

Rauscher, Anton (Hg.): *Christliche Soziallehre heute. Probleme, Aufgaben und Perspektiven* (= *Mönchengladbacher Gespräche 19*), Köln: J. P. Bachem Verlag 1999, 200 S., ISBN 3-7616-1427-6, DM 24,80.

Die alljährlich in Mönchengladbach stattfindende »Sozialethiker-Tagung« hat sich 1998 mit grundlegenden Fragen des Selbstverständnisses der Christlichen Soziallehre bzw. Gesellschaftslehre befaßt, wobei in dem vorliegenden Band die Breite der gewählten Vorträge hervorstricht: Zwei Referate behandeln das 1997 erschienene Gemeinsame Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland »Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit« (E. Jünemann, A. Schüller); zwei Beiträge beschäftigen sich mit dem Verhältnis von Caritas und katholischer Soziallehre (M. Junglas, A. Rauscher). Schließlich beleuchtet der Leiter des Katholischen Büros Bayerns, Valentin Döring, das Verhältnis von Kirche und Gesellschaft, und H.-J. Höhn geht auf die Begründungsproblematik der Christlichen Sozialethik ein.

In ihrem Beitrag »Wie wurde das Gemeinsame Wort der Kirchen aufgenommen?« stellt E. Jünemann ausführlich die Reaktionen auf die angesprochene Schrift vor, die neben Zustimmung auch Kritik erfahren hat. Während Politiker sich zunächst vornehmlich positiv zu dem Kirchenpapier geäußert haben, nehmen Sozialethiker zumindest zu einzelnen Punkten kritisch Stellung: B. Stutor moniert beispielsweise die Unbestimmtheit des zentralen Begriffs der »sozialen Gerechtigkeit«. Insgesamt ist das »Gemeinsame Wort« jedoch von einem breiten wohlwollenden Interesse begleitet worden, das sich nicht zuletzt durch die zahlreichen Veranstaltungen ausgedrückt hat, wengleich nicht zu übersehen ist, dass die Kirchen nicht verhindern konnten, dass »schon bald die alte »Normalität« einkehrte« (A. Rauscher), oder: »Die Kirchen klagten, das Wort werde totgelobt, in Umarmung erstickt – und waren machtlos« (42).

Vornehmlich kritische Aussagen zum »Gemeinsamen Wort« kennzeichnen die Ausführungen des Ökonomen A. Schüller. Zunächst unterscheidet Schüller zwischen dem Individual-/Personalprinzip auf der einen und dem Kollektivprinzip auf der anderen Seite. Das Individualprinzip beruht wesentlich auf dem Gedanken der Personalität, aus dem sich Solidarität und Subsidiarität ableiten lassen. Als Vertreter des Individualprinzips nennt Schüller W. Eucken und A. Müller-Armack. Das Kollektivprinzip wird von Schüller in entgegengesetzter

Richtung verlaufend charakterisiert: »Die staatlich organisierte Solidarität wird vorrangig, das Prinzip Personalität nachrangig verstanden« (117). Aus dieser Blickrichtung leitet Schüller die Auffassung ab, dass beim Kollektivprinzip die »verantwortliche Gesellschaft« leicht personifiziert wird, woraus ein falscher Individualismus, ein »unverbindliches Gemeinschaftsgefühl« erwachsen kann. Schüller lässt keinen Zweifel daran, dass allein das Individual-/Personalprinzip das einzig richtige ist, wogegen er in dem »Gemeinsamen Wort« eine deutliche Prioritätensetzung zugunsten des Kollektivprinzips ausfindig macht.

Sicherlich ist es grundsätzlich hilfreich, die beiden »Strömungslinien« (hier: Prinzipien) zu verdeutlichen und diese mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit zu konfrontieren. Dieses Vorgehen darf jedoch nicht zu einem »Schubladendenken« führen, dem Schüller zumindest an einer Stelle – in Fragen der Familienpolitik – verfällt, wenn er die Einführung eines Elterngelds für die ersten drei Jahre und anschließend eines Erziehungsgehalts bis zum 6. Lebensjahr als eine (dem vorherrschenden Kollektivprinzip) typische Forderung erwähnt. Entgegen dieser Forderung ist die überwiegende Auffassung in der Gesellschaft doch eher dahingehend auf einen Nenner zu bringen, dass in Zeiten, in denen das Eingehen einer Ehe und der Zeugung und Erziehung von Kindern nicht mehr als Selbstverständlichkeit angesehen wird, diejenigen in geistiger und materieller Hinsicht besonders gefördert werden müssen, die Kinder aufziehen. In dem Maße, in dem die in früheren Jahrhunderten und in nicht wenigen (eher gering entwickelten) Ländern noch heute geltende Maxime »Kinder sind die beste Altersvorsorge« wegfällt, steht der entwickelte Industrie- und Dienstleistungsstaat in der Pflicht, einen Ausgleich für die entstehende Belastung der Familien mit Kindern zu schaffen, ohne das eigene Engagement der Eltern dadurch zu unterlaufen.

Gleichwohl ist Schüller recht zu geben, wenn er grundsätzlich die in unserer Gesellschaft vorherrschende Anspruchsmentalität kritisiert, die dem Kollektivprinzip sehr nahe kommt: »Die Anspruchserwartung gegenüber dem Staat und die Ausweichhandlungen der Belasteten entwickeln im politischen Prozeß systemzerstörende Kräfte« (123). Auch ist Schüller zuzustimmen, wenn er auf »Ungereimtheiten« in dem »Gemeinsamen Wort« hinweist: die mehrfache Rede vom »Abschied vom Wohlfahrtsstaat« ist nur schwer mit zahlreichen Passagen in Einklang zu bringen, in denen ausschließlich dem Sozialstaat ein »eigenständiger moralischer Wert« beigemessen wird.

In seinem Aufsatz »Neue Ansätze zur Begründung kirchlicher Caritas« geht der Caritasdirektor

der Diözese Mainz, M. Junglas, auf die gegenwärtige Situation ein, die eine modifizierte Form der Begründung der kirchlichen Caritas notwendig macht: »Caritas gehört ›wie‹ Liturgie und Verkündigung, nicht ›auch‹ zum Selbstvollzug der Kirche (...) sondern legt auch eine Gleichursprünglichkeit und Finalität nahe« (167).

In seinem Beitrag »Zum Verhältnis von Caritas und katholischer Soziallehre« betont A. Rauscher die gemeinsame Herkunft beider Bereiche. Während bis in die 70er Jahre des 20. Jahrhunderts die Parallelität in den Ansätzen und Grundlagen der beiden Bereiche als selbstverständlich angesehen worden ist, hat sich nachfolgend teilweise eine Eigenständigkeit entwickelt, die beiden Fächern nicht gerecht wird. Zwar ist die »Sorge um Arbeitslose, die in Not sind, und das Bemühen um wirtschaftliche und soziale Strukturen, um die Arbeitslosigkeit zu bekämpfen oder ihr vorbeugen zu können, (...) zwei Paar Stiefel« (190), doch ist die »Sorge um die Investitionen (...) nicht weniger ethisch als das karitative Bemühen um Hilfe für die Notleidenden« (192).

Unter den Beiträgen sticht der erkenntnistheoretische Artikel »Zwischen Naturrecht und Diskursethik. Überlegungen zur Begründungsproblematik der Christlichen Sozialethik« von H.-J. Höhn hervor, dem es um den Nachweis geht, dass »je moderner die moderne Gesellschaft wird, Ethik nicht um so verzichtbarer wird, sondern sich als alternativlos erweist für die Bewältigung von Fragen, die Ökonomie, Politik und Technik hervorbringen« (52). Die Christliche Sozialethik sieht Höhn vor die Forderung gestellt, »theorieproduktiv« tätig zu werden (55), damit sie im öffentlichen Diskurs bestehen kann. Höhn übernimmt zunächst von Diskursethikern (Apel, Habermas) die Formulierung vom »nachmetaphysischen Zeitalter« (58; 73; 75) um sich nachfolgend dem Vergleich des *gegenwärtigen* Naturrechtsdenkens mit der Diskursethik zu widmen. Bezüglich des Naturrechtsdenkens gelangt Höhn zu der bedeutsamen Frage: »Stellt die Ableitung von normativen Verbindlichkeiten aus Strukturen des naturalen Seins nicht einen logischen Fehlschluß dar?« (71) Unter der von Höhn gewählten Voraussetzung – dem »nachmetaphysischen Denken« – kann er diese Frage nur mit einem »Ja« beantworten. Indem Höhn grundsätzlich dem diskursethischen Ansatz verhaftet bleibt, der unter anderem beinhaltet, dass Metaphysik jenseits der

Vernunft anzusiedeln ist, kann die Ethik keinen Zugang zum (klassischen) Naturrechtsdenken finden. Dieser Hiatus wird auch in den weiteren Ausführungen von Höhn deutlich, wenn grundlegende Aspekte der Diskursethik vorgestellt werden, bei denen das kommunikative Handeln selbst als Ursprungs- und Erkenntnisort ethischer Normen angesehen wird (88).

Sittliche Normen sind zwar – darin ist Höhn recht zu geben – keine Eigenschaften der Natur »an sich« (90), doch folgt daraus nicht die von Höhn vorgetragene Auffassung, dass Normen allein »Resultat empirischer Erkenntnis, rationaler Urteilsbildung und diskursiv erzielter Willensübereinkunft« sind (90). Der Normbegriff einer sozialwissenschaftlichen Theorie, der für den sozialen Bereich durchaus zutreffend sein kann, darf nicht als Normbegriff *schlechthin* aufgefasst werden. Im Unterschied zu sozialen Normen, die für ihre Gültigkeit der Zustimmung der Betroffenen bedürfen, verdanken sich moralische Normen grundsätzlich nicht der Anerkennung durch die Gesellschaft. Konkrete Normen müssen zwar durch das Bemühen der menschlichen Vernunft gefunden werden, doch sind sie deswegen nicht einfach das »Resultat empirischer Erkenntnis ...« (s.o.), da die Normfindung im Licht der eingegebenen Prinzipien erfolgt: »Die Lehre des [II. Vatikanischen] Konzils unterstreicht einerseits die aktive Rolle der menschlichen Vernunft bei der Auffindung und Anwendung des Sittengesetzes: Das sittliche Leben erfordert die Kreativität und den Einfallsreichtum, die der Person eigen und Quelle und Grund ihres freien und bewußten Handelns sind. Andererseits schöpft die Vernunft die Wahrheit und ihre Autorität aus dem ewigen Gesetz, das nichts anderes als die göttliche Weisheit ist. (...) Die richtige Autonomie der praktischen Vernunft bedeutet, daß der Mensch ein ihm eigenes, vom Schöpfer empfangenes Gesetz als Eigenbesitz in sich trägt. Doch die Autonomie der Vernunft kann nicht die Erschaffung der Werte und sittlichen Normen durch die Vernunft bedeuten.« (Enzyklika *Veritatis splendor*, Nr. 40).

Der Tagungsband bietet vielfältige Beiträge zur Christlichen Soziallehre in der gegenwärtigen Zeit, die hoffen lassen, dass alle Beteiligten in ihrem gesellschaftlichen Wirkungsfeld hiervon etwas weitergeben können.

Clemens Breuer, Augsburg