

Sozialethik

Marianne Heimbach-Steins

I. Was ist Sozialethik?

1. Gegenstand und Fragestellung der Sozialethik

a) Ethik

Ethik ist »eine Philosophie der Moral, wobei mit dem Gegenstandsbereich Moral jenes Ensemble von Verbindlichkeiten gemeint ist, das für unser Handeln unter dem Aspekt der Sittlichkeit von normativer Bedeutung ist.« (Lesch 1992, 65) Ethik ist demnach »die Wissenschaft, die sich mit Ethos bzw. Moral, Binnenmoralen und Sittlichkeiten befasst, diese auf ihre Moralität hin prüft, Moralvorstellungen begründet und normative Problemlösungen für individuelles und kollektives Handeln oder für systemische Strukturen und Prozesse zu finden sucht. [...] Ethik ist eine normative Wissenschaft. Sie sagt, was sein soll, und unterscheidet sich so von den Kenntnis nehmenden und pragmatischen Wissenschaften, die sich der Frage widmen, was ist bzw. wie sich etwas (Neues) realisieren lässt.« (Hausmanninger 2004, 54) Diese Bestimmung von Ethik umgreift den zentralen Bereich der normativen Ethik. Ethische Reflexion umfasst darüber hinaus auch die Frage danach, wie und aus welchen Quellen moralische Einsichten gewonnen werden (ethische Hermeneutik) und die Analyse von Typen, Argumentationsfiguren und Sprachgestalten der Ethik (Metaethik). Beides hat auch in der Sozialethik einen wichtigen Ort (vgl. Lienkamp 1996, 46–50; Drösser 2004).

b) Sozialethik

Wenn Moral oder Ethos das Gesamt der Vorstellungen vom guten und gerechten Leben innerhalb einer Gesellschaft bzw. Kultur umschreibt und Ethik die Wissenschaft von der Moral bezeichnet, dann kann Sozialethik als Ethik der Gesellschaft bzw. genauer: des gesellschaftlichen Zusammenlebens und der sozialen Institutionen beschrieben werden. Sie bildet jenen Teil der Ethik, der nach Kriterien fragt, wie die gesellschaftlichen Zusammenhänge bzw. die sozialen Institutionen gerecht eingerichtet und entwickelt werden können, und nach den gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen ein gutes Leben für alle möglich ist. Das Begriffselement »Sozial-« in der wissen-

schaftlichen Disziplin Sozialethik ist also nicht moralisch wertend zu verstehen (im Sinne einer »sozialen Einstellung« oder Haltung, die das Handeln einer Person bestimmt), sondern beschreibend in Bezug auf den Gegenstand, um den es geht: »die gesellschaftlichen Belange« (Furger 1991, 13).

Gesellschaftliche Interaktionen, die den engeren zwischenmenschlichen Bereich überschreiten und einen institutionellen Charakter haben, entfalten sich in unterschiedlichen Zusammenhängen; sie dienen der Erfüllung verschiedener grundlegender Funktionen menschlicher Existenz. In komplexen Gesellschaften sind sie als relativ eigenständige Bereiche ausgebildet, zwischen denen aber wiederum komplizierte Interaktionsmuster existieren. In Anlehnung an Arno Anzenbacher können fünf Bereiche benannt werden, die in je verschiedenen Ausprägungen in allen Gesellschaften zu identifizieren sind: Im *familialen* Bereich werden Sexualität, Reproduktion, Erziehung, Verwandtschaftsbeziehungen und Fürsorge geregelt; dem Bereich von *Wissen und Können* ist die Entwicklung, Anwendung und Tradierung von Kenntnissen und Fertigkeiten zugeordnet; der *ökonomische* Bereich stellt die Befriedigung materieller Bedürfnisse sicher; dem *politischen* Bereich obliegt die Herstellung und Gewährleistung der Ordnung des Zusammenlebens durch Herrschaft und Recht; im *kulturell-religiösen* Bereich geht es um Weltanschauung und Wertorientierung sowie um deren kultischen und künstlerischen Ausdruck (vgl. Anzenbacher 1998, 12).

c) Sozialethische Normen

Menschen sind durch biologische Vorgaben nicht so festgelegt, dass sie bloß funktionieren / sich verhalten, sondern sie handeln. Sie sind in der Lage und genötigt, auf Grund von Selbst-Bewusstsein und der Fähigkeit zu vernünftiger Überlegung zu ihren biopsychischen und soziokulturellen Bestimmtheiten Stellung zu beziehen. Bestimmt durch Freiheit und Selbstreflexivität, können und müssen sie sich zu bestimmtem Tätigsein entscheiden und tragen Verantwortung für ihr Handeln.¹ Zudem ist menschliche Existenz immer auf andere Menschen hingeeordnet (»kein Mensch lebt für sich allein«), so dass die Freiheiten der einzelnen Menschen – sowohl in personalen Beziehungen als auch in institutionellen Zusammenhängen (das ist der genuine Gegenstandsbereich der Sozial-

¹ Die Begründung sittlicher Normen ist Thema der Allgemeinen Ethik (vgl. dazu nach wie vor: Schüller 1980). Einen Überblick über die verschiedenen Ebenen von Handlungsregeln geben z. B. Lienkamp 1996: 59–81; Ott 2006.

ethik) – in eine verträgliche Zuordnung zueinander gebracht werden müssen.

Aus der Eigenart menschlichen Seins ergibt sich die Antwort auf die Frage, warum es überhaupt notwendig ist, sich auf Normen² für das Zusammenleben und für die Einrichtung von Gesellschaft zu einigen. Als »Spielregeln« zur Gewährleistung von Humanität sind sie so etwas wie »Leitplanken« des sozialen Miteinanders oder »Faustregeln der Verantwortung« (Mieth 1992, 248), die Freiheit und Gerechtigkeit sichern und fördern sollen. Sittliche Normen orientieren das Handeln, und sie entlasten, indem sie aufgrund von Erfahrung und vernünftiger Überlegung Lösungsmodelle für typischerweise auftretende Konfliktfälle anbieten. Wichtig ist es, die instrumentelle (dienende) Funktion sittlicher Normen nicht aus dem Blick zu verlieren; wenn sich das Interesse an der Normierung verselbständigt, kommt es leicht zu Überregulierungen und kontraproduktiven Wirkungen, die eine verantwortliche Freiheitsausübung der Menschen eher behindern als unterstützen.

Woher kommen Normen, aus welchen Quellen werden sie gewonnen? Ethische Normierung des sozialen Zusammenlebens braucht konsensfähige Kriterien. Sie werden teilweise aus den Handlungsfeldern gewonnen, deren Sachlogiken nicht »übersprungen« werden können (z. B. kann Wirtschaftsethik nicht gegen die Funktionszusammenhänge des Marktes entworfen werden, wenn sie annehmbar und wirkungsmächtig sein soll). Aber die Sachlogiken der gesellschaftlichen Handlungsfelder allein sind keine zureichende Quelle ethischer Normierung. Eine zweite notwendige Quelle sind die Überzeugungen und Gewissheiten der Menschen. Sie antworten auf grundlegende Fragen, die den einzelnen gesellschaftlichen Systemlogiken vorausliegen, z. B.: Wie wollen wir leben? Was dient einer humanen Entwicklung? Wie und in welcher Gesellschaft wollen wir zusammenleben? Was ist das Wahre und Gute?



»Es geht dabei um Gewissheiten über Begriff und Bestimmung des Menschen, über das höchste Gut als jenes Sinnziel der Praxis, von dem die Güte der mittleren Handlungsziele abhängt, über das Prinzip, an welchem Regeln bzw. Normen letztlich zu überprüfen sind, und über die Idee des guten Lebens. Erst im Licht derartiger Gewissheiten wird die moralisch-ethische Tragweite des Handelns und seiner Normierung deutlich«

Hermes 1991, 64 ff.

² Normen spielen in unterschiedlichen Funktionszusammenhängen der Gesellschaft eine wichtige Rolle, in der Technik (z. B. DIN-Normen), im Recht (Gesetze), in der Regelung sozialer Umgangsformen (z. B. Konventionen, Höflichkeitsregeln).

Sozialethische Normen sind deshalb in der Regel *gemischte Normen*, d. h. solche, die aus den Sachgesetzmäßigkeiten der gesellschaftlichen Systemzusammenhänge und den ethisch relevanten Überzeugungen der Menschen gewonnen werden. Oder anders gesagt: Eine sittliche Norm bildet das als sittlich richtig erfasste Ergebnis aus der Abwägung zwischen Gütern und Werten unter konkreten Umständen und Handlungsbedingungen ab (vgl. Mieth 1992).

d) Christliche Sozialethik

Christliche Sozialethik fragt nach Kriterien eines gerechten Zusammenlebens und nach Bedingungen für die Entfaltung des guten Lebens für alle von einem bestimmten, eben einem christlichen, Standpunkt aus; sie bearbeitet die daraus erwachsenden Aufgabenstellungen im Kontext der wissenschaftlichen Theologie. Diese ist auf die Glaubensüberzeugung von der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus bezogen, geht von der unbedingten Solidarisierung Gottes mit seinen Geschöpfen aus und denkt in der Perspektive des Heilswillens Gottes für alle Menschen. Eine solche Theologie muss auch in ihrer theoretischen Reflexion nahe bei der Lebenswirklichkeit und der Praxis der heutigen Menschen in ihren sozialen (politischen, ökonomischen, etc.) Zusammenhängen sein. Deshalb kann sie nicht auf eine Disziplin verzichten, die diese konkrete Lebenswirklichkeit in ihren sozialen Bedingungen und institutionellen Entfaltungen auf ihre ethische Qualität hin prüft und kritisch begleitet.

Genau dies ist die Aufgabe einer christlichen Sozialethik: Ihr Gegenstand ist die menschliche Existenz in ihren Leben stiftenden und Leben erhaltenden sozialen Bezügen, in ihren Bedingtheiten, Zweideutigkeiten und vielfältigen Be- und Verhinderungen. Christliche Sozialethik denkt realistisch und nimmt die Erfahrung ernst, dass menschliche Existenz individuell wie in ihren sozialen Bindungen und institutionellen Abhängigkeiten der Spannung zwischen Gelingen und Scheitern unterliegt. Sie reflektiert deshalb besonders die menschheitsweite Erfahrung, dass in der von Menschen gestalteten Welt eben nicht alles zum Besten bestellt ist und das Miteinander-Leben im kleinen wie im großen nicht »automatisch« gelingt. Diese Erfahrung ist aber nicht einfach »Schicksal«! Sozialethisches Nachdenken deckt auf, dass die Ambivalenz von Gelingen und Scheitern zu tun hat mit Freiheit als Grundvoraussetzung und Gerechtigkeit als Zielperspektive des Handelns im sozialen Zusammenhang: Kraft ihrer Freiheit handeln und entscheiden Menschen, schaffen gesellschaftliche Strukturen und üben Macht aus: Freiheit ruft nach Verantwortung, aber sie schließt Unverantwortlichkeit nicht aus.

Gerechtigkeit muss je neu errungen, um sie muss gestritten werden – in den personalen Beziehungen wie in den gesellschaftlichen Strukturen und Institutionen. Durch die Verabsolutierung von Eigeninteressen, von partikularen, nicht verallgemeinerbaren Zielsetzungen, durch die Verfolgung sittlich fragwürdiger Ziele kann sie unterlaufen und zu grober Ungerechtigkeit verkehrt werden, die sich auch in gesellschaftlichen Strukturen («Strukturen der Sünde») verfestigt.

Christliche Sozialethik geht von der *Erfahrung* dieser Zweideutigkeit menschlicher Handlungsmacht aus und rechnet damit, dass Gerechtigkeit in konkreten gesellschaftlichen Zusammenhängen immer nur annäherungsweise, nicht endgültig und vollkommen erreicht wird und immer neu errungen werden muss. Sie bearbeitet diese Erfahrung im Horizont der biblischen Rede vom Menschen als Geschöpf und der Welt als Schöpfung, die von einer ursprünglichen und die Geschichte tragenden universalen und endgültigen Heilsabsicht Gottes unterfangen sind. Menschliche Verantwortung für Gerechtigkeit wird daher immer auch in der Dimension der geschöpflichen Existenz gedeutet: als Begabung zur Weltgestaltung und als Verantwortung vor Gott, eingebettet in die Hoffnung auf eine endgültige Vollendung des menschlichen Ringens um Gerechtigkeit durch Gott.

An gerechteren Verhältnissen zu arbeiten, ist deshalb eine unabschließbare *Aufgabe*, der sich eine christliche Sozialethik verpflichtet weiß. Sie erarbeitet und begründet Maßstäbe und Kriterien gerechter Praxis. Und sie fragt nach Möglichkeiten und Strategien, gesellschaftliche Prozesse, politische und ökonomische Entscheidungen auf das Ziel gesellschaftlicher Gerechtigkeit auszurichten. Das heißt vor allem:

Ihr Nachdenken dient dem Ziel, ein Mehr an Gerechtigkeit, an Lebenschancen und personalen Entfaltungsmöglichkeiten für alle zu eröffnen. Ein zentraler Prüfstein, ob eine politische oder wirtschaftliche Entscheidung diesem Ziel dient, ist die Verbesserung der Situation für jene Menschen, die auf der Schattenseite bzw. am Rand des sozialen Ganzen stehen («Option für die Armen«, s. u. III.2.b).

2. Christliche Sozialethik und die »Soziallehre der Kirche«

a) Begriffliche Klärungen

Die christliche Sozialethik ist innerhalb der Theologie eine vergleichsweise junge Disziplin. Sie steht in engem Zusammenhang mit ihrer

»älteren Schwester«, der Moraltheologie; beide zusammen decken das weite Spektrum der *Theologischen Ethik* so ab, dass die ethischen Belange moderner Gesellschaften angemessen erfasst werden können und zugleich der ganzheitliche Anspruch der biblischen Verheißung von Befreiung und Gerechtigkeit auf die Herausforderungen der Gegenwart bezogen werden kann. Üblicherweise wird die Entstehung der christlichen Sozialethik im Zusammenhang mit der »sozialen Frage« des 19. Jahrhunderts angesetzt (s. u. I.3.a), katholischerseits in Parallele mit der Entwicklung einer genuinen *lehramtlichen Sozialverkündigung*³ (»Sozialzyklen«) seit Ende des 19. Jahrhunderts und mit der Gründung akademischer Lehrstühle für »Christliche Sozialwissenschaften« oder »Christliche Gesellschaftslehre« seither. In der evangelischen Theologie wurde die entsprechende wissenschaftliche Disziplin von vornherein »Christliche Sozialethik« genannt; diese Bezeichnung hat sich aus guten Gründen heute auch in der katholischen Theologie weitgehend durchgesetzt und bestimmt das Selbstverständnis des Faches.

b) Akteure und Kompetenzen

Wenn von der *Soziallehre der Kirche* gesprochen wird, meint dies einen Gesamtzusammenhang verschiedener Akteure und Äußerungen zu sozialen Fragen: Er umfasst lehramtliche Äußerungen, Stellungnahmen aus der kirchlichen Praxis und wissenschaftliche Reflexionen. Dabei geht es immer um eine vom Evangelium geforderte, »gemeinsame gesellschaftliche Anstrengung beim Aufbau der Welt« (Chenu 1991, 13), also eine Dimension der Praxis der ganzen Kirche mit ihren vielfältigen Subjekten und Verantwortungsträgern in je verschiedenen geschichtlichen und gesellschaftlich-kulturellen Kontexten. *Soziallehre der Kirche* bildet also einen Oberbegriff, unter dem die Stimme der Basis, wie sie sich z. B. in Verbänden und Initiativen artikuliert, die lehramtliche Sozialverkündigung und die christliche Sozialethik, insofern sie kirchliche Praxis wissenschaftlich begleitet, zusammengefasst werden können (vgl. Heimbach-Steins 2005, 289–292; Lienkamp 1996).

Die christliche Sozialethik als Wissenschaft ist also in ein komplexes Bezugsgeflecht verwoben. Sie kann die Fragen des menschlichen Zusam-

³ Für einen Überblick über die Entwicklung der kirchlichen Sozialverkündigung vgl. Heimbach-Steins 2004a; für eine umfassendere Perspektive auf die Formen christlich-sozialer Verantwortung im historischen Wandel vgl. Heimbach-Steins 2004b; Baumgartner 2004. Für die erwähnten lehramtlichen Texte sei auf den Sammelband der »Texte zur katholischen Soziallehre« verwiesen (Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmerbewegung Deutschlands (Hg.) 1992).

menlebens in Gesellschaft nicht angemessen bearbeiten, ohne mit anderen Wissenschaften ins Gespräch zu treten, die sich ebenfalls mit dem Menschen und seiner Lebenswelt, mit den sozialen Institutionen und ihren Funktionsgesetzen befassen. Je nach konkretem Gegenstand kommen viele Fächer als Gesprächspartner und Erkenntnisquellen der Sozialethik in Frage: Soziologie, Politikwissenschaften, Friedens- und Konfliktforschung, Ökonomie, Pädagogik, Technik- und Umweltwissenschaften, Medizin und Biowissenschaften, Sozialpsychologie und andere. Einerseits geht die christliche Sozialethik bei diesen Wissenschaften in die Schule, um geeignete Instrumentarien für die Analyse gesellschaftlicher Zusammenhänge und Prozesse kennen zu lernen und für sich fruchtbar zu machen; andererseits kann sie ihnen mit ihrer ethischen Frageperspektive auch einen eigenen Beitrag zur Wahrnehmung und Deutung herausfordernder Situationen und zur Lösung gesellschaftlicher Probleme anbieten (zur Herausforderung der Interdisziplinarität vgl. Lesch 1995).

Insofern christliche Sozialethik wissenschaftliche Reflexion christlicher Praxis ist, bezieht sie Kirche als institutionalisierte Sozialgestalt des Christentums als Untersuchungsgegenstand ein: Kirche ist selbst ein gesellschaftlicher Akteur, der sich auf vielfältige Weise in das Bemühen um mehr Gerechtigkeit und Humanität in die Gesellschaft einbringt (Diakonie/Caritas; öffentliche Stellungnahme zu wichtigen gesellschaftlichen und politischen Fragen; Praxis katholischer Verbände, christlicher Initiativen und einzelner Engagierter). Kirche als Bezugsgröße der Sozialethik meint also immer mehr als die offizielle Repräsentanz der Institution, wie sie in den Amtsträgern verkörpert und in offiziellen Stellungnahmen artikuliert wird. Dennoch muss die Sozialethik gerade die institutionellen Aspekte kirchlichen Handelns in den Blick nehmen, denn es ist eine Frage der Glaubwürdigkeit, dass sich Kirche in ihrem sozial-, politisch- und kulturell-diakonischen Handeln sowie in ihrer institutionellen Praxis, z. B. als Arbeitgeberin, als Vermögensbesitzerin etc., an den aus christlicher Sicht begründeterweise vorgestellten Kriterien gerechter Institutionen auch selbst messen lässt. Insofern bildet eine kritisch begleitende sozialetische Ekklesiologie *eine* wichtige Dimension christlicher Sozialethik (vgl. Heimbach-Steins 2005b).

In katholischer Perspektive kommt noch ein weiterer Aspekt hinzu: Die lehramtliche Sozialverkündigung ist eine eigene Gestalt der sozialen Verantwortung, die in Wahrnehmung des christlichen Auftrags zur Weltgestaltung und Weltverantwortung, in Auseinandersetzung mit den Herausforderungen der modernen Gesellschaft entwickelt worden ist (s. u.). Nach katholischem Kirchenverständnis ist dies für die Gläubi-

gen wie für die wissenschaftliche Theologie eine Bezugsgröße, die in die eigene Urteilsbildung einbezogen werden muss. Andererseits lebt die lehramtliche Sozialverkündigung selbst davon, Impulse aus der Praxis und Analysen, die die Sozialethik bereitstellt, lernend aufzunehmen.

3. Die »Soziale Frage« im gesellschaftlichen Wandel

a) Von der »Arbeiterfrage« zur »globalen ökologisch-sozialen Frage«

In der kirchlich-lehramtlichen Tradition ebenso wie in der Entwicklung der wissenschaftlichen Disziplin spiegeln sich der Wandel der gesellschaftlichen Herausforderungen und die Entgrenzung der sozialetischen Perspektive auf das, was jeweils als »soziale Frage« entdeckt und bearbeitet wird.

 »Die Soziallehre der Kirche erwächst geschichtlich aus dem, was das gesellschaftliche Leben an Fragen, insbesondere an Streitfragen aufwirft, und was es an Nöten und Ungerechtigkeiten erzeugt. Wie die Kirche selbst, so ist auch ihre Soziallehre kein ›System‹, sondern gehört dem Bereich des Tatsächlichen, des Geschichtlichen, des praktischen Lebens an, die allerdings immer an den Maßstäben des Gesetzes Gottes gemessen werden.«
Nell-Breuning 1992, IX

Bei aller Kontinuität in den Grundideen unterliegt die lehramtliche Sozialverkündigung daher ebenso wie die wissenschaftliche Sozialethik in ihren konkreten Antworten auf die situativen Herausforderungen dem gesellschaftlichen Wandel (einen Überblick dazu gibt: Heimbach-Steins 2004a). In der Enzyklika »Sollicitudo rei socialis« wird das Zusammenspiel von Kontinuität und Wandel in der Soziallehre beschrieben:

 »Diese doppelte Eigenart ist ein charakteristisches Zeichen ihrer [= der Kirche, mhs] Lehre im sozialen Bereich. Sie ist einerseits konstant, weil sie sich gleichbleibt in ihrer Grundidee, in ihren »Leitprinzipien«, in ihren »Urteilkriterien«, in ihren wesentlichen »Richtlinien für das konkrete Handeln« und vor allem in ihrer lebendigen Verbindung mit der Botschaft des Herrn; sie ist andererseits immer neu, weil sie die notwendigen und ratsamen Anpassungen erfährt, die vom Wandel der geschichtlichen Bedingungen und vom unaufhörlichen Fluß der Ereignisse nahegelegt werden, in dem das tägliche Leben der Menschen und Gesellschaften verläuft.«
Sollicitudo rei socialis 3

Dementsprechend haben die lehramtliche Sozialverkündigung und die christliche Sozialethik seit dem späten 19. Jahrhundert einen Weg beständiger Horizonterweiterungen in geographischer wie problemorientierter Hinsicht durchschritten. Am Anfang standen sozial(politisch)e

Probleme im Vordergrund, die durch die Industrialisierung bzw. das Entstehen der arbeitsteiligen, modernen kapitalistischen Industriegesellschaften in Europa aufgebrochen waren und die gemeinhin unter dem Stichwort »Arbeiterfrage« zusammengefasst werden; darauf reagiert Papst Leo XIII. mit der ersten Sozialenzyklika »Rerum novarum« (1891). Dadurch wurde für eine ganze Epoche der sozialetische Themenkanon mehr oder weniger bestimmt: Fragen einer gerechten sozialen Ordnung auf nationaler Ebene, der Eigentums- und Beteiligungsordnung, die Auseinandersetzung von Kirche und Theologie mit dem modernen (säkularen) Staatswesen. In der Zwischenkriegszeit dominieren die Auseinandersetzung mit den totalitären Ideologien – Sozialismus / Kommunismus, Faschismus / Nationalsozialismus – und das Ringen um eine persongerechte Gesellschaftsordnung (Pius XI., Enzyklika »Quadragesimo anno«, 1931).

Die im 20. Jahrhundert wohl einschneidendste »Epochenschwelle« in der Entwicklung der christlich-sozialetischen Reflexion und ihres lehramtlichen Ausdrucks fällt in die Ära des II. Vatikanums (1962–1965) und drückt sich in den zeitnahen sozialetischen Dokumenten aus. Mit der Öffnung der Kirche auf die »Welt von heute« und der Erarbeitung eines konstruktiven Verhältnisses von Kirche und moderner Gesellschaft (II. Vatikanum, Pastoralkonstitution »Gaudium et spes«, 1965) vollzieht sich auch im theologisch-sozialetischen Denken ein Wandel (zu den hermeneutischen und methodischen Aspekten s. u. II.). Verlagerungen der thematischen Schwerpunkte werden deutlich (was an den kirchlichen Texten in großen Schritten ablesbar ist, spiegelt zugleich thematische Entschränkungen auf der wissenschaftlichen Ebene): In der Zeit des Kalten Krieges und der Dekolonisierung entwickelt sich ein Verständnis der »sozialen Frage«, das nicht mehr allein auf nationale (und ausschließlich europäische) sozialpolitische Kontexte gerichtet ist, sondern einen internationalen Problemhorizont erfasst. Die »soziale Frage« wird als weltweite Problematik entdeckt; sie bezieht nun die Friedensfrage ein und erarbeitet eine konstruktive Position zu den modernen Menschenrechten (Enzyklika »Pacem in terris«, Johannes XXIII., 1963; vgl. dazu Heimbach-Steins 2001; Hilpert 2001); die Entwicklung der Völker sowie wirtschaftliche, politische und kulturelle Aspekte der internationalen Gerechtigkeit werden zu Kernthemen (unter anderem in den Dokumenten: Paul VI., Enzyklika »Populorum progressio«, 1967; Johannes Paul II., Enzyklika »Sollicitudo rei socialis«, 1987). Die Herausforderungen einer globalen kapitalistischen Ordnung werden ausdrücklich thematisiert nach dem Ende der politischen Ost-West-Konfrontation (»Wendejahr« 1989; Johannes Paul II., Enzyklika »Centesimus annus«,

1991). Eine differenzierte Auseinandersetzung mit den globalen sozialen Fragen auf der wissenschaftlichen Ebene verschränkt sich mit Entwicklungen in vielen lokalen kirchlichen Kontexten: Strukturen und Prozesse zur Begleitung der gesellschaftlichen Herausforderungen werden etabliert (über die Bischofskonferenzen, die Vertretungen der katholischen Laien und ihrer Verbände, über die nationalen Kommissionen für Gerechtigkeit und Frieden [»Justitia et Pax«], die kirchlichen Hilfswerke etc.). An der Schwelle des 21. Jahrhunderts rücken zunehmend auch Probleme der intergenerationellen und der ökologischen Gerechtigkeit ins Blickfeld, so dass die soziale Frage sich heute als »globale ökologisch-soziale Frage« (Veith 2004a, 304; vgl. auch Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz [Hg.] 2006) stellt und beantwortet werden muss (vgl. ausführlicher dazu den Beitrag von Herbert Schlögel in diesem Band).

b) Christliche Sozialethik – ein Beitrag zur Einheit von »Mystik und Politik«

Die bisherigen Darlegungen haben gezeigt und begründet, dass christliche Sozialethik ein notwendiges und unverzichtbares Element einer Theologie ist, die gesellschaftlich präsent und nahe bei den Menschen sein will. Zugleich ist sie eine wichtige Begleiterin der diakonischen Praxis der Kirche im Sinne der programmatischen Eröffnungsworte der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils:

 »Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände. Ist doch ihre eigene Gemeinschaft aus Menschen gebildet, die, in Christus geeint, vom Heiligen Geist auf ihrer Pilgerschaft zum Reich des Vaters geleitet werden und eine Heilsbotschaft empfangen haben, die allen auszurichten ist. Darum erfährt diese Gemeinschaft sich mit der Menschheit und ihrer Geschichte wirklich engstens verbunden.« GS 1

Ganz im Sinne des Konzils ist deshalb mit dem Gemeinsamen Wort der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland »Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit« (1997) daran zu erinnern,

 »daß das Eintreten für Solidarität und Gerechtigkeit unabdingbar zur Bezeugung des Evangeliums gehört und im Gottesdienst nicht nur der Choral, sondern auch der Schrei der Armen seinen Platz haben muß, daß »Mystik«, also Gottesbegegnung, und »Politik«, also der Dienst an der Gesellschaft, für Christen nicht zu trennen sind.« ZSG 46

Im folgenden Abschnitt ist nun die Vorgehensweise einer christlichen Sozialethik, die sich diesem Anspruch stellt, konkreter zu reflektieren.

II. Die Vorgehensweise der Sozialethik

Christliche Sozialethik gewinnt ihre Themen und Aufgaben aus der Beobachtung gesellschaftlicher Prozesse und Problemstellungen und im Kontakt mit Akteuren in verschiedenen Praxiszusammenhängen. Christliche Praxis bzw. die Praxis von Menschen, die in sozialen, politischen, ökonomischen etc. Zusammenhängen auf ein Mehr an Partizipation und Gerechtigkeit zielt und entsprechende Defizite markiert, ist als Erfahrungsbasis daher eine unerlässliche Quelle sozialetischer Arbeit. Die Impulse aus der Praxis werden in gesellschaftswissenschaftliche Zusammenhänge gestellt und analysiert; die Sozialethik bringt dabei ihre eigene, vom christlich-theologischen Standpunkt geprägte Wahrnehmungsperspektive zur Geltung und erkennt durch diese »Brille« ethische Problemstellungen und Herausforderungen, die sie so zu bearbeiten sucht, dass weiterführende Orientierungen für eine auf das Ziel der Gerechtigkeit ausgerichtete gesellschaftliche (politische, wirtschaftliche, kulturelle etc.) Praxis entwickelt werden können. Sozialetisches Arbeiten vollzieht sich notwendigerweise in einem komplexen Praxis-Theorie-Zusammenhang (s. o. I.2.b).

1. Der Dreischritt Sehen – Urteilen – Handeln

Diesem Interaktionszusammenhang trägt der methodische Dreischritt *Sehen – Urteilen – Handeln* Rechnung. Er wurde in der christlichen Arbeiterjugend (CAJ, in den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts in Belgien gegründet) entwickelt und praktiziert: Es sollte eine einfache Methode geben, die den Jugendlichen in den Auseinandersetzungen mit den Herausforderungen der Industriegesellschaft Beteiligung und die Vergewisserung über die Lebensrelevanz ihres christlichen Glaubens ermöglicht. In diesem Praxiskontext zeigt der Dreischritt, wie eine lernende – und zugleich das kritische Potential der christlichen Sozialethik freisetzende – Haltung von Kirche in Gesellschaft gewonnen und eingeübt werden kann. Die christliche Sozialethik hat seit der Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils diese induktive (bei den konkreten Problemen ansetzende) Vorgehensweise aufgenommen; erstmals ausdrücklich erwähnt und empfohlen wurde der Dreischritt in der Sozialenzyklika

»Mater et magistra« (Nr. 236). Er entspricht der vom Konzil beförderten Erneuerung des theologischen Denkens und der Entdeckung der genuin sozialen und politischen Dimension des Glaubens und spiegelt sich auch im Aufbau der Pastoralkonstitution »Gaudium et spes«.

Der methodische Dreischritt Sehen – Urteilen – Handeln setzt bei der Wahrnehmung gesellschaftlicher Realitäten (Sehen) an: Konkrete Akteure nehmen konkrete Situationen, Konstellationen, Probleme als Herausforderung im ethischen Sinne – etwa als zu überwindende Ungerechtigkeit – wahr. Das »Sehen« ist notwendigerweise perspektivisch und kontextgebunden; es ist z. B. angeleitet durch Momente des christlichen Glaubens (z. B. eine explizite Option für die Armen), die in einem bestimmten historischen und kulturellen Zusammenhang formuliert werden und die Wahrnehmung orientieren. Sie lassen aufhorchen, innehalten, protestieren. Als erster Schritt einer wissenschaftlichen Problembearbeitung muss solches »Sehen« durch ein kritisches Instrumentarium unterstützt werden, um die erste Wahrnehmung auf ihre Tragfähigkeit hin zu prüfen, sie zu verfeinern und mit anderen Perspektiven auf den gleichen Sachverhalt zu korrelieren. In einem zweiten Schritt gilt es, im Dialog mit diesen anderen Perspektiven und Deutungskompetenzen die wahrgenommenen Sachverhalte, Probleme, Ereignisse sozialwissenschaftlich zu analysieren und als »Zeichen der Zeit« (s. u.) ethisch zu beurteilen (Urteilen). Ziel der gesellschaftswissenschaftlich und sozialethisch angeleiteten Analyse ist es, die Voraussetzungen dafür zu bereiten, dass im dritten Schritt Orientierungen zum Handeln, zur Veränderung der den christlichen Blick provozierenden Situation im Sinne der grundlegenden christlich-ethischen Optionen erarbeitet und als Praxisorientierung angeboten werden können (Handeln).

2. Deutung der »Zeichen der Zeit«

Der Methodik des Dreischritts entspricht die vom Konzil ausdrücklich aufgenommene hermeneutische Kategorie der »Zeichen der Zeit«. Bezogen auf die Kirche spricht die Pastoralkonstitution des II. Vatikanums von der Pflicht, »die Zeichen der Zeit zu erkennen und im Licht des Evangeliums zu deuten« (GS 4). Das besagt mehr als einen Aufruf zur Zeitgenossenschaft. Dahinter verbirgt sich die Aufgabe einer theologisch kompetenten Gegenwartsanalyse, die darauf aus sein muss, die jeder Epoche eigenen und besonderen Herausforderungen für die neue Inkarnation / Inkulturation des Evangeliums in der Zeit zu ergründen. Christliche Sozialethik, die sich als Teil der Theologie versteht, hat

mit den ihr eigenen wissenschaftlichen Möglichkeiten einiges zu dieser Gegenwarts- und Gesellschaftsanalyse im Sinne der »Zeichen der Zeit« beizutragen.

In Anlehnung an den französischen Theologen Marie Dominique Chenu (1895–1990) können grundlegende Aspekte zur Deutung der Ereignisse als Zeichen der Zeit angeboten werden. Zunächst ist zu fragen, was die Ereignisse des Zeitgeschehens als »Zeichen« qualifiziert: In einem Zeichen offenbart sich etwas – nämlich eine *neue* Herausforderung. Es geht darum, in der Fülle der sich zeigenden Fakten und Phänomene eine Richtung zu entdecken und zu erfassen, inwiefern sie Bedürfnisse, Erwartungen und Bewusstsein der gegenwärtigen Menschheit prägt und gegenüber der Kontinuität des menschlichen Geschichtsempfindens verändert (vgl. Heimbach-Steins 1997). Chenu spricht in diesem Zusammenhang vom »Sprung« oder gar »Bruch«, der eben durch bestimmte Ereigniskonstellationen in die menschliche Selbst- und Weltwahrnehmung eingetragen wird – wie dies in der Gegenwart etwa durch die alles ergreifende Globalisierungsdynamik, die ökologische Krise, die neuartigen Phänomene des Terrors oder die grundstürzenden Entwicklungen im Bereich der Biotechnologie zu geschehen scheint (vgl. auch IV.). Die Aufgabe, die Zeichen der Zeit zu erkennen, verweist also auf eine vom Standpunkt der *christlichen* Sozialethik aus zu leistende Deutungsarbeit: die Wirklichkeit so wahrzunehmen, dass den konkreten Nöten, Ängsten, Verunsicherungen der Menschen auf den Grund gegangen wird. Zugleich muss gefragt werden, welche Bedingungen durch die verursachenden Faktoren für eine christlich verantwortete Rede von Befreiung, Gerechtigkeit, Heil gegeben sind. Das ist für eine christliche Sozialethik keineswegs eine Randfrage (die manche vielleicht eher der Pastoraltheologie und Homiletik zuweisen würden)! Denn es geht darum, wie eine christlich identifizierbare Ethik sich in einer weltanschaulich pluralen, sozial und ethnisch zunehmend zerklüfteten Gesellschaft überhaupt artikulieren und Gehör verschaffen kann.

III. Grundlegende normative Orientierungen

Aus dem bisher Dargelegten wird deutlich: Christliche Sozialethik geht aus von der Erfahrung konkreter Probleme – Ungerechtigkeit, Ausgrenzung – und zielt darauf, gesellschaftlich-politische (und auch kirchliche) Praxis und ihre Rahmenbedingungen auf mehr Gerechtigkeit hin zu verändern; die Praxis ist ihr Ausgangs- und Zielpunkt. Gleichwohl ist sie nach ihrem Selbstverständnis eine systematische Disziplin, denn ihre Kernaufgabe besteht in der

Erarbeitung und Begründung eines Gefüges normativer Orientierungen, anhand deren beurteilt werden kann, was ungerecht und was gerecht(er) ist, an welchen Maßstäben also die Veränderung der Praxis ausgerichtet werden soll. Dieser Aufgabe ist die Arbeit an einem Gefüge grundlegender Maßstäbe (Prinzipien) zugeordnet, das im Wandel der gesellschaftlichen Herausforderungen einen verlässlichen Bezugspunkt der Reflexion bieten kann, dabei aber auch in Korrelation zu diesen als »Zeichen der Zeit« entzifferten Herausforderungen weiterentwickelt werden muss. Aufbauend auf diesem Fundament kann die Sozialethik ihre spezielleren Diskurse zu Fragen einer gerechten Ausgestaltung der konkreteren Bereiche der Gesellschaft (z. B. Wirtschaftsethik, Politikethik, Technikethik, Bildungsethik etc.) im Gespräch mit den jeweiligen Bezugswissenschaften führen.

Vgl. zum folgenden insgesamt: Heimbach-Steins (Hg.) 2004, 263–326.

1. Das Grundprinzip: Personalität

Der Begriff Person transportiert eine lange und komplexe Begriffsgeschichte, und er wird in der gegenwärtigen Philosophie, Theologie und insbesondere in aktuellen ethischen Debattenzusammenhängen in unterschiedlicher Weise verwendet, um die großen ethischen Fragen um Menschsein, Menschenbild und Menschenwürde zu bearbeiten (vgl. dazu auch den Beitrag von Johannes Reiter in diesem Band). Für eine christliche Sozialethik ist es deshalb wichtig, das aus der biblischen Rede über den Menschen, aus der antiken Philosophie und verschiedenen theologischen Traditionssträngen gewonnene Personverständnis heute so zu formulieren, dass grundlegende und unaufgebbare Eckpunkte markiert werden und zugleich mit diesem Personbegriff ein Kommunikationsangebot gemacht wird (vgl. ausführlicher zum Personbegriff: Anzenbacher 1998, 178–196). Folgender Text aus dem Gemeinsamen Wort der Kirchen »Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit« hat dies im Ansatz versucht:



»Im Licht des christlichen Glaubens erschließt sich eine bestimmte Sicht des 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 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 (Gen 1 / 1. Mos 1,26–28). So ist der Mensch geschaffen und berufen, um als leibhaftiges, vernunftbegabtes, verantwortliches Geschöpf in Beziehung zu Gott, seinem Schöpfer, zu den Mitmenschen und zu allen Geschöpfen

zu leben. Das ist gemeint, wenn vom Menschen als Person und von seiner je einmaligen und unveräußerlichen Würde als Person die Rede ist.«

ZSG 93

a) Personsein: Spannungsbögen theologischer Anthropologie

Ausgehend von den im Zitat ausgedrückten Grundkonstanten können Koordinaten eines christlichen Menschenbildes dynamischer formuliert werden: Fundamentale menschliche Erfahrungen werden aufgenommen, in denen sich Spannungen zeigen, die das Menschsein prägen und als ethische Existenz herausfordern: In diesem Sinne können vier⁴ Spannungsbögen beschrieben werden, die ein christliches Verständnis des Menschen kennzeichnen:

(1) *Zwischen Verdanktheit und Autonomie*: Christliche Anthropologie spricht vom Menschen als Geschöpf. Das heißt, ihn als ein Wesen zu deuten, das nicht aus sich selbst heraus existiert, sondern sich einem anderen Sein verdankt. Das entspricht elementarer menschlicher Selbsterfahrung: Jeder Mensch ist von einer Mutter geboren und kann die eigene personale Existenz nur dank der Zuwendung durch andere Menschen entfalten. Die biblisch-christliche Rede vom Menschen als Geschöpf meint darüber hinaus noch tiefer eine Verdanktheit von Gott her als dem Geber des Lebens und Stifter der Hoffnung auf Gelingen. Gerade in seiner Geschöpflichkeit wird der Mensch als eigenständig und verantwortlich begriffen. Autonomie ist in diesem Sinne kein Gegensatz zur Verdanktheit der Existenz, sondern als gebundene, als relationale Autonomie, gerade die Frucht dieser Ermächtigung als Geschöpf (zum ethischen Autonomie-Begriff vgl. Merks 1992; Bielefeldt 2006). Die Deutung des Menschen als Geschöpf behauptet überdies eine grundlegende Gleichheit aller Menschen, die in der Bestimmung zu gemeinsamer verantwortlicher Weltgestaltung (Mensch als Bild Gottes, vgl. Gen 1,26–28) ihre Begründung und im Licht der allgemeinen Erlösungsbedürftigkeit ihre Bestätigung findet (vgl. GS 29,1).

(2) *Zwischen Individualität und sozialer Verwiesenheit*: Als ein vom Anderen her existierendes, leiblich-geistiges Wesen ist jeder Mensch zugleich auf Mitmenschen hingeordnet und kann sich nur in Gemeinschaft mit Anderen entfalten; das gilt nicht nur für die Entwicklung des Kindes, das sich von Geburt her zunächst in radikaler Abhängigkeit erfährt, son-

⁴ In früheren Texten habe ich von fünf Spannungsbögen gesprochen. Dies wird hier insofern korrigiert, als die Überlegungen zur Spannung von Individualität und Sozialität sowie die dieser Spannung innewohnende doppelte Valenz als Fähigkeit und Bedürftigkeit in einem Bogen zusammengefasst wird.

dern auch für die selbständige Lebensführung Erwachsener; sie geschieht in vielfältigen Kommunikationszusammenhängen und Ausdrucksformen und ist ohne den grundlegenden sozialen Bezug gar nicht denkbar (Mitsein). Dass Individualität und Sozialität notwendig zusammengehören, wird schon an Phänomenen und Funktion von Sprache unabweisbar deutlich. Die Gleichursprünglichkeit von Individualität und Sozialität wird in einem christlichen Personverständnis kritisch geltend gemacht gegen Theorien, die menschliche Existenz einseitig auslegen – sei es im Sinne eines Individualismus, der die Sozialität und die daraus erwachsende sittliche Herausforderung (Solidarität, s. u.) menschlicher Existenz verkennt, sei es im Sinne einer Überbetonung des Kollektivs bzw. der Kommunität, die personale Freiheit und Verantwortlichkeit für das eigene Leben, also die Individualität, marginalisiert. Eine angemessene Deutung der Spannung zwischen Individualität und sozialer Verwiesenheit wird daher die Sozialität menschlicher Existenz zugleich als Befähigung und als Bedürftigkeit verstehen; Leib und Geist bilden eine Einheit, personale Identität kann sich nicht losgelöst von Körperlichkeit, Geschlechtlichkeit, Beziehung entfalten. Im Licht des christlichen Glaubens an die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus (Inkarnation) erschließt sich die besondere Würde der leibgebundenen Existenz.⁵

(3) *Zwischen verantwortlicher Freiheit und Schuldanfälligkeit*: Der Mensch erfährt sich selbst in der Ambivalenz der Praxis. Seine Selbsterfahrung ist durchzogen von der Spannung zwischen Gelingen und Scheitern; Scheitern kann schuldhaft sein – darin zeigt sich die dunkle Kehrseite der Freiheit. Christlich-theologisch gedeutet – im Rahmen der das menschliche Leben tragenden Gottesbeziehung – geht es um die Spannung zwischen Sünde und Erlösung, die nicht nur individuelle, sondern auch sozialetisch bedeutsam ist. Nicht von ungefähr spricht die neuere Theologie und Sozialverkündigung mit Blick auf verfestigte Unrechts- bzw. Ungerechtigkeitsverhältnisse von »Strukturen der Sünde« (SRS 36).⁶ Letzten Endes geht es aber nicht um Verurteilung bzw. Entwertung des so zweideutigen menschlichen Daseins, sondern darum, es in und mit seinen sozialen Bezügen auf ein Ziel auszurichten,

⁵ Eine zeitgemäße Theologie der Inkarnation muss dies kritisch sowohl gegen bestimmte Tendenzen der Leibfeindlichkeit (und der damit verbundenen Frauenfeindlichkeit) in der christlichen Tradition als auch gegen Vergötzungen des Körpers in bestimmten Regionen einer konsumistischen Kultur geltend machen, vgl. dazu weiterführend: Amnichts Quinn 2004; Goris (Hg.) 2006 sowie den Beitrag von Klaus Arntz in diesem Band.

⁶ Diese Terminologie haben die europäischen Theologien und die päpstliche Sozialverkündigung von der lateinamerikanischen Befreiungstheologie gelernt, vgl. Hilpert 2005.

das nicht vom Menschen selbst machbar ist: Ganz-Werden, Erlösung, Heil als eschatologische Hoffnung, die in gelingenden menschlichen Verhältnissen anfanghaft erfahrbar werden kann. Der Glaube an die Erlösung, die durch Jesus Christus nicht nur jedem Menschen, sondern der ganzen Schöpfung (Röm 8) verheißen ist, kann eine befreiende Kraft sein:



»Weil die Menschen in Jesus Christus bereits erlöst sind, brauchen sie sich in ihrer Lebens- und Weltgestaltung nicht selbst zu erlösen. Das befreit zu einem Handeln, das nicht länger der Sorge um sich selbst und der Absicherung durch Macht verpflichtet ist, sondern den Anforderungen der Sache und dem gegenseitigen Dienst. [...] Die christliche Hoffnung macht fähig, im Raum des Vorletzten das, was unvollkommen ist, auszuhalten und zu würdigen. Sie gibt keine detaillierten Handlungsanweisungen, sie nimmt aber in Verantwortung für die Welt und den Menschen [...].« Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit 94

(4) *Zwischen Selbstüberschreitung und Sterblichkeit*: Ambivalent erfährt der Mensch sein Leben nicht nur in der Herausforderung der Freiheit, sondern auch aufgrund der unausweichlichen Endlichkeit des Daseins. Die Tatsache, dass jeder Mensch sterben muss und darum weiß, bedeutet eine grundlegende Fraglichkeit des Lebens als Ganzes; die Sterblichkeit ist es, die den Menschen vor die Frage nach Sinn, Ursprung und Ziel seines Lebens und des Lebens überhaupt führt und ihn treibt, fragend die Grenzen seines endlichen Lebens zu überschreiten, zu transzendieren. Transzendenzfähigkeit ist daher ein grundlegendes Kennzeichen spezifisch menschlichen Lebens.

Zusammenfassend kann nun angedeutet werden, wie eine christlich-theologische Argumentation zur Menschen- bzw. Personwürde ansetzen kann: Sie nimmt Bezug auf den Glauben daran, dass der Mensch als Mann und Frau von Gott erschaffen und durch Jesus Christus erlöst ist. In dieser Hinsicht sind alle Menschen gleich und mit einer unverlierbaren Würde ausgestattet. In der Spannung von Schöpfung und Befreiung erschließt sich christlichem Verständnis eine Ethik, die nicht zuerst eine Sollensforderung erhebt, sondern mit der Vergewisserung und Ermutigung des von Gott geschenkten Könnens beginnt:



»Trotz der Gebrochenheit menschlicher Existenz ist dem von Gott berufenen Menschen mit der Schöpfung wie mit der Erlösung die Fähigkeit zu einer verantwortlichen Gestaltung der Welt geschenkt. Dieses Können geht allem Sollen voraus. Die ethische Forderung entspringt der von Gott gegebenen Befähigung zu einem vernünftigen und verantwortlichen Handeln.« ZSG 95

Das Zitat bringt eine auch für die ethische Reflexion grundlegende Annahme theologischer Anthropologie zum Ausdruck: Trotz aller Zweideutigkeit und Scheiternsanfälligkeit menschlicher Existenz verheißt die geschöpfliche Bindung des Menschen zugleich seine Befähigung zum Guten.⁷

b) Das Personprinzip als Fundament

Die sozialetische Reflexion »übersetzt« die skizzierte anthropologische Grundüberzeugung, indem sie das Personprinzip und die daraus resultierende Ausrichtung der Vergesellschaftungsformen auf das Gemeinwohl als Fundament der Gesellschaft und ihrer Institutionen formuliert. Die Bedeutung des Personprinzips als Grundprinzip der Gesellschaftsgestaltung wird in der bekannten Formel aus der Pastoralkonstitution des II. Vatikanums zum Ausdruck gebracht:

 »Wurzelgrund nämlich, Träger und Ziel aller gesellschaftlichen Institutionen ist und muß auch sein die menschliche Person, die ja von ihrem Wesen selbst her des gesellschaftlichen Lebens durchaus bedarf«.

GS 25; vgl. auch: MM 218–220

Die gesellschaftlichen Verhältnisse sind demnach so einzurichten und auszugestalten, dass dem Personsein des Menschen Rechnung getragen, seine personale Selbstentfaltung ermöglicht und gefördert wird. Dies ist auch der Sinngehalt der Rede vom Gemeinwohl als der

 »Gesamtheit jener Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens, die sowohl den Gruppen als auch deren einzelnen Gliedern ein volleres und leichteres Erreichen der eigenen Vollendung ermöglichen«, von dem schon das Konzil sagt, es nehme in der gegenwärtigen Welt immer mehr eine weltweite Dimension an und umfasse deshalb »auch Rechte und Pflichten [...], die die ganze Menschheit betreffen«.

GS 26; MM 65;71

Zu den in der Tradition entwickelten Gemeinwohlbegriffen vgl. Veith 2004, 270–282.

Daraus ergeben sich bestimmte grundlegende Anforderungen hinsichtlich der Achtung jedes einzelnen Menschen, seiner Freiheit und Verantwortlichkeit, aber auch seiner Ausrichtung und Angewiesenheit auf soziale Kooperation.

⁷ Zu den Herausforderungen des Person-Paradigmas einerseits durch die ökologische Krise (Überwindung einer rein auf den Menschen zentrierten, »anthropozentrischen« Ethik) und durch die Biotechnologie vgl. die Beiträge von Herbert Schlögel und Johannes Reiter in diesem Band.

c) Menschenrechte als Auslegung des Personprinzips

Der fundamentale ethische Anspruch an gesellschaftliche Beziehungen, der dem Personsein des Menschen entspricht, kann als Verhältnis wechselseitiger Anerkennung umschrieben werden (vgl. Anzenbacher 1998, 185). In der modernen Gesellschaft findet dieser Anspruch seinen – religiöse und weltanschauliche Differenzen übergreifenden – Ausdruck in den Menschenrechten, die einerseits ein fundamentales Ethos spiegeln, dieses andererseits in eine rechtlich bindende Gestalt gießen. Die Menschenrechte verweisen zurück auf die Menschenwürde als ihr Fundament (vgl. Bogner 2007, 17–26) und definieren Grundbedingungen des Menschseins als Ansprüche, die jedem Menschen ohne Vorleistungen zu gewährleisten sind.⁸ Sie dienen dem Schutz und der Verwirklichung der Freiheit, die zu den Grundkoordinaten des Personseins gehört und den Kern des Anerkennungsverhältnisses ausmacht:



»Weil die Person das vernünftig-freie, der Autonomie fähige, selbstzweckhafte und zugleich leibhaftige Wesen ist, läßt sich das gesamte System ihrer existentiellen Zwecke bzw. der menschenrechtlichen Grundbedingungen ihres Menschseins aus dem einen zentralen Punkt begreifen: die Person kann ihrer Bestimmung nur gerecht werden, wenn sie die Möglichkeit hat, ihre innere Freiheit (Freiheit des Willens) in äußere Handlungsfreiheit umzusetzen, sie also in die natürliche und soziale Welt einzubilden. Nur so kann sie ein ihrem Wesen und ihrer Bestimmung gemäßes Leben führen. Insofern ist der menschenrechtliche Status der Person ein Status der Freiheit.«
Anzenbacher 1998, 189

Das Anliegen, diese nicht nur formale, sondern ganzheitlich verstandene personale Freiheit zu achten und zu schützen, verbindet das Menschenrechtsethos, das seine Genese abendländischen Denktraditionen (griechische Philosophie, jüdisch-christliches Ethos) verdankt, aber erst auf der Grundlage der europäischen Aufklärung und der Anerkennung der Autonomie des Subjekts explizit formuliert werden konnte, und die moderne christliche Sozialethik miteinander. Es ist aber daran zu erinnern, dass die christlichen Kirchen (und große Teile der Theologie) sich lange Zeit mit diesem Freiheitsethos und deshalb auch mit der Anerkennung der Menschenrechte sehr schwer getan haben. In der katholischen Lehrtradition wurden die modernen Menschenrechte und ausdrücklich auch die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen von 1948 – nach heftiger Ablehnung im 19. Jahrhundert – erst durch

⁸ Zur kirchlichen und theologischen Rezeption der modernen Menschenrechte vgl. Furger 1989: 88–109; Heimbach-Steins 2001: 12–51; zentrales lehramtliches Dokument für die Anerkennung der Menschenrechte ist die Enzyklika »Pacem in terris« (1963).

Papst Johannes XXIII. in der Enzyklika »Pacem in terris« (1963) und mit dem II. Vatikanum (Erklärung über die Religionsfreiheit »Dignitatis humanae«; Pastoralkonstitution »Gaudium et spes«) anerkannt (vgl. Heimbach-Steins 2001, 11–51).

Eine unvoreingenommene Betrachtungsweise wird feststellen, dass die Menschenrechte in ihrer heutigen Entfaltung (die sicher keinen Endpunkt bedeutet), die Spannung von Individualität und sozialer Gebundenheit der personalen Existenz aufgreifen und die Sicherung der Freiheit durch Schutz der persönlichen Sphäre, durch Sicherung von politischen Partizipationsrechten und durch die Absicherung grundlegender Bedürfnisse und Ansprüche rechtlich unterfangen. Sie verpflichten die Staaten auf die Achtung, den Schutz und die Verwirklichung der Rechte der Person (dafür hat sich die Trias »respect, protect, fulfil« in der Menschenrechtsauslegung eingebürgert) und tragen damit in einer ausdrücklichen Weise dem Prinzip der Personalität Rechnung. Die Menschenrechte bilden einen Zusammenhang (sie sind deshalb als *Kanon* zu beschreiben, auch wenn manchmal von Menschenrechts*katalogen* gesprochen wird): Sie sind allgemeingültig (universal) und unteilbar, d. h. es widerstreitet der inneren Logik und dem fundierenden Ethos der Menschenrechte, einzelne Elemente herauszuberechnen, sei es um nur diese zu adaptieren, sei es um gerade diese zu umgehen (z. B. um Gleichstellungsanliegen für Frauen und Mädchen auszuhebeln oder bestimmten Gruppen das Recht auf Religionsfreiheit zu bestreiten). Mit dem Axiom der Universalität und Unteilbarkeit wird der Gedanke der menschenrechtlichen Gleichheit bzw. das oben angesprochene Verhältnis wechselseitiger Anerkennung, das nicht von individuellen Bedingungsfaktoren abhängig gemacht werden darf, nachdrücklich unterstrichen.⁹

Die folgende Tabelle gibt einen knappen, stichwortartigen Überblick über die Dimensionen der Menschenrechte und deren jeweilige historische Entdeckungszusammenhänge seit dem späten 18. Jahrhundert und markiert, in welcher Weise die jeweiligen Menschenrechtstypen den Staat verpflichten. Während die bürgerlichen und politischen Freiheits- und Mitwirkungsrechte sich in Kontinentaleuropa dem Aufbegehren des Bürgertums gegen absolutistische Herrschaft (Französische Revolution) und im angelsächsischen Raum dem Ringen um religiöse Freiheit (Auswanderung der religiös Dissentierenden in die »neue Welt« Nord-

⁹ Für eine ausführlichere Orientierung zu den Menschenrechten vgl. u. a. die Einführungswerke: Fritzsche 2004; Koenig 2005; als philosophisches Grundlagenwerk: Bielefeldt 1998; als christlich-sozialethische Einführungs- und Diskussionsbände: Heimbach-Steins 2001; Hilpert 2001.

Dimensionen (Generationen) der Menschenrechte / Entdeckungszusammenhang	Typ / Zuordnung zur Allg. Erklärung der Menschenrechte der UN (1948)	Gewährleistung / Verpflichtung des Staates	Verpflichtung der Staaten, die Menschenrechte zu achten, zu schützen und zu verwirklichen (respect – protect – fulfil)
Erste Dimension (erste Generation) Emanzipationsbewegungen des 18. Jh.s: Kampf um Bürgerrechte (frz. Revolution); um Gewissens- und Religionsfreiheit (englische Dissenters / amerikanische Unabhängigkeitsbewegung); bezieht noch nicht alle Menschen ein (Ausschluss der Frauen und des vierten Standes vom Bürgerstatus!)	bürgerliche Freiheits- und politische Mitwirkungsrechte (vgl. AEMR Art. 3–21)	Sicherung der Freiheit der einzelnen gegenüber dem Staat; Teilhabe an der politischen Macht Selbstbegrenzung des staatlichen Machtbereichs; Gewährleistung der das Recht sichernden Institutionen (rechtsstaatliche Verpflichtungen)	
Zweite Dimension (zweite Generation) Soziale Umbrüche des 19. Jhdts / Folgen der industrielle Revolution, politische Formierung des Proletariats; Einsicht in die materialen Bedingungen der Einlösung von individueller und politischer Freiheiten	Sozialrechte (wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte) (vgl. AEMR Art. 22–27)	Anspruchsrechte zur Verwirklichung (annähernder) Gleichheit; sozialstaatliche Verpflichtungen; nur bedingt einklagbar (Ressourcenvorbehalt)	
Dritte Dimension (dritte Generation) Probleme der Entwicklungswelt in der nachkolonialen Ära (2. Hälfte 20. Jhd.)	Internationale Solidaritätsrechte (vgl. Art. 28 AEMR – erster Anknüpfungspunkt; Entfaltung erst später, z. B.: Erklärung zum Recht auf Entwicklung 1986)	Transformation der Sozialrechte auf die Ebene globaler Verteilungsproblematik	

amerikas) verdanken (erste Dimension), wurden die sozialen Anspruchsrechte (zweite Dimension) erst in der Auseinandersetzung mit den gesellschaftlichen Folgen der Industrialisierung – Pauperisierung und Proletarisierung – sowie durch die politische Formierung der Arbeiterschaft – im späten 19. Jahrhundert errungen (»Arbeiterfrage«). Nach dem Ende der Kolonialzeit um die Mitte des 20. Jahrhunderts bringen die sog. »Entwicklungsländer« die Frage einer gerechte(re)n Beteiligung an den Gütern der Erde und fairer Chancen zu einer humanen

und friedlichen Entwicklung auf die menschenrechtliche Tagesordnung (dritte Dimension). Die Parallelität zu der oben skizzierten Entfaltung der »sozialen Frage« liegt ebenso auf der Hand wie die Einsicht, dass die Entdeckung bestimmter menschenrechtlicher Einsichten jeweils als Reaktion auf eine epochale Krise zu identifizieren ist.

Die Tabelle gibt zugleich Hinweise auf die Zuordnung der drei Dimensionen zu den Artikeln der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen (1948), in der sich die ersten beiden Dimensionen deutlich, wenn auch nicht symmetrisch, spiegeln, die dritte aber erst indirekt und gleichsam erst im Embryonalstadium, zu identifizieren ist.

2. Solidarität und Subsidiarität als heuristische Prinzipien

Dem Grundprinzip der Personalität sind zwei weitere Sozialprinzipien zugeordnet, die als normative Orientierungen den Anspruch der Personengerechtigkeit an die gesellschaftlichen Institutionen konkretisieren und an die fundamentale Spannung von Individualität und Sozialität anknüpfen, in der sich das Personsein vollzieht und entfaltet. Die folgenden beiden Abschnitte stellen diese sozialetischen Orientierungen dar, die auf dem Fundament des Personprinzips aufruhren und es als Basisorientierung für die Einrichtung der gesellschaftlichen Institutionen auslegen. Die Begriffe Solidarität und Subsidiarität sind ursprünglich aus der Sphäre des Rechts entnommen; als sozialetische Begriffe bezeichnen sie Grundpfeiler einer gerechten Gesellschaftsordnung oder »Baugesetze der Gesellschaft« (v. Nell-Breuning). Man nennt sie auch heuristische Prinzipien (von griech. *heurein* = finden), weil sie eine Grundlage für das Auffinden und die Begründung konkreterer Normen der Gesellschaftsgestaltung bilden. Sie dienen als Instrumente für die kritische Analyse gesellschaftlicher Verhältnisse und leiten dazu an, Leitideen gesellschaftlicher Praxis (auf verschiedenen Ebenen) zu formulieren.

a) Solidarität als Sozialprinzip

Der Begriff der Solidarität ist eine Wortbildung aus der französischen Sozialphilosophie des 19. Jahrhunderts, die – in Reaktion auf ein liberales und individualistisches Gesellschaftsverständnis – die unhintergehbare Abhängigkeit der einzelnen vom Gesellschaftsganzen und die

Notwendigkeit der Kooperation zum Ausdruck bringen sollte (vgl. Baumgartner 2004, 284–286). Der Begriff greift auf einen Terminus aus dem römischen Recht zurück: *in solidum obligari* bedeutet, Individuen in Gemeinhaltung für eine Sache zu nehmen.¹⁰ Für die Entwicklung der katholischen Gesellschaftsauffassung wurde der sogenannte »Solidarismus« (H. Pesch) richtungweisend, der im Ausgang von der wechselseitigen Verwiesenheit von Einzelmensch und Gesellschaft eine Gesellschaftslehre entwarf (»der Mensch inmitten der Gesellschaft«). Als Grunderfahrung der modernen Gesellschaft wird die wechselseitige Abhängigkeit von Einzelmensch und Gesellschaft angenommen (»alle sitzen im gleichen Boot«). Damit wird nicht ein bloßes Faktum beschrieben, sondern zugleich eine eminente sittliche Herausforderung. Das Solidaritätsprinzip formuliert also die wechselseitige Verpflichtung der Gesellschaftsmitglieder aus, ohne die der aus dem Personsein erwachsende Anspruch jedes einzelnen auf Anerkennung nicht eingelöst werden kann. Sie kann nicht alleine durch eine tugendhafte Einstellung und caritatives Engagement der Einzelnen (»solidarisch sein«) gewährleistet werden, sondern verlangt darüber hinaus eine Einrichtung der gesellschaftlichen Interaktionsverhältnisse und Institutionen, die der Ausrichtung und Angewiesenheit der Einzelnen auf soziale Kooperation und wechselseitige Unterstützung entspricht. Die sittliche Grundidee »gegenseitiger Verantwortung« (so übersetzt Oswald von Nell-Breuning den Gehalt der Solidarität) hat eine gesellschaftsethische bzw. institutionenethische Dimension.

In der Soziallehre der Kirche findet sich eine ausdrückliche Definition der Solidarität in der Enzyklika »Sollicitudo rei socialis«: Darin wird Solidarität umschrieben als



»die feste und beständige Entschlossenheit, sich für das »Gemeinwohl« einzusetzen, das heißt für das Wohl aller und eines jeden, weil wir für alle verantwortlich sind«.

SRS 38

Diese Bestimmung betont allerdings vor allem den Charakter der Solidarität als Tugend und damit die personaethische Dimension: »Solidarität ist die Fähigkeit (Kompetenz) eines Menschen, sich für das Gemeinwohl und darin für eine gerechtere Verteilung der Lebenschancen (wie bewohnbare Welt, Nahrung, Wohnen, Familiengründung, freie Erziehung, Bildung, Arbeit, gemeinsame öffentliche Religionsausübung) stark zu machen.« (Zulehner u. a. (Hgg.) 1996, 54). Mit dieser Fähigkeit reagieren Menschen auf die Wahrnehmung von Mangelsituationen, von Not,

¹⁰ Vgl. zur Begriffsgeschichte Bayertz 1998; Wildt 2007; zur sozialetischen Entfaltung: Baumgartner 2004: 283–292.

Leid, Ungerechtigkeit, Unterdrückung. Indem sie die Befähigung zur Solidarität in Handeln umsetzen, erwächst »Solidarität als praktischer Zusammenschluß der Betroffenen zur Änderung der eigenen sozialen Lage« (Hilpert 1991, 68). Solche Solidarität kann zwischen gemeinsam von einer Notlage Betroffenen, aber auch zwischen Nicht-Betroffenen und Betroffenen entstehen.

Solidarität als Prinzip der Gesellschaftsgestaltung muss aber über die caritative Praxis und über die Bildung von Solidaritätsbewegungen aus einer Haltung der Solidarität hinausgehen:



»Sofern es im Solidaritätsprinzip um die Pflichten geht, die sich aus dem menschenrechtlichen Status und Anspruch der Person für die Glieder der Rechtsgemeinschaft und deren soziale Kooperation ergeben, ist Solidarität strikt Rechtspflicht, also auf der Ebene der Gerechtigkeit geschuldet.«

Anzenbacher 1998, 197

Deshalb bezieht sich das Solidaritätsprinzip auf den Bereich der sozialen Institutionen und markiert den Anspruch, Solidarität institutionell abzusichern (z. B. durch Systeme sozialer Sicherung). Die Einrichtungen des Sozialstaats sind dementsprechend Ausdruck einer Gesellschaftsordnung, die dem Anspruch untersteht, dem Solidaritätsprinzip Rechnung zu tragen. Gleichwohl kann eine solidarische Gesellschaft nicht ausschließlich auf sozialstaatliche Institutionen bauen, sondern ist auf die verlässliche solidarische Praxis vieler Akteure (z. B. Wohlfahrtsverbände; Kirchen) ebenso angewiesen wie auf die solidarische Einstellung der Gesellschaftsmitglieder, die die öffentlichen Solidareinrichtungen z. B. nicht egoistisch ausnutzen. Hier wird deutlich: Die Ebene der gesellschaftlichen Institutionen und die Ebene der personalen Akteure müssen zwar voneinander unterschieden werden, aber sie sind in der Praxis miteinander verschränkt und auf einander angewiesen, damit eine personengerechte Gesellschaftsgestaltung gelingen kann.

b) Die »Option für die Armen« als Solidaritätsaxiom

Die (nach-)konziliare Theologie und Sozialethik hat wesentliche Impulse aus den Kirchen der Dritten Welt und ihren aus der politischen Praxis des Christentums genährten Theologien (Theologien der Befreiung) erhalten. Dazu gehört auch die Rezeption der »Option für die Armen« als eines zentralen Topos, einer anspruchsvollen Standortbestimmung für Kirche und Theologie, nicht zuletzt für einen (sozial-)ethischen Blick auf die gesellschaftlichen Realitäten, die von Ungleichheit und Ungerechtigkeit geprägt sind (vgl. Boff / Pixley 1987). Mit guten Gründen

wurde die Option für die Armen als »Solidaritätsaxiom« (P. Rottländer) der christlichen Theologie / Sozialethik bezeichnet, d. h. als Fundamentalkriterium gesellschaftlicher Praxis. Einerseits bildet sie eine Art »Kompass« des gesellschaftlichen Handelns für eine diakonische Kirche, zum anderen ein grundlegendes Beurteilungskriterium für die ethische Qualität gesellschaftlicher Prozesse und Entscheidungen:



»Jede wirtschaftliche Entscheidung und Institution muß danach beurteilt werden, ob sie die Würde des Menschen schützt oder verletzt ... Wir beurteilen jedes Wirtschaftssystem danach, was es für die Menschen leistet und an ihnen bewirkt und wie es die Teilnahme aller an ihm ermöglicht. Die Wirtschaft muß dem Menschen dienen und nicht umgekehrt.«

Kath. Bischofskonferenz der USA 1986, 13

Ganz ähnlich hat das Gemeinsame Wort der Kirchen »Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit« die Option für die Armen als Gerechtigkeitskriterium im Hinblick auf politische und wirtschaftliche Entscheidungsprozesse proklamiert (vgl. ZSG 107).

c) Subsidiarität

Im Sinne des Personprinzips ist jede/r Einzelne in die Verantwortung für das eigene Leben, die Befriedigung der Bedürfnisse (der eigenen und derjenigen, die der eigenen Fürsorge anvertraut sind) und die Vorsorge für die Risiken des Lebens gerufen. Aber kein Mensch kann diese Verantwortung auf sich allein gestellt tragen. Unterstützung durch Andere, im sozialen Zusammenhang und durch größere Handlungseinheiten ist unerlässlich, um zu sichern, was für eine menschenwürdige Lebensführung und Beteiligung am gesellschaftlichen Prozess notwendig ist. Dieser Einsicht trägt das Subsidiaritätsprinzip Rechnung. Es regelt, ausgehend von der Person, Zuständigkeiten in der Gesellschaft (vgl. ausführlicher Bohrmann 2004). Die für die Tradition der Sozialethik klassische Definition findet sich in der Enzyklika »Quadragesimo anno« (1931):



»79. Wenn es nämlich auch zutrifft, was ja die Geschichte deutlich bestätigt, daß unter den veränderten Verhältnissen manche Aufgaben, die früher leicht von kleineren Gemeinwesen geleistet wurden, nur mehr von großen bewältigt werden können, so muß doch allzeit unverrückbar jener höchst gewichtige sozialphilosophische Grundsatz festgehalten werden, an dem nicht zu rütteln noch zu deuteln ist: wie dasjenige, was der Einzelmensch aus eigener Initiative und mit seinen eigenen Kräften leisten kann, ihm nicht entzogen und der Gesellschaftstätigkeit zugewiesen werden darf, so verstößt es gegen die Gerechtigkeit, das, was die kleineren und untergeordneten Gemeinwesen leisten und zum guten Ende führen können, für die weitere und übergeordnete Gemeinschaft in Anspruch zu

nehmen; zugleich ist es überaus nachteilig und verwirrt die ganze Gesellschaftsordnung. Jedwede Gesellschaftstätigkeit ist ja ihrem Wesen und Begriff nach subsidiär; sie soll die Glieder des Sozialkörpers unterstützen, darf sie aber niemals zerschlagen oder aufsaugen.

80. Angelegenheiten von untergeordneter Bedeutung, die nur zur Abhaltung von wichtigeren Aufgaben führen müßten, soll die Staatsgewalt also den kleineren Gemeinwesen überlassen. Sie selbst steht dadurch nur um so freier, stärker und schlagfertiger da für diejenigen Aufgaben, die in ihre ausschließliche Zuständigkeit fallen, weil sie allein ihnen gewachsen ist: durch Leitung, Überwachung, Nachdruck und Zügelung, je nach Umständen und Erfordernis. Darum mögen die staatlichen Machthaber sich überzeugt halten: je besser durch strenge Beobachtung des Prinzips der Subsidiarität die Stufenordnung der verschiedenen Vergesellschaftungen innegehalten wird, um so stärker stehen gesellschaftliche Autorität und gesellschaftliche Wirkkraft da, um so besser und glücklicher ist es auch um den Staat bestellt.«
Quadragesimo anno 79f.

Der Text lässt die wichtigen Grundgedanken deutlich erkennen: Das Prinzip setzt eine klare Priorität für die Verantwortung der Person bzw. der personnahen sozialen Einheiten. Das Plädoyer für den Schutz der einzelnen gegenüber Übergriffen des Staates und für die Stärkung der Freiheit und Verantwortung des Individuums wird zunächst aus dem historischen Kontext (Erstarken totalitärer Ideologien und Systeme in Europa) plausibel; es behält seinen Sinn aber auch unter anderen, demokratischen gesellschaftlichen Vorzeichen. Die Achtung der Person und ihrer Freiheit erfordert Zurückhaltung des Staates bzw. der komplexeren gesellschaftlichen Akteure, solange die Einzelnen bzw. die kleineren sozialen Einheiten in eigener Verantwortung handlungsfähig sind. Insofern enthält das Prinzip ein *Kompetenzanmaßungsverbot*: Es soll verhindern, dass der Staat oder mächtige gesellschaftliche Akteure sich auf Kosten der einzelnen Zuständigkeiten anmaßen und so der Bevormundung und Entmündigung der einzelnen und der kleineren gesellschaftlichen Akteure Vorschub leisten. Der Staat bzw. die übergeordnete Gemeinschaft hat alles zu unterlassen, was die Autonomie der einzelnen schwächen würde bzw. – positiv gesagt – was die einzelnen bzw. die kleineren Gemeinschaften selbst zu ihrem und dem Gemeinwohl tun können, sowie alles, was dem Ziel des Gemeinwohls entgegengesetzt ist.

Aber der ethische Anspruch der Subsidiarität kann nicht darauf beschränkt werden (wie dies in manchen Interpretationen verkürzend und sinnentstellend geschieht). Denn als sozial gebundenes Wesen (s. o. III.1.a) braucht die Person zur Entfaltung ihrer Verantwortungsfähigkeit und zur konkreten Wahrnehmung ihrer komplexen Verantwortung Unterstützung (*subsidium*) im Sinne des Grundsatzes »Hilfe zur Selbsthil-

fe«. Der positiv verpflichtende Gehalt des Prinzips besteht daher in dem *Hilfeleistungsgebot*: Die Einzelnen / kleineren Gemeinschaften sollen von der Gesellschaft als ganzer bzw. vom Staat die Unterstützung erhalten, die sie zum eigenständigen, selbsthilfe- und gemeinwohlorientierten Handeln benötigen. Damit ist mehr und anderes gemeint als bloß nachsorgende Nothilfe; vielmehr geht es um *Vorleistung* und *begleitende Unterstützung* der Gesellschaft gegenüber den einzelnen, die notwendig ist, um die einzelnen zur verantwortlichen Lebensführung zu befähigen (z. B. durch eine gute Bildung).

Das Subsidiaritätsprinzip findet in vielen gesellschaftlichen Feldern Anwendung. Als Beispiel kann der Bereich von Erziehung und Bildung in den Blick genommen werden. Im Interesse der Heranwachsenden (also der künftigen Verantwortungsträger/innen) wirken Eltern, gesellschaftliche Akteure und öffentliche Institutionen im Sinne des Subsidiaritätsprinzips zusammen. Thomas Bohrmann hat diesen Zusammenhang beschrieben:



»[...] blickt man auf die Institution der Familie, [so liegt] die Erziehungskompetenz zuerst bei den Eltern. Sie tragen in erster Linie Sorge für die primäre Sozialisation ihrer Kinder. Das [...] Elternrecht, das auch durch die Verfassung kodifiziert ist (Art. 6, Abs. 2 GG) und zu den individuellen Freiheitsrechten gehört, gilt aber nicht grenzenlos. Wird das Kindeswohl durch die elterliche Pflege und Erziehung beeinträchtigt, so muss die staatliche Autorität in der Ausübung ihres Wächteramtes tätig werden und in das elterliche Erziehungsrecht eingreifen. Mögliche Gründe für einen solchen Eingriff sind dann gegeben, »wenn die Erziehungsberechtigten versagen oder wenn die Kinder aus anderen Gründen zu verwahrlosen drohen« (Art. 6, Abs. 3 GG). Demnach kann also die Kompetenz der Eltern, d. h. also die Eigenständigkeit und Selbstverantwortung bei der Erziehung der Kinder, zum Wohle des Kindes beschnitten werden. Obwohl das Erziehungsrecht zunächst bei den Eltern liegt, sind weitere erziehungskompetente Instanzen mit eigenen Sachkompetenzen für die Erziehung, Bildung und Ausbildung der nachwachsenden Generation nötig. Im Rahmen der gesellschaftlichen Ausdifferenzierung des Erziehungs- und Bildungswesens ergänzen in diesem Sinne unterschiedliche Verantwortungsträger (z. B. institutionelle Träger der schulischen Bildung, berufliche Ausbildung oder Jugendarbeit) die elterliche Erziehung. Diese Instanzen sind aufgrund ihrer Sachkompetenz der elterlichen Erziehung bzw. Kompetenz in vielen Fällen überlegen. Allerdings ist das Verhältnis zwischen diesen Instanzen und den Eltern nicht von vorneherein klar zu bestimmen und zum Teil sehr spannungsreich. Blickt man beispielsweise auf die elterliche und schulische Erziehung, so fällt auf, dass sich hier konkurrierende Ansprüche auftun. Die Eltern verlangen von der Schule die Vermittlung bestimmter Fähigkeiten, die jedoch in der Familie eingeübt werden sollten und umgekehrt. Dem Staat kommt dann noch einmal

eine ganz eigene übergeordnete Funktion zu, da er eine Rahmenordnung für das Erziehungs- und Bildungswesen schafft, die freilich den Menschen als Person in den Mittelpunkt stellen muss«. Bohrmann 2004, 299

d) Solidarität und Subsidiarität – komplementäre Prinzipien

Die beiden Prinzipien der Solidarität und der Subsidiarität legen das Personprinzip aus. Sie geben die Richtung an, in der eine persongerechte Ordnung der Gesellschaft entworfen werden kann, und ergänzen sich darin gegenseitig. Das Subsidiaritätsprinzip gibt eher eine formale Struktur vor und regelt Zuständigkeiten; damit ist es nicht nur ein Sozial-, sondern zugleich auch ein Rechtsprinzip, das in verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen Anwendung findet, wie das oben eingeführte Beispiel zeigt. Solidarität ist demgegenüber ein »inhaltliches Prinzip, in dem beispielsweise die Frage nach der Reichweite solidarischer Hilfe beantwortet wird [...]« (Bohrmann 2004, 298). Die anhaltenden politischen Diskussionen etwa über die Reformen der Sozialversicherungen, über den Leistungsumfang von Kranken- und Pflegeversicherung, über die Zukunft der Alterssicherung (»Generationenvertrag«) sind Debatten um die Ausdeutung und Reichweite der Solidarität. In der jüngsten Vergangenheit scheint in diesen Auseinandersetzungen der Aspekt der Eigenverantwortung der einzelnen sehr stark betont zu werden. So sehr das auf den ersten Blick dem Subsidiaritätsgedanken zu entsprechen scheint, besteht doch zuweilen die Gefahr, Eigenverantwortung (die durch das Kompetenzanmaßungsverbot des Subsidiaritätsprinzips gestärkt werden soll) gegen Solidarität auszuspielen. Dabei wird aber die positiv-verpflichtende Seite der Subsidiarität (das Hilfeleistungsgebot) unterschlagen. Demgegenüber ist zu betonen:

Die Prinzipien der Solidarität und der Subsidiarität sind gleichermaßen aus dem Personprinzip abgeleitet. Sie sind nicht als konkurrierende, sondern als komplementäre Prinzipien einander zugeordnet. So bilden sie ein normatives Fundament des sozialstaatlichen Modells und bieten einen Maßstab für die Bearbeitung der anstehenden Fragen, aber noch nicht die Lösung von Einzelproblemen (Vgl. ZSG 115–121).

3. Das Prinzip der Retinität als ökologisch-ethische Erweiterung

Das in jüngster Zeit in die Debatte eingebrachte (noch nicht völlig unumstrittene) Prinzip der *Retinität* »übersetzt« das politische Leitbild der

Nachhaltigkeit in den sozialetischen Prinzipienkanon und erweitert so den klassischen Kanon der Sozialprinzipien um die ökologische Dimension: Das sozialetische Normengefüge erweist sich als dynamisch; es wird in Korrespondenz zu den Herausforderungen, die aus dem zivilisatorischen Prozess für eine verantwortliche Gesellschaftsgestaltung erwachsen, weiterentwickelt. Im Gemeinsamen Wort der Kirchen »Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit« (1997) wurde das ökologische Prinzip unter dem Stichwort »Nachhaltigkeit« erstmals in die kirchliche Sozialverkündigung eingeführt.

Eine theologische Fundierung des ökologischen Prinzips greift den schon für das Personprinzip fundamentalen Gedanken der Geschöpflichkeit auf und betont besonders den Aspekt der Mitgeschöpflichkeit: Menschen leben nach biblischem Verständnis als Geschöpfe unter Mitgeschöpfen; mit diesen sind sie »in eine Schicksalsgemeinschaft eingebunden«, zugleich aber mit einer besonderen Verantwortung für die Pflege der Schöpfung betraut (ZSG 123). In dieser doppelten Perspektive erschließt sich, dass die nicht-menschliche Schöpfung nicht nur einen instrumentellen Wert (als »Rohstofflager« und »Lebensmittel«) für den Menschen hat, sondern Eigenwert besitzt und mit Respekt zu behandeln ist. Auch die Verantwortung für *menschliches* Leben führt aber konsequenterweise zu einer Verpflichtung auf Achtung und Schutz der natürlichen Lebensgrundlagen: »Nicht auf Kosten unserer Kinder« (vgl. Lienkamp 2003) zu leben, bedeutet, die natürlichen Lebensgrundlagen so zu behandeln, dass die heute Lebenden den nachfolgenden Generationen (die ihre Bedürfnisse und Interessen ja noch nicht geltend machen können) zumindest nicht die physischen Grundlagen für ein gutes Leben entziehen.

Was besagt nun das politische Leitbild der Nachhaltigkeit bzw. der nachhaltigen Entwicklung, und was bedeutet das (in Anlehnung an die Begriffe der Solidarität und der Subsidiarität neu gebildete) ökologisch-ethische Prinzip der Retinität?¹¹



»Nachhaltigkeit oder ›nachhaltige Entwicklung‹ (*sustainable development*) ist ein Leitbild für gesamtgesellschaftliche und weltweite Entwicklung. Es berücksichtigt *zugleich* die sozialen, ökologischen und ökonomischen Erfordernisse in modernen Gesellschaften und fördert durch deren entsprechende Vernetzung eine globale Entwicklung, die den gegenwärtigen und künftigen Generationen gerecht werden soll.«

Veith 2004a, 302; vgl. ausführlicher auch Lienkamp 2000; Münk 1998

¹¹ Hier wird nur eine knappe Einführung zum ökologischen Prinzip gegeben; eine weitergehende Entfaltung der ökologisch-ethischen Perspektive ist dem Beitrag von Herbert Schögel in diesem Band vorbehalten.

Als ökologisch-politisches Leitbild, das seit dem Vorbereitungsprozess auf den ersten Erdgipfel (Rio de Janeiro, 1992) auf die politische Agenda gesetzt ist, umschreibt Nachhaltigkeit »ein weltweit angelegtes, länderübergreifendes Entwicklungskonzept, das alle gesellschaftlichen Systeme [...] vernetzt«. Entscheidend ist, so Hans J. Münk, »die Rückkoppelung der Entwicklungsprozesse – besonders des ökonomischen Systems – an die Erhaltung der natürlichen Lebensgrundlagen«. Wesentliche Aspekte in Bezug auf den Menschen sind die »Sicherung der Grundversorgung und der angemessenen Teilhabe aller heute lebenden Menschen – gerade auch der Armen – an den Gütern der Erde und angemessene Entfaltungsmöglichkeiten (Verteilungsgerechtigkeit zwischen Nord und Süd; Befriedigung der Grundbedürfnisse aller lebenden Menschen: intragenerationelle Gerechtigkeit)« und »die Sicherung der physischen Existenzvoraussetzungen für ein menschenwürdiges Leben künftiger Generationen (intergenerationelle Gerechtigkeit; Vorsorgeprinzip)«

Zitate: Münk 1998, 235 f.

Den ethischen Kern der Nachhaltigkeitsforderung bildet die Kategorie der *Vernetzung* von ökologischem, ökonomischem und sozialem Bereich und der diesen Bereichen zugrunde liegenden Handlungslogiken. Eben diesen Kern will das neue ökologisch-ethische Prinzip der *Retinität* (lat. *rete* = Netz) zum Ausdruck bringen. Insofern übersetzt es das politische Leitbild der Nachhaltigkeit auf die Ebene ethischer Normativität: Ökonomische, soziale und ökologische Entwicklung dürfen nicht voneinander abgespalten und gegeneinander ausgespielt werden. Um menschliche Entwicklung auf Dauer zu sichern, sind alle drei Komponenten als eine immer neu herzustellende notwendige Einheit zu betrachten (vgl. Sachverständigenrat für Umweltfragen 1994, Ziffer 7).

Damit wird auch deutlich, dass und inwiefern die Prinzipien der Retinität und der Solidarität zusammenhängen: Es geht um grundlegende Wertentscheidungen, welche die Solidaritätsforderung räumlich (global) und zeitlich (auf die Zukunft bezogen) entgrenzen (und damit zugleich die zeitlichen Dimensionen der Gerechtigkeit innerhalb und zwischen den Generationen beleuchten, s. u. III.4.c): Jeder Mensch hat das gleiche Recht auf eine intakte Umwelt; das bedeutet umgekehrt auch das gleiche Recht, globale Ressourcen in Anspruch zu nehmen, solange die Natur dadurch nicht übernutzt wird. Künftige Generationen sollen gleiche Lebenschancen haben wie die heute Lebenden; deshalb hat jede Generation die Erde treuhänderisch zu nutzen und nachfolgenden Generationen möglichst intakte natürliche Lebensgrundlagen zu hinterlassen.

Zugleich geht das Prinzip der Retinität aber über den Gehalt einer

derart ausgeweiteten Solidaritätsforderung in einem zentralen Punkt hinaus: Die ökologische Verantwortung muss als eigenständiger Komplex wahrgenommen und als Querschnittsperspektive in die verschiedenen gesellschaftlichen Bereiche (Wirtschaft, Politik) eingetragen werden. Retinität ist »ein eigenes Handlungsprinzip, das [die ökologischen Belange] zugleich mit den Zivilisationsprozessen so in Beziehung setzt, daß Nachhaltigkeit eine durchgehende Gestaltungsperspektive werden kann.« (Münk 1998, 243). Bezogen auf das Verhältnis von ökonomischer und ökologischer Handlungslogik heißt das:



»Umweltethik kann nicht als Teil der Wirtschaftsethik abgehandelt werden. Wie sollte sie in diesem Fall überhaupt einen eigenständigen, kritischen Standpunkt gegenüber dem wirtschaftlichen System einbringen können? Eben ein solcher eigenständiger, kritischer Standpunkt entspricht aber dem Eigenwertigkeitsgedanken.« Münk 1998, 242 f.

4. Das Zielprinzip: Gerechtigkeit

a) Gerechtigkeit – ein schwieriger Begriff

Mit guten Gründen ist behauptet worden, Gerechtigkeit sei *das* Thema der Sozialethik. Tatsächlich konvergieren die vorgestellten normativen Grundorientierungen auf das Ziel der Bestimmung und Verwirklichung von Gerechtigkeit; insofern kann man dem sozialetischen *Grundprinzip* der Personalität das *Zielprinzip* Gerechtigkeit gegenüberstellen. Nun ist der Begriff der Gerechtigkeit aber vielschichtig, komplex und keineswegs leicht zu bestimmen. Zudem erscheint er durch starke Beanspruchung und Überschreibung mit den unterschiedlichsten Interessen in der öffentlich-politischen Rhetorik noch zusätzlich so belastet, dass zuweilen sogar vorgeschlagen wird, doch besser auf einen derart »unhandlichen« Begriff zu verzichten. Dennoch kann eine sozialetische Reflexion auf die Kategorie Gerechtigkeit nicht verzichten, ohne damit der bloßen Macht des Stärkeren zur Legitimation zu verhelfen.

Ganz grundlegend sind zwei Bedeutungsdimensionen des Gerechtigkeitsbegriffs zu unterscheiden: »In einer ersten Bedeutung zielt Gerechtigkeit auf die Regelung der vielfältigen Beziehungen zwischen verschiedenen Personen, Gruppen, Gemeinschaften einerseits und gesellschaftlichen Strukturen andererseits. Fundiert wird dieses Verständnis durch die zweite Bedeutung, wonach Gerechtigkeit als eine innere, geistige Werthaltung, d.h. als eine sittliche Eigenschaft der Person anzusehen ist, die ›das Gerechte‹ um

seiner selbst willen zu fördern sucht. Es ist also zu unterscheiden zwischen (1.) Gerechtigkeit als Maßstab *äußerer* Beziehungen von Personen und sozialen Strukturen und (2.) Gerechtigkeit als Tugend bzw. *innerer* Haltung des Menschen. Zwar sind beide Dimensionen der Gerechtigkeit aufeinander verwiesen, doch rückt die Frage nach der Ausgestaltung interpersonaler und sozialer Verhältnisse in den Mittelpunkt der ideengeschichtlichen Entwicklungen. In einem sehr allgemeinen und umfassenden Sinne bedeutet Gerechtigkeit dabei stets, dass »jedem das Seine« (Aristoteles, Rhet. I, 9, 1366 b 9 ff.) zukommt und dass jeder »das Seinige tut« (Platon, Politeia 433 b) sowie, dass entsprechende Ansprüche verbindlich geltend gemacht werden können.«
Veith 2004b, 315 f.; Hervorhebung i. Orig.

Um näher bestimmen zu können, was das Jedem und Jeder gerechterweise Zukommende ist bzw. was der *formale* Grundsatz »Jedem das Seine« bedeutet, sind weiter gehende Differenzierungen unerlässlich (s. u. III.4.c). Zugleich muss berücksichtigt werden, dass eine *inhaltliche* Bestimmung dessen, was gerecht bzw. ungerecht ist, nicht unabhängig von konkreten soziokulturellen und politischen Kontexten bestimmt werden kann: Gerechtigkeit ist zwar ein zentrales ethisches (und rechtliches) Prinzip, das jederzeit und allerorten gilt, aber es bedarf der je neuen kontextspezifischen Interpretation und Füllung. Es wäre eine Illusion zu meinen, Gerechtigkeit könne »ein-für-alle-Mal« erreicht werden. Sie muss immer wieder neu gesucht werden; deshalb wird auch in diesem Text wiederholt von »gerechte(re)n« Lösungen bzw. von »größerer Gerechtigkeit« gesprochen: Der Komparativ deutet an, dass eine schlechthin und dauerhaft gerechte Gesellschaft ein Ziel darstellt, dem wir uns – unter den Bedingungen unvollkommener und schuldverhafter (sündiger) Existenz – nur annähern können.

b) Soziale Gerechtigkeit – ein Gesamtkonzept

Im Rahmen dieses Beitrags kann weder die komplexe Begriffsgeschichte seit der Antike noch die breite sozialetische und sozialphilosophische Debatte der Gegenwart zur Gerechtigkeitstheorie dargestellt werden (einen knappen, aber instruktiven Überblick dazu gibt Veith 2004b). Die folgende Skizze konzentriert sich auf den nicht nur für die sozialetische Reflexion, sondern auch für politische Bezugnahmen zentralen Topos der *sozialen Gerechtigkeit*. Um diesen Begriff zu verstehen, ist zunächst an die deskriptive Bedeutung des Adjektivs »sozial« zu erinnern, die auch dem Begriff Sozialethik zugrunde liegt (s. o. I.1.b): Es geht um

die Gerechtigkeit des sozialen Gefüges, der Gesellschaft, insgesamt und damit um einen ethischen Maßstab, nach dem nicht allein das Handeln der Einzelnen, sondern das Institutionengefüge, aus dem sich Gesellschaft aufbaut, beurteilt und im Sinne größerer Gerechtigkeit entwickelt werden kann. Soziale Gerechtigkeit bezeichnet also im sozial-ethischen Sprachgebrauch ein Gesamtkonzept der Gerechtigkeit einer Gesellschaft. Es integriert verschiedene Elemente und zielt auf die Verwirklichung der gesellschaftlichen Bedingungen einer *ganzheitlichen Entfaltung der Person*.

Die bisher vorgestellten Sozialprinzipien einschließlich der Option für die Armen als fundamentaler Standortbestimmung einer christlichen Sozial-ethik (vgl. Anzenbacher 1998, 221) geben die Richtung an, in der das Ziel der Gerechtigkeit gesucht werden muss. Aus dem Rekurs auf die Sozialprinzipien ergibt sich eine erste Konkretisierung: Allen Gesellschaftsgliedern ist eine gewisse Gleichheit der Lebensbedingungen zu ermöglichen; das heißt nicht, Gerechtigkeit sei schlechthin mit Gleichheit zu identifizieren (wie es in einem ausschließlich auf Umverteilung setzenden Denkmodell gedacht wird), wohl aber, dass (im Sinne der menschenrechtlichen Gleichheit) Diskriminierungen aufgrund von Ungleichheiten zu vermeiden bzw. abzubauen und zu kompensieren sind. Ein wesentlicher Bestandteil der Gerechtigkeitsverantwortung des sozialen Gefüges ist es, nicht nur reaktiv Leistungsansprüchen der einzelnen zu entsprechen oder erworbene Positionen und Besitzstände zu sichern (diese können auch ungerecht sein!), sondern vorrangig dafür zu sorgen, dass die Gesellschaftsglieder ermächtigt werden, ihren eigenen Beitrag zum Ganzen leisten zu können. Dazu muss die Befriedigung der elementaren Grundbedürfnisse gesichert und müssen die Lebenschancen wenigstens annäherungsweise austariert werden. Zugleich müssen Chancen für die eigenständige und mitverantwortliche Beteiligung aller Gesellschaftsglieder an der Weiterentwicklung des sozialen Ganzen geschaffen bzw. gesichert werden. Diese Anforderungen sind nun in vier Aspekten der sozialen Gerechtigkeit auszudifferenzieren:

c) Differenzierungen: Vier Aspekte sozialer Gerechtigkeit

Im Anschluss an die Entwürfe von Wolfgang Huber (Huber 1996, 192–198) und Arno Anzenbacher (Anzenbacher 1998, 221–224) kann das Gesamtkonzept sozialer Gerechtigkeit zunächst nach den vier Aspekten der *Tauschgerechtigkeit*, *Verteilungsgerechtigkeit*, *Beteiligungsgerechtigkeit* und *Verfahrensgerechtigkeit* aufgeschlüsselt werden:

- *Tauschgerechtigkeit* oder *ausgleichende Gerechtigkeit* (*iustitia commutativa*) regelt die Beziehungen zwischen den Gesellschaftsgliedern und Gruppen. Grundlegend ist der Respekt vor der gleichen Würde jedes einzelnen Menschen als Gerechtigkeitsmaßstab. In der modernen Gesellschaft ist dieser Anspruch etwa auch an die wirtschaftlichen Interaktionsprozesse anzulegen und gebietet Fairness in Marktbeziehungen (vgl. auch Veith 2004b, 317 f.).
- *Verteilungsgerechtigkeit* (*iustitia distributiva*) regelt das Verhältnis zwischen dem Staat und den Einzelnen; Lasten und Güter sind nach bestimmten Kriterien zu verteilen. Formaler Maßstab ist das Prinzip der proportionalen Gleichheit (Gleiches ist gleich, Ungleiches ist ungleich zu behandeln). Es bleibt aber zu klären, woran Gleichheit / Ungleichheit bemessen werden; hierfür sind drei verschiedene, teilweise zueinander in Spannung stehende Maßstäbe zu nennen (mit allen wird in je verschiedenen Zusammenhängen der Gesellschaft gearbeitet): (1) Aus der Annahme gleicher menschlicher Grundbedürfnisse (*Bedürfnisgerechtigkeit*) ist etwa zu folgern, dass deren Erfüllung unabhängig von individueller Leistung(sfähigkeit) politisch abgesichert werden muss (z.B. durch die Sozialhilfe; durch Steuerfreiheit des Existenzminimums). (2) Das Wissen um die Ungleichheit sozialer Chancen aufgrund von Unterschieden nach Herkunft, Lebensumständen, persönlichen Talenten etc. erfordert politische Vorkehrungen zu Ausgleich und Kompensation, um alle Menschen darin zu unterstützen, dass sie ihre individuelle Leistungsfähigkeit und -bereitschaft tatsächlich entfalten können (*Chancengerechtigkeit*). (3) Der Umstand, dass Menschen in unterschiedlichen gesellschaftlichen Handlungsfeldern (Bildung; Erwerbsarbeit etc.) tatsächlich ungleiche Leistungen erbringen, wird ebenfalls als gerechtigkeitsbedeutsam aufgefasst (*Leistungsgerechtigkeit*) und führt etwa zu differenzierten Lohn- und Gehaltsstrukturen; dabei muss (bzw. müsste) gerechterweise der Grundsatz »gleicher Lohn für gleiche Arbeit« gelten.

Die Orientierung an der Person als verantwortlichem Subjekt verbietet allerdings eine ausschließlich verteilungsorientierte Gerechtigkeitsauffassung; da die Gesellschaftsglieder als einzelne und das Gemeinwesen als Ganzes zueinander in einem komplexen Verhältnis wechselseitiger Verantwortung stehen, in dem Eigenverantwortung und Solidarität einander bedingen und ergänzen, ist komplementär zu dem Aspekt der Verteilungsgerechtigkeit jener der Beteiligungsgerechtigkeit einzuführen:

- *Beteiligungsgerechtigkeit* (*iustitia contributiva*) zielt auf die aktive Teilnahme (Partizipation) der Einzelnen am gesellschaftlichen Prozess. Sie richtet den Anspruch an Gesellschaft und Staat, Partizipation zu ermöglichen; zugleich beansprucht sie die Personen darin, die eigene Handlungsfähigkeit auch tatsächlich verantwortlich einzusetzen. Sie regelt dementsprechend wechselseitige Verhältnisse zwischen Einzelnen und Gemeinwesen. Phänomene der Ausgrenzung im politischen wie im wirtschaftlichen Bereich werden nach diesem Kriterium als ungerecht entziffert; in rechtlicher Hinsicht wird hier das Diskriminierungsverbot relevant. Positiv verlangt der Grundsatz der Beteiligungsgerechtigkeit, die gesellschaftlichen Institutionen so zu organisieren, dass sie allen Menschen die Möglichkeit garantieren, aktiv am wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Leben der Gesellschaft teilzunehmen (vgl. Heimbach-Steins 1999). Der Aspekt der Beteiligungsgerechtigkeit ist vor allem durch den Wirtschaftshirtenbrief der US-amerikanischen Bischöfe »Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle« (1986) in die sozialethische Debatte eingebracht worden (vgl. US-Bischöfe 1987). Er spielt seither in der sozialethischen Gerechtigkeitsdiskussion eine wichtige Rolle. Jüngste Vorschläge gehen mit guten Gründen so weit, den Aspekt der Beteiligungsgerechtigkeit als das systematisch zentrale Moment einer Theorie sozialer Gerechtigkeit für die gegenwärtige Gesellschaft anzusehen (vgl. Filipović 2007, 170–239).
- *Verfahrensgerechtigkeit* (*iustitia legalis*): Mit dem Aspekt der Verfahrensgerechtigkeit werden schließlich die formalen Anforderungen der Gerechtigkeit eingebracht, also vor allem das Gebot der Fairness in der Rechtsfindung und Rechtsanwendung (z. B. Verträge sind einzuhalten; keine Strafe ohne gesetzliche Grundlage u. a.) sowie als Voraussetzung dafür die Notwendigkeit, durch entsprechende Institutionen der Rechtspflege den Personen zu gewährleisten, dass sie im Falle von Unrecht ihr Recht geltend machen können (rechtsstaatliche Ordnung; Rechtswegegarantie).

Die hier knapp skizzierte Ausfaltung des Konzepts der sozialen Gerechtigkeit kann als moderne Rekonstruktion und Fortschreibung der klassischen Gerechtigkeitstheorien (Aristoteles, Thomas von Aquin) ausgewiesen werden (vgl. dazu Anzenbacher 1998, 223 f., Veith 2004b). Darüber hinausgehend werden in der gegenwärtigen Diskussion weitere Dimensionen geltend gemacht; einige für die Gegenwartsfragen zentrale Aspekte seien zumindest angedeutet:

d) Weitere Dimensionen der Gerechtigkeit: Gender- und Generationengerechtigkeit

Die tief in die abendländische Geistesgeschichte und auch in die Strukturen moderner Gesellschaften eingeschriebene Asymmetrie der Geschlechterverhältnisse hat unter dem modernen Vorzeichen der Autonomie des Subjekts politische Emanzipationsprozesse (Frauenbewegung) und eine wissenschaftliche Kritik (Feministische Wissenschaft[s]kritik; Genderforschung) hervorgebracht, welche die in die Geschlechterverhältnisse eingeschriebenen Ungerechtigkeiten aufgedeckt und Ansätze zu deren Überwindung entwickelt haben. Mit der Freilegung und Kritik patriarchaler bzw. androzentrischer Strukturen in Gesellschaft, Wirtschaft, Politik, Religion und Kultur wurde der Aspekt der *Geschlechtergerechtigkeit* auf die sozialetische Tagesordnung gesetzt und als Menschenrechtsanliegen entfaltet (vgl. u. a. Heimbach-Steins 2007). Dadurch wurde eine Querschnittsperspektive gewonnen, die für nahezu alle Bereiche sozialetischer Reflexion relevant ist – vom Institutionenkontext Familie über die globalisierte Arbeitswelt bis hin zu den Geschlechterrollen im Entwicklungsprozess. Die Durchbrechung fixierter Erwartungen an eine geschlechtsspezifische Arbeitsteilung, die Überwindung starrer Rollenmuster und die Anerkennung gleicher Rechte unabhängig von der Geschlechtszugehörigkeit sind keine Themen »von gestern«; vielmehr gewinnen sie sowohl in unserer eigenen Gesellschaft (z. B. in der Familienpolitik) als auch auf der Ebene globalisierter Wirtschaftszusammenhänge (z. B. im Bereich der Arbeitsmigration von Frauen) neue Brisanz und zeigen sich als tatsächlich globale Gerechtigkeitsfragen.

Die Einführung der Dimension der *Zeit* in das Nachdenken über Gerechtigkeit führt zu dem Aspekt der *Generationengerechtigkeit* (Lienkamp 2003; Veith 2006): Diese regelt zum einen die Verhältnisse zwischen den gleichzeitig lebenden Generationen (*synchrone Generationengerechtigkeit*), z. B. bei der Diskussion um die Zukunft der Alterssicherung (Stichwort: Generationenvertrag) und um die Partizipationsrechte im Bereich der Bildung (Stichwort: lebenslanges Lernen / lebenslange Bildung); sie wird vor allem dann zur Frage, wenn der Wandel der demographischen Verhältnisse die jüngeren Generationen überproportional zu belasten scheint und dadurch Verteilungsfragen zwischen den Generationen zum (sozial-)politischen Konfliktthema werden. Zum anderen fordert die *Generationengerechtigkeit* aber auch den Blick über die Gegenwart hinaus auf die nachfolgenden Generationen (*diachrone Generationengerechtigkeit*), die heute ihre Bedürfnisse,

Chancen und Interessen noch nicht artikulieren und sich also auch nicht gegen einen rücksichtslosen (nicht nachhaltigen) Umgang der aktuell lebenden Menschen mit den allen gemeinsam zustehenden Gütern verteidigen können. Hier verschränkt sich der Aspekt der Generationengerechtigkeit mit einem weiteren Gesichtspunkt: Der Aspekt der *ökologischen Gerechtigkeit* (Umweltgerechtigkeit) erweitert die Gerechtigkeitsansprüche über die heute und künftig lebenden Menschen auf die natürlichen Lebensgrundlagen und trägt damit die Erweiterung der ethischen Beanspruchung, die im Prinzip der Retinität (s. o. III.3) formuliert worden ist, in die Gerechtigkeitsreflexion ein. Um künftigen Generationen nicht die Lebensgrundlagen zu entziehen, ist ein nachhaltiger und schonender Umgang mit den natürlichen Ressourcen zu üben, welcher deren Eigenlogik Rechnung trägt und den Aspekten der Fairness, der gerechten Verteilung und Beteiligung entspricht (vgl. den Beitrag von Schlögel in diesem Band; weiterführend: Höhn 2001; Vogt 2005).

IV. Ausblick: Christliche Sozialethik vor den Herausforderungen der Gegenwart

Konkrete sozialethische Fragen brechen auf, wenn die gesellschaftlichen Institutionen dem Anspruch, Freiheit zu ermöglichen und Gerechtigkeit zu verwirklichen, nicht genügen; wenn Menschen von der Befriedigung vitaler Bedürfnisse, von der Beteiligung an sozialen Gütern, an gesellschaftlichen Aufgaben und Positionen, an ökonomischen Interaktionen und politischen Entscheidungen ausgeschlossen werden. Entsprechende Probleme treten vielgestaltig zu Tage – in allen Gesellschaften und in allen Phasen ihrer Entwicklung. In Zeiten hoher struktureller Arbeitslosigkeit, eines tiefgreifenden Umbaus der sozialen Sicherungssysteme, der Zunahme von Armut auch in hochentwickelten und wohlhabenden Gesellschaften und einer globalen Bedrohung durch Gewalt einerseits, durch die Gefährdung der ökologischen Systeme andererseits liegt eine ganze Reihe gravierender sozialethischer Herausforderungen offen zu Tage. Sie werden im sozialen Nahkontext oder im nationalen Horizont entdeckt (z. B. soziale Schieflagen), verweisen aber in vielen Fällen darüber hinaus auf die internationale, kontinentale oder globale Ebene und auf wechselseitige Abhängigkeiten und Verschränkungen zwischen den verschiedenen Handlungsebenen – etwa wenn es um ökologische Störungen oder Fragen von Sicherheit und Frieden geht. Die Analyse der Probleme ist ebenso komplex wie die Suche nach tragfähigen Lösungen.

Die in diesem Beitrag dargelegten Grundlagen christlicher Sozial-

ethik – angefangen vom Verständnis des Faches über die Vorgehensweise bis hin zu dem Gefüge normativer Orientierungen – müssen in den darauf aufbauenden spezielleren Diskursen problemorientiert fortgeschrieben und konkretisiert werden.

Herkömmlicherweise wird die spezielle Sozialethik nach den großen gesellschaftlichen Bereichen eingeteilt; man unterscheidet Wirtschaftsethik und politische Ethik sowie in jüngerer Zeit weitere Felder wie Umweltethik, Friedensethik, Entwicklungsethik, Bildungsethik, Medienethik. Mehr und mehr scheint die Komplexität und Verwobenheit konkreter Problemfelder dabei eine Vorgehensweise naheulegen, die ein starres Muster sozialetischer »Bereichsethiken« überwindet und sowohl thematisch wie systematisch vernetzte Problemanalysen anstrebt.

Es überschreitet den Rahmen dieses Beitrags, die zentralen sozialetischen Arbeitsfelder im Einzelnen vorzustellen (eine breite thematische Palette sozialetischer Themen- und Problemfelder wird anhand des systematischen roten Fadens der Beteiligungsgerechtigkeit ausführlich behandelt in: Heimbach-Steins 2005).

Systematische Perspektiven für eine sozialetische Durchdringung gegenwärtiger Problemzusammenhänge ergeben sich vor allem anhand der Aspekte der Gerechtigkeit, die oben dargelegt wurden (s.o. III.4.b–d); *thematische* Perspektiven setzen »unterhalb« der großen Bereiche (z. B. »Wirtschaftsethik«) an und greifen Themen wie Arbeit, Bildung, soziale Sicherung auf. Es muss darum gehen, relevante Bezüge zu den verschiedenen Bereichen – von Familie bis Wirtschaft – zu identifizieren, möglichst umfassend auszuleuchten und zueinander in Beziehung zu setzen. Ein Beispiel mag das Gemeinte veranschaulichen: Das Thema »Arbeit/Arbeitslosigkeit« gehört etwa ebenso in das Feld der Wirtschaftsethik wie in die politische Ethik (Arbeitsmarkt- und Sozialpolitik), es berührt sich aber darüber hinaus auch z. B. mit dem Thema »Bildung/Bildungsgerechtigkeit« (gerechte Bildungszugänge; Sicherung von Beteiligungschancen durch Bildung) und mit Fragen der Geschlechterordnung (geschlechtsspezifische Arbeitsteilung; Zusammenhang von Familienpolitik und Arbeitsmarktpolitik).

Wichtig ist für die Erarbeitung solcher problemorientierter Szenarien, dass die jeweils relevanten gesellschaftlichen Kontexte (einschließlich des Erfahrungs- und Bezugshorizontes der Wissenschaftler/innen, durch den die Perspektive – das »Sehen« – mitbestimmt wird!) explizit reflektiert werden: Gerade aus der Verschränkung bzw. Verwobenheit der Interaktionen zwischen lokaler, nationaler, kontinentaler und globaler Ebene entstehen typische Konflikte und Gerechtigkeitsprobleme.

Wenn zum Beispiel ein Unternehmen Arbeitsplätze aus einem Hochlohnland wie Deutschland in ein Niedriglohnland wie Rumänien verlagert, was in Deutschland Arbeitsplätze kostet, in Rumänien aber Arbeitsplätze schafft, macht es für die sozialetische Analyse und Urteilsbildung einen Unterschied, ob der Horizont der Untersuchung auf die deutsche Gesellschaft beschränkt wird oder ob der relevante internationale Rahmen berücksichtigt wird: die Frage nach dem, was gerecht bzw. ungerecht ist, wird komplexer). Gerade eine christliche Sozialethik, die sich der Option für die Armen verpflichtet weiß, steht in der doppelten Herausforderung, die Problemhorizonte so zu fassen, dass einerseits die Gerechtigkeitsprobleme einer bestimmten Gesellschaft sorgfältig erkannt und bearbeitet werden, dass aber andererseits nicht durch einen zu eng gewählten »Bildausschnitt« Ausgrenzungen vorgenommen werden, die ihrerseits dem Gerechtigkeitsanliegen widersprechen. Der Horizontenerweiterung hinsichtlich der »sozialen Frage« (s. o. I.3.a), welche die geschichtliche Entfaltung der christlichen Sozialethik und der kirchlichen Sozialverkündigung prägt, entspricht daher die Kontextualisierung sozialetischer Arbeit in dieser Spannung von lokaler und globaler Perspektive.

Dies ernst zu nehmen, trägt schließlich dazu bei, den theologischen Anspruch einer christlichen Sozialethik einzulösen, der nach wie vor mit dem Programmsatz der Pastorkonstitution des Konzils gültig ausgedrückt werden kann: »Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi.« (GS 1). Der »Einsatz für die Gerechtigkeit und die Beteiligung an der Umgestaltung der Welt« (IM 6), denen die Sozialethik mit ihren wissenschaftlichen Mitteln verpflichtet ist, bilden ein unverzichtbares Element christlicher Praxis, die durch sozialetische Arbeit kritisch begleitet wird, wie auch einer Theologie, die sich dem konziliaren Programm verschrieben hat und es in katholischer – weltumspannender – Weite auslegt.

Literatur

- Ammicht Quinn, Regina*, Körper – Religion – Sexualität. Theologische Reflexionen zur Ethik der Geschlechter, Mainz, 3. Aufl, 2004.
- Anzenbacher, Arno*, Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien, Paderborn u. a. 1998.
- Baumgartner, Alois*, Entwicklungslinien des deutschen (Sozial-)Katholizismus, in: Heimbach-Steins, Marianne (Hg.): 2004: 187–199.

- Bayertz, Kurt, Begriff und Problem der Solidarität, in: Ders. (Hg.), *Solidarität. Begriff und Problem*, Frankfurt/M. 1998, 11–53.
- Bielefeldt, Heiner, Art. Autonomie, in: Düwell, Markus / Hübenthal, Christoph / Werner, Micha (Hgg.), *Handbuch Ethik*, Stuttgart – Weimar, 2. aktual. und erw. Auflage 2006, 311–314.
- Bielefeldt, Heiner, *Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos*, Darmstadt 1998.
- Bischofskonferenz der Vereinigten Staaten von Amerika, *Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle*, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn o. J. (1987).
- Boff, Clodovis / Pixley, Jorge, *Die Option für die Armen*, Düsseldorf 1987.
- Bogner, Daniel, *Ausverkauf der Menschenrechte? Warum wir gefordert sind*, Freiburg 2007.
- Bohrmann, Thomas, Subsidiarität, in: Heimbach-Steins, Marianne (Hg.), *Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch*, Bd. 1: Grundlagen, Regensburg 2004, 293–310.
- Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmerbewegung Deutschlands (Hg.), *Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente*, Kevelaer, 7. Aufl., 1992.
- Chenu, Marie-Dominique, *Kirchliche Soziallehre im Wandel. Das Ringen der Kirche um das Verständnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit*, Fribourg – Luzern 1991.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Der Klimawandel. Brennpunkt globaler, intergenerationeller und ökologischer Gerechtigkeit. Ein Expertentext zur Herausforderung des globalen Klimawandels (Die deutschen Bischöfe. Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen / Kommission Weltkirche Nr. 29)*, Bonn 2006.
- Drösser, Gerhard, *Ethische Hermeneutik – Dialogische Praxis*, in: Heimbach-Steins, Marianne (Hg.), *Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch*, Bd. 1: Grundlagen, Regensburg 2004, 62–82.
- Düwell, Markus / Hübenthal, Christoph / Werner, Micha (Hgg.), *Handbuch Ethik*, Stuttgart – Weimar, 2. aktual. und erw. Auflage 2006.
- Filipović, Alexander, *Öffentliche Kommunikation in der Wissensgesellschaft. Sozialethische Analysen*, Bielefeld 2007.
- Fritzsche, K. Peter, *Menschenrechte. Eine Einführung mit Dokumenten*, Paderborn 2004.
- Furger, Franz, *Christliche Sozialethik. Grundlagen und Zielsetzungen (Kohlhammer Studienbücher Theologie Bd. 20)*, Stuttgart u. a. 1991.
- Furger, Franz, *Weltgestaltung aus dem Glauben. Versuche zu einer christlichen Sozialethik*, Münster 1989.
- Furger, Franz / Lienkamp, Andreas / Dahm, Karl Wilhelm (Hgg.), *Einführung in die Sozialethik (Münsteraner Einführungen Theologie Bd. 3)*, Münster 1996.
- Goris, Harm (Hg.), *Bodiliness and Human Dignity. An Intercultural Approach / Leiblichkeit und Menschenwürde. Interkulturelle Zugänge (Tilburger Theologische Studien Bd. 2)*, Münster 2006.

- Hausmanning, Thomas*, Ethik. Was ist das eigentlich?, in: Heimbach-Steins (Hg.) 2004: 21–61.
- Heimbach-Steins, Marianne*, Das Stichwort: Zeichen der Zeit, in: BiLi 70 (1997) 297 f.
- Heimbach-Steins, Marianne*, Beteiligungsgerechtigkeit, in: StdZ 217 (1999) 147–160.
- Heimbach-Steins, Marianne*, Menschenrechte in Gesellschaft und Kirche. Lernprozesse – Konfliktfelder – Zukunftschancen, Mainz 2001.
- Heimbach-Steins, Marianne*, Kirchliche Sozialverkündigung – Orientierungshilfe zu den Dokumenten, in: Heimbach-Steins, Marianne (Hg.): 2004: 200–219. (= Heimbach-Steins 2004a)
- Heimbach-Steins, Marianne*, Sozialethische Spurensuche in der Geschichte von Christentum und Kirche, in: Heimbach-Steins, Marianne (Hg.): 2004: 165–186. (= Heimbach-Steins 2004b)
- Heimbach-Steins, Marianne (Hg.)*, Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch, Bd. 1: Grundlagen, Regensburg 2004.
- Heimbach-Steins, Marianne (Hg.)*, Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch, Bd. 2: Konkretionen, Regensburg 2005.
- Heimbach-Steins, Marianne*, Subsidiarität und Partizipation in der Kirche, in: dies. (Hg.), Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch, Bd. 2: Konkretionen, 281–313 (Heimbach-Steins 2005b).
- Heimbach-Steins, Marianne*, Bildung für die Weltgesellschaft angesichts der Erfahrung von Abhängigkeit, Verunsicherung und Kontrollverlust, in: Konrad Hilpert / Thomas Bohrmann (Hg.), Solidarische Gesellschaft. Familie – Politik – Verbände (FS Alois Baumgartner), Regensburg 2006, 133–151.
- Heimbach-Steins, Marianne*, Menschenrechte im »Gender-Test«. Frauenrechte zwischen Universalanspruch und soziokultureller Implementierung, in: Carola von Braunmühl, Marianne Heimbach-Steins, Johannes Müller, Sabine von Schorlemmer, Frauen – Gewinnerinnen oder Verliererinnen der Globalisierung? (Globale Solidarität – Fragen einer neuen Weltkultur), Stuttgart 2007, 39–78.
- Heimbach-Steins, Marianne / Lienkamp, Andreas (Hgg.)*, Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. Eingeleitet und kommentiert von M. Heimbach-Steins und A. Lienkamp (Hg.) unter Mitarbeit von G. Kruijff und S. Lunte, München 1997.
- Herms, Eilert*, Gesellschaft gestalten. Beiträge zur evangelischen Sozialethik, Tübingen 1991.
- Hilpert, Konrad*, Art. Solidarität, in: Neues Handbuch Theologischer Grundbegriffe Bd. 5, München 1991, 68–75.
- Hilpert, Konrad*, Menschenrechte und Theologie. Forschungsbeiträge zur ethischen Dimension der Menschenrechte (Studien zur theologischen Ethik Bd. 85), Freiburg i. Ue. – Freiburg i. Br. 2001.

- Hilpert, Konrad*, Art. Sünde. B. Sozialethik, in: P. Eicher (Hg.), Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe. Neuauflage, Bd. 4, München 2005, 208–214.
- Huber, Wolfgang*, Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik, München – Gütersloh 1996.
- Höhn, Hans-Joachim*, Ökologische Sozialethik. Grundlagen und Perspektiven, Paderborn 2001.
- Koenig, Matthias*, Menschenrechte, Frankfurt/M. 2005.
- Lesch, Walter*, Ethik und Moral / Gut und Böse / Richtig und Falsch, in: Wils/ Mieth (Hgg.) 1992, 64–83.
- Lesch, Walter*, Interdisziplinarität ohne Disziplinlosigkeit. Wissenschaftstheoretische Probleme sozialetischer Forschung, in: Heimbach-Steins, Marianne / Lienkamp, Andreas / Wiemeyer, Joachim (Hgg.), Brennpunkt Sozialethik. Theorien, Aufgaben, Methoden, Freiburg i.Br. 1995, 171–187.
- Lienkamp, Andreas*, Systematische Einführung in die Sozialethik, in: Furger / Lienkamp / Dahm (Hgg.) 1996: 29–88.
- Lienkamp, Andreas*, Steile Karriere. Das Nachhaltigkeitsleitbild in der umweltpolitischen und ethischen Debatte, in: Herderkorrespondenz 54 (2000) 464–469.
- Lienkamp, Andreas*, Nicht auf Kosten unserer Kinder. Generationengerechtigkeit als neuer Maßstab der Politik, in: Herderkorrespondenz 57 (2003) 497–501.
- Merks, Karl-Wilhelm*, Autonomie, in: Wils, Jean-Pierre / Mieth, Dietmar (Hgg.), Grundbegriffe der christlichen Ethik, Paderborn u. a. 1992, 254–281.
- Mieth, Dietmar*, Art. Norm, in: Wils/ Mieth (Hgg.), Grundbegriffe der christlichen Ethik, Paderborn u. a. 1992, 243–253.
- Münk, Hans Jürgen*, Nachhaltige Entwicklung und Soziallehre, in: StZ 216 (1998) 231–245.
- Nell-Breuning, Oswald von*, Einführung, in: Texte zur katholischen Soziallehre, hrsg. vom Bundesverband der KAB, Kevelaer, 7. Aufl., 1992.
- Ott, Konrad*, Art. Prinzip / Maxime / Norm / Regel, in: Düwell, Markus / Hüben-thal, Christoph / Werner, Micha (Hgg.), Handbuch Ethik, Stuttgart – Weimar, 2. aktual. und erw. Auflage 2006, 474–480.
- Sachverständigenrat für Umweltfragen*, Umweltgutachten 1994.
- Schüller, Bruno*, Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moralthologie, Düsseldorf, 2. Aufl. 1980.
- Veith, Werner*, Gemeinwohl, in: Heimbach-Steins, Marianne (Hg.), Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch, Bd. 1: Grundlagen, Regensburg 2004, 270–282 (Veith 2004).
- Veith, Werner*, Nachhaltigkeit, in: Heimbach-Steins, Marianne (Hg.), Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch, Bd. 1: Grundlagen, Regensburg 2004, 302–314 (Veith 2004a).
- Veith, Werner*, Gerechtigkeit, in: Heimbach-Steins, Marianne (Hg.), Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch, Bd. 1: Grundlagen, Regensburg 2004, 315–326 (Veith 2004b).
- Veith, Werner*, Intergenerationelle Gerechtigkeit. Ein Beitrag zur sozialetischen Theoriebildung, Stuttgart 2006.

- Vogt, Markus, Natürliche Ressourcen und intergenerationelle Gerechtigkeit, in: Heimbach-Steins, Marianne (Hg.), *Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch*, Bd. 2: Konkretionen, Regensburg 2005, 137–162.
- Wildt, Andreas, Solidarität als Strukturbegriff politisch-sozialer Gerechtigkeit, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 48 (2007) 39–60.
- Wils, Jean-Pierre / Mieth, Dietmar, *Grundbegriffe der christlichen Ethik*, Paderborn u. a. 1992.
- Zulehner, Paul M. / Denz, Hermann / Pelinka, Anton / Tólos, Emmerich (Hgg.), *Solidarität. Option für die Modernisierungsverlierer*, Innsbruck-Wien 1996.

Abkürzungen

- AEMR Allgemeine Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen (1948)
- CAJ Christliche Arbeiterjugend
- GG Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland
- GS Pastoralkonstitution des II. Vatikanums »Gaudium et spes«
- IM De iustitia in mundo. Römische Bischofssynode 1971
- MM Johannes XXIII., Sozialzyklika Mater et magistra (1961)
- SRS Johannes Paul II., Sozialzyklika Sollicitudo rei socialis (1987)
- ZSG Deutsche Bischofskonferenz / Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gemeinsames Wort zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland »Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit«

Zu den Autoren

- Klaus Arntz, geb. 1963, Dr. theol., Professor für Moraltheologie an der Universität Augsburg
- Marianne Heimbach-Steins, geb. 1959, Dr. theol., Professorin für Christliche Soziallehre und Allgemeine Religionssoziologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Otto-Friedrich-Universität Bamberg
- Johannes Reiter, geb. 1944, Dr. theol., Professor für Moraltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität Mainz; Mitglied der Internationalen Theologenkommission
- P. Herbert Schlögel OP, geb. 1949, Dr. theol., Professor für Moraltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Regensburg

Klaus Arntz / Marianne Heimbach-Steins /
Johannes Reiter / Herbert Schlögel

Orientierung finden

Ethik der Lebensbereiche

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2008

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlagkonzeption: Groothuis, Lohfert, Consorten | glcons.de

Satz: SatzWeise, Föhren

Herstellung: fgb · freiburger graphische betriebe

www.fgb.de

Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlorfrei gebleichtem Papier

Printed in Germany

ISBN 978-3-451-29783-0