungen im Wirtschaftsleben nach sich ziehen.“ (Brackelmann/Jähnichen 1994, 336)

Somit zielte auch die ökumenische Diskussion vor 1945 auf eine sozial regulierte marktwirtschaftliche Ordnung. Die Weltkirchenkonferenz zur Gründung des Ökumenischen Rates

der Kirchen 1948 in Amsterdam ging über das in Oxford Formulierte nicht wesentlich hinaus. Das dort postulierte Leitbild der „Verantwortlichen Gesellschaft“ wies der weltweiten Christenheit die Aufgabe zu, jenseits von individualistischem Liberalismus und Kommunismus beim Aufbau einer sozial verantwortlichen und gleichzeitig effektiven Wirtschaftsordnung mitzuarbeiten.

Neuordnung der Wirtschaft in Deutschland

In Deutschland spielten die ökumenischen Überlegungen aus Oxford für christlich geprägte Widerstandskreise gegen den Nationalsozialismus eine nicht zu unterschätzende Rolle. Das gilt etwa für den ökumenisch orientierten „Kreissauer Kreis“ um Helmuth Graf von Moltke in seinen Neuordnungsplänen sowie für den „Freiburger Kreis“ im Umfeld der Freiburger Universität und der dortigen Bekennenden Kirche in der Denkschrift „In der Stunde Null“. Die Vorstellungen beider Kreise zur Neuordnung der Wirtschaft gleichen sich

darin, dass sie grundlegend von dem Ziel geprägt sind, die Subjektstellung des Menschen im Wirtschaftsgeschehen zu sichern. Die neu zu schaffende Ordnung des wirtschaftlichen Lebens sollte die Persönlichkeitswürde des einzelnen respektieren, an die Moral der Menschen zwar nicht geringe, aber erfüllbare Anforderungen stellen und es insbesondere den Wirtschaftenden nicht unmöglich machen oder systematisch erschweren, in Wirtschaft und Beruf ein Leben als Christen zu führen.

Begründung der Sozialen Marktwirtschaft

Diese Impulse wurden in den Diskussionen um die Gestaltung der bundesdeutschen Wirtschafts- und Sozialordnung nach 1945 aufgenommen und kamen insbesondere seit 1948 zum Zuge, als Ludwig Erhard zunächst Wirtschaftsminister der bizonalen Verwaltung in Frankfurt und ab 1949 Bundeswirtschaftsminister wurde. Sein langjähriger Staatssekretär Alfred Müller-Armack – ebenfalls ein bewusst protestantischer Nationalökonom und Redner auf mehreren Kirchentagen der Nachkriegszeit – gehörte gemeinsam mit den Freiburger Ökonomen sowie mit Alexander Rüstow und Wilhelm Röpke zu den wichtigsten theoretischen Vordenkern des Modells der Sozialen Marktwirtschaft.

Die Begründer der Sozialen Marktwirtschaft haben in bewusster Reflexion ihres zumeist protestantischen Hintergrundes großen Wert darauf gelegt, dass es sich nicht um eine religiös oder konfessionell einseitig festgelegte Konzeption handelt, gleichwohl ha-



Betont wurde die Anschlussfähigkeit an eine bewusst christliche Lebensführung

ben sie deren normative Grundlagen und deren Anschlussfähigkeit für eine bewusst christliche Lebensführung betont. Gleichzeitig weisen andere geistige Traditionen, wie der Liberalismus und der freiheitliche Sozialismus, eine

gewisse Nähe zu dieser Konzeption auf. Exemplarisch hat Müller-Armack in diesem Sinn den „irenischen“ Charakter der Sozialen Marktwirtschaft hervorgehoben und betont, dass sie „in sich nicht christlich ist“, sehr wohl aber mit „christlichem Geist erfüllt“ (Müller-Armack 1955, 99; 75) und von Christen als Ort ihrer Verantwortung interpretiert werden kann.

Vor diesem Hintergrund sah man als größte Gefahr der gesellschaftlichen Entwicklung die Prozesse der Gefährdung der individuellen Persönlichkeit des Menschen an, wie sie in

- den Totalitarismen des 20. Jahrhunderts,
- „der politischen und ökonomischen Despotie“ sowie
- den Tendenzen der „allumfassenden Organisierung ... und gesellschaftlichen Funktionalisierung des Menschen“ (Röpke 1944, 33)

zum Ausdruck kommen. Dass demgegenüber nur in der Freiheit der eigentliche Sinn des menschlichen Lebens zu finden ist, bezeichnete Röpke als den „Kern des christlichen Denkens des Abendlandes“, worauf man sich ohne weiteres auch mit Sozialdemokraten „einigen könne“ (ebd.). Individuelle Freiheit als Konsequenz aus der Anerkennung der Würde des Menschen ist die grundlegende normative Bestimmung zur Begründung der Sozialen Marktwirtschaft, welche politische und wirtschaftliche Freiheitsrechte unmittelbar nach sich zieht. Dass eine freiheitliche Ordnung sich auch als ökonomisch höchst effizient erweist, ist nach Müller-Armack ein glückliches Zusammentreffen, im Konfliktfall würde er eine freiheitliche Ordnung einer effizienten Ökonomie vorziehen. Der normative Vorrang der Freiheit vor anderen Wertentscheidungen wie auch gegenüber einem reinen Nutzenkalkül ist somit als ein grundlegendes Merkmal der Sozialen Marktwirtschaft herauszustellen, der sich wesentlich dem protestantischen Freiheitsverständnis verdankt.

Balance zwischen Eigeninteresse und Gesamtwohl

Ausgehend von diesen normativen Überlegungen gehört es bereits nach Ansicht der Freiburger Denkschrift zum Realismus der Sozialen Marktwirtschaft, dass „die Menschen so genommen werden (müssen), wie sie sind“ (Brakelmann/Jähnichen 1994, 345). In diesem Sinn ist die Soziale Marktwirtschaft als eine Wirtschaftsordnung zu verstehen, die eine Balance zwischen dem Eigeninteresse und dem Gesamtwohl herzustellen vermag. Die als selbstverständlich vorausgesetzte Sorge des Menschen für sich selbst und für seine Angehörigen, die neben der

Selbstsorge auch eine gewisse Opferbereitschaft für das nahe Umfeld einschließt und mit der man im durchschnittlichen Verhalten der Menschen rechnen kann, ist „durch einen geordneten Wettbewerb zur Förderung des Gemeinwohls nutzbar“ (ebd.) zu machen. Auf diese Weise lässt sich das Eigeninteresse in eine Ordnung der Gegenseitigkeit einbinden, wobei stets daran festgehalten worden ist, dass aus ethischen wie aus sozialen Gründen nicht ausschließlich an den Eigennutz als Motor wirtschaftlichen Handelns appelliert werden darf.

Wahrung der menschlichen Freiheit

Als entscheidender Vorteil der marktwirtschaftlichen Ordnung wurde somit die Wahrung der Freiheit angesehen. Rüstow charakterisierte die Soziale Marktwirtschaft als „einzige Wirtschaftsform, die mit der menschlichen Freiheit im Sozialen und Staatlichen vereinbar ist.“ (Rüstow 1995, 59) In diesem Zusammenhang stellten die Theoretiker des Modells grundsätzlich die hohe Affinität eines freiheitlichen Ethos zum marktwirtschaftlichen Ordnungsmodell wie auch zur politischen Demokratie, die man beide untrennbar verbunden sah, heraus. Diese Ver-

knüpfung von freiheitlicher politischer und wirtschaftlicher Ordnung ist nach den Erfahrungen der NS-Zeit kennzeichnend für die Theoretiker der Sozialen Marktwirtschaft. Daher ist der ordnungspolitisch geforderte „starke Staat“ nicht als autoritärer – geschweige denn als totalitärer –, sondern deziert als demokratischer Staat verstanden worden. Der „starke Staat“ sollte sich insbesondere gegenüber ökonomischen Interessen und Machtkonzentrationen als handlungsfähig erweisen, was jedoch nicht auf eine antiliberale Gesellschaftspolitik schließen lässt.

Machtballung verhindern und Wettbewerb sichern

Allerdings ist für das Staatsverständnis der Konzeption der Sozialen Marktwirtschaft eine Abgrenzung zum klassischen Liberalismus kennzeichnend. Nach Rüstow basiert dieser auf der Vorstellung der „invisible hand“ und damit letztlich auf einer „stoische(n) – damals deistisch genannte(n) – Theologie des allgemeinen Harmonieglaubens.“ (Rüstow 1955, 60) Diese Überzeugung beförderte die Grundhaltung des *laissez-faire*, eines „harmonistische(n) Quietismus“ (ebd.), die davon geprägt war,

die Welt ihrem Lauf zu überlassen im Vertrauen auf eine mit der Schöpfung gesetzte prästabilierte Harmonie. Diese zum Dogma erhobene Auffassung hielt Rüstow für den entscheidenden Grund des Versagens des Wirtschaftsliberalismus im 19. Jahrhundert, da dieser angesichts offenkundiger Fehlentwicklungen nicht bereit war, deren Ursachen zu suchen und entsprechende Gegenmaßnahmen einzuleiten, sondern auf eine Selbststabilisierung der Märkte vertraute.

Die Vorteile der marktwirtschaftlichen Ordnung entfalten sich jedoch nur in einem durch staatliches Handeln abgegrenzten Bereich, in den der Staat durchaus bei Fehlentwicklungen intervenieren soll, etwa um die ökonomische Macht einzelner Akteure zu begrenzen. Da öffentliche Macht auch aus demokratietheoretischen Gründen ein Monopol des Staates sein soll, sind im Sinn der Monopolbekämpfung die Einschränkung ökonomischer Machtballung und eine breite Eigentumsverteilung entscheidende Punkte, „wo der Weg der sozialen Marktwirtschaft sich vom Weg der unsozialen Marktwirtschaft scheidet.“ (Rüstow 1955, 71) Dem „starken“ und „neutralen“ Staat kommt vorrangig die Aufgabe zu, die Konkurrenz zu sichern und zu verteidigen. Dementsprechend hat sich staatliches Handeln nicht an Einzelinteressen auszurichten, sondern ist dem Gemeinwohl verpflichtet.

Systematische Markt- und Strukturpolitik

Neben dieser ordnungspolitischen Sicherung der Voraussetzungen und der Funktionsfähigkeit des Wettbewerbs kommen dem staatlichen Handeln im Rahmen der Konzeption der Sozialen Marktwirtschaft die Aufgaben einer aktiven Wirtschafts- und einer gestaltenden Sozialpolitik zu, die man „Markt- und Strukturpolitik“ nennen kann. Im Unterschied zu den punktuellen und vielfach unsystematischen staatlichen Interventionen in das Marktgeschehen seit dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts soll – so der selbstgesetzte Anspruch – eine neuartige Form von Eingriffen im Einklang mit den Marktgesezen entwickelt werden.

Das Verdienst, die Probleme staatlicher Interventionen in das Wirtschaftsgeschehen zuerst in einem systematischen Zusammenhang mit der marktwirtschaftlichen Ordnung reflektiert zu haben, gebührt Alexander Rüstow, der diesbezüglich den „pa-



radoxen Begriff des liberalen Interventionismus“ (Rüstow 1955, 63) geprägt hatte. Diese spannungsvolle Formulierung signalisiert die damit gestellten Herausforderungen: Das Substantiv „Interventionismus“ steht für die Absage an den klassischen Wirtschafts-

Es ging um eine klare Absage an den klassischen Wirtschaftsliberalismus

liberalismus, der sich im „Laissez-faire-Kapitalismus“ konkretisierte. Das Adjektiv „liberal“ bezeichnet hier die Aufgabe, einen prinzipienlosen Interventionismus, der letztlich die Wettbewerbsordnung aufhebt, zu vermeiden und markiert die Suche nach Formen der Intervention, die mit der marktwirtschaftlichen Ordnung korrespondieren.

Röpke hat in Aufnahme und Weiterentwicklung der Impulse Rüstows zwei Prinzipien formuliert, welche die Form des „liberalen Interventionismus“ näher bestimmen.

- Er hat zum einen den Grundsatz der „Anpassungsinterventionen“ (Röpke 1944, 77) vertreten, die im Unterschied zu „Erhaltungsinterventionen“, die er als „gefährlich und irrational“ (ebd.) abgelehnt hat, darauf zielen, bestimmte Härten und Brüche bei ökonomischen Umstellungen durch Innovationen oder auch krisenhafte Korrekturen abzumildern und insbesondere die Benachteiligten in der Gesellschaft zu unterstützen.
- Das andere Prinzip des „liberalen Interventionismus“ hat Röpke aufgrund der Unterscheidung von konformen und nichtkonformen Eingriffen gewonnen. Gemeint ist hiermit der Grundsatz, dass alle Interventionen mit den Prinzipien der marktwirtschaftlichen Ordnung verträglich sein müssen, d.h. dass der Preismechanismus und die dadurch bewirkte Steuerung von Produktion und Nachfrage nicht gestört werden dürfen.

Müller-Armack hat – an diese Überlegungen anknüpfend – häufig den Begriff der „marktkonform(en)“ Eingriffe verwandt, wobei er darunter solche wirtschaftspolitischen Eingriffe und sozialpolitischen Schutzmaßnahmen verstand, welche nicht in den marktwirtschaftlichen „Ablauf selbst schädigend einwirken“. (Müller-Armack 1955, 96) Die Reichweite und Grenze des Begriffs „marktkonform“ blieb in der Diskussion stets umstritten, gerade auch unter den Begründern der Sozialen Marktwirtschaft. So akzeptierte Müller-Armack als marktkonforme Interventionen – anders als die meisten der Freiburger Schule verbundenen Ökonomen – auch konjunkturpolitische Maßnahmen, in späterer Zeit explizit auch eine aktive Beschäftigungspolitik.

Aktive Sozialpolitik

Grundlegend für die Konzeption der Sozialen Marktwirtschaft ist schließ-

lich eine aktive Sozialpolitik, da jede Wirtschaftsordnung um des Menschengerechten willen der Ergänzung durch eine Sozialordnung bedarf. Nach Müller-Armack ist die „Schaffung eines sozialen Rechtes“

- einerseits „geradezu Voraussetzung für das Funktionieren der Marktwirtschaft“ und
- andererseits sind „bestimmte Lücken der privaten Wirtschaft durch soziale Veranstaltungen auszufüllen.“ (Müller-Armack 1949, 152)

Sozialpolitik wird hier in doppelter Perspektive als Voraussetzung wie als Konsequenz marktwirtschaftlichen Handelns verstanden. In diesem Sinn lässt sich mit Müller-Armack die Soziale Marktwirtschaft als ein Ordnungsmodell charakterisieren, das „die Ziele der Freiheit und der sozialen Gerechtigkeit zu einem praktischen Ausgleich“ (Müller-Armack 1950, 16) bringt, wie es der sozialethischen Tradition des Protestantismus entspricht.

Ausblick: Die Aufnahme der Konzeption der Sozialen Marktwirtschaft in ökumenischen kirchlichen Stellungnahmen der Gegenwart

- In konstruktiver Fortführung ihrer sozialethischen Traditionen haben die beiden großen Kirchen im Wirtschafts- und Sozialwort „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“ (1997) die Gleichrangigkeit der wirtschaftlichen und der sozialen Entwicklung betont. Im Jahr 2014 hat schließlich die ebenfalls ökumenische „Sozialinitiative: Gemeinsame Verantwortung für eine gerechte Gesellschaft“ erneut die grundlegende Orientierung an diesem Ordnungsmodell bekräftigt.
- Eine klare Ordnungspolitik – und damit der Primat der Politik – wird als Grundlage einer sowohl ökologisch orientierten Wirtschafts- wie auch einer sozial gerechten Gesellschaftsentwicklung angesehen.

Auch wenn unter den Bedingungen globalisierter Märkte die Steuerungskompetenz der Nationalstaaten stärker eingeschränkt ist – in der Sozialinitiative wird dies im Blick auf die internationalen Finanzmärkte angedeutet –, kommt es darauf an, etwa im Rahmen der Gestaltung einer europäischen Solidaritäts- und Verantwortungsgemeinschaft (vgl. Gemeinsame Verantwortung, 2014, Nr. 10), transnationale politische Gestaltungsmöglichkeiten zu stärken, um die Ökonomie lebensdienlich einzubetten. Angesichts der gegenwärtigen Gefahren einer Desintegration Europas auf Grund wirtschaftlicher Instabilitäten und rechtspopulistischer Infragestellungen des Projektes der EU ist es eine der Auf-



gaben der Kirchen im europäischen Kontext, unter Verweis auf die Orientierung an den Grundwerten der Freiheit und der Gerechtigkeit neue Perspektiven politischen Handelns zu eröffnen. Dabei muss nicht zuletzt über die EU-Ebene hinausgehend die sich vertiefende weltweite Arbeitsteilung mit dem Aufbau von transnationalen Wertschöpfungsketten unter ökologischen und sozialen Gesichtspunkten in den Blick genommen werden.

- Als die wohl wichtigste gegenwärtige Herausforderung ist das Problem wachsender sozialer Ungleichheit seit rund drei Jahrzehnten in fast allen EU- und OECD-Staaten sowie im weltweiten Maßstab anzusehen, wie es auch die Sozialinitiative explizit angesprochen hat (vgl. Gemeinsame Verantwortung 2014, Nr. 7). Diese wachsende Ungleichheit ist in mehrfacher

Hinsicht ein Skandal: Es werden dadurch wirtschaftliche Wachstumspotenziale nicht ausgeschöpft und es droht die Verschärfung von sozialen Konflikten, welche die gesellschaftliche Desintegration vertiefen. Dem entgegenzuwirken und mit Nachdruck die Ermöglichung von gerechter Teilhabe, freiheitlichen Verwirklichungschancen der Individuen sowie die Stärkung des sozialen Zusammenhalts zu fördern, ist zentrale Aufgabe der Kirchen im öffentlichen Diskurs. Im Sinn der Orientierung am Ordnungsmodell der Sozialen Marktwirtschaft sollte sie mit Nachdruck vertreten werden.

- Darüber hinaus haben sich die Kirchen an den Diskussionen über die Reformen des Sozialsystems zu beteiligen. So wie der Auf- und Ausbau des deutschen Sozialstaats wesentlich zur Lösung der „Sozialen Frage“ im 19. Jahrhundert beigetra-

KURZBIOGRAPHIE

Traugott Jähnichen (* 1959), Prof. Dr. theol., Diplom-Ökonom, ist Lehrstuhlinhaber für christliche Gesellschaftslehre an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum. Forschungsschwerpunkte sind die Sozial- und speziell die Wirtschaftsethik sowie die Geschichte des sozialen Protestantismus. Weiteres unter www.ev.ruhr-uni-bochum.de:8434/cg-jaehnichen/prof.html.de.

gen hat, kommt es gegenwärtig darauf an, Strategien zur Überwindung bestehender und sich vermehrt abzeichnender Armutslagen zu entwickeln. Auch hier ist es sinnvoll, in der Tradition der Sozialen Marktwirtschaft die bestehenden Sicherungssysteme konstruktiv weiter zu entwickeln.

LITERATUR

- Brakelmann, Günter/Jähnichen Traugott (Hrsg.) 1994, Die protestantischen Wurzeln der Sozialen Marktwirtschaft. Ein Quellenband, Gütersloh.
- Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit (1997), Wort des Rates der EKD und der DBK zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, Hannover/Bonn.
- Gemeinsame Verantwortung für eine gerechte Gesellschaft (2014), Initiative des Rates der EKD und der DBK für eine erneuerte Wirtschafts- und Sozialordnung, Hannover/Bonn.
- Jähnichen, Traugott/Friedrich, Norbert (2005), Geschichte der sozialen Ideen im deutschen Protestantismus, in: Helga Grebing (Hg.), Geschichte der sozialen Ideen in Deutschland. Sozialismus – Katholische Soziallehre – Protestantische Sozialethik, Wiesbaden.
- Jochmann, Werner/Brakelmann, Günter/Greschat, Martin (1982), Protestantismus und Politik. Werk und Wirkung Adolf Stoeckers, Hamburg.
- Hardtwig, Wolfgang (1998), Die Kirchen in der Revolution 1848/49, in: ders. (Hg.), Revolution in Deutschland und Europa 1848/49, Göttingen.
- Müller-Armack, Alfred (1949), Die Wirtschaftsordnungen sozial gesehen, in: Ordo/2, Düsseldorf.
- Ders. (1950), Mensch oder Arbeitstier, in: Der Mensch im Kollektiv. Vorträge und Bericht der ersten Arbeitsgruppe des Essener Kirchentages 1950, Velbert.
- Ders. (1955), Wirtschaftspolitik in der sozialen Marktwirtschaft, in: Patrick M. Boarman, Der Christ und die soziale Marktwirtschaft, Stuttgart/Köln.
- Naumann, Friedrich (1964), Werke. Erster Band: Religiöse Schriften, hg. von Walter Uhsadel, Köln/Opladen.
- Röpke, Wilhelm (1944), Civitas humana, Zürich.
- Rüstow, Alexander (1955), Wirtschaftsethische Probleme, in: Patrick M. Boarman, Der Christ und die soziale Marktwirtschaft, Stuttgart/Köln.
- Schmoller, Gustav (1872/1939), Eröffnungsrede der Gründungsversammlung des Vereins für Sozialpolitik 1872 in Eisenach, in: Franz Boese, Geschichte des Vereins für Sozialpolitik 1872–1932, Berlin.
- Schneider, Michael (1982), Die christlichen Gewerkschaften 1894–1933, Bonn.
- Wichern, Johann Hinrich (1849/1958), Die Innere Mission der deutschen evangelischen Kirche. Eine Denkschrift an die deutsche Nation, in: ders., Sämtliche Werke, Bd. I, hg. von Peter Meinhold, Hamburg.

Verantwortbarer Kapitalismus

Die Sozialinitiative, das Gemeinsame Wort und das politische Mandat der Kirchen in Deutschland¹



Die sozial- und wirtschaftspolitischen Stellungnahmen der beiden großen Kirchen in Deutschland zielen nicht darauf ab, Politik zu machen, sondern Politik zu ermöglichen. Durch Besinnung auf das Christsein wollen sie differierende Standpunkte miteinander ins Gespräch bringen und die Suche nach Kompromissen unterstützen. Der folgende Beitrag zeichnet exemplarisch die Positionen der ökumenischen Sozialinitiative 2014 und des gemeinsamen Wortes zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland von 1997 nach. Erkennbar werden sowohl der kirchliche Beitrag zu einem allgemeinen Werte- und Vertrauenskonsens als auch die spezifisch christliche Argumentation. So können Interessengegensätze relativiert und Kompromissfähigkeit als Basis gemeinsamen Handelns herausgestellt werden. Der Preis ist ein oft kritizierter Mangel an Konkretion und eindeutiger politischer Stellungnahme.



Gerhard Wegner

Die damaligen (2014) ersten Reaktionen auf den neuen gemeinsamen Text von evangelischer und katholischer Kirche in Deutschland: „Gemeinsame Verantwortung für eine gerechte Gesellschaft. Die Initiative des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz für eine erneuerte Wirtschafts- und Sozialordnung“² (= „Sozialinitiative“) waren insgesamt sehr positiv, wenn nicht gar euphorisch. Von allen gesellschaftlichen Lagern gab es breite Zustimmung. Nahezu alle großen Organisationen, die Gewerkschaften, die Arbeitgeber und fast alle Parteien begrüßten die Initiative der Kirchen, mit einem poin-

tierten 10 Thesen Papier für die Erneuerung einer solidarischen Wirtschafts- und Sozialordnung in Deutschland zu werben. Entsprechend lauteten auch die Überschriften in den großen deutschen Zeitungen: „Gier sei schuld an Finanzkrisen. Kirchen prangern Auswüchse des Kapitalismus an“ (FAZ), „Kirchen warnen vor menschenfeindlicher Wirtschaftsordnung“ (Die Zeit), „Kirchen kritisieren die Gier der Wirtschaft“ (TAZ), „Die Kirchen geißeln Gier und loben den Staat“ (Die Welt), „Kirchen wollen eine erneuerte Wirtschaftsordnung“ (Idea, Evangelische Nachrichtenagentur). So oder ähnlich klang es zur Veröffentlichung des Papiers überall.

fahrung der großen Krise 2008/2009 im Nacken. Diese Krise, so war man sich einig, ist in Deutschland wenigstens bis auf Weiteres – durch eine gründliche Rückbesinnung auf die Qualitäten des klassischen Sozialmodells mit seiner lagerübergreifenden Kompromiss- und Konsensorientierung bewältigt worden. In der Krise bewährte sich der „rheinische Kapitalismus“ – allen neoliberalen Unkenrufen zum Trotz. Genau an diesen ordnungspolitischen Qualitäten setzt das Papier an und versucht, sie in ökologischer, demografischer und sozialer Hinsicht weiter zu entwickeln, ohne dabei den Boden geteilter Interessenlagen zu verlassen. Betont wird deswegen am Anfang und am Ende – auf diese Weise die einzelnen gesellschaftlichen Bereiche rahmend – dass Ökonomie und Ethik keinen Gegensatz bilden können. Sollte ein solcher Eindruck dennoch entstehen, so hätte man davon auszugehen, dass in der Ökonomie etwas nicht stimme. In dieser Hinsicht

Ökonomie und Ethik sind kein Gegensatz

Und damit wurde auch getroffen, was gemeint war. Das Papier wirbt im Kern darum, einen verantwortbaren Kapitalismus zu gestalten; in dieser Hinsicht die Soziale Marktwirtschaft zu erneuern, sodass wieder das Primat der Politik gilt und nicht die Finanzmärkte eine Diktatur über das gesamte wirtschaft-

liche und gesellschaftliche Leben ausüben können. Die beiden Kirchen insgesamt, und den Autoren des Papiers insbesondere, saß immer noch die Er-

¹Der Text nimmt Gedanken auf, die der Autor bereits veröffentlicht hat in: Wegner: Transzendentaler Vertrauensvorschuss. S. 95–101.

²Am besten zugänglich über www.ekd.de. Erschienen als Heft 22 der Gemeinsamen Texte, Hannover und Bonn 28.2.2014.

argumentiert das Papier folglich konsequent wirtschaftsethisch. Eine Auffassung, die betont unethische Verhaltensweisen wie Maßlosigkeit, Gier und Neid als wirtschaftsförderliche Haltungen legitimieren würde, wird von den Kirchen scharf gegebelt. Daran hat sich seit der Herausbildung der modernen Wirtschaft nichts geändert: Der (vermeintliche) ökonomische Zweck heiligt niemals die Mittel. Letztlich bekräftigt sich auch die Wirtschaft mit solchen Diskursen selbst. Zudem wird eine ökologische Erneuerung im Sinne einer großen Transformation eingefor-

dert, da der gegenwärtige Wirtschaftsstil national und international mit den Ressourcen dieses Globus schon jetzt in keiner Weise mehr vereinbar sei. Das sind mithin durchaus deutliche Worte. Die Wirtschaft ist in dieser Sichtweise kein nur auf sich selbst bezogenes System, sondern bleibt ein Teil eines Ganzen, das seine Ziele und Zwecke letztlich durchaus vor einer alles umfassenden, transzendental begründeten Verantwortungsebene reflektieren muss. Die Kirchen reden folglich pointiert als Kirchen.

find, zeigte sich dies sehr deutlich in vielerlei Forderungen nach größerer Konkretion und klareren Festlegungen. Deutlich war aber von vornherein, dass die Interessenlagen sehr unterschiedlich, ja zum größten Teil gegensätzlich artikuliert würden und deswegen die Frage nach einer konkretisierenden Überschreitung des bisher vorliegenden Kompromissstandes durchaus fraglich wäre. Mit einem abschließenden Papier der leitenden Bischöfe, nach dem Ende eines kleineren Dialogprozesses von einem Jahr, wurde die Sozialinitiative dann beendet („Gemeinsame Feststellung“).³ Dieser Text argumentiert sehr viel umfassender als die zehn Thesen, indem er pointiert von weltweiten sozialen und ökologischen Herausforderungen redet und einen radikalen Wandel der aktuellen Wirtschaftsstrukturen einfordert. Er integriert so einen Teil der Kritik – setzt sich faktisch aber auch von den Thesen ab.

Kompromissformeln integrieren unterschiedliche Interessen

So weit, so schlüssig. Steigt man allerdings näher in den Text ein, stellt sich dann doch Ernüchterung ein, da es bei der Allgemeinheit der Aussagen bleibt. In der Konkretion hält sich das Papier auffallend zurück. Die Begründung hierfür lag auch 2014 vor allen Dingen darin, dass es sich um ein Konsenspapier von Evangelischer und Katholischer Kirche – mit der Erwartung von Zustimmung allerdings weit darüber hinaus – handelt, in dem gemäß der Natur der Sache unauflösbare Gegensätze und unterschiedliche Interessenlagen entweder sprachlich „überwölbt“ oder ausgespart wurden. Den wirklichen Wert dieses Papier einschätzen kann folglich nur jemand, der integrative Kompromisse zur Gestaltung der Wirtschafts- und Sozialstruktur schätzt und deswegen Übungen in begrifflichen Allgemeinheiten für nicht vergeblich, sondern gerade im Interesse der Sache für hilfreich hält. Kompromisse dieser Art zeichnen sich nun einmal gerade dadurch aus, dass in spezifischen Feldern bewusst begriffliche „Leerformeln“ eingebaut werden, die von verschiedenen Interessenlagen her unterschiedlich gefüllt werden können bzw. geradezu gefüllt werden müssen. Genau darin besteht ihre Funktion. Wichtige ordnungspolitische Grundlagen-texte des deutschen Gemeinwesens,

wie z.B. große Teile des Grundgesetzes, operieren in dieser Weise mit entsprechenden integrativen Formelkompromissen. Ihr Wert wird erst deutlich, wenn man die mit ihnen markierte institutionelle „Fahrrinne“ mit denen anderer wirtschafts- und sozialpolitischer Ordnungsmodelle, so z.B. dem amerikanischen oder dem chinesischen, vergleicht. Dann zeigen sich markante Differenzen, die sich mit den deutschen Formeln allein nicht mehr überbrücken lassen – z.B. im Staatsverständnis allgemein und im Konzept des Sozial- bzw. Wohlfahrtsstaats im Besonderen. Deutlich wird ein mehr der weniger ordoliberalen Konzept, dass sich vom Neoliberalismus oder vom Staatskapitalismus denn doch deutlich unterscheidet. Jedenfalls in solchen Texten – wenn auch nicht immer in der Realität.

Die Rolle der Kirchen: Der stellvertretende Konsens

Allerdings geht mit solchen Kompromisspapieren eine gewisse Enttäuschung all derjenigen einher, die konkrete parteiliche Positionierungen der beiden großen Kirchen erwarten. Auf dem Kongress, der anlässlich der Veröffentlichung des „Sozialinitiative“-Papiers am 18. Juni 2014 in Berlin statt-

Die beiden großen Kirchen operieren mit der Veröffentlichung dieses Papiers, inhaltlich wie formal erkennbar, als selbstbewusste gesellschaftliche Großorganisationen bzw. religionssoziologisch im Sinne der klassischen Typologie von Ernst Troeltsch⁴ als letztlich „anstaltlich“ organisierte Kirchen, die auf die Integration der Gesellschaft in die Kirche und ebenso die Integration der Kirche in die Gesellschaft setzen. Daraus können sie ihre Macht und ihren Einfluss in der Gesellschaft ableiten. Das dem entgegengesetzte religiöse Organisationsmodell – bei Troeltsch wird es noch als „Sekte“ bezeichnet –, das dem gegenüber aus religiöser Vollmacht betont einseitige parteiliche Positionierungen ableitet, die in der Gesellschaft zum Konflikt und zu Auseinandersetzungen – aber auch zu Innovationen – führen, wird von den beiden großen Kirchen erkennbar abgelehnt. Die spezifische Institutionalisierung des Christentums in

³ Kongress und Feststellung sind dokumentiert in: EKD/DBK 2015.

⁴ Troeltsch 1912.



Deutschland geht folglich mit spezifischen Konturen ihrer politischen Interventionen einher. Dieses Verständnis hat sich im Verfahren der Erarbeitung des Papiers deutlich darin gezeigt, dass jeweils spezifisch weitergehende parteiliche Positionierungen, auch rein symbolischer Art, immer weiter aus-



Die Kirchen formulieren einen Rahmen wirtschafts- und sozialpolitischer Gestaltung, der allgemein zustimmungsfähig ist

geschieden wurden. Dahinter steht der Anspruch, dass diesem Papier „alle Menschen guten Willens“ zustimmen und es, wenn auch nicht als Maxime ihres Handelns, so doch als Rahmen wirtschafts- und sozialpolitischer Gestaltung in Deutschland anerkennen können. Abgesehen von der Wertschätzung der inhaltlichen Leistung selbst liegt der positive Effekt für die Anerkennung der Kirchen in der gesamten Gesellschaft auf der Hand.

Die Kirchen verfolgen damit weiterhin die von ihnen nach dem 2. Weltkrieg entwickelte Strategie, mittels Stellungnahmen und Denkschrif-

ten einen „stellvertretenden Konsens“ für die Gesamtgesellschaft zu formulieren. Damit nehmen sie nach ihrem eigenen Selbstverständnis eine „gesellschaftsdiakonische“ Aufgabe wahr. Ihnen gelingt es, in ihren Reihen Vertreter ansonsten konfliktbefangener gesellschaftlicher Interessenlagen zusammenzubringen und in der gemeinsamen Besinnung auf das Christsein der Beteiligten eine Basis für gemeinsames Handeln auch über Interessengegensätze hinaus zu formulieren. Trotz ihrer herausgehobenen, privilegierten Stellung in Deutschland nehmen die Kirchen damit auch eine betont zivilgesellschaftliche Verantwortung wahr und bemühen sich darum, der Gesellschaftsordnung Wertgrundsätze und, pathetisch ausgedrückt, „transzendente Vertrauensgrundlagen“ zu liefern, die die Gesellschaftsordnung, insbesondere der Staat, aber auch die Wirtschaft aus sich selbst heraus so nicht liefern könnten. Sie erweisen sich als integrative – über den Gegensätzen agierende – Kraft. Wenn man so will, bildet sich darin ein Teil ihres transzendentalen Bezuges ab: Er weist jedenfalls seine gesellschaftliche Nützlichkeit aus.

Akzentuierungen des „Gemeinsamen Wortes“ von 1997

Wie sieht das kirchlich-religiöse Bezugssystem inhaltlich genauer aus? Das wird durch die Einordnung der „Sozialinitiative“ in andere, ähnliche Texte deutlich. Dieser neuere gemeinsame Text schließt an eine ähnliche Initiative an, die 1997 mit dem „Gemeinsamen Wort zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland“⁵ unter dem Titel „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“, die ebenfalls vom Rat der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz veröffentlicht worden ist, ihren Höhepunkt hatte (kurz: „Gemeinsames Wort“). Im Unterschied zum Text von 2014 ist der damalige aus einem breit angelegten Konsultationsprozess hervorgegangen, an dem

sich große Teile der Gesellschaft mit Stellungnahmen und Diskussionsbeiträgen beteiligten.⁶ Anlass für seine Erstellung waren die damaligen erheblichen Transformationsprozesse, die – ausgelöst durch den Wegfall des „Eisernen Vorhangs“ in Europa und besonders in Deutschland – auf allen gesellschaftlichen Ebenen zu beobachten waren und allgemein für Verunsicherung sorgten.

Anknüpfend an ähnliche Initiativen aus den USA und Österreich hiel-

ten die beiden Kirchen an grundlegenden Charakteristika des deutschen Wirtschafts- und Sozialmodells unter der Leitformel der Sozialen Marktwirtschaft fest. Im Mittelpunkt standen die Probleme der damals rasant wachsenden Arbeitslosigkeit und einer damit verbundenen notwendigen Reform des Sozialstaats. Am Horizont wurden ferner auch Fragen der ökologischen Krisenhaftigkeit, des europäischen Integrationsprozesses und weiterer globaler Herausforderungen angesprochen. Dringend empfohlen wurden strukturelle und moralische Erneuerungen, um sozialen und ökologischen Verwerfungen, insbesondere der sich schon damals abzeichnenden Armutsentwicklung in Deutschland, vorzubeugen. Das Leitbild war damals (und ist weiterhin) der oder die möglichst in Freiheit lebende und handelnde Einzelne, der oder die zur Verantwortungsübernahme befähigt wird und solidarisch abgesichert ist, so wie er oder sie auch wiederum zu Solidarität beiträgt.



Das Gemeinsame Wort von 1997 argumentiert explizit religiös und sozialethisch

Im Unterschied zum Papier von 2014 wurden die grundlegenden Wertorientierungen 1997 auch in einem breiten, begrifflich ansprechenden und sozusagen „leuchtend“ geschriebenen, explizit religiös und sozialethisch argumentierenden Kapitel 3 „Perspektiven und Impulse aus dem christlichen Glauben“ herausgearbeitet. Dies war und ist insofern von besonderer Bedeutung, als die Kirchen mit dieser Akzentsetzung sehr bewusst ihre eigene transzendental begründete – aus der Sicht von anderen sicherlich partikulare – Sicht zur Grundlage ihrer gesellschaftlichen Vorschläge explizieren. Es wurde hier folglich nicht so getan, als würden die Kir-

⁵ Zugänglich über www.ekd.de; als gedruckte Ausgabe: Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der EKD und der DBK. Eingeleitet und kommentiert von Marianne Heimbach-Stiens und Andreas Lienkamp. München 1997.

⁶ Umfassend und eindrucksvoll dokumentiert werden die Reaktionen auf den Ausgangstext von 1994 bei Reih/Riggert 1997. Die Liste weiterer Literatur ist lang.



chen über eine überlegende Einsicht in gesellschaftliche Prozesse verfügen. Ihre Vorschläge wurden vor dem Hintergrund ihrer eigenen Traditionsgeschichte, Glaubenshaltung und Wertorientierung entwickelt.

Da dieser Text auch heute nicht überholt ist, sei etwas ausführlicher an ihn erinnert. Er beginnt mit der Beschreibung der Sicht auf den Menschen: „Er ist als Bild Gottes, als das ihm entsprechende Gegenüber geschaffen und so mit einer einmaligen unveräußerlichen Würde ausgezeichnet. Er ist als Mann und als Frau geschaffen; beiden kommt gleiche Würde zu. Zugleich ist er mit der Verantwortung für die ganze Schöpfung betraut; der Mensch soll Sachwalter Gottes auf Erden sein.“ (Ziffer 93) Dies gilt nicht nur von den einzelnen Menschen, sondern für den Menschen als Gemeinschaftswesen. „Das Volk Gottes lebt aus der Erinnerung an die Geschichte des Erbarmens Gottes; es erzählt immer wieder Geschichten des göttlichen Erbarmens und feiert es in seinen Festen.“ (Ziffer 96) Dazu zählt die grundlegende geschichtliche Erfahrung der Befreiung des Volkes Israel aus der Knechtschaft aus Ägypten und die Stiftung des Bundes. Dies alles kulminiert im Auftreten und der Predigt Jesu, der seine Botschaft vom Kommen des Reiches Gottes und der Einladung zum Glauben mit dem Ruf zur Umkehr verbindet, d. h. zu einem Leben, das ganz auf Gott und seine Gerechtigkeit und Barmherzigkeit setzt. (Ziffer 99) Geboten ist deswegen der Einsatz für die Menschenwürde, für Gerechtigkeit und Solidarität. „Die Christen können nicht das Brot am Tisch des Herrn teilen, ohne auch das tägliche Brot zu teilen.“ (Ziffer 101)

Näherhin werden sodann grundlegende ethische Maximen entwickelt wie

- das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe (Ziffer 103 f);
- die vorrangige Option für die Armen und Schwachen und Benachteiligten (Ziffer 105 f);

- Gerechtigkeit. (108 f). Sie wird vor allem im Hinblick auf Teilhaberechtigkeit konkretisiert.
- Sodann auch das Verhältnis von Solidarität und Subsidiarität (Ziffer 115 f).

Von großer Bedeutung ist dabei der Grundsatz: „Die gesellschaftlichen Strukturen müssen daher gemäß dem Grundsatz der Subsidiarität so gestaltet werden, dass die einzelnen und die kleineren Gemeinschaften den Freiraum haben, sich eigenständig und eigenverantwortlich zu entfalten. Es muss vermieden werden, dass die Gesellschaft, der Staat oder auch die Europäische Union Zuständigkeiten beanspruchen, die von nicht staatlichen Trägern oder auf einer unteren Ebene des Gemeinwesens ebenso gut oder besser wahrgenommen werden könnten.“ (Ziffer 120) Und schließlich wird auch hier schon das Prinzip der Nachhaltigkeit erwähnt: Solidarität beziehe sich nicht nur auf die gegenwertige Generation, sie schließt die Verantwortung für die kommenden Generationen ein.

Es wird dann ein „Grundkonsens einer zukunftsfähigen Gesellschaft“ (Kapitel 4) formuliert, der aus den erwähn-

Teilhabegerechtigkeit

Im sozialetischen Denken der Kirchen hat sich ein neues Leitbild herauskristallisiert, das sich mit dem Begriff der Teilhabegerechtigkeit zusammenfassen lässt. Dazu seien kurz einige Thesen ausgeführt:

- „Teilhabe“ wird in der Armutsdenkschrift der EKD von 2006⁷ als Realisierungschance der den Menschen von Gott geschenkten Fähigkeiten folgendermaßen definiert: „Eine gerechte Gesellschaft muss so gestaltet sein, dass möglichst viele Menschen in der Lage sind, ihre jeweiligen Begabungen sowohl zu erkennen als auch sie auszubilden und schließlich produktiv für sich selbst und andere einsetzen zu können.“ (S. 11)

ten christlichen Maximen Folgerungen angesichts der gesellschaftlichen Herausforderungen ableitet. „Ein solcher ‚Grundkonsens‘ meint nicht Harmonie, sondern ein ausreichendes Maß in Übereinstimmung trotz verbleibender Gegensätze.“ Da die gesellschaftliche Situation immer komplexer wird, werde gleichzeitig die Übereinstimmung über bestimmte Grundelemente der sozialen Ordnung wichtiger. Zu diesem Grundkonsens zählen

- die Menschenrechte,
- die freiheitlich soziale Demokratie,
- eine ökologisch soziale Marktwirtschaft (die sich deutlich von einer Marktwirtschaft pur unterscheidet),
- das Menschenrecht auf Arbeit, die Notwendigkeit eines neuen Arbeitsverständnisses sowie
- Chancen und Formen der Solidarität in einer erneuerten Sozialkultur.

Diese Thesen werden dann auch in internationale Verantwortung eingeschrieben. Erkennbar steht auch das neuere Sozialwort von 2014 in dieser Traditionslinie. Die Kirchen schrieben ihr Engagement für eine tragfähige und gerechte Gesellschaft fort.

- Weiter wird ausgeführt: „Das sozialetische Leitkriterium hinter der Vorstellung gerechter Teilhabe besteht darin, dass es für jede Person möglich sein muss, die Erfahrung zu machen, für sich selbst und die eigene Familie sorgen zu können. In einer gerechten Gesellschaft ist dies für alle Glieder der Gesellschaft möglich und alle Menschen erfahren dadurch so viel Unterstützung und Hilfe, dass sie vor Armut geschützt sind.“ (Ziffer 5)
- Reaktualisiert wird so das protestantische Verständnis der Berufung der Menschen zum Dienst am

⁷ Gerechte Teilhabe 2006.

Nächsten, in seinen Tätigkeiten und insbesondere seiner Arbeit. Im engeren Sinn theologisch gesprochen bedeutet das: Gerecht ist eine Gesellschaft dann, wenn sie möglichst vielen Menschen das Ausleben ihrer Berufung möglich macht.

- Alle gesellschaftlichen Akteure sind folglich dafür verantwortlich, eine breite Beteiligung möglichst aller Menschen der Gesellschaft zu sichern und ihnen in dieser Sichtweise einen „Teil“ an der Gesellschaft zu sichern. Dies gilt auch für Menschen, die über Macht in der Gesellschaft verfügen: „Führungshandeln in der Perspektive des christlichen Glaubens hütet sich deswegen vor der Verabsolutierung der eigenen Interessen und versteht seine Rolle im Sinne eines Treuhänders aller von seinem Tun Betroffenen – vor allem im Interesse der Verbesserung der Situation der Schwächeren.“ (Ziffer 27)⁸ So wird in der Denkschrift der EKD zum unternehmerischen Handeln betont.

In dieser Perspektive realisiert sich das christliche Verständnis von Frei-

Politik möglich machen

Bei allen Äußerungen bleibt es dabei, wie die Kirchen im „Gemeinsamen Wort“ von 1997 betonten, dass es nicht ihre Aufgabe sei, Politik zu machen, sondern „Politik möglich zu machen“, indem sie den Streit der Interessen von letzten Ergriffenheiten hin zu einem Streit im Vorläufigen und Fragmentarischen umzuprägen helfen. Letzte politische Konkretionen lassen sich eben nicht direkt aus christlichen Glaubenshaltungen ableiten. Es geht in der Politik nicht um das Heil der Menschen, oder um den Sinn ihres Lebens, sondern um letztlich pragmatische vorläufige Regelungen, die möglichst vielen Menschen Teilhabe und ein gutes Leben ermöglichen sollen. Folglich besteht die Aufgabe der Kirchen nicht in

„Es kommt in der engen unauflösbaren Beziehung von Freiheit und Bindung, Freiheit und Dienst zum Ausdruck: Frei ist derjenige Mensch, der sich in Bindung an Gott zum Dienst an den anderen als befreit erleben kann. Freiheit ist nicht auf die Wahlfreiheit des Individuums zu reduzieren, sondern als ‚kommunikative Freiheit‘ in Verantwortung vor Gott wie vor den anvertrauten Menschen zu verstehen.“ (Ziffer 31) Dieses Verständnis steht quer zu einer reinen Nutzenmaximierung: „Alle, die im Unternehmen tätig sind, ob Vorstände oder Hilfsarbeiter, sind eben nicht nur Mittel zum Zweck, sondern auch und vor allem Geschöpfe Gottes, geschaffen zu Gottes Bild.“ (Ziffer 42) Damit ist bereits im Kern des Freiheitsverständnisses die Abgrenzung gegenüber klassisch radikal-liberalen Eigentumsverständnissen deutlich: Eine Selbstverständlichkeit in Teilen Mittel- und Nordeuropas – aber längst nicht überall in der Welt. Die Grundlinien dieser Argumentation können an dieser Stelle nicht weiter ausgeführt werden.⁹

einer forciert vorangebrachten Parteilichkeit mit der Folge der Exklusion anderer, sondern um die Befreiung der Politik zu einer Suche nach Kompromissen. Begründungen des Politischen sind in dieser Richtung stets vorläufig und bleiben kontingent – und dies wegen und nicht trotz des religiösen, transzendenten Hintergrundbezugs. Eben dieses Verständnis hat in einem ganz anderen Kontext Hans Joas in seiner Deutung dessen, was für ihn eine „Begründung“ sei, treffend zum Ausdruck gebracht: „Für mich heißt Begründung, dass historisch situierte

Sprecher ihren ebenfalls historisch situierten Gesprächspartnern all das als Gründe nennen dürfen, was beiden im Prinzip einleuchtet.“¹⁰ Joas bezeichnet dies als einen „entspannten“ Begriff von Begründung. Entsprechend sind die Thesen der Kirchen gemeint: Verständigungen im Vorläufigen; keine abschließenden Äußerungen.



Bei politischen Konkretionen geht es den Kirchen um Verständigung im Vorläufigen, nicht um abschließende Äußerungen

Die EKD hat diese grundlegende Haltung in einer Denkschrift des Rates der EKD zum Öffentlichkeitsauftrag der Kirche „Das rechte Wort zur rechten Zeit“ aus dem Jahr 2008 zusammenfassend zum Ausdruck gebracht.¹¹ Dabei betont sie mehrfach, dass sie keinen Herrschaftsanspruch der Christenheit oder der Kirchen wahrnehmen will. Sie begründet dies theologisch: „Weil Christus seine Herrschaft als Dienst Gottes am Menschen gelebt hat und lebt, darum verwirklicht sich die Nachfolge von Christenmenschen – und damit ihr Leben in der Welt und für die Welt – als Dienst.“ (Ziffer 13) „Dieser Dienst achtet die Freiheit des Gewissens und die Freiheit Andersdenkender und freut sich an der Rechtfertigung allein aus Gnaden, die des Menschen Heil nicht in dessen eigener Leistung und Befindlichkeit, sondern in Gottes Liebe begründet weiß. Es ist ein Dienst, der den Glauben nicht zu Zwecken eigener Macht missbraucht, sondern die frohe Botschaft – ohne äußere, menschliche Machtmittel, allein durch die Überzeugungskraft des Wortes – ausrichtet.“ (Ziffer 14)

Indem die Kirche sich so äußert, wird sie nicht Teil des Staates und tritt auch nicht an seine Stelle. Sie versteht ihre eigene Stellungnahme als Teil ei-

⁸ Unternehmerisches Handeln in evangelischer Perspektive. 2008.

⁹ Vgl. für eine Übersicht: Wegner: Teilhabegerechtigkeit und Nachhaltigkeit.

¹⁰ Joas 2014, hier S. 250.

¹¹ Das rechte Wort zur rechten Zeit. 2008.



ner gesellschaftlich breit angelegten Kommunikation, die darauf zielt, differierende Standpunkte miteinander ins Gespräch zu bringen, notfalls auch im Konflikt. Sie übernimmt so ihre Mitverantwortung für das Gemeinwesen (Ziffer 22). Dabei hat sie evangelischerseits den Anspruch, dass der Gesamtkorpus der Veröffentlichungen in sich kohärent ist und auf diese Weise ein Gefüge protestantischer Sozialethik in der Weiterentwicklung zum Ausdruck bringt. Allerdings existiert in der Evangelischen Kirche kein Lehramt, das als Wächter einer solchen Kohärenz auftreten könnte. Dennoch können sich die evangelischen Positionierungen nicht, so wird es hier betont, in einen völligen Pluralismus auflösen: „Aber in Treue zu dem der Kirche Jesu Christi gegebenen Auftrag kann die evangelische Kirche nicht zum Spiegelbild der pluralistischen Gesellschaft werden (wollen): Sie verlöre sonst ihre Identität und damit die Chance, als Überzeugungsgemeinschaft dieser pluralis-

tischen Gesellschaft eine klare Orientierung anzubieten.“ (Ziffer 60) Dass sich die Positionierungen und Stellungnahmen folglich nur noch geschmeidig an die plurale Welt der Gesellschaft anpassen, ist allerdings nicht das Ziel kirchlicher Positionierung. Es soll durchaus das eigene, für die Gesellschaft oft sperrige, ethische und religiöse Erbe deutlich werden. Gerade von ihm her lassen sich ggf. innovative neue Sichtweisen und dementsprechend Lösungen erwarten. Allerdings wird man im Durchgang durch die Stellungnahmen der letzten Jahre feststellen, dass ein solcher Akzent eher selten gesetzt wird. So etwas ist angesichts der typisch kirchlichen (jedenfalls auf evangelischer Seite) Verfahren, um zu solchen Stellungnahmen zu kommen, nicht zu erwarten: Sie basieren nämlich in der Regel auf Konsens in den Expertengremien. Prophetische Stimmen kommen von Einzelnen oder von Gruppen in der Kirche.

Zudem geht es hier um eine ethisch-religiöse Grundhaltung, die zwar aus partikularen Ursprüngen erwächst, der es aber gelungen ist, moralische Verpflichtungen universalistisch immer weiter auszudehnen und so Exklusionen zu vermeiden. Hierzu zählen auch und gerade die Verteidigung sozialer Logiken gegenüber Markt und Staat (S. 102). „Wer kann schon im Streit um die Sonntagsruhe auf Gottes eigenes Ruhen nach sechs Tagen anstrengender Schöpfung verweisen? Mit anderen Worten, gerade die Berufung auf Gesetz und Gebote ganz anderer, außeralltäglicher, außermärklicher, nicht demokratisch legitimerter Art, führt der Bürgergesellschaft Kräfte- und Reflexionspotenziale zu, die aus einer anderen Quelle kaum ersetzbar sind.“ (S. 103) Zusammengefasst: „Moralressource und Gemeinschaftsbildung, soziale Netzwerke und Räume, Sprachfähigkeit und Investitionen, politische Widerständigkeit und sozialer Protest: Damit ist ein weiter Horizont skizziert, in dem sich die Potenziale von Religion in der modernen Bürgergesellschaft entfalten können; in dem Religion zu einer wichtigen Ressource der Bürgergesellschaft werden kann – vielleicht sogar zu einer ihrer wichtigsten überhaupt.“ (S. 105) Das ist der funktionale – und zugleich substanzielle – Horizont, in dem auch die Positionierung der großen Kirchen steht. Was sich in ihren Texten niederschlägt, ist letztlich ein Reflex auf die in und mit ihnen gelebte aktive Christlichkeit.

Von daher kann vielleicht ja auch die Enttäuschung derjenigen ein Stück weit aufgefangen werden, die sich gerade beim Text von 2014 mehr Bissigkeit und Griffigkeit gewünscht hätten. Der Eindruck, dass es sich hierbei um ein letztlich ordoliberales Papier in der klassisch deutschen Tradition handelt, ist sicherlich nicht von der Hand zu weisen – könnte aber in einer anderen Blickrichtung auch an die Mitautorenschaft vieler Christen an eben dieser

Das religiöse Dispositiv der Kirchen

Beim Durchblättern der Stellungnahmen wird man den Kirchen deswegen auch kaum irgendwelche Vorwürfe machen können, hier würde mittels einer falschen Anmaßung religiöser Autorität Zwietracht gesät oder lediglich im Interesse eigener, partikulärer Interessenlagen argumentiert. Ein solcher, in der säkularer werdenden Gesellschaft ja nicht gerade selten auftauchender Verdacht, lässt sich anhand der Texte leicht widerlegen. Gängige Vorstellungen, dass die Kirchen sich prinzipiell einseitig gegen unternehmerisches Handeln, die Freiheit der Märkte oder Ähnliches aussprechen würden, sind in keiner Weise haltbar. In großer Differenziertheit wird vielmehr immer wieder versucht, Lösungen für divergente Interessenlagen anzuregen. Das Festhalten an Kompromissen und Konsens dient der Vertrauensbildung über den Kreis der eigenen religiösen Über-

zeugung im engeren Sinne hinaus und bietet Dialoge mit allen in der Gesellschaft an.

Mit Paul Nolte¹² lässt sich zusammenfassend sagen, dass gerade in den eigensinnigen, religiösen Positionierungen der Kirche ein Schatz für die gesamte säkulare Gesellschaft versteckt liegt, der vielleicht viel zu selten in den Blick kommt. Dahinter steckt nämlich ein „Modell der aktiven und sozial verantwortlichen Lebensführung“ (S. 88), das sich aus verschiedenen Quellen speisen kann. Weil es aus einer religiös unterfütterten Lebensführung resultiert, erbringe es die höchst demokratierelevante Leistung der Selbstrelativierung (zwischen Gott und mir). „Diese Selbstrelativierung führt zugleich auf eine elementare Anerkennung des Anderen, dem Gott so gegenübersteht wie ich selber.“ (S. 88)

¹²Nolte 2009, S. 84 ff.

LITERATUR

Das rechte Wort zur rechten Zeit. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zum Öffentlichkeitsauftrag der Kirche. Gütersloh 2008.

EKD/DBK: Im Dienst an einer gerechten Gesellschaft. Dokumentation der Diskussionsphase und der Gemeinsamen Feststellung zur ökumenischen Sozialinitiative. Hannover/Bonn 2015.

Gerechte Teilhabe. Befähigung zu Eigenverantwortung und Solidarität. Eine Denkschrift des Rates der EKD zur Armut in Deutschland. Gütersloh 2006.

Joas, Hans: Replik, in: Hermann-Josef Große Kracht (Hg.): Der moderne Glaube an die Menschenwürde. Philosophie, Soziologie und Theologie im Gespräch mit Hans Joas. Bielefeld 2014, S. 243–264.

Long, Stephen D.: Christian Ethics. A very short introduction. Oxford 2010.

Nolte, Paul: Religion und Bürgergesellschaft. Brauchen wir einen religionsfreundlichen Staat? Berlin 2009.

Reihs, Sigrid; Riggert, Achim (Hg.): Der Konsultationsprozess. Die Kirchen in der Diskussion zu wirtschaftlichen und sozialen Fragen. Frankfurt a.M. 1997.

Troeltsch, Ernst: De Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Band 1 und 2. Tübingen 1912 u. ö.

Unternehmerisches Handeln in evangelischer Perspektive. Eine Denkschrift des Rates der EKD. Gütersloh 2008.

Wegner Gerhard: Teilhabegerechtigkeit und Nachhaltigkeit. Sozial-ethische Positionierungen der Evangelischen Kirche seit dem Gemeinsamen Wort 1997. Zu finden unter: www.si-ekd.de.

Ders.: Transzendentaler Vertrauensvorschuss. Zur politischen Rolle der Kirchen anlässlich ihrer „Sozialinitiative“, in: Sozialer Fortschritt Jg. 64, Heft 4, 2014, S. 95–101.

wichtigen Richtung erinnern. In dieser Sichtweise wird hier etwas Selbstverständliches „gefeiert“. Zudem gilt es zu sehen, dass dieses Papier nicht das Ende der Positionierung der Kirchen darstellt. Auf seiner Grundlage und über sie hinausgehend, werden sich die Kirchen weiterhin auch zu politischen Einzelfragen exponieren. Einzelne Christenmenschen ohnehin.

Man kann gut mit einem der schönen Schlussätze von D. Stephen Long aus seiner Einführung in „Christian Ethics“ schließen: „So what is christian ethics? It is the pursuit of Godness by people on the way to a city not

built by human hands. It's not a precise science but the cultivation of practical wisdom that comes from diverse sources. It draws in all that is good in God's creation and among the nations. But it also acknowledges that creatures cannot attain their true and without the gift of god's own goodness.“¹³ In dieser unauflöselichen Spannung von gelebter praktischer Vernunft und Gottes absoluter Forderung ergibt sich das politische Mandat der Kirchen. Wenn dies so geschieht, dass es zu umfassendem Frieden und zur Vermeidung destruktiver Konflikte in Gottes Schöpfung beiträgt, ist genug getan.

KURZBIOGRAPHIE

Gerhard Wegner (*1953), Prof. Dr. theol., ist Direktor des Sozialwissenschaftlichen Instituts der EKD in Hannover und war in dieser Eigenschaft einer der Autoren des Papiers der Sozialinitiative; Arbeitsschwerpunkte: Sozialethik und Religionssoziologie, Kirche und soziale Milieus, Wirtschafts- und Sozialpolitik, Sozialethik. Weiteres unter: www.si-ekd.de/institut/wegner.html.

¹³Long 2010, S. 121.

Weltwirtschaft, Marktwirtschaft und Management in Caritas und Diakonie

Aktuelle Herausforderungen einer ökumenischen Wirtschafts- und Unternehmensethik



Ökumenische Wirtschaftsethik konzentriert sich in der Regel auf Fragen nach dem Wirtschaftssystem, wirtschaftlicher Gerechtigkeit oder den Auswirkungen globalen Wirtschaftens. Dieser Beitrag möchte Herausforderungen einer ökumenischen Wirtschaftsethik auf zwei Ebenen identifizieren, die in theologischer Wirtschaftsethik kaum verbunden werden: *die gesamtwirtschaftliche Ebene und die betriebswirtschaftliche Ebene. Die wirtschaftsethische Dimension wird mit Bezug zu Papst Franziskus, zu Anliegen der protestantischen Wirtschaftsethik und zu unternehmerischem Handeln diskutiert. Mögliche Weiterentwicklungen der ordnungspolitischen Rahmenbedingungen werden benannt: die ethische Ausrichtung im Konzept der Sozialen Marktwirtschaft, Ansätze einer Gemeinwohlökonomie sowie die Initiative einer Ecumenical School for Governance, Economics and Management. Die unternehmensethische Dimension wird für Caritas und Diakonie anhand der Einordnung von Unternehmen als produktiven sozialen Systemen (St. Galler Managementmodell) eingeführt.*



Martin Büscher

Dieser Beitrag möchte Herausforderungen einer ökumenischen Wirtschaftsethik auf zwei Ebenen identifizieren, die in theologisch begründeter Wirtschaftsethik häufig kaum verbunden sind: die gesamtwirtschaftliche Ebene und die betriebswirtschaftliche Ebene.

- Die gesamtwirtschaftlichen Überlegungen beziehen sich auf ökumenische Herausforderungen gegenüber der Wirtschaft als solcher, also im Wesentlichen auf globales Wirtschaften, die Marktwirtschaft als Ordnungssystem und ihre Funktionsmechanismen.
- Die betriebswirtschaftlichen Überlegungen beziehen sich auf ökumenische Herausforderungen für Organisationen und Unternehmen kirchlicher Sozialwirtschaft.

Beide unterliegen insofern einer gemeinsamen Herausforderung, als nach Abschaffung des Kostendeckungsprin-

zips und der Einführung der Pflegeversicherung auch Organisationen von Caritas und Diakonie ihre Aufgaben im marktwirtschaftlichen Wettbewerb erfüllen müssen. Diese Herausforderungen beziehen sich aber auch auf das Management von Organisationen, die durch einen kirchlichen Auftrag und eine theologisch begründete Wertebindung geleitet sind.

Die ökumenische Wirtschaftsethik hat sich bisher stärker auf die gesamtwirtschaftlichen Aspekte ausgerichtet, von einer ökumenischen Unternehmensethik wird innerhalb der umfassenderen „Wirtschaftsethik“ (noch) nicht gesprochen.

Gesamtwirtschaft: „Die Wirtschaft“ als System

„Diese Wirtschaft tötet“, schreibt Papst Franziskus im Apostolischen Rundschreiben *Evangelii gaudium* Freu-

de am Evangelium (Franziskus (2013) Ziff. 53). Da kann sicher niemand als Konsument*in, in wirtschaftlichen Zusammenhängen Tätig*er oder als Unternehmer*in zustimmen. Immerhin darf unterstellt werden, dass kaum jemand sich als Mörder bezeichnen lassen will, in Tötungsdelikte verstrickt ist oder vergleichbare Absichten hat. Papst Franziskus schreibt von der „Wirtschaft der Ausschließung und der Disparität der Einkommen. Es ist unglaublich, dass es kein Aufsehen erregt, wenn ein alter Mann, der gezwungen ist, auf der Straße zu leben, erfriert, während eine Baisse um zwei Punkte in der Börse Schlagzeilen macht. Das ist Ausschließung. Es ist nicht mehr zu tolerieren, dass Nahrungsmittel weggeworfen werden, während es Menschen gibt, die Hunger leiden. Das ist soziale Ungleichheit.“ (ebd.)

Zielt Papst Franziskus auf Personen oder Unternehmen im allgemeinen? So ist es vermutlich nicht ge-



meint. Eine pauschal anmutende Wirtschaftskritik findet sich aber auch in den Denkschriften der evangelischen Kirche immer wieder. Im Jahr 2002 gab es von den protestantischen Kirchen des globalen Südens eine Anfrage an die Kirchen Westeuropas im „Soesterberg-Brief“. Darin wird gefordert, „dass alle Kirchen weltweit beginnen müssen, die Bedeutung und den Sinn des christlichen Bekenntnisses in dieser Zeit zunehmender Ungerechtigkeit und ununterbrochener Umweltzerstörung zu bedenken“ (Soesterberg Brief (2002) 1). In Soesterberg ist „zu analysieren, wie ökonomische Globalisierung und die Rolle, die das Geld dabei spielt, die Gesellschaften Westeuropas betrifft.“ Der Reformierte Weltbund forderte in der Accra-Erklärung im Jahr 2004, dass Fragen ökonomischer und ökologischer Gerechtigkeit nicht nur soziale, politische oder moralische Fragen sind, sondern solche, die mit dem Glauben an Jesus Christus zusammenhängen und die die Glaubwürdigkeit der Kirche betreffen. Die Treue zum Bund Gottes erfordert von jedem Christen und den Kirchen, dass sie gegen die gegenwärtige ökonomische und ökologische Ungerechtigkeit Stellung beziehen (Accra Erklärung (2004) Ziff. 5 ff.). Der Wettbewerbsdruck zeigt Nebenwirkungen. Die EKD spricht zur globalen Finanzkrise von einem „Riss in einer hohen Mauer“ (EKD (2009) 9). Die öffentlichen Stellungnahmen der katholischen und protestantischen Kirchen unterscheiden sich in ihrem Grundtenor kaum.

Papst Franziskus spricht über das Wirtschaftssystem. Das Nachdenken über ökumenische Wirtschaftsethik

beschäftigt sich mit der gesamtwirtschaftlichen/volkswirtschaftlichen Ebene. Papst Franziskus schreibt dazu: „Heute spielt sich alles nach den Kriterien der Konkurrenzfähigkeit und nach dem Gesetz des Stärkeren ab.“ (Ebd. Ziff. 54) Damit identifiziert er auch den Geist und das soziale Klima, in dem sich wirtschaftliche Prozesse vollziehen. Die betriebswirtschaftliche Ebene bleibt von den volkswirtschaftlichen, ordnungspolitischen Vorgaben nicht unberührt. Wenn ein deutscher Mittelständler mit zehn Mitbewerbern für einen Auftrag in China erscheint, alle Angebotskosten selbst getragen werden müssen und der Auftrag dann an *einen* vergeben wird, ist das der Wettbewerb, den man als Unternehmer uneingeschränkt gutheißen kann? Wenn Kunden immer weitergehende zeitliche Verfügbarkeit erwarten, ist nicht irgendwann eine Grenze der persönlichen Belastungsfähigkeit, der Gesundheit und der von der Familie zu tragenden Zumutungen erreicht? Wenn der Kostendruck durch tarifäre Lohnsteigerungen im nationalen Umfeld steigt, nicht aber die Löhne bei den internationalen „Mitbewerbern“, wie reagiert dann das deutsche Unternehmen? Wenig erwünschte Folgen marktwirtschaftlichen Wettbewerbs sind auch bei Unternehmern keine Erfindung des Papstes oder kirchlicher Sozialethiker. Allerdings: Wettbewerb als solcher und Wettbewerbsdruck werden – zumindest in den Unternehmerverbänden oder Branchenorganisationen – prinzipiell nicht als falsche Ideologie oder als Tötungswerkzeuge angesehen.

Die ethisch kultivierte Form der Marktwirtschaft der Gründerphase – zumindest in wirtschaftspolitischen Konzepten – kennen wir heute nicht mehr. Wirtschaft wird in der Wirtschaft gemacht. Globalisierung wird durch Kosten- und Standortwettbewerb gestaltet. Wirtschaftliche Gesetze sind wie Naturgesetze. Wettbewerb an sich wird als gut und richtig betrachtet. Gemeinwohl durch Staat oder Politik werden

 Die Ökonomie als Wissenschaft hat sich methodisch von ihren ethischen, sozialen oder gesellschaftlichen Kontexten gelöst

mit Skepsis gesehen. Die moderne Ökonomie als Wissenschaft hat sich methodisch von ihren ethischen, sozialen oder gesellschaftlichen Kontexten gelöst. Insofern sind die Anliegen von Papst Franziskus und der protestantischen Stimmen wirtschaftsethisches wohl begründet. Johannes Rau bringt zum Ausdruck: „Die Globalisierung gestalten kann nur, wer klare Wertvorstellungen jenseits des Wirtschaftlichen hat. (...) Dem Markt einen Rahmen zu geben und den Wettbewerb fair zu organisieren, das zählt zu den großen Kulturleistungen der Menschheit. Auch der Markt lebt von Voraussetzungen, die er selber nicht schaffen kann. Dann muss Politik dafür sorgen, dass die Freiheit des globalen Marktes die Freiheit der Menschen nicht beschädigen kann.“ (EKvW (2009) 11)

Die evangelische Kirche von Westfalen (EKvW) hat 2009 zu diesem Thema eine Studie verfasst „Die Soziale Marktwirtschaft ethisch weiterdenken“ (Bücher (2016) 118 f.). Im Untertitel wird die Absicht präziser gefasst: Marktwirtschaft gesellschaftlich und kulturell einbetten, Wettbewerb ökologisch und sozial ausrichten, das Primat der Politik global stärken. In einem zweiten Band werden Bausteine für eine Soziale Marktwirtschaft im Kontext der Globalisierung und Möglichkeiten und Instru-

Wirtschaft und Ordnungspolitik: Ethische Einbettung der Wirtschaft

Es ist allerdings durchaus möglich, ein Wirtschaftssystem ethisch einzuordnen und zu begründen. Ein Blick auf die Geschichte der Sozialen Marktwirtschaft zeigt wesentliche ethische Grundlagen und soziale Prinzipien im

System selber. Einige der großen Vordenker stehen als Ökonomen für eine solche Ausrichtung: Siehe dazu den Beitrag von Traugott Jähnichen in diesem Heft (13–15) sowie Bücher (2016) 115 ff.



mente der wirtschaftspolitischen Umsetzung dargestellt. Solche Anliegen

können ordnungspolitisch und unternehmenspolitisch umgesetzt werden.

es in Südafrika den sog. King-Report, der im wesentlichen von einer Gruppe von Wirtschaftsprüfern, der Chartered Accountants, erarbeitet wurde. Zentrale Aufgabe der Corporate Governance ist die soziale, ökologische und kulturelle Einbettung unternehmerischen Handelns. Hier sind Kriterien entwickelt, die eine umfassende Unternehmenspolitik in gesellschaftlicher Verantwortung umsetzen helfen (King Committee (2009)).¹

Wirtschafts- und unternehmensethisch fundierte Reformansätze: Drei Beispiele

Für die wirtschaftlichen und sozialen Herausforderungen braucht es betriebswirtschaftliche Kompetenz. Unternehmer sind nicht prinzipiell Gegner des Gemeinwohls, sondern nötige Partner der Umsetzung wirtschaftlicher, sozialer oder ökologischer Ziele. Privat vor Staat oder Staat vor Privat sind falsche gesellschaftliche Alternativen. Beide Strategien sind Instrumente, um übergeordnete gesellschaftliche Ziele zu erreichen.

die Sparkasse Dornbirn und die Textilfirma VAUDE aus Tettang, der im Februar 2016 in Mönchengladbach der Deutsche Preis für Unternehmensethik verliehen wurde. VAUDE zeigt, dass „nachhaltiges Engagement nicht im Gegensatz zu wirtschaftlichem Erfolg steht, sondern ihn im Gegenteil, beflügelt“, so die Begründung der Jury. „Wir möchten uns nicht nur an ökonomischen Kennzahlen, sondern auch an Werten orientieren und ganzheitlich unternehmerische Verantwortung für unser Handeln übernehmen“, formuliert die Geschäftsführerin Antje von Dewitz (Büscher (2016) 117).

GEM-School - Vermittlung wirtschaftswissenschaftlicher und wirtschaftspolitischer Kompetenzen

Soziale Marktwirtschaft ist Gestaltung, nicht nur Reparatur der Marktwirtschaft. „Gute Ordnungspolitik ist die beste Sozialpolitik“, sagte Walter Eucken. Die zentrale Bewährungsprobe für die Soziale Marktwirtschaft in Zeiten der Globalisierung besteht darin, ob sie einen relevanten Beitrag für eine auch die Entwicklungsländer einbeziehende globale Strukturpolitik leisten kann. Im Zusammenarbeit mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen (WCC) und der Weltgemeinschaft Reformierter Kirchen (WCRC) wurde eine Schule gegründet, die Kirchenkompetenz und damit größere Wirksamkeit in wirtschaftspolitischen Anliegen vermitteln soll. Diese Schule trägt den Namen „Ecumenical School for Governance, Economics and Management“ (GEM-School) und hat ihr erstes Studienprogramm im August 2016 in Hongkong mit 15 Teilnehmenden aus allen Kontinenten angeboten. Ideen und Projekte zur Neugestaltung der internationalen Wirtschafts- und Finanzordnung wurden entwickelt.² Die Erfahrungen der Kommunikation mit „der Wirtschaft“, d. h. den internationalen Organisationen wie der Welt-

Gemeinwohl-Ökonomie

Ordnungspolitische Mitverantwortung wahrzunehmen, bedeutet, dass auch Unternehmer und angestellte Manager politisch denken lernen und sich am Gemeinwohl orientieren. Unternehmen werden aktive Freunde des Gemeinwohls, sie bleiben nicht Getriebene der Sachzwänge des Wettbewerbs. Gemeinsam mit einer Runde von mehreren Unternehmern wurde von dem österreichischen Ökonomen Christian Felber das Modell der „Gemeinwohl-Ökonomie als Alternative zu kapitalistischer Marktwirtschaft und zentraler Planwirtschaft“ entwickelt. Nach Angaben des „Vereins zur Förderung der Gemeinwohl-Ökonomie“ wird das Modell inzwischen von 1.760 Betrieben, 60 Politiker*innen und über 6.000 Privatpersonen unterstützt. Die Gemeinwohl-Ökonomie beruht „auf denselben Verfassungs- und Grundwerten, die unsere Beziehungen gelingen lassen: Vertrauensbildung, Wertschätzung, Kooperation, Solidarität und Teilen“. Sie ist „einerseits eine volkswirtschaftliche Marktwirtschaft und zum anderen eine wirklich liberale Marktwirtschaft.“ Eine „Gemeinwohl-Bilanz“ nach den Richtlinien des „Vereins zur Förderung der Gemeinwohl-Ökonomie“ erstellen mittlerweile ca. 200 Betriebe, darunter die Sparda-Bank München,

Soziale Marktwirtschaft in kultursensibler Orientierung

Soziale Marktwirtschaft bedeutet die Suche nach einem angemessenen Verhältnis von unternehmerischer Freiheit und Regelsystemen in Branchen oder Marktsektoren. In Südafrika z. B. wird der Ruf nach Ausgleich zwischen Arm und Reich immer lauter. Manche sagen, die Apartheid habe zwar politisch und juristisch ein Ende gefunden, wirtschaftlich aber bleibe die Apartheid bestehen. Es gibt zunehmend Streiks um Lohnhöhen, der Wechselkurs des Rand sinkt, die Jugend begehrt auf. Die Kirchen suchen eine neue Rolle in der Kritik an einer zunehmend korrupten Staatsführung. Eine Soziale Marktwirtschaft nach den Prinzipien der Gründerphase wäre eine neue, kultursensible Orientierung. Faszinierend aus europäischer Sicht: Weltweit führend gibt

¹ Der Dekan der Business School der Universität Stellenbosch (USB), von wo aus der King-Report mit den Chartered Accountants entwickelt wurde und weiterentwickelt wird, ist ein Theologe. Unternehmerisches Handeln in evangelischer Perspektive. 2008.

² In diesem Fall steht der Begriff „ökumenisch“ für die weltweite Kooperation protestantischer Kirchen im Kontext des Ökumenischen Rates der Kirchen, Genf. Die Anliegen dürften sich aber mit denen katholisch geprägter Organisationen, insbesondere denen der Entwicklungszusammenarbeit, decken.

bank, dem Internationalen Währungsfonds (IMF), weltweit tätigen Unternehmen und deren Fachleute haben immer wieder gezeigt, wie mühsam es ist, fachliche Kommunikationsbeziehungen zu Fachgremien auf nationaler und internationaler Ebene zu entwickeln, eine gemeinsame Sprache zu finden und sich wirkungsvoll Gehör zu verschaffen. Ähnlich mühsam ist die Beratung über Reformansätze, wirtschaftspolitische Alternativen oder die Frage, wie eine inhaltliche Brücke von theologischen Überlegungen und kirchlichen Anliegen in wirtschaftli-

 Es gilt eine Brücke zu schlagen von theologischen Überlegungen und kirchlichen Anliegen hin zum wirtschaftlichen Denken

ches Denken und in die Realität wirtschaftspolitisch relevanter Organisationen gefunden werden kann. Das Curriculum der Schule soll ermöglichen, die theologischen Ausgangspunkte für kirchliches Engagement in wirtschaftlichen Zusammenhängen zu identifizieren und grundlegende Kennt-

nisse der herrschenden Wirtschaftslehre vermitteln. Es wird die ökonomische Kompetenz angestrebt,

- die Methoden, normativen Fundamente und pluralistische Ansätze des Wirtschaftens zu identifizieren, relativieren und kontextualisieren,
- interdisziplinäre Kompetenzen zu entwickeln und ethische Fragen der Verbindung von Theologie und Ökonomie zu systematisieren.
- Schließlich wird auf prozessualer Ebene vermittelt, projektorientierte Ansatzpunkte für die politischen und strategischen Folgerungen im öffentlichen Engagement zu ziehen.

Damit sollen Kirchenleitungen sowie Vertreterinnen und Vertreter der jungen Generation mit relevanter wirtschaftlicher Kompetenz und Sprachfähigkeit in Fachkreisen ausgestattet werden. Auf der gestalterischen Ebene gehört es zum Curriculum, Konzepte wirtschafts- und finanzpolitischer Reformen zu identifizieren und für regionale oder internationale Projektgruppen handhabbar werden zu lassen, damit ernst zu nehmende Vorschläge in die Gestaltung der Kommunikation mit Gremien und Institutionen einfließen können.³

Ökumenische Wirtschaftsethik und christliche Prägung der europäischen Wirtschaftsform

Ökumenische Wirtschaftsethik muss sich nicht in kirchlichen oder theologischen Positionen und allgemeinen ethischen Orientierung erschöpfen. Für integrative Wirtschaftsethik ist es von Interesse, wie sich protestantisches Profil in ökonomischen Grundkategorien wiederfinden oder gestalten lässt. Die Haltungen und geistesgeschichtlichen Vorprägungen protestantischer Ethik sind von Max Weber als genuiner „Geist des Kapitalismus“ auf dem Hintergrund calvinistisch-reformierter Ethik beschrieben worden und für die Entstehung marktwirtschaftlichen Denkens konstitutiv. Insofern ist die in Europa

und Nordamerika bekannte Form von Marktwirtschaft nicht ohne christliche Wirtschaftsethik denkbar. Christliche Wirtschaftsethik gehört in den Kern ökonomischen Denkens. In der historischen Analyse wurde deren protestantische Dimension besonders hervorgehoben. Doch hohe Motivation zu Arbeit und Leistung, Pflichterfüllung, Verantwortung und Weltgestaltung ist auch in katholischen Kontexten virulent. Das christliche Wirtschaftsethos insgesamt unterscheidet

sich von den ökonomisch relevanten geistesgeschichtlichen Traditionen des Islam, des Buddhismus oder afrikanischer Weltanschauungen (Bücher (2008) 23 ff., 165 ff.). Ökumenische Wirtschaftsethik als additive Wirtschaftsethik hat in der Regel wenig mehr als Kriterien für wirtschaftliches Handeln vermittelt und ist so ohne politische Auswirkungen geblieben.

Unternehmensethik: Management der Sozialwirtschaft in Caritas und Diakonie

Seit den 1990er Jahren wird auch in kirchlichen Zusammenhängen von Unternehmen gesprochen (Jäger (1987)). Die wirtschaftliche Dimension kirchlichen Handelns hat aufgrund der ordnungspolitischen Veränderungen eine neue Prominenz erhalten. Caritas und Diakonie stehen vor ähnlichen Herausforderungen wie manche privatwirtschaftliche Unternehmen. Deren konfessionelle Einordnung ist nur bedingt möglich oder erforderlich (Haslinger (2009) 15 f.; Körtner (2017) 10 f.). Das Größenwachstum der Einrichtungen von Caritas und Diakonie in Krankenhäusern, der Altenarbeit, Jugend- und Sozialhilfe und der Arbeit für Menschen mit Behinderungen hat Managementkompetenzen relevant werden lassen. Neue Finanzierungsformen und marktwirtschaftlicher Wettbewerb zwischen kirchlichen und säkularen Trägern dieser Arbeit haben Fragen nach der theologisch-ethischen Einbettung und Gestaltung entstehen lassen:

- Wie verhält es sich mit dem kirchlich-caritativen Profil?
- Kann kirchliche Bindung und religiöse Motivation bei allen Mitarbeitenden vorausgesetzt werden?
- Kann die ACK-Klausel oder die Loyalitätsrichtlinie in juristischer Konsequenz eingehalten werden?

³ Zentrale Ergebnisse der GEM-School I sind in einem Sonderheft des „Presbyterian Outlook“ 2017 publiziert. GEM-School II wird im August 2017 in Lusaka stattfinden. Der Autor ist Initiator und Dekan der GEM-School.

Arts & ethics

«skoms 02-08»

Mit dem Titel «skom» (= seitlich komprimiert) bezeichnet Bernd Ikemann diese Serie von extrem schmalen Gemälden, auf denen man meint, sakrale Motive von mittelalterlichen Flügelaltären wieder zu erkennen. Die starke perspektivische Verzerrung ist jedoch eine optische Täuschung: Die vermeintlich bekannte Komposition eines beispielsweise Rogier van der Weyden entpuppt sich bei näherem Hinsehen als Kombination von gemaltem Rahmen und Farbflecken, die uns an das konditionierte Bild in unserem Kopf erinnern. Die «skoms» sind also zweierlei: einmal Konzentrate christlicher Motive aus der Kunstgeschichte und andererseits die Infragestellung einer universalen Bildsprache, die die Wahrnehmungsmuster des Betrachters herausfordert.

(Stefanie Lieb)



Bernd Ikemann (*1956)

studierte an den Kunstakademien Münster und Düsseldorf (bei N. Tadeusz, L. von Arseniew, G. Graubner). Er lebt und arbeitet heute in Köln. 1998 bis 2001 lehrte er als Gastdozent für Malerei an der Kunstakademie Münster, 2004 bis 2005 mit einem Lehrauftrag für Gestaltung an der Hochschule Niederrhein. 1987 erhielt er den Förderpreis Malerei für junge Herne Künstler, 1988 den Förderpreis der Stadt Herne für Film Video und Foto, 1994 ein Stipendium für Bildende Kunst im Künstlerdorf Schöppingen, 2013 den Joseph und Anna Fassbender Preis, 2014 ein Stipendium der Jakob-Eschweiler-Stiftung. Werke des Künstlers finden sich unter anderem in der artothek Köln, der artothek Masserberg, der Städtischen Galerie Herne, dem Diözesanmuseum Paderborn.

Weiteres zum Künstler, zu seinen zahlreichen Ausstellungen und Ausstellungsbeiträgen unter www.berndikemann.jimdo.com.



Foto: Bernd Ikemann

© VG Bild-Kunst, Bonn 2017

«skom.02 - 08»
2012, Öl/Leinwand, je ca. 135 x 35 cm

- Wer steht sichtbar für christliche Motive der Arbeit, wenn Ordensschwestern und Diakonissen in nur noch geringem Maße diakonische Arbeit prägen?
- Ist die christliche Orientierung durch theologische Vorstände gewährleistet?

Diese Fragestellungen können nicht durch betriebswirtschaftliche Modelle aufgegriffen oder beantwortet werden, da sie privatwirtschaftliche Unternehmen als ihren Gegenstand haben und für ein vorwiegend mechanisches

Denken in der Betriebswirtschaftslehre stehen. Dafür bedarf es einer wertorientierten, kontextuellen Managementlehre, einer wirtschaftsethischen Kontextualisierung, die die besonderen Bedingungen kirchlicher Sozialwirtschaft berücksichtigt. Eine solche Managementlehre wurde am Institut für Diakoniewissenschaft und Diakonienmanagement (IDM) der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel entwickelt und wird dort in zwei Masterprogrammen und einem Doktoratsprogramm vermittelt (vgl. ausführlich www.diakoniewissenschaft-idm.de).

Das St. Galler Managementmodell (SGMM)

Als Managementansatz wird für den Zugang zu Kontexten und Wertedimensionen das St. Galler Managementmodell (SGMM) herangezogen. Dogmengeschichtlich gibt es in der BWL keinen oder kaum einen älteren normativen Ansatz, der an die ethisch-normative Dimension des St. Galler Managementmodells heran reicht. Hans Ulrich und Walter Krieg stehen für eine geistesgeschichtlich fundierte Betriebswirtschaftslehre. Das St. Galler Managementmodell (SGMM) ist eines der wenigen betriebswirtschaftlichen Konzepte, das ausdrücklich normatives Management berücksichtigt.

Es versteht sich als ein Analyseinstrument für Unternehmen als produktive soziale Systeme. Der systemtheoretische Zugang ermöglicht es, Unternehmen in ihren Vernetzungen mit der Gesellschaft, Wirtschaft, Natur, Technik, etc. zu verstehen und die Anspruchsgruppen (stakeholder) innerhalb und außerhalb des Unternehmens systematisch wahrzunehmen (Interaktionsthemen). Es gibt Analyseinstrumente für die inneren Abläufe im Unternehmen, für die Geschäftsprozesse, für Ordnungsmomente (Strategie, Struktur, Kultur) und für die sog. Entwicklungsmodi, die geprägt sind durch Reform

oder Erneuerung. Das St. Galler Managementmodell versteht Unternehmen als produktive soziale Systeme, nicht nur als privatwirtschaftliche Erwerbseinheit. Für das Verständnis von

 Unternehmen sollten als produktive soziale Systeme verstanden werden, nicht nur als privatwirtschaftliche Erwerbseinheiten

Unternehmen als privatwirtschaftlicher Erwerbseinheit gelten die Komponenten: marktwirtschaftliche Rahmenordnung, Wettbewerb, Gewinninteressen, Eigentumsrechte, Vertragsfreiheit, etc. Diese gelten auch für das St. Galler Managementmodell, weitere Komponenten gehen aber darüber hinaus:

- Management der Außenbeziehungen (Gesellschaft, stakeholder),
- Management der Ziele und grundlegenden Werte,
- Wertschöpfungsprozesse und Kommunikation unter der Berücksichtigung von Ressourcen, Normen und Werten, Anliegen und Interessen, den sogenannten Interaktionsthemen.⁴

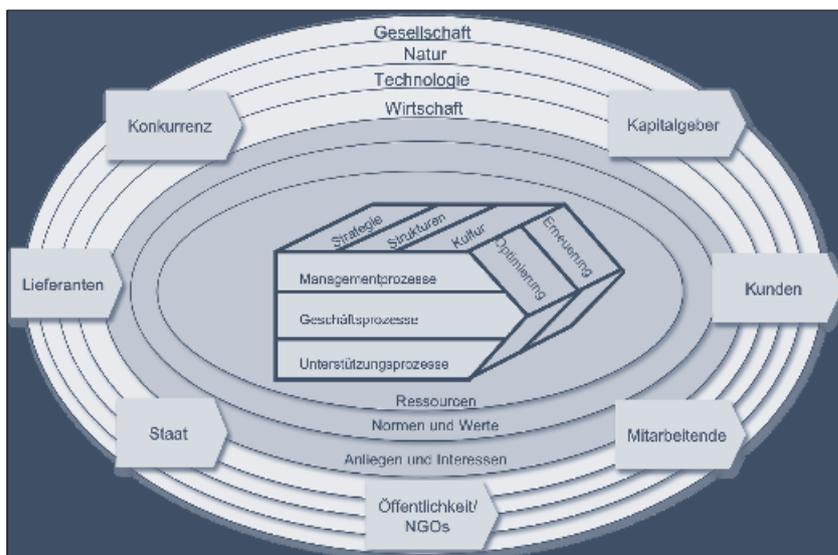
Innerhalb der Managementprozesse werden drei Ebenen des Managements unterschieden:

- I. Die normative Ebene
- II. Die strategische Ebene
- III. Die operative Ebene

Das kann übersetzt werden in den folgenden Zusammenhang:

- Do things right (II und III)
- Do the right thing (I), Leadership oder normatives Management

⁴ Vgl. ausführlich Rüegg-Stürm, J.: Das neue St. Galler Management-Modell – Grundkategorien einer integrierten Managementlehre. Der HSG-Ansatz. 2. Aufl. Bern, Stuttgart, Wien 2002, 16 ff.; Wieland, J. Beiträge zur Governanceethik Bd. 10, Marburg 2011, 29.





LITERATUR

- Assländer, Michael (2011): Normative Betriebswirtschaftslehre, in: Ders. (Hg.): Handbuch Wirtschaftsethik, Stuttgart, 53–62.
- Büscher, Martin (2016): Wie kann unser Wirtschaftssystem in Zeiten fortschreitender Globalisierung überlebensfähig sein bzw. weiterentwickelt werden? Eine wirtschaftsethische Einordnung, in: Arbeitskreis Evangelischer Unternehmer (AEU) (Hrsg.): 25 Jahre Wirtschaftsdenkschrift „Gemeinwohl und Eigennutz“ – Die Soziale Marktwirtschaft weiterdenken, Impulse aus protestantischer Perspektive. Karlsruhe, 113–120.
- Ders. (2014): Normatives Management – Ethik, Werte, Bewertungen in der Betriebswirtschaftslehre, in: Theologie und Glaube (ThGl), 104 (2014), Sonderheft Wirtschaftsethik, 270–282.
- Ders. (2008): Marktwirtschaft und kontextuelle Ökonomie. Wirtschaftsethische Grundlagen zur Weiterentwicklung der Ordnungspolitik. Wiesbaden.
- Ders./ Hofmann, Beate (2017): Diakonische Unternehmen multirational führen – Eine hermeneutische Grundlegung für ein diakoniewissenschaftliches Paradigma, in: Hofmann/Büscher (Hrsg.): Diakonische Unternehmen multirational führen – Grundlagen, Kontroversen, Potentiale. Baden-Baden, 19–46.
- Commission of Experts of the President of the UN (2009) General Assembly on Reforms of the International Monetary and Financial System, New York 2010.
- Ev. Kirche in Deutschland (EKD), Deutsche Bischofskonferenz (DBK) (1997): Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Bonn/Hannover.
- Papst Franziskus (2013): Evangelii gaudium. Rom.
- Haslinger, Herbert (2009): Diakonie. Grundlagen für die Soziale Arbeit der Kirche. Paderborn u. a.
- Jäger, Alfred (1987): Diakonie als christliches Unternehmen. Gütersloh.
- King Committee (2009): Report on Corporate Governance in South Africa: King III. Johannesburg.
- Kirchenamt der EKD (Hrsg.): Wie ein Riss in einer hohen Mauer. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zur globalen Finanzmarkt und Wirtschaftskrise. Hannover.
- Körtner, Ulrich (2017): Diakonie und Öffentliche Theologie. Diakoniewissenschaftliche Studien. Göttingen.
- Reformierter Weltbund (2004): Erklärung von Accra: Bekenntnis des Glaubens im Angesicht von wirtschaftlicher Ungerechtigkeit und ökologischer Zerstörung. Accra.
- Rüegg-Stürm, Johannes / Grand, Simon (2015): Das St. Galler Management-Modell. 2. voll-ständig überarb. und grundl. erw. Aufl. Bern.
- Schedler, Kuno / Rüegg-Stürm, Johannes (Hg.) (2013): Multirationales Management. Der erfolgreiche Umgang mit widersprüchlichen Anforderungen an die Organisation. Bern.
- Soesterberg Brief (2002): Brief an die Kirchen Westeuropas: Wirtschaft im Dienst des Lebens. Soesterberg (NL).
- Wilhelms, Günter/ Wulsdorf Helge (2017): Verantwortung und Gemeinwohl. Wirtschaftsethik – Eine neue Perspektive. Regensburg.

Auf der normativen Ebene geht es ähnlich wie bei Leadership um das *Know why* oder das *Know what* (Do the right

thing), auf der strategischen und operativen Ebene geht es um das *Know how* (Do things right).

Aufgaben und Funktionen, ähnlich denen einer Profession. Sie sind soziale Gruppen, „die durch gemeinsame Interaktion erlebte Phänomene (Stimuli) mit einem geteilten Sinn verbinden“ (Schedler/Rüegg-Stürm, 2013, 35).

Multirationalität und Sinnsysteme

In caritativen und diakonischen Zusammenhängen treffen verschiedene Denkmuster (Rationalitäten) aufeinander. In der Regel sind dies Theologie, Ökonomie und eine bereichsspezifische Fachlichkeit wie Pädagogik, Medizin, Sozialarbeit, Geriatrie o. ä. Im Blick auf Organisationen bilden sich nicht nur fachliche Logiken, sondern Sinnhorizonte. Diese zeigen sich als

„Sinnhorizont fraglos gültiger Annahmen, Prinzipien, Regeln und Verhaltensmaximen, anhand derer aus einer universellen, verallgemeinerungsfähigen Perspektive beurteilt werden kann, was an Verhalten, Argumentationen oder Annahmen vernunftgemäß

angemessen, zulässig, korrekt, zweckmäßig, sinnvoll geboten, moralisch wünschens- und erstrebenswert ist, in Abgrenzung zu dem, was der menschlichen Vernunft zuwiderläuft.“ (Schedler/Rüegg-Stürm, 2013, 34)

Rationalität als „kognitive Leistung zur Erkennung und Beurteilung von Situationen“ ist – nach einem neo-institutionalistischen Verständnis – eng verknüpft mit sog. „Sinngemeinschaften“, denen die Akteure in einer Organisation verpflichtet sind und denen gegenüber sie ihr Handeln rechtfertigen müssen. Diese Sinngemeinschaften stehen außerhalb der Organisation und bilden sich durch gemeinsame

Rationalität fungiert zum einen als Handlungslogik, als „eine spezifische Art des Denkens, Sprechens und Handelns, die in sich einen logischen Sinn ergibt“ und mit der im Sinne einer Ziel-Mittel-Relation ein angestrebter Zweck erreicht werden soll. Zum anderen ist Rationalität auch eine Begründungslogik. Wenn eine Handlung der Sinngemeinschaft als rational erscheint, bekommt die Entscheidung oder Handlung Legitimität (Büscher/Hofmann (2017) 44). In fünf Kernaussagen lassen sich Bausteine des multirationalen Managements zusammenfassen:



- Multirationales Management nimmt diakonische oder caritative Unternehmen als pluralistische Organisationen wahr.
- Multirationales Management nimmt in vermeintlichen Selbstverständlichkeiten und Vorverständnissen wahr, was in den jeweils beteiligten Rationalitäten als sinnvoll, vernünftig oder logisch erscheint.
- Multirationales Management entwickelt Grundkompetenzen in den relevanten Fachlichkeiten.
- Multirationales Management organisiert Vermittlungs- und Verständigungsprozesse.
- Multirationales Management in Unternehmen von Caritas und Diakonie fokussiert sein Handeln werteorientiert als Wesens- und Lebensäußerung der Kirche.

Für eine realistischere Wahrnehmung der Realitäten von Organisationen, in besonderem Maße von wertegeleiteten Unternehmen, geht es darum, die Vielfalt von Gestaltungselementen zu berücksichtigen. Die Erkenntnis, dass es dabei nicht um „oberflächliche“ Wahrnehmungen von Wirklichkeit im Sinne eines privatwirtschaftlichen Diver-

sity Managements, sondern um das Aufeinandertreffen von vermeintlichen Selbstverständlichkeiten, Sinnvollem und „Normalem“ geht, provoziert eine neue Qualität der umfassenderen Wahrnehmung von Realitäten, Methoden und Kompetenzen der Gestaltung dieser multirationalen Realität und eines hermeneutisch ausgerichteten Managements.

Das St. Galler Managementmodell bietet also reiche Ansatzpunkte dafür, ethische Fragen analytisch wahrzunehmen und einzuweben. Erträge dieser Entwicklungen zeigen in wirtschaftsethisch durchdeklinierten, interdisziplinären Arbeiten, die sowohl eine theologisch-ethische als auch eine betriebswirtschaftlich-strukturelle Dimension aufweisen ([www. diakoniewissenschaft-idm.de/forschung.html](http://www.diakoniewissenschaft-idm.de/forschung.html)).

Es bildet sich eine Brücke zu den gesamtwirtschaftlichen wirtschaftsethischen Überlegungen im vorderen Teil dieses Beitrages: Die unternehmensethische Betrachtung auf Basis des St. Galler Managementmodells berücksichtigt analytisch makroökonomische Rahmenbedingungen und gestalterisch gilt „ordnungspolitische

KURZBIOGRAPHIE

Martin Büscher (*1957), Prof. Dr. rer. pol., ist Lehrstuhlinhaber für Wirtschaftswissenschaften/Wirtschafts- und Unternehmensethik am Institut für Diakoniewissenschaft und Diakonienmanagement (IDM) der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel sowie Dekan der Ecumenical School for Governance, Economics and Management (GEM-School) des Ökumenischen Rates der Kirchen/ Reformierten Weltbundes; Arbeitsschwerpunkte: Kontextuelle, pluralistische Ökonomie, Normatives Management, Vermittlung von Theologie und Ökonomie, Internationale Studiengänge; weiteres unter: www.kiho-wb.de/personal/martin-buescher/.

Mitverantwortung“ der Unternehmen (P. Ulrich), die Unternehmen an der Gestaltung der Rahmenbedingungen des Wirtschaftens beteiligt. Insofern gibt es eine wesentliche Schnittmenge zwischen der wirtschaftsethischen Gesamtperspektive und der unternehmensethischen Teilbetrachtung wirtschaftlicher Prozesse.

Fazit

Die Ergebnisse dieses Beitrags lassen sich in den folgenden Aussagen knapp zusammenfassen:

- Ökumenische Wirtschaftsethik hat weitgehend deckungsgleiche Anliegen.
- Ökumenische Wirtschaftsethik ist im Blick auf ihre wirtschaftspolitische Relevanz defizitär und ist herausgefordert, in den relevanten Fachkreisen Zugänge zu entwickeln.

- Ökumenische Unternehmensethik für Caritas und Diakonie entwickelt auf Basis des St. Galler Managementmodells relevante interdisziplinäre Ansätze.
- Ökumenische Wirtschafts- und Unternehmensethik bezieht die gesellschaftliche Dimension (ordnungspolitische Mitverantwortung) mit ein.

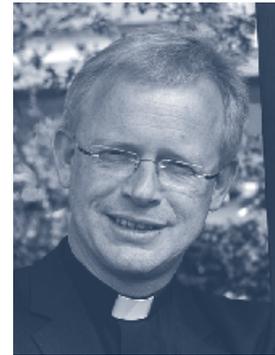
Im Blick auf die Weiterentwicklung ökumenischer Konzepte sollte wirtschafts- und unternehmensethischen Anliegen mehr Wirksamkeit gewährt werden. Möglich ist das durch ordnungspolitische und betriebswirtschaftliche Instrumente sowie durch die kirchenpolitische Förderung lebensdienlichen Wirtschaftens.

Im Dienst gelingenden Lebens

Naturrecht in der ökumenischen Sozialethik



Naturrecht fragt nach dem Sinn des Seins, nicht nach seiner bloßen Natur. Der Mensch ist gut infolge der Teilhabe an Gottes vollkommener Gutheit. Durch Missbrauch der ihm gegebenen Freiheit und die damit verbundene Abwendung von der Lebensfülle in Gott ist er auf Erlösung angewiesen. Der folgende Beitrag geht vom Hintergrund dieser theologischen Deutung der Wirklichkeit und der Fähigkeit des Menschen, über die Grenze seines Daseins hinaus zu denken, aus. Er fragt nach der Rolle und Bedeutung des Naturrechts in der christlichen bzw. ökumenischen Sozialethik. Unter anderem wird dabei vorausgesetzt, dass Schöpfung und biologische Natur keineswegs identisch sind. Das Anliegen der christlichen Sozialethik wird skizziert als ein Aufzeigen von Wegen, die zu gelungenem und glücklichem Leben führen. Dabei wird vor allem das Individuum adressiert: In Staat, Wirtschaft und Gesellschaft habe stets die Person in ihrer gebrochenen Freiheit, das Gute zu tun, Vorrang vor dem Kollektiv.



Peter Schallenberg

Mit einem Blick von außen auf einen möglichen normativen Begriff von Natur im ökumenischen Diskurs der Sozialethik sei begonnen. Programmatisch notiert Ernst Cassirer im Jahre 1932 in seiner Studie „Das Problem Jean Jacques Rousseau“ im Blick auf den großen Philosophen und seine Überlegungen zur ursprünglichen, unverdorbenen menschlichen Natur: „Der Einzelmensch als solcher, wie er aus den Händen der Natur hervorgeht, steht noch außerhalb des Gegensatzes von Gut und Böse. Er überläßt sich seinem natürlichen Selbsterhaltungstrieb; er wird von der „amour de soi“ gelenkt; aber diese Selbstliebe ar-

tet nie in Eigenliebe („amour propre“) aus, die sich in der Unterdrückung anderer gefällt, und die nur durch sie befriedigt werden kann. Die Eigenliebe, die den Grund aller künftigen Verderbnis in sich schließt, die den Macht-hunger und die Eitelkeit im Menschen großzieht, fällt ausschließlich der Gesellschaft zur Last.“¹ Diese Auffassung stand im scheinbar äußersten Gegensatz zu allen Lehren der katholischen wie auch der reformatorischen Theologie über den Ursprung des Bösen; hier setzt in der Tat die theologische Rede von der Natur an, die sich sowohl individuelle wie sozialetisch, personal wie systemisch entfalten lässt.

schuldig und gut und das Böse nur eine Wirkung der menschlichen Kultur.

Ernst Cassirer aber unterstreicht auch: „Man hat nicht mit Unrecht darauf hingewiesen, daß zwischen Rousseaus Lehre vom „Naturzustand“ und der christlichen Lehre vom „Urzustand“ ganz bestimmte formale Analogien bestehen. Auch Rousseau kennt eine Vertreibung des Menschen aus dem Paradiese der Unschuld; auch er sieht in der Entwicklung des Menschen zum Vernunftwesen eine Art von „Sündenfall“, der ihn für immer von dem sicheren und festumhegten Glück, das er bis dahin genoß, ausschließt.“⁵ Freilich setzt Rousseau auf endliche und menschliche, nicht auf göttliche oder gar sakramentale Erlösung: Autonomie des Menschen gegen theologische Heteronomie lautet sein Programm. Aber viel bemerkenswerter ist sein eigentliches

Naturrecht als Vernunftrecht und Personenrecht

Das Dogma der Erbsünde steht im 17. und 18. Jahrhundert im Zentrum der beiden großen theologischen Ströme des Christentums, wenn auch in unterschiedlicher Konnotation. Der Jansenismus², und auch die Auseinandersetzung zwischen Pascal und den Jesuiten in Frankreich,³ der Aufschwung des Puritanismus in England und die Ent-

faltung des deutschen Pietismus⁴: Immer geht es um die Grundüberzeugung vom radikal Bösen in der menschlichen Natur. Prompt verurteilt der Erzbischof von Paris, Christophe de Beaumont, das große Werk „Emile“ des Rousseau und die darin gefundene Bestreitung der Erbsünde; mitnichten seien die ersten Regungen der menschlichen Natur un-

¹ Cassirer (2012), 43.

² Vgl. zum theologischen Hintergrund des Jansenismus als später Augustinismus Sokolovski (2013).

³ Vgl. Gouhier (1986).

⁴ Vgl. zum Hintergrund Holzem (2015), 667–721.

⁵ Cassirer (2012), 45.

Konzept der ursprünglich guten Natur des Menschen; nochmals Ernst Cassirer: „Der Mensch ist „von Natur gut“ – sofern eben diese Natur nicht in sinnlichen Trieben aufgeht, sondern sich, von sich aus und ohne äußere Hilfe, zur Idee der Freiheit erhebt. Denn die spezifische Gabe, die den Menschen von allen anderen Naturwesen unterscheidet, ist die Gabe der Perfektibilität.“⁶ Hier können die sozialtheologischen Überlegungen ansetzen, die im Licht wie im Schatten des Konzils von Trient und seiner Feststellungen zur Rechtfertigung und Heiligung Aussagen zur menschlichen Natur und ihrer Normativität, also Aussagen zum Naturrecht wagen. Gemeint sind Aussagen zur Wiederherstellung und Vollendung der ursprünglich von Gott gedachten und angestrebten Schöpfung des Menschen und seiner Natur. Naturrechtliche Aussagen der jüngeren Vergangenheit, insbesondere der letzten fünfzig Jahre mit der Entwicklung einer ökumenisch verstandenen Sozialethik, sind Aussagen theologischer Art, die nur in analoger Weise mit dem ursprünglich juristischen, im römischen Recht verankerten Begriff von Naturrecht operieren. Sie stimmen freilich

mit dem traditionellen Naturrecht darin über, „daß der Bestand eines da-seinstranszendenten verpflichtenden Sollens die Möglichkeitsvoraussetzung sinnvoller menschlicher Existenz ist“.⁷

Entscheidend ist das doppelte Stichwort von Sinn und Sollen, nicht aber von Sein und Sollen: Erst wo und insofern der Mensch nicht einfachhin nach dem naturalen Sein, sondern nach einem aus seiner Vernunftnatur und mit seiner Freiheit der Entscheidung zwischen Gut und Böse gegebenen Sollen fragt, nähert er sich einem letzten transzendenten, man könnte sagen: vergeistigten Sinn seiner Existenz, der sich nicht erschöpft in einer gelungenen Kunst des langen Überlebens. Dies unterstreicht den spezifisch theologischen Charakter eines moralischen Naturrechtes, das sorgfältig jeden Anschein eines naturalistischen Fehlschlusses vermeidet, weil es nach dem Sinn des Seins, und nicht nach der bloßen Natur des Seins fragt.⁸ Ein solches Naturrecht wird sich immer als Vernunftrecht und als Personenrecht darstellen: Dies gilt in einer bestimmten augustinischen (nicht neuscholastischen) Perspektive auch für die ökumenische Sozialethik.

- dass Erlösung nötig wurde, da Schöpfung durch die missbrauchte Freiheit des Menschen zur Selbstzerstörung des Bösen tendierte – spätestens deutlich sichtbar seit dem Brudermord von Kain an Abel.



Die Erzählung vom Sündenfall zeigt, dass es keine bruchlose Einheit von Schöpfung und Erlösung gibt

Woher kommt also das Böse und woher das Gute? Oder etwas zugespitzter: Welcher Gnade bedarf die menschliche Natur, um nicht bloß zufriedenstellend und sozialverträglich, also ganz im Bann einer gesetzlichen Gerechtigkeit, sondern gut und vollkommen zu leben? Um so zu hoffen und zu leben, dass höhere Ansprüche als nur ein bloßes Überleben in der Zeit erfüllt würden, dass, mit anderen Worten, etwas absolut Gutes, eben Gott, in den Blick käme, und diesem Blick erst die Offenbarung Gottes in Wort und Sakrament sich erschlosse? Schlicht und einfach: Ist der Mensch von Natur aus in der Lage, die griechische, in Platons „Gorgias“ überlieferte Urnorm „Besser Unrecht erleiden als Unrecht tun“ zu erfüllen, oder bedarf es dazu höherer, übermenschlicher und übernatürlicher, göttlicher Hilfe?

Erlösungsbedürftigkeit des Menschen

Da die christliche Dogmatik von einer inneren Einheit wie Unterscheidbarkeit von Schöpfungs- und Erlösungsordnung, mithin von Natur und Gnade, ausgeht, wird deutlich: „Das Problem der christlichen Ethik ist nicht die Exklusivität der vom Glauben geprägten Normen, sondern vielmehr deren Kommunikabilität.“⁹ Allerdings muss an dieser Stelle doch noch näher hingeschaut werden, denn das – theologisch gesprochen – Geheimnis der Sünde und das dogmatische Faktum der Erbsünde sowie die biblische Erzählung vom Sündenfall zeigen ja,

- dass es keine bruchlose Einheit von Schöpfung und Erlösung gibt,

- dass, mit Rousseau gesprochen, es keinen einfachen Weg zur naturalen Perfektibilität des Menschen geben kann und wird, ja mehr noch,

Berufen zu einem Leben in Fülle und Dankbarkeit

Es geht also zunächst um die Frage nach dem Bösen, in christlicher Diktion nach der Erbsünde, nach dem anfänglichen Missbrauch der menschlichen Freiheit im Angesicht des Lebens und der damit verbundenen Frage: Wie soll (allgemein und universalisierbar) gelebt werden, und: Wie soll ich (individuell und unverwechselbar) leben? Worin also bestand denn der erwähn-

te fundamentale menschliche Missbrauch, der Erlösung und Gnade und Offenbarung Gottes in Jesus Christus

⁶ Ebd. 69.

⁷ Waldstein (2010), 32, mit Blick auf die Schnittmenge von griechisch-philosophischem und römisch-juridischem Naturrecht.

⁸ Vgl. Fuchs (1988), 407–423.

⁹ Franz Böckle, *Fundamental-moral*, (1991), 11.



notwendig machte? Er bestand, philosophisch gesprochen, in der Verwechslung von Idealverwirklichung mit bloßer Bedürfnisbefriedigung, theologisch gesprochen, in der Verweigerung ganzheitlicher liebender Selbsthingabe. Anders gewendet: Der Mensch in seiner Freiheit ist von Gott zu mehr berufen als nur zum bloßen Überleben – wie dies alle pflanzlichen und tierhaften Lebewesen anstreben als innerstes Grundbedürfnis. Er ist berufen zum wirklich guten Leben, also zur Verwirklichung des Besten – Liebe nämlich, wenn damit mehr gemeint ist als ein bloßer zufriedenstellender Austausch von Interessen – innerhalb der knappen zugemessenen Zeit des Überlebens. In der Sprache der griechischen Philosophie stehen dafür die Gegensatzbegriffe „bios“ und „zoé“,¹⁰ theologisch wird dies in den Begriffen von Natur und Gnade ausgedrückt. Das meint: Gottes Gnade setzt die Natur des Menschen und sein Streben voraus; Gottes gnadenhafte Erlösung ermöglicht dem in Bedürfnisbefriedigung sich

tummelnden Menschen die Erkenntnis und Verwirklichung wirklich hingebender Liebe, und zwar in der inneren Haltung von Glaube (an Gottes Offenbarung und Rechtfertigung) und Hoffnung (auf eine Erfüllung des naturalen und gebrochenen Strebens nach vollkommener Glückseligkeit). Deswegen betont auch Hans Urs von Balthasar, ein naturhaftes Leben sei „im Sinn des platonischen Eros, ein Leben der Bedürftigkeit und der Bedürfnisbefriedigung“, demgegenüber aber: „Christliches Leben kann, im Sinne der Gnade, des Glaubens und der Liebe, nur ein Leben aus der Fülle und darum ein Leben der Dankbarkeit sein: eucharistia.“¹¹ Ein solches Leben ist in der Person Jesus Christus beispielhaft offenbart und soll dem Christen gleichsam zur zweiten Natur werden; das war und ist etwa ab dem frühen 20. Jahrhundert das Anliegen einer katholischen christozentrischen Moraltheologie.¹² Genau hier liegt auch der Berührungspunkt von Christologie und Moraltheologie.

wesentlichen Fragen des menschlichen Lebens, nämlich die Frage nach dem „Woher“ und nach dem „Wohin“ nicht aus der Analyse und der technischen Beherrschbarkeit vergänglicher Materie beantworten, mithin aus der Naturwissenschaft, so nützlich sie auch im alltäglichen Leben sein mag. Nein, die Antwort auf diese beiden Sinnfragen ergibt sich nicht aus der Materie, sondern nur aus dem Geist des Menschen, näherhin aus seiner geistigen Möglichkeit, mehr zu denken und zu ersehnen als nur die bloße Bedürfnisbefriedigung. Genauer: Gott zu denken und zu ersehnen, sich ein gültiges

 Es gehört zur Wesensnatur des Menschen, über die Grenze seines Daseins hinaus denken zu können

Bild von ihm zu machen. Es gehört zur Wesensnatur des Menschen, über die Grenze seines Daseins hinaus denken zu können, sich und seine Umwelt und das soziale Leben unter dem Anspruch eines zunächst nur gedachten personalen Gottes verantworten zu wollen. „Gott denken zu können ist höchste Auszeichnung des menschlichen Geistes. Würde und Last fließen in ihr zusammen. Erkennen stößt bis zu seiner letzten Grenze vor, nicht, um sich zu beruhigen, sondern um auf immer neue Rätselhaftigkeit und Widersprüchlichkeit zu stoßen. Diese Spannung auszuhalten, macht das Leben eines jeden denkenden Christen aus.“¹⁴

Die menschliche Fähigkeit Gott zu denken

In der Moderne und ihrer Auseinandersetzung mit dem Christentum ist immer wieder die Rede vom christlichen Menschenbild, wenn vom Naturrecht gesprochen werden soll: Der Mensch braucht Bilder und schafft sich Bilder, um sich Rechenschaft zu geben über seine Wünsche und Sehnsüchte, über seine Träume und Hoffnungen, kurz: um sich Antwort zu erhoffen auf die beiden großen und einzig wichtigen Fragen des Lebens, nämlich „Woher komme ich?“ und „Wohin gehe ich?“ Jüdisch-christliche Theologie beantwortet diese beiden großen Fragen mit den Begriffen von Schöpfung und Erlösung, die das Bild Gottes im Menschen begründen und die mögliche geistige Ausrichtung der Natur auf Gottes Gnade ermöglichen.¹³ Das heißt: Ermöglicht wird der Glaube an Gott, der vor aller Zeit und außerhalb von Raum

und Zeit ist und der den Menschen erschafft und ihm die Möglichkeit gibt, ein solches Leben zu führen, das ihn auf ewig, bei Gott und in seiner ewigen Liebe, leben und glücklich sein lässt.

Etwas anders ausgedrückt: Jüdisch-christliche Theologie ist der festen Überzeugung, dass sich die beiden

Auf das Menschenbild kommt es an

Ist Gott aber dann nicht nur ein menschlicher Wunschtraum, eine Sehnsucht des menschlichen Geistes, ein bloßer Gedanke und nichts weiter?

- Oder ist er gar, wie schärfer und bössartiger Friedrich Nietzsche zuspitzte, das Ressentiment der Zukurzgekommenen, die Lebenskrücke der Lebensuntüchtigen?

- Oder ist er, mit Lenin gesprochen, das Opium des in dumpfer Lebensqual dahin brütenden Volkes, das man nur aus materiellem Elend be-

¹⁰ Vgl. mit Blick auf die Bioethik erhellend Weiß (2009).

¹¹ von Balthasar (1960), 179.

¹² Vgl. zum Hintergrund Reiter (1984).

¹³ Vgl. Koslowski (2000), 67–87.

¹⁴ Demmer (2008), 11.

freien muss, damit es seine geistigen Wolkenkuckucksheime umso bereitwilliger aufgibt?

- Oder hat der große Spötter Heinrich Heine Recht mit seiner Devise: Den Himmel überlassen wir den Spatzen...?

Was aber, wenn der Mensch, dieser scheinbar nackte Affe, eben doch nur scheinbar ein höher entwickeltes Tier wäre, und in Wirklichkeit ein Zwitterwesen aus vergänglicher Materie und unvergänglichem Geist, wofür im Abendland der Begriff „Seele“ sich einbürgerte? Wäre das der Fall oder auch nur ansatzweise denkbar – und wäre es etwa nicht denkbar angesichts der erstaunlichen Leistungen des mensch-

lichen Geistes im Felde von Mozart-Symphonien und Schiller-Balladen? – und könnte das als gleichsam unsichtbare Wirklichkeit gedacht und geglaubt und als Bild vor dem inneren geistigen Auge festgehalten werden. Es käme dann alles darauf an, richtig zu denken, geistig zu leben, bevor man materiell lebt und überlebt, sich gute Gedanken über Ethik zu machen, bevor man sich richtige Gedanken über die Technik macht.¹⁵ Oder anders ausgedrückt, und ganz anders als Bert Brecht es sich dachte: Erst kommt die Moral und dann das Fressen. Das aber heißt dann auch: Erst kommt das Menschenbild, dann die Detailfragen der im Raum von Technik und Mathematik sich vollziehenden Strategien des Überlebens.

- Ausbildung (eines Urbildes) und
- Erziehung (einer vorausgesetzten und der Bemächtigung entzogenen „Wesensnatur“) des Menschen.

Sie erfolgt durch Gott im Lauf der Heilsgeschichte der Menschheit und durch Ethik im Lauf der Lebensgeschichte eines jeden Menschen. Damit verbunden ist die

- Hinwendung zum Konkreten und zum Individuum, dazu die
- Hinwendung zum System als notwendigem Kontext des guten und gerechten Zusammenlebens von höchst disparaten Individuen, aber auch
- die „Erfindung des Individuums“ in einer westlichen Theologie.¹⁶

Gut und Böse, Richtig und Falsch

Nach christlicher Überzeugung ist der Mensch weit mehr Metaphysik als Physik, mehr im Raum der Ethik nach gutem und geglücktem Leben strebend als im Raum der Technik um möglichst langes und gesundes Überleben besorgt. Freilich: Jeder ist um langes und gesundes Leben besorgt, aber doch nur unter der Voraussetzung eines letzten Sinnes, eines Zieles, einer Antwort auf die Frage „Warum bin ich überhaupt auf der Welt?“ Christlicher Glaube antwortet darauf mit dem Glauben an Gott und seine Offenbarung in Jesus Christus: So ist Gott, so liebenswert und menschenfreundlich, und so soll und darf der Mensch sein, so liebenswert und menschenfreundlich. Und jede Technik muss diese innere Qualität des Menschen – jedes Menschen als Person – achten und voraussetzen, ohne doch ein Urteil über diese Qualität als Gottesebenbild und mit Menschenwürde begabt fällen zu dürfen. Anders gesagt: Technik ist richtig, aber nur wenn sie gut ist, denn die Differenz von Gut und Böse markiert den grundlegenden Unterschied des ethischen Denkens, und diese Differenzierung ist nicht weiter nach einem letz-

ten Warum hinterfragbar. Richtig und Falsch hingegen sind die grundlegenden Unterschiede der technischen Tiefenebene und messen sich immer nach einem letzten Ziel und Zweck. Das letzte Ziel ist die gute Gesinnung und das gute Gewissen der Person – und diese Person entzieht sich einem letzten Zweck, sie lebt ganz zweckfrei, reformatorisch gesprochen: allein aus der Rechtfertigung und dem Anspruch Gottes. Das genau meint christliches Menschenbild. Und es widersetzt sich vom ersten Ansatz her jedem Versuch der künstlichen Züchtung oder der moralischen oder gar einer technischen Herstellung, es steht allein der Bildung und Ausbildung und Erziehung zur Verfügung.

Erziehung zum Guten

Damit ist ein Stichwort benannt, das seit der Geburt der neuzeitlichen theologischen Sozialethik und seit der Entfaltung der Kunst christlicher Seelenführung in der Spur des Augustinus und des Bernhardin von Clairvaux eine große Rolle spielt, nämlich die Moralpädagogik, verstanden als

Bildung und Ausbildung ist ja in dieser Sicht immer etwas Abgeleitetes und Zweites, etwas Verfügbares, das dem unverfügbaren Urbild oder der Uridee entsprechen sollte, um authentisch zu sein. Gedacht ist näherhin an eine der Realität vorausliegende Idealität, deren geistige Erkenntnis erst eine Bewältigung und Formung der Realität ermöglicht und so zu einem sittlichen Lebensentwurf führt. Die Idee des Guten liegt aller Erkenntnis und allem Handeln voraus: Das war präzis die Überzeugung der platonischen Philosophie. „Das Gute ist also ein umfassendes Prinzip des Seins, der Erkenntnis und des Wertes, der letzte Ursprung von allem in ontologischer, gnoseologischer und axiologischer Hinsicht. Das Prinzip wird von allem, was es hervorbringt, klar geschieden: Das Gute ist selbst weder Wahrheit noch Erkenntnis, sondern macht diese möglich und überragt sie noch an Schönheit, und ebenso gibt es den Ideen ihr Sein und ihr Wesen, ist selbst aber nicht mehr Sein, sondern ragt an Würde und Macht noch jenseits des Seins über dieses hinaus.“¹⁷

¹⁵ Vgl. Kos (2006), 136–141.

¹⁶ Vgl. Siedentop (2015).

¹⁷ Szlezák (2010), 242.



Glück als Teilhabe an Gottes Vollkommenheit

Wenn und insofern Gott als Schöpfer mit diesem ersten Sein als dem Guten schlechthin identifiziert wird, kann auch die biblische Überlieferung von der Erschaffung der Welt und des Menschen präziser und umfassender verstanden werden. Genau das ist dann nämlich mit der alttestamentlichen Rede vom sagenhaften Garten Eden, dem vergangenen Paradies der Idealität und mit der Rede von der ursprünglichen Gottesebenbildlichkeit des Menschen im Schöpfungsbericht gemeint:¹⁸ Der Kern des Menschen, sein ursprüngliches Wesen also, ist als Ideal gedacht. Es ist gut infolge der Teilhabe an Gottes vollkommener Gutheit – das meint der christlich-jüdische Begriff der Schöpfung und der Erschaffung der Welt – und damit vom Wesen her auf das Gute und – christlich gedacht – auf Gott hin ausgerichtet. Oder anders: Das Gute ist das Sein und damit wirklich, das Böse ist eigentlich „unwirklich“, *privatio boni*, Abwesenheit von Gutem – was seiner Grausamkeit keinen Abbruch tut, wohl aber tröstlich ist im Blick auf seine mögliche Überwindung! Für das theologische Denken des Hochmittelalters und insbesondere dessen franziskanische Variation wird die Gottesebenbildlichkeit des Menschen verwirklicht durch seine geistigen Tätigkeiten, infolge der Begnadigung durch Gott, so dass

„die relative Selbständigkeit des Menschen, d. h. seine Freiheit, dadurch nicht aufgehoben wird, sondern der freie Wille mit der Gnade kooperiert.“¹⁹ Im Hintergrund steht der Unterschied von Handeln (*praxis*) und Machen (*poiesis*): „Machen besitzt nur eine indirekte moralische Qualität, weil es seine Wertigkeit vom hergestellten Gegenstand her bezieht. Dem Handeln kommt dagegen *per se* moralische Bedeutung zu, weswegen Aristoteles auch eine hierarchische Ordnung annimmt, der zufolge Praxis höher zu bewerten ist als Poiesis. Bisweilen läuft diese Ordnung darauf hinaus, dass die Ergebnisse von Poiesistätigkeiten dazu verwendet werden, um wertvolle Handlungen zu verrichten. Am deutlichsten zeigt sich die Dominanz der Praxis, wenn Aristoteles behauptet, das Leben als Ganzes habe den Charakter einer Praxis, denn schließlich liege der Zweck des menschlichen Lebens darin, gut zu leben.“²⁰ Gut meint hier ziemlich genau das, was wir modern das Glück nennen, und zwar im Sinn einer umfassenden und vollkommenen Beglückung des eigenen Lebens im Zusammenleben mit anderen Menschen. Gerade dies ist ja die letzte Sinnspitze einer christlichen Ethik, die den Begriff des Glücks als Vollkommenheit in den Horizont der Offenbarung und damit der Theologie stellt.

Die goldene Regel – Kern des Naturrechts

Dieses Glück trägt allerdings in der ethischen Tradition des Christentums den Namen Liebe. Zugleich wird auch der Weg der Tugend, der zu jenem Ziel führt, als Liebe bezeichnet und in der Offenbarung des Neuen Testaments breit entfaltet, sodann seit der Zeit der Kirchenväter als ethische Systematik allmählich entwickelt. Beglückt durch den anderen Menschen vor dem Glück des eigenen Lebens stehen dürfen: Genau das ist jetzt mit dem Begriff der Schöpfung als Geschenk und Gabe des

eigenen Lebens gemeint; Natur wird als Schöpfung und damit als gute Gabe Gottes verstanden; Schöpfung und biologische Natur sind keineswegs einfach identisch zu setzen.²¹ Hier wird die Natur vollendet gedacht und in den Raum der Gnade hineingestellt: Bloße Natur und ihre Zufälligkeit wird als Schöpfung und göttliche Notwendigkeit interpretiert; eine höchst eindrucksvolle geistige Leistung des Menschen und seiner Vernunft bricht sich Bahn, und zwar durch eine über die

bloße Zeit hinwegblickende Vernunft des Menschen.

Hier setzt die christliche Rede vom Naturrecht als Menschenrecht an: „Von den verschiedenen Dimensionen des Naturbegriffs, die dem ehemaligen Naturrecht zugrunde lagen, ist so nur diejenige geblieben, die Ulpian (frühes 3. Jahrhundert nach Christus) in den bekannten Satz fasste: *Ius naturae est, quod natura omnia animalia docet*. Aber das gerade reicht für unsere Fragen nicht aus, in denen es eben nicht um das geht, was alle *animalia* betrifft, sondern um spezifisch menschliche Aufgaben, die die Vernunft des Menschen geschaffen hat, und die ohne Vernunft nicht beantwortet werden können. Als letztes Element des Naturrechts, das im Tiefsten ein Vernunftrecht sein wollte, jedenfalls in der Neuzeit, sind die Menschenrechte stehen geblieben.“²² Der ursprüngliche Kern des Naturrechts war immer die Goldene Regel, das, wovon man vernünftigerweise wünschen könne, es solle und könne der eigenen Person geschehen und damit jeder anderen menschlichen Person. So lautet auch der Begriff vom Naturrecht am Beginn des „*Decretum Gratianum*“, insofern das Naturrecht dem Begriff der Moralität und nicht der Natur zugeordnet wird: „*Humanum genus duobus regitur, naturali videlicet iure, et moribus*. – *Ius naturale est, quod in lege et Evangelio continetur, quo quisque iubetur, alii facere, quod sibi vult fieri, et prohibetur, alii inferre, quod sibi nolit fieri*.“²³

Die mittelalterliche Lehre vom Naturrecht umfasst dann drei Dimensionen, nämlich

- eine allgemeine Zielgerichtetheit des Seins überhaupt,
- eine teleologische Wesensnatur von Menschen und Tieren und schließlich
- eine spezifische Zielrichtung der vernünftigen Natur des Menschen.

¹⁸ Vgl. Steck (1981).

¹⁹ Rohls (1999), 212.

²⁰ Becker (2006), 303.



Insbesondere um letztere dreht sich in der Folge die Diskussion. Grundlegende inhaltliche Festlegung der Goldenen Regel bildet seit Thomas von Aquin dessen These vom Menschen: Es unterliegt durchaus nicht der menschlichen Willensfreiheit, glücklich sein zu wollen²⁴ – das ist dem Menschen von Natur aus vorgegeben²⁵ und auf dieser Grundlage entfalten sich dann die so genannten *inclinationes naturales*, die natürlichen Neigungen zur Selbsterhaltung, zur sexuellen Gemeinschaft und zur Kommunikation. Im Hintergrund steht ein Begriff von Glück, der jeden irdischen Trieb übersteigt und allein vom Geist des Menschen ersehnt und erahnt werden kann. Gerade durch diesen wesenhaften Bezug zum vergeistigten Glück²⁶ – und nicht bloß durch die Möglichkeit einer empirisch fassbaren Bedürfnisbefriedigung – überragt der Mensch als einziges der Lebewesen den Bereich der empirischen Natur.

Christlich gesehen verdichtet sich dieser ethische Überschuss des Menschen in der Erfahrung von Sterben

und Tod und berührt genau hier die Wirklichkeit des Glaubens: „Die Konsequenz für den Umgang mit Glück und Glücksverlangen liegt in jener Vergeistigung, die der österlichen Dimension christlichen Daseins entspringt. Ständige Umwandlung aus Hoffnung gräbt sich ihre Lebensbahn und erzeugt eine lebensgeschichtliche Achse, die den vielfach gefährdeten Einzelentscheidungen Ziel und Halt gibt.“²⁷ Der Tod bildet das letzte und innerweltlich unübersteigbare äußere Unglück, das immer dann zum inneren Unglück wird, wenn es nicht nochmals von außen und den empirischen Raum übersteigend bewältigt werden kann. Solche endgültige Bewältigung trägt in der christlichen Theologie den Namen Erlösung; es ist Erlösung vom Zwang eines zeitlich begrenzten Glücks. Diese Erlösung wird von Gott in der Offenbarung der Freiheit des Menschen angeboten; Gott ist Geist, in der Sprache des Johannes-evangeliums, und spricht den Geist des Menschen in seiner letzten und nicht mehr überbietbaren Möglichkeit an.

Genau dies war und ist das Anliegen einer christlichen Sozialethik, die sich fundamental als Institutionenethik auf der Grundlage der Tugendethik versteht. Mit anderen Worten: Es braucht Anreizsysteme für den Menschen,

- damit er im Gewissen sich auf das Gute hin ausbildet und ausstreckt,
- damit er das Gute in konkreter Gestalt in seinem Leben für attraktiv hält und
- damit er es in die Tat des Alltags umsetzt.

Ohne eine vor Gott abgesicherte Güterabwägung und einen steten Willen zum Verzicht wird diese Grundentscheidung des Gewissens zum Guten nicht gelingen, wird das Leben nicht gelingen. Dies charakterisiert nochmals den schon erwähnten christlichen Begriff von Bildung: Aus-Bildung des ursprünglichen Gottesebenbildes durch entschiedene Gewissens- und Herzensbildung, damit das Bild des Guten konkrete Gestalt im Denken und Handeln gewinnt. Solche Bildung ist aber keineswegs nur eine Aufgabe von Personen, sondern ebenso von Institutionen, in mittelbarer Weise sogar von Staat und Wirtschaft: Die guten Strebungen des Menschen sollen durch Anreize gefördert, die Versuchungen zum Bösen dagegen durch Sanktionen abgewehrt werden. Denn dem Menschen fehlen

Das Anliegen christlicher Sozialethik

Damit hat der Mensch gerade durch seine Möglichkeit (oder Verweigerung) der Aktuierung seiner sittlichen Freiheit zum vollkommenen Glück eine Sonderstellung im Kosmos inne. Aber der Mensch erlebt sich zugleich auch als Mängelwesen, als durch Defekt und „Ursünde“ je schon in seiner Freiheit zum Guten und zum vollkommenen Glück eingeschränkt. Die Schöpfung Gottes als innerste Wesensnatur des Menschen ist eingeschränkt durch die ebenso zur faktischen Natur des Menschen gehörende Fähigkeit zur Verfehlung und zum Bösen und zur Sünde. Sündigen ist, so zu leben, als ob Gott nicht existierte, ihn aus dem eigenen Alltag beseitigen, zu zweifeln an der von Gott geschenkten eigenen Notwendigkeit, sich und andere für entbehrliche Staubkörner im Universum zu halten. Gegen diese tief sitzende innere geistige Verzweiflung und

Verödung des Menschen, muss die wesenhafte, aber gebrochene Freiheit zum Guten und zum Besten gefördert und motiviert werden.

²¹ Vgl. Pieper (1992), 13: „Was naturhaft geschieht, das geschieht von Schöpfungs wegen, auf Grund der Erschaffung; und das heißt, es geschieht einerseits aus dem innersten und eigensten Impuls der Kreatur, andererseits stammt der allererste Anstoß dieses Impulses nicht aus dem Herzen dieses gleichen geschaffenen Wesens, sondern aus dem alle Dynamik in der Welt in Gang bringenden Akt der creatio.“

²² Ratzinger (2005), 35.

²³ Ebd. Anm. 3.

²⁴ Thomas von Aquin, Summa Theologiae I-I, q. 19: „Non pertinet ad liberum arbitrium volumus esse felices.“

²⁵ Vgl. erläutern Nickl (2008), 100–113: „Worin liegt dann die Freiheit, wenn ihr zwar der Zwang, nicht aber die Notwendigkeit entgegensteht? Das Verständnis, das uns hier vermittelt werden soll, ist nicht leicht auf Begriffe zu bringen. Man hat in diesem Zusammenhang, im Unterschied zur „Wahlfreiheit“, von „Wesensfreiheit“ gesprochen. Es geht nicht mehr darum, die Freiheit als Willensfreiheit (gegenüber der Gefahr des Intellektualismus) zu sichern, auch nicht darum, sie (gegenüber der Gefahr des Voluntarismus) im Intellekt zu verankern, sondern einfach darum, den Menschen als frei zu bestimmen. Nicht der Wille ist frei, auch nicht der Intellekt, sondern der Mensch als denkende und wollende Person.“ (103).

²⁶ Vgl. Demmer (1991), 99–115.

²⁷ Klaus Demmer (2008), 251.

LITERATUR

- Gouhier, Henri (1986), Blaise Pascal. Conversion et Apologétique, Paris.
- Görres, Albert (1991), Psychologische Bemerkungen über die Erbsünde und ihre Folgen, in: C. Schönborn (Hg.), Zur kirchlichen Erbsündenlehre, Freiburg/Br. 1991, 13–35.
- Härle, Wilfried (2010), Würde. Groß vom Menschen denken, München.
- Höffe, Otfried (2004), Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie, München.
- Holzem, Andreas (2015), Christentum in Deutschland 1550–1850. Konfessionalisierung – Aufklärung – Pluralisierung, Bd. 2, Paderborn.
- Kos, Elmar (2006), Art. „Glück“, in: Jean-Pierre Wils / Christoph Hübenenthal (Hgg.), Lexikon der Ethik, Paderborn, 136–141.
- Koslowski, Peter (Hg.) (2000), Gottesbegriff, Weltursprung und Menschenbild in den Weltreligionen, München.
- Nickl, Peter (2008), Thomas von Aquin und Meister Eckhart: Freiheit als Seinsprinzip, in: Uwe an der Heiden / Helmut Schneider (Hgg.), Hat der Mensch einen freien Willen? Die Antwort der großen Philosophen, Stuttgart, 100–113.
- Pieper, Josef (1992), Alles Glück ist Liebesglück, Hamburg.
- Ratzinger, Joseph (2005), Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates, in: Ders., Werte in Zeiten des Umbruchs, Freiburg/Br., 28–40.
- Reiter, Johannes (1984), Modelle christozentrischer Ethik, Düsseldorf.
- Rohls, Jan (1999), Geschichte der Ethik, Tübingen.
- von Scheliha, Arnulf (2013), Protestantische Ethik des Politischen, Tübingen.
- Siedentop, Larry (2015), Die Erfindung des Individuums. Der Liberalismus und die westliche Welt, Stuttgart.
- Sokolovski, Augustin (2013), Matrix omnium conclusionum. Den Augustinus des Jansenius lesen (= Studia Oecumenica Friburgensia 51), Basel.
- Steck, Odil Hannes (1981), Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift: Studien zur literarkritischen und überlieferungsgeschichtlichen Problematik von Genesis 1, 1–2, 4a, Göttingen.
- Szlezák, Thomas A. (2010), Was Europa den Griechen verdankt. Von den Grundlagen unserer Kultur in der griechischen Antike, Tübingen.
- Thomas von Aquin, Summa Theologiae I–I, q. 19.
- Uertz, Rudolf (2005), Vom Gottesrecht zum Menschenrecht. Das katholische Staatsdenken von der Französischen Revolution bis zum II. Vatikanischen Konzil (1789–1965), Paderborn.
- Waldstein, Wolfgang (2010), Ins Herz geschrieben. Das Naturrecht als Fundament einer menschlichen Gesellschaft, Augsburg.
- Weiß, Martin G. (Hg.) (2009), Bios und Zoe. Die menschliche Natur im Zeitalter ihrer Reproduzierbarkeit, Frankfurt/M.

instinktive und unfehlbare Neigungen zum Guten und zum Besten, er neigt zu Fremd- und Selbsterstörung, er hält ein nur scheinbar Gutes für ein wirklich Gutes und verstrickt sich auf der suchartigen Suche nach dem Guten im Vorletzten, in der Sünde, im Bösen. Nach christlichem Glauben gehört das zum Erbe des Menschen, auch vor jeder persönlichen und individuellen Schuld.

Zusammenfassung und Fazit

Der Begriff der Liebe entfaltet den zuvor zugrunde liegenden Begriff der Gerechtigkeit, Gnade des gegliückten Lebens vollendet das bloße Recht auf Überleben. Gott wird als höchstes Ideal guten und gegliückten Lebens angenommen. Nur der Mensch vermag über die Grenze seiner Existenz, seines Lebensraumes und seiner Lebenszeit hinaus zu denken. Und nur der Mensch stößt im Nachdenken über das mögliche Beste auf die Möglichkeit Gottes, auf ein un-

Daher spricht der christliche Glaube von der Ursünde des Menschen und der Erbsünde der im Menschen eingewurzelt Lieblosigkeit, die sich jedem menschlichen Streben nach Glück stellenweise höchst erfolgreich in den Weg stellt: „Die Antriebe werden narzißtisch und egoistisch. Sie neigen zum gewaltsamen Sichdurchsetzen.“²⁸

überbietbares Ideal, das Person ist und vom Wesen her als Liebe lebt. Gott ist hier zunächst gedacht als Absolutum, als losgelöst von den Bedingungen von Raum und Zeit, als grundsätzliche Überschreitung von Raum und Zeit als den normalen empirischen Bedingungen menschlicher Existenz. Gott fungiert als prägende Form der menschlichen gebrochenen und unvollkommenen Lebensgeschichte.

- Indem die christliche Sozialethik davon ausgeht, dass jeder Mensch von Natur aus Gott denken kann und von Gott angesprochen ist, geht sie von einem vernunftgeprägten Begriff von Naturrecht aus. Menschliches Leben wird mit Hilfe des Gottesbegriffs gedeutet und damit geprägt. Die äußerste Grenze des Könnens und das Beste der menschlichen Möglichkeiten ist in diesem Begriff Gott brennglasartig gebündelt. Diese Natur des Menschen verwirklicht sich im Raum gesellschaftlicher und staatlicher Ordnung und Zivilisation. Es bilden sich ethische Traditionen aus, die Wege zu gelungenem und gegliücktem Leben erhoffen lassen.
- Insofern steht die Kultur im Dienst einer nach vollkommener Vollendung strebenden menschlichen Natur, die ihrerseits nur schwach vorgezeichnete Wege zu dieser Voll-

²⁸ Görres (1991), 18.



endung in den Instinkten findet. Jede Form höherer Kultur entsteht durch ein Vernunftrecht, das sich als eine Art kritisches Naturrecht ausweist: Was denkt jeder Mensch von Natur aus und mit seiner Vernunft als gut und vollkommen? Das Zueinander von Natur und Kultur zu bestimmen und zugleich die Grenze zwischen einer Ausbildung und einer Zerstörung der ursprünglichen Natur immer neu in den Blick zu nehmen, ist die vornehmste Aufgabe der Ethik, nicht zuletzt der Sozialethik.

- Kultur erscheint dann als notwendiger Humus einer menschenwürdigen Gesellschaft und einer menschenwürdigen Wirtschaft; Kultur bildet die notwendige Ergänzung und Überformung einer in sich gebrochenen Natur. Diese menschliche Natur trägt zwar noch eine schwache Erinnerung an das Beste (an das ursprüngliche Paradies des glücklichen Lebens) in sich, ist aber aus sich heraus nicht in der Lage, dieses Glück zu erreichen. Unbedingt zu tun ist, wodurch der Mensch würdig ist, liebenswert zu sein, oder anders: wodurch die Person sich selbst und jede andere Person als der Liebe würdig ansehen kann. Kultur als Zivilisation speichert solche menschenwürdigen Mittel der Glücksgewinnung. Gedacht sei etwa an den Begriff der unveräußerlichen Men-

schenswürde²⁹, die der Staat und seine Verfassung zu garantieren hat.³⁰ Oder in Anlehnung an die berühmte Formulierung der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung: Es gibt das unveräußerliche Recht des Individuums auf eine würdige, seiner Vernunft und seinen Neigungen angemessenen Glücksstrebung.

- Indem Menschenrecht als Gottesrecht interpretiert wird, erscheint es als absolut und unveräußerlich; hier liegt ein moderner Ursprung der Menschenrechte.³¹ Mit Blick auf die kulturell garantierten Mittel des Glücksstrebens und die darin sich entfaltende Würde des Menschen, mehr sehen zu dürfen als nur sein bloßes Recht, unterstreicht dann Otfried Höffe: „Die Neigungen sind übrigens nicht glücksunwürdig, vielmehr für sich genommen unschuldig. Nur die Mittel und Wege sind des Glückes würdig (z. B. Ehrlichkeit) oder aber unwürdig (z. B. Betrug).“³²
- Menschenrecht und Menschenwürde enthüllen sich als das Recht auf Liebenswürdigkeit; diese aber ist von Natur aus nur als Gnade zu erhoffen und zu ersehnen, nicht herzustellen oder zu erzwingen und einzuklagen. Für das Menschenbild von Staat und Wirtschaft heißt das aus Sicht der christlichen Sozialethik: Dem Individuum und seiner gebrochenen Freiheit zum Guten

KURZBIOGRAPHIE

Peter Schallenberg (* 1963), Prof. Dr. theol., Studium der Philosophie und Theologie in Paderborn und Rom; seit 2008 Lehrstuhlinhaber für Moralthologie und Ethik an der Theologischen Fakultät Paderborn und seit 2010 Direktor der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle in Mönchengladbach; weiteres zur Person und zu den Veröffentlichungen unter: www.thf-paderborn.de/lehrstuehle/moraltheologie/ oder: <http://www.ksz.de/28.html>.

gebührt der ständige Vorrang vor dem Kollektiv, der Person gebührt der Primat vor der Gesellschaft. Nicht der Staat hat ursprünglich ein Recht, sondern jede Person hat unveräußerliche Grundrechte, und der Staat hat nur insoweit Rechte (einschließlich des Gewaltmonopols), als er bedrohte Rechte von Personen zu schützen hat. Jedem offenkundigen oder unbemerktem Unterjochen der Person durch einen politischen wie auch ökonomischen Utilitarismus oder Totalitarismus ist entschieden zu widersprechen und zu widerstehen.

²⁹ Vgl. Härle (2010).

³⁰ Vgl. Scheliha (2013), 197–218.

³¹ Vgl. Uertz (2005).

³² Höffe (2004), 294, Anm. 46.



Herausforderung Integration – Zusammenleben in Europa

Mönchengladbacher Gespräche am 18./19. Mai 2017

Die diesjährigen Mönchengladbacher Gespräche, veranstaltet von der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle (KSZ), wurden in diesem Jahr zum siebten Mal in Kooperation mit der Kommission der Bischofskonferenzen in der Europäischen Gemeinschaft (COMECE) ausgestaltet. Im Ratssaal der Stadt Mönchengladbach trafen sich ca. 100 Vertreter des Faches Christliche Sozialethik, kirchlich und gesellschaftlich Engagierte sowie interessierte Bürgerinnen und Bürger zum Tagungsthema „Herausforderung Integration – Zusammenleben in Europa“. Dabei ging es zum einen um die Aufarbeitung der konkreten Fragen, vor denen die zu uns gekommenen Flüchtlinge, aber auch die Aufnahmegesellschaften stehen. Andererseits wurde die wachsende Vielfalt in Europa angesichts von Ängsten und Vorbehalten gegenüber den mehrheitlich muslimischen Migranten diskutiert. Mit der Überlegung, wie die Zuwanderer Teil unseres Gemeinwesens werden können, griff die Tagung ein Anliegen auf, das nicht nur die europäische Politik, sondern auch viele Bürgerinnen und Bürger bewegt.

Nach den Begrüßungsworten des Oberbürgermeisters der Stadt Mönchengladbach, Hans Wilhelm Reiners, und der thematischen Einleitung durch den Direktor der KSZ, Msgr. Prof. Dr. Peter Schallenberg sprach Prof. Dr. Marianne Heimbach-Steins, Direktorin des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Universität Münster, zu dem Thema „Herausforderung Integration – eine sozialetische Einordnung“. Hier erläuterte sie, dass die ethische Reflexion von Migration und Integration ein relativ neuer Forschungsgegenstand der Christlichen Soziallehre

sei, der sich erst in den 1990er Jahren entwickelt habe. Grundsätzlich müsse zwischen politischen Weichenstellungen, rechtlichen Rahmenbedingungen und sozialen Beziehungen als unterschiedliche Ebenen der Integration differenziert werden. Verstehe man Gesellschaft als eine geschlossene, monolithische Einheit, ständen die Zugewanderten in einer Art Bringschuld. Alles, was an ihnen anders ist, als bei den Menschen der Aufnahmeländer, müsse abgelegt oder aufgegeben werden. Integration sei dann letztlich Anpassung an eine homogene Leitkultur. Eine solche Sicht entspreche jedoch nicht der Wirklichkeit, da sich das Gemeinwesen durch eine hybride Identität der Menschen auszeichne, die diversen sozialen Schichten angehören, unterschiedliche religiöse, weltanschauliche oder politische Positionen vertreten und verschiedene Berufe ausüben. In dieser offenen und pluralen Gesellschaft müsse Integration ein Prozess sein, in dem stets die Maßnahmen ermittelt werden, die für ein Leben in der Gemeinschaft erforderlich sind. Vor allem gehe es um die Akzeptanz von Andersartigkeit und Diversität sowie um die Ermöglichung gesellschaftlicher Teilhabe durch Bildung und Arbeit. Integration sei ein Befähigungsprojekt, das Ängste und Bedenken wahrnimmt, aber an keine objektivierbare Belastungsgrenze stößt.

Im Anschluss referierte Prof. Dr. Antonius Liedhegener vom Zentrum für Religion, Wirtschaft und Politik der Universität Luzern (Schweiz) über „Religion und gesellschaftliche Integration in Europa“. Dabei unterschied er zwischen systemischer Integration, die die Beziehungsmuster gesellschaftlicher Teileinheiten abbilde, und sozialer Integration, welche die Einbeziehung von

Gruppen in ein Gesamtsystem fokussiere. Liedhegener rekurrierte auf eine Studie der US-Soziologen Richard Alba und Nancy Foner, die im Vergleich von sechs Ländern, darunter Deutschland, die Akzeptanz von Muslimen untersucht und nach dem Beitrag fragt, den die Religionen für ein gedeihliches Zusammenleben der Menschen leisten können. Im Rahmen dieser Forschung zeigte sich – so Liedhegener –, dass Religionen nicht nur Problemverursacher, sondern auch Problemlöser sein können. Während beispielsweise muslimische Einwanderer im säkularisierten Europa oft auf Ablehnung stießen, würden ihnen die meist religiösen Amerikaner mit sehr viel größerer Offenheit begegnen. Religionen dienen daher in den USA als Brücken in die Gesellschaft oder Katalysator für ein konfliktfreies Miteinander.

Den Abschluss des ersten Konferenztages bildete ein Besuch der Roadshow „Integration“, die das Kolping Netzwerk für Geflüchtete anlässlich der Sozialethischen Gespräche in der Mönchengladbacher Innenstadt präsentierte. In einem Infomobil, das auch von vielen Bürgerinnen und Bürgern der Stadt aufgesucht wurde, zeigte das Netzwerk Beispiele aus der Arbeit mit Geflüchteten. Durch zahlreiche multimediale Elemente, Texttafeln, Spiel- und Mitmachaktionen will es die Öffentlichkeit für die Belange der Migranten sensibilisieren. Samantha Ruppel, Projektkoordinatorin Flüchtlinge und Zugewanderte beim Kolpingwerk Deutschland, informierte, dass die Roadshow derzeit mit der entsprechenden Intention quer durch Deutschland tourt.

Nach einer Heiligen Messe in der Krypta der Mönchengladbacher Müns-



terbasilika wurde der zweite Tagungstag mit einem Vortrag von Bischof Dieter Geerlings, Weihbischof im Bistum Münster und stv. Vorsitzender der Migrationskommission der DBK, eröffnet. Unter dem Titel „Die Kirche und die (religiöse) Vielfalt in Europa“ legte er dar, dass die Religionsfreiheit ein selbstverständliches Gut in der säkularen Gesellschaft sein müsse. Religion müsse jedoch auch sichtbar in der Öffentlichkeit sein. Der Bischof sprach von der Verkirchlichungsfalle, in der die Religiosität zu sehr der Organisation verhaftet sei. Christliches Tun spiegele sich u. a. in der spontan ehrenamtlichen Hilfe für Migranten und Flüchtlinge, wie sie in vielen deutschen Bistümern zu erleben sei.

Die Europaabgeordnete Birgit Sippel skizzierte die Reform des europäischen Asylsystems, die gerade in Brüssel diskutiert wird. Dabei machte sie deutlich, dass nach der Abkehr von den Regeln des Dubliner Abkommens die Gefahr droht, hinter diese Regelung zurückzufallen und keine einheitliche Regelung für die gesamte EU mehr zu besitzen. Deshalb seien diplomatische Bemühungen notwendig, um eine Neuregelung zu erreichen, die von allen Mitgliedsstaaten mitgetragen werde.

Den letzten Teil der diesjährigen Mönchengladbacher Gespräche bildete ein Podium, das das Thema „Identität und Differenz – Erfahrungen des Zusammenlebens in Europa“ in den Blick nahm. Es diskutierten Barbara Piazza-Georgi von der Flüchtlingsarbeit der Jesuiten in Budapest, Prof. Dr.

Emil Piront, Nationalpräses des Christlichen Gewerkschaftsbundes Belgiens und Moralthologe am Priesterseminar in Namur, Prof. Dr. Hristo Todorov, der an der Fakultät für Philosophie und Soziologie der Neuen Bulgarischen Universität Sofia tätig ist, sowie P. Georges Aboud BS, Seelsorger für melkitische Flüchtlinge in Deutschland. P. Georges Aboud, der als erster das Wort erhielt, berichtete über die Situation der christlichen Flüchtlinge in Deutschland. Diese hätten oftmals wenig Probleme mit der deutschen Bevölkerung, aber um so mehr Schwierigkeiten mit den hiesigen Behörden. Bildungsabschlüsse würden nicht anerkannt, der Familiennachzug behindert, und die Arbeitsmöglichkeiten seien begrenzt. Darüber hinaus komme es auch immer wieder zu Auseinandersetzungen mit muslimischen Migranten, die das Tragen des Kreuzes oder den Verzehr von Fleisch beanstandeten. Frau Piazza-Georgi zeichnete ein sehr differenziertes Bild von der Lage in ihrem Land. In der öffentlichen Wahrnehmung stände meist nur die offizielle Politik der Regierung Orban, die sich als Hüterin nationalkonservativer Werte versteht und deshalb die Migration nach Ungarn rigoros unterbindet. Dennoch gebe es zahlreiche zivilgesellschaftliche Initiativen, die die wenigen Flüchtlinge herzlich aufnehmen und betreuen. Prof. Piront betonte, dass Integration in Belgien traditionell gut über den Arbeitsmarkt vollzogen werde. Man habe zwar Schwierigkeiten, die Flüchtlinge und Migranten aus dem

Nahen Osten unmittelbar zu erreichen, arbeite aber an innovativen Lösungen, etwa durch Gewerkschaftsstände vor Moscheen, an denen Flyer ausgeteilt würden. Schließlich gab Prof. Todorov einen interessanten Einblick über die ethnische Zusammensetzung der bulgarischen Bevölkerung. Danach sind 77% der Einwohner des Landes Bulgaren, 8% Türken, 4,5% Sinti und Roma und 10,5% Russen oder Armenier. Nach der Unterdrückung der Türken durch die sozialistischen Machthaber gründete sich in der Zeit der politischen Wende eine Partei, die die türkische Minderheit repräsentieren will, aber von Postkommunisten geführt wird. Dementsprechend sei deren gesellschaftlicher Einfluss noch immer sehr groß. In der Flüchtlingskrise 2015 – so Todorov – war Bulgarien vor allem ein Durchgangsland. Viele Schutzsuchende hätten anderswo um Asyl gebeten. Dennoch verfestigte sich der Eindruck, dass die Regierung die Kontrolle über die Zuwanderung verloren habe, wodurch sich populistische Ideologien verbreiten.

In einem Schlusswort würdigte Stefan Lunte, Generalsekretär von *Justitia et Pax Europa*, die auf der Tagung gehaltenen Vorträge und resumierte, dass der gesellschaftliche Diskurs im Kontext von Migration und Integration fortgesetzt werden müsse. Die KSZ wird sich hieran auch künftig beteiligen.

*Christoph Krauß, Wolfgang Kurek,
Mönchengladbach*



Buchbesprechungen

Soziale Ungleichheiten

Vogt, Markus; Schallenberg, Peter (Hg.): *Soziale Ungleichheiten. Von der empirischen Analyse zur gerechtigkeitsethischen Reflexion (Christliche Sozialethik im Diskurs 9)*, Paderborn: Ferdinand Schöningh 2017, 209 S. ISBN 978-3-506-78582-4.

Wieviel Ungleichheit braucht bzw. trägt eine Gesellschaft und wo geht Ungleichheit mit Ungerechtigkeit einher? Wie lässt sich soziale Ungleichheit überhaupt angemessen diagnostizieren, und wie aussagekräftig sind die den aktuellen Studien zugrunde gelegten Parameter, sprechen doch die einen empirischen Untersuchungen von einem Auseinandergehen der Ungleichheitsschere, während andere eine Verringerung konstatieren? Und schließlich: Wie können Strukturen ungerechter sozialer Ungleichheit verändert und die Möglichkeiten, ein Leben auf Kosten Dritter zu führen, eingedämmt werden? Diese und ähnliche Fragen stehen im Zentrum des neuen, von Markus Vogt und Peter Schallenberg herausgegebenen Bandes der Reihe *Christliche Sozialethik im Diskurs*. Der Band knüpft dabei einerseits an Diskussionen im Gefolge von Thomas Piketty's vielbeachtetem Buch „Das Kapital im 21. Jahrhundert“ an, andererseits aber auch an Papst Franziskus' Feststellung in *Evangelii gaudium*, dass Ungleichheit – zumal dort, wo sie zur Exklusion der Armen und zur Auslagerung von Wohlstandskosten des reichen globalen Nordens führt – „die Wurzel des sozialen Übels“ (Nr. 202) sei.

Wie der Untertitel andeutet, ist der Bogen des Sammelbandes weit gespannt. Er umfasst sowohl empirisch ausgerichtete Beiträge mit Modellen, Ergebnissen und Bewertungen im Blick auf soziale Ungleichheiten (Teil 1) als auch ethisch-



konzeptionelle Reflexionen im Sinne einer Auseinandersetzung mit Bewertungsmaßstäben sozialer Ungleichheit (Teil 2). Darüber hinaus kommen konkrete Themenfelder in den Blick, in denen sich soziale Ungleichheit manifestiert und perpetuiert und die deshalb einer entsprechenden Antwort bedürfen. Exemplarisch werden hier die Themen Erbschaftssteuer, Klimagerechtigkeit und Bildungsgerechtigkeit bearbeitet (Teil 3).

Im Blick auf die einzelnen Beiträge fällt auf, dass sich die erwähnte widersprüchliche Einschätzung hinsichtlich der Entwicklung sozialer Ungleichheit ein Stück weit in den Artikeln des Sammelbandes widerspiegelt: So folgt Elke Mack im ersten, empirisch orientierten Teil in ihrem differenzierten und differenzierenden Beitrag mit dem Titel „Globale Ungleichheit aus der Perspektive einer Christlichen Theorie der Gerechtigkeit“ im Wesentlichen den Analysen der Weltbank, welche von einem globalen Rückgang der Disparitäten ausgeht. Demge-

genüber spricht Johannes Frühbauer am Beginn seines gerechtigkeitstheoretisch ausgerichteten Beitrags zum Thema „Abschied vom Prinzip der Gleichheit?“ von einer unbestreitbaren Diagnose wachsender sozialer Ungleichheit, sowohl im Rahmen nationaler Gesellschaften, als auch im Blick auf den europäischen Kontinent und die globale Situation. Dabei stellt er schlichtweg fest: „die Empirie ist hierbei erdrückend“ und fügt hinzu: „Brisant ist insbesondere, dass sich soziale Ungleichheiten zunehmend verschärfen und damit zu einer drängenden politischen Herausforderung werden“ (81). Diese drängende politische Herausforderung sieht freilich auch Mack und schließt aus den ihr vorliegenden empirischen Daten nicht, dass keine Handlungsnotwendigkeit bestünde. Vielmehr betont sie, dass die globalen Prozesse ökonomischer und sozialer Angleichung zu langsam erfolgen und für manche Menschen einfach zu spät kommen, weshalb sie konkrete Maßnahmen zur Forcierung des Wirtschaftswachstums in den armen Ländern sowie den Aufbau einer gerechteren globalen Ordnung fordert.

Einen weniger globalen, sondern mehr auf Deutschland fokussierten Blick verfolgen die Beiträge von Joachim Wiemeyer zum Thema „Armut in Deutschland“ und Andreas Fisch zum Thema „Faire Besteuerung von Arbeitseinkommen“. Wiemeyer legt dabei das Hauptaugenmerk auf die relative Armut und benennt Strategien zur Reduktion von Einkommensunterschieden und zur Armutsprävention. Fisch setzt sich nicht nur mit einer aktuellen Untersuchung zur gegenwärtigen Steuerbelastung und deren Verteilung auf unterschiedliche Bevölkerungsgruppen auseinander, sondern entwickelt auch neun ethische Kriterien für

ein gerechtes Steuersystem, die er dann an gesellschaftlich relevante Steuerformen anlegt.

Im zweiten, mit „Bewertungsmaßstäbe“ überschriebenen Teil des Bandes folgt auf den die Gerechtigkeitstheoretischen Reflexionen von Stefan Hradil, Harry G. Frankfurt und Michael Walzer diskutierenden Beitrag von Johannes Frühbauer ein biblisch-hermeneutischer Zugang zum Verständnis von Gerechtigkeit. Udo Lehmann stellt dabei die konnektive (Jan Assmann) bzw. relationale Dimension des biblischen Gerechtigkeitsbegriffs in den Vordergrund und kommt zum Schluss, dass „ein konnektives Gerechtigkeitsverständnis für die Bedeutung gemeinschaftsbildender Beziehungsstrukturen und für eine mehr ganzheitliche Sicht auf die Voraussetzungen gelingender Vergesellschaftung“ (103) sensibilisiert, ein Aspekt, der im aktuellen Ungleichheitsdiskurs mit den Schlagworten von den „Abgehängten“ und „Ausgeschlossenen“ insofern relevant ist, als sich ungerechte Ungleichheit „eben nicht nur in distributivem Mangel, sondern ebenso im Ausschluss aus Solidaritäts- und Interaktionsnetzwerken“ (103) äußert. Daran schließt sich organisch der Beitrag von Markus Vogt an, der einen interaktionstheoretischen Zugang für die Rekonstruktion von Gerechtigkeit eröffnet. Vogt geht in seinem klar strukturierten Beitrag in einem ersten Schritt davon aus,

dass „der primäre und normative Sinn der Gleichheit [...] nicht die Angleichung von Lebensverhältnissen, sondern die Ermöglichung von Interaktion“ (107) ist. In einem zweiten Schritt stellt er „eine interaktionstheoretische Relektüre der Aristotelischen Gerechtigkeitstheorie“ vor und vertritt auf dieser Grundlage in einem dritten Schritt die These, dass eine „Beachtung der Differenz unterschiedlicher Handlungslogiken“ (107) besser als einheitliche Standards gerechte Gleichheit zu sichern vermag. Sonja Sailer-Pfisters Beitrag nimmt mit der mangelnden Anerkennung von Sorgearbeit, die gerade angesichts des steigenden Pflegebedarfs in einer alternden Gesellschaft ein eklatantes Gerechtigkeitsproblem darstellt, eine fundamentale Ausdrucksweise und Ursache von Ungleichheit in den Blick. Nach einer Auseinandersetzung mit dem „Care“-Begriff stellt sie die prominenten Ansätze von Joan Tronto und Christa Schnabl dar, arbeitet die wechselseitige Integration von Care Ethics und Gerechtigkeitsethik heraus und plädiert dafür, das Profil der Christlichen Sozialethik durch Care Ethics zu schärfen. Peter Schallenberg thematisiert die Frage der Gleichheit auf der Basis theologischer Anthropologie und kommt vor diesem Hintergrund zum Schluss, dass die in der Gottesebenenbildlichkeit wurzelnde Gleichheit der Menschen nicht nur den Hintergrund der katholischen Soziallehre

bildet, sondern von der Kirche auch immer wieder in die gesellschaftlichen Diskussionen über Gleichheit und Ungleichheit eingebracht werden muss.

Werner Veiths Auseinandersetzung mit dem (Unter-)Titel „Vermögensungleichheit in der ‚Erbengesellschaft‘“ bildet die erste von drei exemplarischen Konkretionen zum Thema soziale Ungleichheit und diskutiert die Rolle von Erbschaften bzw. Erbschaftssteuern im Blick auf wachsende Ungleichheit in Deutschland. Der Artikel von Andreas Lienkamp thematisiert den anthropogenen Klimawandel als gravierendes Gerechtigkeitsproblem und erläutert mit den Prinzipien der Gleichheit, der Verursachung, der Nutznießung, der Leistungsfähigkeit und des Bestandsschutzes Kriterien, die im Blick auf intergenerationelle und interstaatliche Klimagerechtigkeit zu berücksichtigen sind. Dem Thema Bildungsgerechtigkeit widmet sich schließlich der letzte Beitrag. Axel Bernd Kunze diskutiert darin am Beispiel der Sozialraumorientierung, „wie Bildungs- und Soziale Arbeit fruchtbar zusammenspielen können“ (193) und bietet damit zugleich einen Ausblick, wie ungerechte Ungleichheit verringert werden kann.

Fazit: Ein multiperspektivischer und gerade dadurch die Komplexität des Themas sehr gut in den Blick nehmender Band.

Petra Steinmair-Pösel, Feldkirch



Politisches Handeln als weltkirchliche Aufgabe

Maria Brinkschmidt: Politisches Handeln als weltkirchliche Aufgabe. Eine Analyse der Inlandsarbeit katholischer Hilfswerke, Paderborn: Ferdinand Schöningh 2016, 294 S., ISBN 978-3-506-78362-2.

Die Dissertationsschrift von Maria Brinkschmidt ist ein instruktiver Beitrag für all jene, die sich in der deutschen Ortskirche für die Eine Welt engagieren. Sie geht der einfachen, aber für die Zielerreichung der Armutsbekämpfung entscheidenden Frage nach: „Wie politisch sind die welt-

kirchlichen Hilfswerke in Deutschland?“ Unter dieser Perspektive analysiert die Autorin die Inlandsarbeit der sieben großen katholischen Hilfswerke Misereor, Adveniat, Renovabis, Missio Aachen, Missio München, Caritas International und Kindermissionswerk „Die Sternsinger“ (MARMICK-Werke). Im ersten Abschnitt geht sie der Frage nach dem politischen Auftrag der kirchlichen Werke aus einer theologischen Perspektive nach. In einem zweiten Schritt stellt sie vorrangig anhand der Hegemonie- und Diskurstheorie

von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe ihren Anspruch an politisches Handeln heraus. Dabei entwickelt sie zwar keinen eigenen theoretischen Ansatz, stellt jedoch die dominierenden Theorien politischer Willensbildung in den Horizont des christlichen Hoffnungsglaubens. So ist ein sauberer normativer Rahmen für die spätere Formulierung der Handlungsoptionen gegeben.

Den Kern dieser Arbeit bildet jedoch die gründliche Analyse der Jahresaktionen der MARMICK-Werke aus einer poli-



tischen Perspektive. Dafür nimmt die Autorin primär die Materialien sämtlicher Jahresaktionen aus den Jahren 2009–2013 in den Blick. Dies erscheint ein angemessener Zugang, da diese Materialien die Flaggschiffpublikationen bilden, mit denen sich die Werke an die kirchliche Öffentlichkeit und vor allem an die Pfarreien wenden. Neben die Auswertung der Jahresaktionen stellt Brinkschmidt aber auch Analysen der weiteren Aktionen und Bündnisaktivitäten des jeweiligen Hilfswerks.

Für das Lateinamerika-Hilfswerk Adveniat kommt sie zu dem Schluss, dass die Materialien zur Weihnachtsaktion „fast vollständig unpolitisch“ (S. 113) strukturiert sind. Ein Indikator zur Bewertung ist für sie der Anteil der Ausgaben für die satzungsgemäße Kampagnen-, Bildungs- und Aufklärungsarbeit im Verhältnis zu den weiteren Ausgaben, etwa für die Projektarbeit vor Ort. Diese Einordnung ist jedoch nur begrenzt aussagefähig. In den Jahresberichten werden in der Regel für die Berechnung die Kriterien des DZI-Spendensiegels verwendet. Diese bilden nach Meinung des Rezensenten jedoch nicht unmittelbar die Wirksamkeit der Bildungsarbeit im Inland ab.

Bzgl. des Kindermissionswerks „Die Sternsinger“ stellt Brinkschmidt fest, dass sich das Werk zwar in „mehreren zivilgesellschaftlichen Bündnissen engagiert, die durchgeführten Aktionen (...) sind allerdings fast vollständig unpolitisch gestaltet und laden primär zur Spendenwerbung ein“ (S. 135). Besonders erstaunt die Feststellung, dass in den Aktionsmaterialien zwar regelmäßig auf Beispiele politischer Aktivitäten von Kindern im jeweiligen Schwerpunktland hingewiesen wird, Kinder und Jugendliche in Deutschland jedoch nicht zu solchen Handlungsformen angeregt werden.

Intensiv setzt Brinkschmidt sich mit Misereor auseinander, das ja einen „deziert politischen Inlandsauftrag zu erfüllen“ hat (S. 165). Auch die Fastenaktionen weisen nur eine „schwache politische Ausrichtung auf und sind vollständig unpolitisch gestaltet“ (S. 165). Zwar setzt



sich Misereor mit seinen Partnern auch auf politische Art und Weise für die Durchsetzung von Menschenrechten und die Bewahrung der Schöpfung ein, legt aber jenseits der Spendenwerbung kaum einen Wert auf die Einbeziehung der Ortskirche in Deutschland. Eine dezidiert politische Struktur weisen lediglich die an die Fachöffentlichkeit adressierten Publikationen, wie Dossiers, Studien- und Positionspapiere auf (S. 166). Bei diesen kritisiert Brinkschmidt jedoch, dass die Experten in den Partnerländern vor Ort nicht hinreichend zu Wort kommen, sondern in erster Linie Mitarbeitende von Misereor ihre Wahrnehmung schildern. Mit Verweis auf das Statut von Misereor erinnert Brinkschmidt daran, dass der Auftrag des bischöflichen Hilfswerkes auch darin besteht, die Zusammenarbeit mit den anderen katholischen weltkirchlichen Werken und Initiativen zu fördern. Im politischen Bereich finde dies jedoch kaum statt. Eine entscheidende Frage, die in den Handlungsoptionen zum Schluss des Buches wieder aufgegriffen wird, diskutiert Brinkschmidt an dieser Stelle leider nur in der Fußnote 270: das Spannungsverhältnis zwischen der Finanzierungsgrundlage und dem politischen Auftrag von Misereor. Zu zwei Dritteln ist das Werk abhängig von den öffentlichen Mitteln des Entwicklungsministeriums (BMZ). Dass dies

Einfluss auf die Konfrontationsbereitschaft im politischen Diskurs hat, steht für Brinkschmidt implizit außer Frage.

Auch die Arbeit von Missio Aachen und Missio München ist überwiegend unpolitisch ausgerichtet. Zwar weisen die Fachpublikationen durchaus eine politische Prägung auf, „wobei Missio Aachen diese Ausrichtung sogar durch eigene politische Forderungen unterstützt“ (S. 197). Bei Missio kann die Autorin auch konkrete Aktionen und Kampagnen benennen, die die Gemeindemitglieder zu eigenen Aktivitäten aufrufen. Dazu gehören zum Beispiel Unterschriftenaktionen.

Bei Renovabis, dem Hilfswerk für Mittel- und Osteuropa, liegt die Quote für Bildungsarbeit im Inland bei unter 2 % und spielt entsprechend nur „eine periphere Rolle“ (S. 213). Renovabis ist zwar in politisch ausgerichteten Bündnissen engagiert, die „Pfingstaktion wird allerdings fast vollständig unpolitisch gestaltet“. Positiv bewertet Brinkschmidt, dass in den Publikationen von Renovabis immer wieder Expertinnen und Experten aus dem Osten Europas zu Wort kommen.

Caritas International widmet sich primär der Katastrophenhilfe. Das Werk hat also keinen unmittelbaren bildungsbezogenen Auftrag und wendet auch nur 0,7–0,9 % seiner Gesamtausgaben für die Bildungsarbeit im Inland auf.

In den abschließenden Handlungsoptionen wirft die Autorin die entscheidenden Fragen für eine künftige Ausrichtung der heterogenen Landschaft der deutschen Hilfswerke auf. Denn die Bischofskonferenz unterscheidet weiterhin zwischen „religiös-missionarischen“ und „human-entwicklungsbezogenen“ Werken. Erster Provenienz seien Missio Aachen, Missio München und Adveniat. Jedoch wird nicht nur in der Frage nach dem politischen Auftrag dieser Werke deutlich, dass diese Dichotomie weder theologisch noch in der Praxis der Eine-Welt-Arbeit sauber durchzuhalten ist. Mit dem ganzheitlichen Pastoralbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils und sich der Argumentation von Rainer Bucher anschließend, dass Pastoral eben „kein



rein innerkirchliches Geschehen (ist), sondern als die handlungsbezogene kreative Konfrontation des Evangeliums mit der Gegenwart definiert" sei (S. 31), argumentiert Brinkschmidt gegen diese vermeintlich trennscharfe Unterscheidung der Werke.

Auch aufgrund ihrer vorangegangenen theoretischen Analysen kommt sie zu dem Schluss, dass die MARMICK-Werke ihren Auftrag nur erfüllen können, wenn sie auch zu politischen Willensäußerungen der Bürger in Deutschland beitragen. Armutsbekämpfung gelingt nur, wenn die globale Strukturpolitik verändert wird und Hand an die Global Governance-Architektur gelegt wird. Darum „reicht es nicht aus, bestehende Problemlagen

zu beschreiben" (S. 236). Es bedarf unter Umständen auch konfliktiver Strategien der Advocacy- und Lobbyarbeit durch die Werke. Dass die wachsende Abhängigkeit mancher Hilfswerke von öffentlichen Zuwendungen eher zur Vermeidung von Konfrontationen mit politisch Verantwortlichen führt, erscheint offenkundig. Zudem betont Brinkschmidt wiederholt, dass es nachweislich keinen Spendenrückgang gibt, wenn ein Hilfswerk klare politische Botschaften formuliert.

Die abschließenden Appelle von Brinkschmidt, die Werke mögen doch zu engeren Abstimmungen und konzentrierten Netzwerkaktivitäten sowie politischen Kampagnen finden, wirken etwas hilflos. Um dieses Ziel zu erreichen,

müsste der Blick zunächst verstärkt auf die Abhängigkeiten, Selbstverständnisse, Entstehungsgeschichten der Werke und nicht zuletzt die Absichten der Bischöfe gelenkt werden. Diese werden entscheiden müssen, wie die weltkirchliche Arbeit in Deutschland in Zukunft aufgestellt werden soll. Das Fusionsbeispiel der evangelischen Kirche mit ihren Werken 2012 hat bis heute längst nicht alle durch Effizienzgewinne überzeugt. Das Buch von Maria Brinkschmidt macht den Verantwortlichen in den Hilfswerken hoffentlich Mut, auch im Inland klarer die tödlichen Folgen unseres kapitalistischen Weltwirtschaftssystems zu benennen.

Markus Demele, Köln



Pazifismus im 20. Jahrhundert

Marco Hofheinz, van Oorschot, Frederike (Hg.): *Christlich-theologischer Pazifismus im 20. Jahrhundert*, Münster: Aschendorff Verlag 2016, 292 S., ISBN: 9783848733170.

Pazifismus ist ein immer wieder neu zu verhandelndes Thema christlich-theologischer Auseinandersetzungen. Der vorliegende Sammelband versucht anhand seiner Protagonisten und Protagonistinnen im 20. Jahrhundert deren Konzeptionen nachzuzeichnen. Dabei geht es auch um die praktische Umsetzung dieser Theoriegebilde. Die ausgewählten Personen werden in chronologischer Reihe vorgestellt.

Der Sammelband ist das Resultat einer Ringvorlesung zum gleichnamigen Thema in Sommersemester 2015 an der Universität Hannover.

Allen Beiträgen ist gemein, die Wechselseitigkeit zwischen Leben, Denken, Theologie und Biografie des jeweiligen Protagonisten auszuloten. Die Zusammenstellung der vorgestellten Personen ist allerdings selektiv, eine umfassende Darstellung des christlich-theologischen Pazifismus im 20. Jahrhundert wird nicht angestrebt. Dies liegt auch daran,



dass mit der gewählten Herangehensweise Neuland betreten wird: Die bisherige Literatur zum Thema tendiert zur übergreifenden Zusammenschau; dabei werden die verschiedenen pazifistischen Ansätze meist gegeneinander ausgespielt. Auch das weist auf die Breite des Phänomens und seiner Abstufungen hin. Der vorliegende Band versucht hier Abhilfe zu schaffen: Der Fokus der Betrachtung liegt auf dem 20. Jahrhundert.

Im Kontext von Theologie und Kirche werden die Themen Frieden und Pazifismus immer wieder neu verhandelt. Trotz der Dynamik in den Konzeptionen im 20. Jahrhunderts bleiben biblische Bezüge von zentraler Bedeutung. Dabei ist stets das doppelte Gebot, neben einer entsprechenden Gesinnung auch aktiv für Frieden und Pazifismus einzutreten, präsent.

Ein Leitthema der Beiträge ist einerseits die viel diskutierte Frage, wie die Ächtung des Krieges institutionell verwirklicht werden kann. Dass es andererseits um weit mehr geht, spiegelt sich in den heterogenen Lebensläufen und Theorien der behandelten Personen.

Beginnend bei Lev Tolstoj über Karl Barth bis hin zu Dorothee Sölle werden in Einzelportraits die verschiedenen Konzepte dargelegt. Die Gemeinsamkeit: Sie alle sind geprägt vom Kontext des 20. Jahrhunderts mit den beiden Weltkriegen als entscheidenden Wendepunkten. Dennoch halten auch Einflüsse des 19. Jahrhunderts mit dem Beginn des organisierten Pazifismus ihren Einzug.

Eingeleitet wird der Band mit einem Beitrag von Christian Münch über Lev Tolstoj, der neben seinen literarischen

Werken auch religiöse und sozialkritische Texte verfasste. Tolstoj machte seine ersten Kriegserfahrungen im Kaukasus- und Krimkrieg 1851–1855, in denen er als Volontär, Junker und Offizier diente. Literarisch verarbeitet er diese Erfahrungen in *Der Überfall* (1852) und *Der Holzschlag* (1852–1855). Für Tolstoj bedeutete das – so Münch: „Statt abenteuerlicher Heldentaten schilderte er die deprimierende Wirklichkeit der Kampfhandlungen, die mit Tod und Trauer endeten, keinen Sinn ergaben und höchstens die Ruhmsucht einzelne Offiziere befriedigten“ (24). Münch macht deutlich, dass ein Interessenschwerpunkt nicht der Planung und Umsetzung einzelner Kriegshandlungen galt, sondern dem Menschsein im Krieg: Wie kann das mit dem Zugehörigkeitsgefühl zu einer christlichen Kirche einhergehen? Die Haltung der Kirche „[...] zum Krieg und zur Todesstrafe war ein entscheidender Grund dafür, dass sich Tolstoj von der Kirche abwandte“ (33). Von daher war er keineswegs ein Atheist, er fand „[...] zu einem Glauben [...], der sich auf die Ethik Jesus stützt und im spannungsvollen Verhältnis zur kirchlichen Orthodoxie steht“ (33). An Zar Alexander III. richtete er seinen ersten Aufruf zur Gewaltlosigkeit bei dessen Thronbesteigung. „Er wollte die Gebote der Bergpredigt nicht als Dogmen oder äußere Gesetze verstanden haben, sondern als Ideale, die den Menschen in Bewegung halten“ (37).

Abschließend hält Christian Münch zu Tolstoj fest: Im Gegensatz zu seinen literarischen Meisterwerken sind dessen sozial-religiösen Traktate heute weitgehend vergessen.

Der anschließende Beitrag, ebenfalls von Christian Münch verfasst, setzt sich mit dem reformierten Theologen Leonhard Ragaz auseinander. Für ihn stelle das Reich Gottes eine revolutionäre Dynamik dar, „[...] die das Bestehende in Frage stellt und eine neue Welt in Gerechtigkeit und Frieden verheißt“ (47). Er ging den Weg vom Militarismus zum Antimilitarismus, die soziale Frage war der zentrale Punkt all seiner Auseinan-

dersetzungen. Münch: „Ragaz bemühte sich um eine religiöse und geistige Deutung des Sozialismus und verstand ihn als eine ‚Erhebung der Seele, des Geistes, des Menschen‘ [...]“ (51).

Der Einfluss Tolstojs und seine eigene Rolle beim Zürcher Generalstreik 1912 ließen Ragaz – so Münch – Mitglied bei den Sozialdemokraten werden. Dementsprechend habe er (Ragaz) „im Militär ein rechtloses Mittel der herrschenden Klasse zu ihrem Machterhalt [...]“ (54) gesehen. Für ihn habe der Krieg nicht nur auf dem Schlachtfeld stattgefunden, sondern sei auch in Friedenszeiten in der Gesellschaft präsent gewesen, „und zwar dort, wo Ungerechtigkeit, Unfreiheit und Egoismus herrschen“ (54). Nach Beginn des 1. Weltkrieges habe Ragaz all seine Kräfte daran gesetzt, den Krieg zu bekämpfen.

Marco Hofheinz stellt den Pazifismus, den Eberhard Arnold konzipierte, vor. Dieser war von der Bergpredigt und dem Konzept der Bruderhöfe geleitet. Dabei handelt es sich um einen genuin theologischen Pazifismus, der die gemeinschaftliche Praxis stark macht.

Friedrich Siegmund-Schultze, welcher eine vergessene Persönlichkeit im Kontext des christlich-theologischen Pazifismus verkörpert, wird von Thomas Nauerth aufgegriffen. Siegmund-Schultze habe sich die grundlegenden Fragen gestellt, ob man als Christ sein Pazifist sein müsse und welche Haltungen und Einstellungen damit verbunden seien, wenn man sich dazu entscheide.

Angelika Sirch umreist das pazifistische Wirken von Dorothy Day, der einzigen Katholikin, die in diesem Sammelband erwähnt wird. Geprägt habe sie – so Angelika Sirch – ebenfalls Tolstoj: „Wie er begründete sie den Widerstand gegen jede Autorität und Staatsgewalt ausdrücklich religiös und wollte ihn konsequent gewaltlos verwirklichen.“ (171)

Dietrich Bonhoeffer schöpfte seine Pazifismuskonzeption aus seiner geschichtlichen Erfahrung heraus, aus der auch sein Handeln zu verstehen ist. Sein Ansatz habe sich auf die Friedensethik im 20. Jahrhundert maßgeblich ausgewirkt,

behauptet Johannes von Lüpke, der Bonhoeffers Wirken nachzeichnet. Für Bonhoeffer gehe Friede einher mit sozialer Gerechtigkeit und dem Bekenntnis zu Jesus Christus: „Nach dem Frieden zu suchen, das heißt einerseits: Durchsetzung der Gerechtigkeit in dieser Welt, und das heißt andererseits: Begegnung mit dem lebendigen Christus“ (202).

Die bedingungslose Gewaltfreiheit stellte für Martin Luther King das oberste Prinzip dar – mit dieser etwas befremdlichen These leitet Michael Haspel seinen Aufsatz ein. Das habe er sowohl für den Kampf gegen Rassismus und Unterdrückung als auch für die zwischenstaatlichen Konflikte vertreten. Dabei war Martin Luther King nicht von Anfang an ein Anhänger von Gewaltfreiheit. Diese Haltung entwickelte sich vielmehr im Kontext seiner Indienreise und den damit verbundenen Kontakten zu Gandhi.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass jede Konzeption aus einer unmittelbaren Aktualität heraus entstanden ist. Auch wenn die einzelnen Beiträge des Bandes aufeinander verweisen, lassen sich die Bezüge nicht ohne weiteres herstellen. Der Abstand zwischen den verschiedenen Kontexten ist zu groß und in der Einleitung fehlt die Klammer einer verbindenden Konzeption. Die einzelnen Beiträge im Umfang von 25–30 Seiten enthalten zudem überproportional lange Zitate, die für den Leser nicht immer einzuordnen sind. Daneben verwirrt, dass der vorgesehene Aufbau von inhaltlicher Einleitung, biographischem Abriss, Darlegung und Entwicklung der Konzeption und deren praktischer Umsetzung nicht in jedem Fall eingehalten wird.

Für Leser, die in mit dieser Materie bereits vertraut sind, bietet der Band eine mitunter spannende Zusammenschau verschiedener Konzeptionen des christlich-theologischen Pazifismus, für alle anderen dürfte es mühselig sein, den Gedankengängen im Einzelnen zu folgen und sich den erhofften Rundumblick zu verschaffen.

Cassandra Speer, Bochum



 *Schöpfung und Gerechtigkeit*

Andreas Benk: Schöpfung – eine Vision von Gerechtigkeit. Was niemals war, doch möglich ist, Ostfildern: Matthias Grünewald Verlag 2016, 317 S., ISBN 978-3-7867-3096-5.

Das Thema „Schöpfung“ hat für die christliche Theologie, angefangen mit den biblischen Schriften, wie z.B. dem feierlichen Schöpfungsmythos im Buch Genesis, bis zu den apostolischen Glaubensbekenntnissen einen besonderen Stellenwert. Die Vorstellung, dass die Welt Gottes gute Schöpfung ist und der Mensch sein Abbild darstellt, erscheint vielen heutigen Zeitgenossen angesichts des naturwissenschaftlichen Fortschritts der letzten Jahrhunderte und des modernen Weltwissens als unplausibel und überholt, trotz aller Versuche der Theologie, die Vereinbarkeit zwischen Naturwissenschaft und Glauben aufzuzeigen. Was bleibt angesichts dieses Befundes also noch vom traditionellen Schöpfungsglauben? Der katholische Theologe Andreas Benk plädiert in seinem neuen Buch für eine grundsätzliche Neuausrichtung der christlichen Schöpfungstheologie, die sich von der Fixierung auf die Naturwissenschaften lösen und stattdessen den Blick auf das visionäre Potenzial der Schöpfungstexte lenken soll. Eine solche befreiungstheologisch orientierte Schöpfungstheologie deutet diese Texte als „utopische, das heißt als noch nie und nirgendwo realisierte Gegenentwürfe zu den herrschenden Verhältnissen und liest sie in diesem Sinn als gegenwartskritische politische Manifeste“ (S. 17 f.).

Bevor Benk seinen Ansatz näher begründet, legt er zunächst dar, was heutzutage unter Schöpfung verstanden wird, wobei er insbesondere auf die Ideologiefälligkeit der Schöpfungstheologien hinweist. Im Folgenden wendet sich Benk im Rahmen einer ausführlichen Geschichte der Schöpfungstheologie dem Wandel der Weltbilder von der Antike bis in die Neuzeit zu und beschreibt, wie der Verlust der Zentralstellung des Menschen den traditionellen Schöpfungsglauben in Zweifel gezogen hat. Als Konsequenz



aus dem entwickelten Kirche und Theologie in Auseinandersetzung mit den Naturwissenschaften immer neue Modelle, um Wissenschaft und Glaube zu vereinen. Dennoch ist es nach Benk bis heute nicht gelungen, eine Vorstellung von der Welt als Gottes Schöpfung zu entwerfen, die sich angesichts der zunehmenden Infragestellung des Schöpfungsgedankens behaupten könnte. Hier setzt Benk an: Nach der Erörterung der Voraussetzungen, unter denen eine christliche Schöpfungstheologie überhaupt noch betrieben werden könne, skizziert Benk zunächst die biblisch-historischen Kontexte, in denen die Schöpfungstexte zu lesen seien. Vor diesem Hintergrund entwirft Benk dann im zentralen und wichtigsten Teil seines Buches einen eigenen schöpfungstheologischen Ansatz, der die Schöpfungstexte als visionäre Theologie deutet: Diese Texte sprächen zwar von den Anfängen des Kosmos, aber sie wollten die Gegenwart gestalten im Horizont eines gottgewollten utopischen Entwurfs, hin zu einer lebensfreundlichen und gerechten Welt, im Sinne einer Hoffnungsbotschaft auf Rettung und Befreiung. Benk schlägt anschließend den Bogen zur Reich-Gottes-Prophetie Jesu, die er als aktualisierende Dramatisierung einer solchen vi-

sionären Schöpfungstheologie versteht. Aus dieser Perspektive ergeben sich seines Erachtens bedeutende Konsequenzen für den Umgang mit dem Thema Schöpfung: Entgegen einer Auseinandersetzung mit naturwissenschaftlichen Fragen, z.B. den Erkenntnissen der Evolutionsbiologie, gehe es bei der Schöpfung vor allem um Gerechtigkeit, d.h. um sozialetische Herausforderungen, mit Blick auf die politische und wirtschaftliche Situation der Gegenwart. In diesem Sinne versteht Benk visionäre Schöpfungstheologie auch als eine Form der politischen Theologie, weil sie zwangsläufig in politisches Engagement zugunsten der Menschenrechte einmünden müsse. Für die kirchlich-religiöse Bildungsarbeit bedeutet das, „die Schöpfungsthematik aus dem gegenwärtig noch dominierenden naturwissenschaftlichen Kontext herauszulösen und wieder an ihren gesamtbiblischen Zusammenhang heranzuführen“ (S. 24). So könne der Schöpfungsgedanke wieder die ihm innewohnende Brisanz zurückgewinnen: die Gestaltung einer menschlichen Gesellschaft, die die Erde als gemeinschaftliches Haus allen Lebens begreife.

Mit seinem kenntnisreichen und pointierten Werk ist es Benk auf überzeugende Weise gelungen, die Notwendigkeit einer biblisch und sozialetisch orientierten Neuausrichtung der Schöpfungstheologie zu begründen – im Übrigen u.a. mit ausdrücklichem Bezug auf Papst Franziskus und seine Sozialenzyklika „Laudato si“. Auch ist Benk darin zuzustimmen, dass exegetische Einsichten wie diese mehr als bisher in der theologischen Dogmatik rezipiert werden müssten. Gegenüber seinem Ansatz lässt sich kritisch einwenden, dass eine einseitige Deutung der Schöpfungstexte als prophetische Widerstandsliteratur dem Anspruch dieser Texte nicht ganz gerecht wird. Benks Forderung, statt den Naturwissenschaften stärker die Sozial- und Wirtschaftswissenschaften einzubeziehen, erscheint im Rahmen seines Ansatzes nachvollziehbar, führt aber an der Realität vorbei, weil das Thema „Schöp-

fung" nicht ohne die (naturwissenschaftliche) Frage nach dem Ursprung allen Lebens behandelt werden kann, zumal eben viele Menschen die Prämisse einer Erschaffung der Welt durch Gott nicht (mehr) teilen können. Die mitunter mühsame

Thematisierung einer Vereinbarkeit von Naturwissenschaft und Schöpfungsglauben bleibt also weiterhin Aufgabe der modernen Theologie. Dennoch hat Benk ein inspirierendes Werk vorgelegt, dass sowohl der Sozialethik als auch der

Religionspädagogik wichtige Impulse zu geben vermag, sich bei der Frage nach einer gerechteren Welt stärker an der visionären Kraft der biblischen Schöpfungstexte zu orientieren.

Stefan Klug, Paderborn

Positionen und Perspektiven

Sozialethische Implikationen der Polizeiethik

Die Stellung der Polizei in unserer Gesellschaft – geprägt von Vertrauensverlust und Respektlosigkeit?

Die Polizeiethik stellt bislang individualethische Aspekte in den Mittelpunkt. Mit Blick auf den Zusammenhang von Polizei und Gesellschaft drängt sich jedoch eine verstärkte sozialethische Reflexion polizeilicher Aspekte in Forschung und Lehre auf. Beispielhaft geht der folgende Beitrag der Frage nach, ob sich Image und Stellung der Polizei in der Gesellschaft tatsächlich, wie vielfach behauptet, zunehmend verschlechtern.

In den letzten Jahren haben einige Bereichs- bzw. Berufsethiken erheblich an Bedeutung gewonnen, zumindest wenn man wissenschaftliche Betätigung und mediale Aufmerksamkeit als Indikatoren dafür verwendet. Zu denken wäre hier beispielsweise an die Bereiche der Bioethik, der Medizinethik sowie der Wirtschafts- und Unternehmensethik. Für die Polizeiethik gilt dies leider nur bedingt. Aktuell existieren gerade einmal vier Professuren für Polizeiethik in ganz Deutschland. Drei davon entfallen alleine auf die Fachhochschule für öffentliche Verwaltung des Landes NRW.

Die geringe Anzahl der Professuren in diesem Gebiet ist durchaus verwunderlich, da gerade Personen im Berufsfeld der Polizei offenkundig und regelmäßig mit zum Teil extremen ethischen Dilemma-Situationen konfrontiert sind. Es mangelt daher nicht

Polizeiethik als Individualethik

Die bislang vorhandene polizeiethische Literatur orientiert sich primär an individualethischen Aspekten (Beese 2000, 114–115; Franke 2004, 9 ff.). Dabei stehen Fragen nach dem nicht nur lega-



Christoph Giersch

an ethisch relevanten Arbeitsfeldern und Fragestellungen für die Polizeiethik, sondern – zumindest mit Blick auf die gesamtdeutsche Situation – an der Infrastruktur für deren fundierte wissenschaftliche Reflexion.

len, sondern auch legitimen Verhalten von Polizeibeamtinnen und Polizeibeamten in spezifischen Einsatzsituationen im Vordergrund. Adressat dieser Fragen sind die „gute“ Polizistin,

der „gute“ Polizist. Im Rückgriff auf tugendethische Überlegungen werden Persönlichkeitsmerkmale herausgearbeitet, die eine derartige Qualifizierung inhaltlich rechtfertigen. Diesem grundsätzlich nachvollziehbaren und berechtigten Anliegen folgen nicht nur ältere polizeithische Ansätze. Erst vor einigen Jahren hat der Polizeiwissenschaftler Rafael Behr „einen stark tugendethisch ausgerichteten Vorschlag zur Entwicklung einer wertegebundenen Polizeikultur vorgelegt. Innerhalb dieser erweiterten Tugendlehre für die Polizei stellte er einen Tugendkatalog des idealtypischen Polizisten vor“ (Wagener 2015, 27; vgl. Behr 2006, 184).

Von der individuellethischen Schwerpunktsetzung innerhalb der Lehre der Polizeiethik zeugen neben aktuellen Lehrplänen auch ältere didaktische Konzepte der Fachhochschule für öffentliche Verwaltung des Landes NRW. Hier stand bzw. steht die Befähigung der einzelnen Polizistin, des einzelnen Polizisten zur ethischen Handlungsanalyse im Vordergrund.

Der zumindest eng gefasste Rahmen des einzelnen als Bezugspunkt wird jedoch immer dann verlassen, wenn Polizeiethik als Berufsethik interpretiert wird (Wagener 2015, 5). Ausgangs- und Bezugspunkt jeder Berufsethik ist zwar nach wie vor die Summe der in einem spezifischen Beruf tätigen Einzelpersonen. Dennoch besitzen Berufsethiken gleichzeitig bzw. zusätzlich einen über-individuellen Charakter, da sie gewissermaßen das verdichtete Einzelverhalten von vielen als Gruppenverhalten fokussieren und diesem ei-

nen eigenen moralischen „Gruppencharakter“ zuschreiben. Deutlich wird dies unter anderem an der Identifizierung spezifischer Berufskulturen und ihrer ethischen Beurteilung.

Auch im Polizeibereich bzw. im Kontext der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit der Polizei findet sich häufig der Verweis auf eine originäre Polizeikultur. Strittig erscheint dabei jedoch, was genau darunter zu verstehen ist und ob sich berechtigterweise von nur *einer* Polizeikultur sprechen lässt (Herrenkind 2014, 145 ff.). Behr differenziert in Anlehnung an die US-amerikanische Cop-Culture-Debatte zwischen einer *Polizeikultur* und einer *Polizistenkultur*. Unter *Polizeikultur* versteht er die von der Organisation Polizei sowie von den verantwortlichen politischen Instanzen vorgegebenen Verhaltensrichtlinien, die polizeiliches Verhalten im gewünschten Sinne normieren sollen. Die *Polizistenkultur* dagegen umfasse Verhaltensrichtlinien, die aus den praktischen Erfahrungen vom Dienst auf der Straße abgeleitet werden. Entscheidend sei hierbei der Nutzen für die Bewältigung realer Einsatzsituationen. Erfolgreiche Strategien und Verhaltensweisen würden dann von einer Polizistengeneration an die nächste „vererbt“. Problematisch wird dieser Differenzierungsprozess nach Behr dann, wenn *Polizeikultur* und *Polizistenkultur* deutlich voneinander abweichen und die *Polizistenkultur* zur Herausbildung und Manifestierung von unerwünschten oder sogar illegalen Verhaltensformen führt (Behr 2006, 20).

eine andere Perspektive“ (Becka 2016, 259). Die Ausdeutung ethischer Anfragen an die Institution Polizei im Rahmen einer polizeilichen Berufsethik ist somit bereits im Feld der „polizeilichen Sozialethik“ zu verorten.

Wie bereits dargestellt, kommt diesen sozialetischen Anteilen innerhalb der Polizeiethik bislang nur eine nachgeordnete Rolle zu. Sie in den Mittelpunkt zu stellen, wie in diesem Artikel vorgesehen, bedeutet damit einen Perspektivwechsel im Vergleich zur üblichen Herangehensweise. Dabei liegt die Relevanz einiger sozialetischer Aspekte in Bezug auf die Interaktion zwischen Polizei und Gesellschaft bzw. das Agieren von Polizei in der Gesellschaft sprichwörtlich auf der Hand. Im Folgenden soll dies anhand eines exemplarischen Interaktionsfeldes verdeutlicht werden.

Stellung der Polizei in der Gesellschaft

Das exemplarisch ausgewählte Interaktionsfeld betrifft die Stellung der Polizei in der Gesellschaft. Gerade von Seiten der beiden Polizeigewerkschaften ist häufig zu lesen und zu hören, dass sich diesbezüglich in den letzten Jahren ein extremer Wandel, konkret gesagt eine vehemente Verschlechterung vollzogen habe. Das Vertrauen in die Polizei und der Respekt gegenüber der Polizei haben gesamtgesellschaftlich dramatisch abgenommen. Deutlichstes Anzeichen für den Respektverlust sei die stetige Zunahme von Gewalt gegen Polizeibeamtinnen und -beamte (Walter 2016, 3; Braun 2010, 9–10).

Genießen ausgerechnet die Menschen, die im Rahmen unseres Zusammenlebens für Sicherheit und Ordnung sorgen, die unter Gefährdung ihres eigenen Leibes und Lebens von Berufs wegen anderen Menschen helfen, tatsächlich immer weniger Rückhalt und Wertschätzung in unserer Gesellschaft? Wird ihr Dienst am Gemeinwohl nicht mehr angemessen honoriert und sinkt

Institutionelle Aspekte als Übergang zu Sozialethik

Wenn Polizeiethik (auch) als Berufsbzw. Professionsethik verstanden wird, ist der Erkenntnisritt zur Identifizierung sozialetischer Implikationen der Polizeiethik eigentlich nicht mehr weit. Zumindest dann nicht, wenn Sozialethik – wie es der gängigen Auffassung entspricht – als Reflexions-

wissenschaft des moralischen Selbstverständnisses von Gesellschaft und gesellschaftlichen Institutionen gedeutet wird (Pieper 2007, 97). Denn eine angemessene Berufsethik „schließt auch organisationsethische Elemente ein. Sie ignoriert nicht den institutionellen Rahmen, sie fokussiert lediglich



sogar das Vertrauen in sie? Sollten diese Behauptungen zutreffend sein, so wäre zu klären, welche gesellschaftlichen Entwicklungen und Werteverstärkungen dafür verantwortlich sind. Zugespielt ließe sich fragen, ob Polizeibeamtinnen und Polizeibeamte in unserer bzw. durch unsere Gesellschaft

Mangelndes Vertrauen in die Polizei?

Da die aufgezeigten Behauptungen durchaus nicht unumstritten sind (Behr 2012, 1–2), eine ethische Bewertung von Sachverhalten aber deren Eindeutigkeit voraussetzt (sofern sie nicht in Alternativszenarien erfolgen soll), besteht an dieser Stelle Klärungsbedarf. Wie dargestellt, lautet eine Behauptung, dass das Vertrauen in die Polizei kontinuierlich abnehme. Dabei stellt sich u. a. die Frage, auf welchen Vergleichszeitraum sich diese Beobachtung beziehen soll. Zieht man neuere Untersuchungen zurate, so lässt sich der behauptete Vertrauensverlust zumindest nicht nachweisen. Seit dem Jahr 2011 veröffentlicht beispielsweise der GfK Verein, eine 1934 gegründete Non-Profit-Organisation zur Förderung der Marktforschung, seinen „Glo-

immer häufiger Verletzungen ihrer Menschenwürde und Menschenrechte hinnehmen müssen, obwohl gerade sie es sind, die sich durch ihr Amt dem Schutz und der Verteidigung der Menschenwürde und Menschenrechte anderer verschrieben haben.

bal Trust Report“. Alle zwei Jahre wird dadurch das Vertrauen der Bevölkerung in verschiedene Institutionen erfragt. Der Report basiert auf ca. 29.000 Interviews, die in insgesamt 26 Ländern, so auch in Deutschland, durchgeführt werden. Bei dieser repräsentativen Umfrage belegt die Polizei hierzulande stets den ersten Rang. Jeweils 80 bis 85 Prozent der Deutschen vertrauen demnach ihrer Landespolizei (GfK 2017, 1–2). Keiner anderen Institution wird mehr Vertrauen entgegengebracht. Mit Blick auf die Gesamtbevölkerung kann daher – zumindest nach dieser Studie und für den genannten Untersuchungszeitraum – kein Vertrauensproblem gegenüber der Polizei festgestellt werden, im Gegenteil.

Mangelnder Respekt gegenüber der Polizei?

Blicken wir auf den nächsten Teilaspekt, den unterstellten gesellschaftlichen Respektverlust der Polizei. Diese Unterstellung wird meist mit dem Hinweis auf die vermeintlich gestiegene Gewalt gegen Polizeibeamte verbunden. Bevor der Indikator „Gewalt gegen Polizei“ für sich genommen genauer untersucht werden soll, ist auch an dieser Stelle ein Blick auf repräsentative Studien hilfreich. „Seit Jahrzehnten erhebt das Institut für Demoskopie Allensbach regelmäßig das Ansehen bestimmter Berufe in der Bevölkerung“ (Institut für Demoskopie Allensbach 2013, 1). In der letzten Allensbacher Berufsprestige-Skala aus dem Jahr

2013 belegt die Polizei, wie auch bei den vorherigen Untersuchungen, den dritten Platz. In der repräsentativen Befragung wurden Personen ab dem 16. Lebensjahr danach befragt, welchen Berufen sie in besonderem Maße Achtung und Wertschätzung entgegenbringen. Wenn Achtung und Wertschätzung als Synonyme für Respekt akzeptiert werden, lässt sich zumindest auf Grundlage der Allensbacher Studien kein gesamtgesellschaftlicher Respektverlust gegenüber der Polizei diagnostizieren (Institut für Demoskopie Allensbach 2013, 1–2). Auch andere Studien untermauern diese Feststellung deutlich (Baier, Ellrich 2014, 81–82).

Entwicklung der Gewalt gegen Polizei

Wie passen diese Ergebnisse jedoch zu der häufig unterstellten Zunahme von Gewalt gegen die Polizei, die auch als Ausdruck schwindenden Respekts gegenüber der Polizei interpretiert wird? Die Bochumer Polizistin Tania Kambouri hat für ihr 2015 veröffentlichtes Buch „Deutschland im Blaulicht. Notruf einer Polizistin“ nicht nur im Kollegenkreis viel Aufmerksamkeit und Zuspruch erhalten. Darin beschreibt Kambouri ihre persönlichen Einsatzerfahrungen, die zunehmend von Respektverlust und Gewalt gegenüber der Polizei – insbesondere durch männliche Täter mit Migrationshintergrund – gekennzeichnet seien (Kambouri 2015, 10). Auch die Polizeigewerkschaften beklagen seit Jahren ähnliche Entwicklungen. So eindeutig und – für sich genommen – subjektiv wahr Erfahrungen wie die von Tania Kambouri auch sein mögen, statistisch gesehen, ist der Sachverhalt deutlich komplexer.

So wird beispielsweise die sogenannte „NRW-Gewaltstudie“ gelegentlich als Beleg für den Anstieg der Gewalttaten gegen Polizeibeamtinnen und -beamte interpretiert. Da diese Studie aus dem Jahre 2013 jedoch Indikatoren für die Gewalt gegen Polizei verwendet, die in der Form noch bei keiner vorherigen Studie Anwendung gefunden haben, taugt sie – als in diesem Zuschnitt singuläres Ereignis – nicht zur Beschreibung einer Entwicklung, sondern lediglich zur Exploration eines Zustandes (Bliesener, Jäger, Klatt 2013, 11–12). Auch der Verweis auf die Polizeiliche Kriminalstatistik (PKS) und ihre Ausdeutung im Bundeslagebild des Bundeskriminalamtes (BKA) „Gewalt gegen Polizeivollzugsbeamtinnen/-beamte“ schafft nur bedingt Klarheit. Grund dafür sind die zum Teil widersprüchlichen Entwicklungen in einzelnen Deliktbereichen, die vom BKA unter der Überschrift „Gewalttaten gegen Polizeivollzugsbeamte (PVB)“ zusammengefasst betrachtet werden (BKA



2016, 6–7). So ist beispielsweise die Anzahl der erfassten Fälle von Widerstand gegen PVB von 2014 auf 2015 leicht gesunken (–1,7%), wohingegen vorsätzliche einfache Körperverletzungen gegen PVB deutlich angestiegen sind (+6,2%). In der Summe blieb die Anzahl der unterschiedlichen Gewalttaten gegen Polizeibeamtinnen und Polizeibeamte im Vergleichszeitraum von 2014–2015 nahezu unverändert (BKA 2016, 7–15). Da diese Form der gebündelten Datenerfassung erst seit 2011 durch das BKA vorgenommen wird, lassen sich damit noch keine langfristigen Entwicklungen aufzeigen (BKA 2013, 2).

Auch eine 2010 veröffentlichte Studie des Kriminologischen Forschungsinstitutes Niedersachsen hat unterschiedliche und in sich widersprüch-

liche Tendenzen in Bezug auf die Gewaltentwicklung gegen Polizeibeamtinnen und Polizeibeamte offengelegt. Befragt wurden 22.579 Polizeibeamtinnen und Polizeibeamte aus zehn Bundesländern zu Gewaltübergriffen durch Bürgerinnen und Bürger im Zeitraum von 2005–2009. Auf diesem Wege wurde im Vergleichszeitraum einerseits ein deutlicher Anstieg um 60,1%

bei schweren Gewalttaten mit anschließend mindestens siebentägiger Dienstunfähigkeit festgestellt. Andererseits verzeichneten die Wissenschaftler jedoch auch einen ebenfalls deutlichen Rückgang von schweren Gewalttaten mit anschließend mindestens zweimonatiger Dienstunfähigkeit um 28,8% (Pfeiffer, Ellrich, Baier 2010, 3).

Rückschlüsse und sozialetische Impulse

Welche Rückschlüsse lassen sich aus den aufgezeigten empirischen Daten in Bezug auf die Stellung der Polizei in unserer Gesellschaft ziehen? Zumindest mit Blick auf die Gesamtbevölkerung kann danach nicht von einem Wertschätzungs- und Vertrauensverlust

die Rede sein. Autorität und Respekt von bzw. vor der Polizei werden nicht grundlegend geleugnet. Das schließt jedoch nicht aus, dass sich das Verhalten von einzelnen, problematischen Personengruppen innerhalb der Gesellschaft in den letzten Jahren im nega-

LITERATUR

- Baier, Dirk/Ellrich, Karoline (2014): Vertrauen in die Polizei im Spiegel verschiedener Befragungsstudien, in: dies. (Hg.): Polizeibeamte als Opfer von Gewalt. Ergebnisse einer Mixed-Method-Studie, Frankfurt M., 43–90.
- Becka, Michelle (2016): Strafe und Resozialisierung. Hinführung zu einer Ethik des Justizvollzugs (Forum Sozialethik 16), Münster.
- Beese, Dieter (2000): Studienbuch Ethik. Problemfelder der Polizei aus ethischer Perspektive, Hilden.
- Behr, Rafael (2006): Polizeikultur. Routinen – Rituale – Reflexionen. Bausteine zu einer Theorie der Praxis der Polizei, Wiesbaden.
- Ders. (2011): Gewalt. Wenn der Schutzmann jammert, in: Die Zeit Nr. 44, 2011 <http://www.zeit.de/2011/44/P-Polizei>.
- Bliesener, Thomas/Jäger, Janine/Klatt, Thimna (2013): NRW Studie – Gewalt gegen Polizeibeamte. Die subjektive Sichtweise zur Betreuung und Fürsorge, Aus- und Fortbildung, Einsatznachbereitung, Belastung und Ausstattung, Abschlussbericht, Kiel.
- Braun, Sascha (2010): GdP fordert § 115 StGB gegen Übergriffe auf Polizisten, in: Deutsche Polizei (Zeitschrift der Gewerkschaft der Polizei 2/2010): Gewalt gegen die Polizei – § 115 StGB jetzt!, 9–10.
- Bundeskriminalamt (BKA) (2016): Gewalt gegen Polizeivollzugsbeamtinnen/-beamte. Bundeslagebild 2015, Wiesbaden.
- Bundeskriminalamt (BKA) (2013): Gewalt gegen Polizeivollzugsbeamtinnen/-beamte. Lagebild 2012, Wiesbaden.
- Franke, Siegfried (2004): Polizeiethik. Handbuch für Diskurs und Praxis, Stuttgart.
- GfK Verein (2017): Vertrauen der Deutschen in Sicherheitskräfte wächst weiter – Automobilbranche mit starken Verlusten. Ergebnisse „Global Trust Report 2017“, Nürnberg. http://www.gfk-verein.org/sites/default/files/medien/359/dokumente/pm_gfk_verein_global_trust_2017_dt.pdf
- Herrnkind, Martin (2014): „Du bist ein Poolizeibeamter. Unn ich bin'n Schutzmann!“ Von den Schwierigkeiten „Berufskultur“ zu diskutieren, in: Trappe, Tobias (Hg.): Ausgewählte Probleme der Verwaltungsethik (II), Frankfurt, 145–198.
- Institut für Demoskopie Allensbach (2013): Hohes Ansehen für Ärzte und Lehrer –Reputation von Hochschulprofessoren und Rechtsanwälten rückläufig. Allensbacher Berufsprestige-Skala 2013 (Allensbacher Kurzbericht 8/2013).
- Kambouri, Tania (¹2015): Deutschland im Blaulicht. Notruf einer Polizistin, München/Berlin/Zürich.
- Pieper, Annemarie (²2007): Einführung in die Ethik, Tübingen/Basel.
- Pfeiffer, Christian/Ellrich, Karoline/Baier, Dirk (2010): 7 Thesen zur Gewalt gegen Polizeibeamte. Erste Ergebnisse einer Polizeibefragung in den Bundesländern Berlin, Brandenburg, Bremen, Niedersachsen, Mecklenburg-Vorpommern, Rheinland-Pfalz, Sachsen-Anhalt, Saarland, Schleswig-Holstein und Thüringen (Kriminologisches Forschungsinstitut Niedersachsen e. V.), Hannover.
- Wagener, Ulrike, unter Mitarbeit von Schiewek, Werner (2015): Polizeiliche Berufsethik. Ein Studienbuch, Hilden.
- Walter, Ernst G. (2016): Mehr Respekt, mehr Schutz und bessere Bewaffnung (Deutsche Polizei Gewerkschaft: Polizeispiel 4/2016), 3.

tiven Sinne verändert hat. Da Polizeibeamtinnen und Polizeibeamte jedoch beruflich meist nicht mit dem „Durchschnittsbürger“ befasst sind, sondern gerade mit den genannten Problemgruppen, ist es nachvollziehbar, dass eigene Erfahrungen mit dieser Klientel als gesamtgesellschaftliche Tendenzen interpretiert bzw. empfunden werden. So menschlich verständlich diese Verabsolutierung spezifischer Erfahrungskontexte auch sein mag, so falsch und unangemessen bleibt sie doch mit Blick auf die Gesamtheit der Menschen in unserem Land. Wenn diese von Polizeibeamtinnen und Polizeibeamten zunehmend bzw. sogar primär als Bedrohung und Gegner wahrgenommen werden, dann wird dies nicht ohne Auswirkungen auf das Verhältnis von Bürgerinnen und Bürgern zu Polizeibeamtinnen und Polizeibeamten bleiben. Und auch das Selbstverständnis und Selbstbild von Polizeibeamtinnen und Polizeibeamten könnte sich unangemessen und unangebracht negativ verändern. Vom Bürger in Uniform, der Freund und Helfer ist, zum uniformierten Ordnungshüter, der im permanenten (potentiellen) Konflikt mit dem Bürger steht.

Eine sozialetische Analyse der Stellung der Polizei in der Gesellschaft sollte auf die Gefahr einer solch ne-

gativen Dynamik hinweisen und ihr im Rahmen ihrer Möglichkeiten entgegenwirken, um Schaden von der Gesellschaft sowie von den beteiligten Institutionen und Personen abzuwenden. Das beinhaltet unter anderem die Forderungen nach Wahrhaftigkeit im Umgang mit statistischem Datenmaterial und Sachlichkeit bei der Interpretation von gesellschaftlichen Entwicklungen. Damit soll jedoch keiner unangebrachten Verharmlosung negativer Entwicklungen das Wort geredet, sondern eine differenzierte Wahrnehmung von partiellen und gesamtgesellschaftlichen Entwicklungen unterstützt werden.

Eine sozialetische Analyse der Stellung der Polizei in der Gesellschaft darf eben nicht unberücksichtigt lassen, dass es innerhalb unserer Gesellschaft sehr wohl einzelne, unterschiedliche Personengruppen gibt, die mit zunehmender Aggression und Gewaltbereitschaft nicht nur der Gesellschaft insgesamt, sondern im speziellen auch der Polizei als gesellschaftlichem Gewaltmonopolisten begegnen. Und so sind die berechtigten Klagen einzelner Polizistinnen und Polizisten wie auch das statistische Lagebild zur Gewalt gegen die Polizei ungeschönt wahr und ernst zu nehmen. Der fast schon dogmatische Streit über die Zu- oder Ab-

KURZBIOGRAPHIE

Christoph Giersch (* 1969), Dr. theol., Professor für Ethik an der Fachhochschule für öffentliche Verwaltung des Landes NRW, Abteilung/Studienort Gelsenkirchen; Einsatz in den Fachbereichen Polizeivollzugsdienst (PVD) und Allgemeine Verwaltung/Rentenversicherung (AV/R). Landesfachkoordinator Ethik für den Fachbereich AV/R.

nahme von Gewalt gegen Polizei darf nicht den Blick auf die faktischen Dimensionen verstellen. Denn unabhängig davon, ob die Gewalt in den letzten Jahren um einige Prozentpunkte zu- oder abgenommen hat, ist nach allen seriösen statistischen Erhebungen vollkommen unstrittig, dass das Niveau der Gewalt gegen die Polizei unerfreulich hoch ist. Grundlegende Rechte der Polizeibeamtinnen und Polizeibeamten, wie das Recht auf Unversehrtheit von Leib und Leben oder die Achtung ihrer Menschenwürde, werden dadurch verletzt. Eine Ethik der gesellschaftlichen Belange sollte nach den Ursachen für diesen Zustand fragen und daran mitwirken, geeignete Umgangsformen in Bezug auf Prävention, aber auch auf Sanktion zu finden.

Fazit

Wie aufgezeigt, sind die Potenziale der Polizeietik als Wissenschaftsdisziplinen noch deutlich ausbaubar. Die bisherige individuelle Schwerpunktsetzung ist zwar grundsätzlich berechtigt und nachvollziehbar, sollte aber in Forschung und Lehre ergänzt werden durch eine angemessene Berücksichtigung sozialetischer Überlegungen. Beispielhaft verdeutlicht wurde die Relevanz derartiger Überlegungen durch die sozialetische Reflexion

der Stellung der Polizei in unserer Gesellschaft. Dabei wurde ersichtlich, dass eine (auch) sozialetisch orientierte Polizeietik in diesem Kontext gewissermaßen eine doppelte Abwehrbewegung zu leisten hat. Einerseits gegen eine unsachgemäße und übertrieben negative Darstellung gesamtgesellschaftlicher Entwicklungen, von der eine destruktive und sich selbst verstärkende Dynamik ausgehen könnte. Andererseits gegen eine ebenso unsachgemäße

Verharmlosung problematischer Entwicklungen bei spezifischen Personengruppen, die eine massive Belastung für Polizistinnen und Polizisten bedeuten. Eine so verstandene Polizeietik sollte sich konstruktiv in die Bemühungen um einen sach- und personengerechten Umgang mit den aufgezeigten gesellschaftlichen Tendenzen einbringen.



Ursula Nothelle-Wildfeuer: Bearing Common Witness in a Pluralistic Society. Chances and Limitations of an Ecumenical Social Ethics

The two big churches have in the course of the recent past travelled a long but finally successful way towards an ecumenical social teaching and social ethics. Despite the frequently pronounced doubts concerning a Protestant-Catholic basic contradiction in ethical matters, a common foundation for an ecumenical social teaching has emerged in the decisive areas, namely the epistemology, the commitment, the basic anthropology as well as the ecclesiology. This foundation cannot be reversed without the loss of Christian substance and credibility in a pluralistic society.

Traugott Jähnichen: Freedom and Justice. Protestant Traditions of Social Market Economy

Social Market Economy has developed during World War II and after 1945 as an answer to the crises of the economic and social system in Germany. It was mainly influenced by Protestant economists. In doing so, one reverted to social ethical traditions of both Christian churches in order to enable a synthesis of freedom and justice. The following contribution highlights the Protestant traditions. The model can work as groundbreaking method to cope with current economic and social challenges even today. That both Christian churches have repeatedly emphasized.

Gerhard Wegner: Responsible Capitalism. The Social Initiative, the Common word and the Political Mandate of the Churches in Germany.

The social- and economic statements of the two great Churches in Germany

don't aim at making policies but facilitate politics. Focussing on being Christian, the want to promote the exchange of differing viewpoints and support the search for compromise. The following contribution exemplarily outlines the positions of the ecumenical social initiative of 2014 and the common word on the economic and social situation in Germany of 1997. The contribution of the churches towards a general consensus on values and trust as well as the specific Christian argumentation is being identified. Thus, conflicting interests can be relativised and the ability for compromise as a basis of common action is emphasized. The price is an often criticized lack of concreteness and clear political opinion.

Martin Büscher: Global Economy, Market Economy and Management in Caritas and Diakonie. Current Challenges for an ecumenical economic and business ethics

Ecumenical economic ethics usually focusses on questions of economic system, economic fairness or the results of global business. This paper wants to identify challenges of an ecumenical economic ethics on two levels which are in theological economic ethics are hardly combined: the global economic level and the business level. The economy-ethical dimension is discussed with reference to Pope Francis, to the objectives of Protestant economic ethics and to business-ethical activity. Possible advancement of order-political conditions are named: the ethical focus within the concept of social market economy, approaches to a welfare economy as well as the initiative for an Ecumenical School for Governance, Economics and Management. The business-ethical dimension is introduced for Caritas and Diakonie by

the integration of businesses as productive social systems (St. Gallen Management Model).

Peter Schallenberg: In the Service of a Successful Life. National Law in Ecumenical Social Ethics

Natural law asks for the meaning of existence, not just its mere nature. Man is good because he participates in God's perfect goodness. By abusing the freedom he is granted and the corresponding aversion from a fullness of life in God he dependant on redemption. The following contribution proceeds from the background of this theological interpretation of reality and man's ability to think beyond the borders of his existence. It enquires about the role and significance of natural law in Christian resp. ecumenical social ethics. Among others, it is taken for granted that creation and biological nature are by no means identical. The aim of Christian social ethics is outlined as the demonstration of way toward a successful and happy life. In doing so, especially the individual is being addressed: in state, economy and society it is always the person in its broken freedom that has precedence over the collective.

Christoph Giersch: Social-Ethical Implications of Police Ethics. The Position of the Police in our Society – Shaped by Loss of Confidence and Respect?

Police Ethics so far had a focus on individual-ethical aspects. With the context of police and society in view, an intensified social-ethical reflection of police aspects in research and teaching becomes more imposing. Paradigmatically, the following paper discusses the question whether image and status of the police in society is getting worse, as is frequently contended.



Ursula Nothelle-Wildfeuer : Témoigner en commun dans une société pluraliste. Chances et limites d'une éthique sociale oecuménique

Au cours du passé récent, les deux grandes églises ont déjà fait un chemin bien long certes, mais en fin de compte couronné de succès, vers une doctrine et éthique sociale oecuménique. Malgré les doutes souvent exprimés concernant une contradiction fondamentale catholique-protestante au plan de l'éthique, une base commune d'une éthique sociale oecuménique s'est cristallisée dans les domaines centraux tels l'épistémologie, le caractère obligatoire, l'anthropologie sous-jacente et l'ecclésiologie. Dans une société pluraliste, les deux Eglises ne peuvent plus rester au-dessous de ce seuil sans perdre crédibilité et substance chrétienne.

Traugott Jähnichen : Liberté et justice. Traditions protestantes dans l'économie sociale de marché

L'économie sociale de marché fut développée à l'époque de la deuxième guerre mondiale et après 1945 comme une réponse aux crises d'ordre économique et social en Allemagne. Ce sont avant tout des économistes protestants qui l'ont marquée de leur empreinte. On a eu recours à des traditions d'éthique sociale des deux églises chrétiennes pour faciliter une nouvelle synthèse entre liberté et justice. Cet article fait ressortir de façon explicite les lignes de tradition protestante. De nos jours aussi, ce modèle peut indiquer le chemin, pour surmonter les défis actuels au plan économique et social. C'est ce que les deux églises chrétiennes ont mis en relief à plusieurs reprises.

Gerhard Wegner : Un capitalisme justifiable. L'Initiative Sociale, la Déclaration Commune et le » mandat politique « des Eglises en Allemagne

Par leurs prises de position en matière de politique sociale et économique, les deux grandes Eglises en Allemagne ne cherchent pas à faire de la politique, mais à rendre possible la politique. En se référant au message chrétien, elles entendent établir un dialogue entre des positions divergentes et promouvoir la recherche de compromis. Cet article retrace, de façon exemplaire, les grandes lignes de l'Initiative Sociale Oecuménique de 2014 et de la Déclaration Commune sur la situation économique et sociale en Allemagne, publiée en 1997. On reconnaît ce que les Eglises, partant d'une réflexion spécifiquement chrétienne, peuvent contribuer à un consensus général sur les valeurs et la confiance. Ainsi il est possible de relativiser des oppositions d'intérêts et d'identifier comme base d'une action commune la capacité à trouver des compromis. Le prix en est un manque, souvent critiqué, de sens concret et l'esquive de positions politiques claires.

Martin Büscher : Economie mondiale, économie de marché et management dans la Caritas (catholique) et dans la Diaconie (protestante). Défis actuels d'une éthique oecuménique du point de vue de l'économie et de la gestion de l'entreprise

Une éthique économique oecuménique se concentre en général sur des questions concernant le système économique, la justice économique et les répercussions d'activités économiques au niveau mondial. Cet article entend identifier les défis d'une éthique économique oecuménique sur deux plans qu'on ne rapproche guère dans la réflexion théo-

logique sur l'économie : celui de l'économie générale et celui de la gestion d'entreprise. L'auteur discute les aspects d'éthique économique par rapport aux réflexions du Pape François, aux objectifs de l'éthique économique protestante et à des décisions au niveau de l'entreprise. Il désigne des développements possibles des conditions cadres concernant l'ordre socio-politique, à savoir l'orientation éthique du concept de l'économie de marché, des points de départ d'une économie du bien commun et l'initiative en vue d'une » Ecumenical School for Governance, Economics and Management ». Recourant au concept de » systèmes sociaux productifs « (voir le modèle de management de l'Ecole de St. Gallen), l'auteur introduit, pour la Caritas et la Diaconie, la dimension de l'éthique de la gestion de l'entreprise.

Peter Schallenberg : Au service d'une vie qui réussit. Le droit naturel dans l'éthique sociale oecuménique

Le droit naturel pose la question de la finalité de l'être, non pas celle de sa simple nature. L'homme est bon à cause de sa participation à la bonté parfaite de Dieu. Par le mauvais usage de la liberté qui lui est accordée et le refus de la plénitude de vie en Dieu, qui en découle, l'homme a besoin de la rédemption. Cet article part du fond de cette interprétation théologique ainsi que de la capacité de l'homme à aller, par la pensée, au-delà des limites de son existence. Il interroge le rôle et la signification du droit naturel dans l'éthique chrétienne voire oecuménique. On prend comme hypothèse, parmi d'autres, que création et nature biologique ne sont en aucun cas identiques. Selon l'esquisse donnée dans l'article, le but de l'éthique sociale chrétienne serait d'indiquer des chemins qui mènent à une

vie réussie et heureuse. Cela concerne avant tout l'individu. Au plans politique, économique et social, c'est toujours la personne, dans sa liberté fragile de faire le bien, qui a la priorité par rapport au collectif.

Christof Giersch : Implications d'éthique sociale dans l'éthique policière. La position de la police dans nos sociétés, marquée par une perte de confiance et un manque de respect ?

A ce jour, l'éthique policière est centrée sur des aspects individuels. Vu le rapport société – police, il paraît néces-

saire de renforcer, dans l'enseignement et dans la recherche universitaires, une réflexion d'éthique sociale sur certains aspects de la police. L'article examine de façon exemplaire la question de savoir si en effet, comme on le prétend souvent, l' image et la position de la police dans la société vont en se dégradant.



SCHWERPUNKTTHEMEN DER BISHER ERSCHIENENEN HEFTE

- | | | | |
|--------|---|--------|--|
| 4/2006 | Markt für Werte (vergriffen) | 2/2012 | Was dem Frieden dient |
| 1/2007 | Lohnt die Arbeit? | 3/2012 | Finanzmärkte und Staatsschulden |
| 2/2007 | Familie – Wachstumsmittel der Gesellschaft? | 4/2012 | Stark gegen Rechts |
| 3/2007 | Zuwanderung und Integration | 1/2013 | Bevölkerungswachstum |
| 4/2007 | Internationale Finanzmärkte (vergriffen) | 2/2013 | Menschenrechte interreligiös |
| 1/2008 | Klima im Wandel | 3/2013 | Geschlechtergerechtigkeit |
| 2/2008 | Armut / Prekariat | 4/2013 | Altern und Pflege |
| 3/2008 | Gerüstet für den Frieden? | 1/2014 | Ressourcenkonflikte |
| 4/2008 | Unternehmensethik | 2/2014 | Solidarität in Europa |
| 1/2009 | Wie sozial ist Europa? | 3/2014 | Die Würde der Tiere ist antastbar |
| 2/2009 | Hauptsache gesund? | 4/2014 | Freihandel |
| 3/2009 | Caritas in veritate | 1/2015 | Transnationale Steuerung |
| 4/2009 | Wende ohne Ende? | 2/2015 | Kirche und Geld |
| 1/2010 | Gerechte Energiepolitik | 3/2015 | Ethik in der Stadt |
| 2/2010 | Steuern erklären | 4/2015 | Laudato si' |
| 3/2010 | Neue Generation Internet – grenzenlos frei? | 1/2016 | Soziale Ungleichheit |
| 4/2010 | Agrarpolitik und Welternährung | 2/2016 | Korruption und Compliance |
| 1/2011 | Zivilgesellschaft | 3/2016 | Inklusion und Behinderung |
| 2/2011 | LebensWert Arbeit | 4/2016 | Umstrittener Pluralismus |
| 3/2011 | Wohlstand ohne Wachstum? | 1/2017 | Was darf Leben kosten? |
| 4/2011 | Soziale Marktwirtschaft für Europa? | 2/2017 | Europa und Afrika – Partnerschaft auf Augenhöhe? |
| 1/2012 | Religionspolitik | 3/2017 | Ökumenische Sozialethik |



VORSCHAU

Heft 4/2017
Schwerpunktthema: Marktmacht der Konsumenten

Heft 1/2018
Schwerpunktthema: Gestaltung der Digitalität

Heft 2/2018
Schwerpunktthema: Terrorismus und Terrorismusbekämpfung