

Ulf Liedke

## Ökumene und Ökonomie

Zum Konzept einer ökumenischen Sozial- und Wirtschaftsethik  
im Sozialwort der Kirchen

Das Sozialwort der Kirchen ist oft als Novum gekennzeichnet worden. Dazu gehört neben der zivilgesellschaftlichen Ausrichtung des Konsultationsprozesses auch die Tatsache, daß es die evangelische und die katholische Kirche erstmals unternommen haben, sich auf Grundzüge und Kriterien einer gemeinsamen Sozial- und Wirtschaftsethik zu verständigen. Dieser Versuch verdient eine intensive Auseinandersetzung. Denn die ethischen Traditionen beider Kirchen weisen, neben vielen Gemeinsamkeiten, auch wichtige Unterschiede auf. Diese Differenzen galt es zu überbrücken. Der am Konsultationsprozeß beteiligte Paderborner Weihbischof Reinhard Marx hat das dabei entstandene Ergebnis „eine komprimierte gemeinsame Soziallehre“ genannt, und hinzugefügt: „Wenn man um die Schwierigkeiten der Abfassung eines solchen Textes weiß, kann man sich nur freuen, daß hier biblische Ethik, Vernunftethik und Prinzipien der katholischen Soziallehre sowie neuere ethische Leitbegriffe (Nachhaltigkeit) zueinander gebracht wurden.“<sup>1</sup> Wie läßt sich die vom Sozialwort vertretene ökumenische Sozial- und Wirtschaftsethik bestimmen? Wie läßt sich das Ergebnis beurteilen? Wenn ich diesen Fragen im folgenden nachgehe, werde ich nicht nur den Text des Sozialwortes selbst berücksichtigen, sondern auch auf den letzten Entwurf der Redaktionsgruppe vom 28. 08. 1996 eingehen. Dabei wird sich zeigen, daß dieser Entwurf in einer Schlußredaktion tiefgreifend verändert worden ist. Aus diesen Eingriffen lassen sich wiederum Schlußfolgerungen für die Einschätzung des ökumenischen Ansatzes der Sozial- und Wirtschaftsethik ziehen.

### 1. Religion und Gesellschaft: zum Ansatz der theologischen Sozial-ethik

Das Sozialwort ist am Leitfaden des aus der Theologie der Befreiung bekannten methodischen Dreischritts „sehen – urteilen – handeln“ ausgerichtet. Dieses Strukturprinzip gibt dem gemeinsamen Wort als ganzem ei-

---

<sup>1</sup> Marx, Reinhard: Ein Wort zur rechten Zeit: Das „Wort zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland“, in: Pressedienst Paderborn, Erzbischöfliches Generalvikariat, Dokumentation, Nr. 3, 07. 03. 1997, S. 2.

nen prononciert ethischen Hintergrund.<sup>2</sup> Dabei kommt dem Schritt „urteilen“ eine Bindegliedfunktion zu. Die ihm zugehörigen Kapitel (3. und 4.) lassen ein mehrstufiges Konzept der Sozial- und Wirtschaftsethik erkennen. Die jeweiligen Einleitungsabsätze (91 f, 126-129) werden *zunächst* von einem *Ansatz* getragen, den ich als sozialetisches Grundmodell bezeichnen möchte. Dieses Grundmodell bestimmt den Anspruch und die Reichweite des gesamten ethischen Konzepts. Seine *Durchführung* wird *danach* in drei Schritten vollzogen: in der theologischen Herleitung (93-102), der ethischen Kriterienbildung (103-125) sowie in daraus abgeleiteten sozial- und wirtschaftsethischen Maximen (130-165).

Die Verortung des Sozialwortes innerhalb des wirtschaftsethischen Diskurses hat gezeigt, daß in ihm zwei Grundmodelle konkurrieren. Besonders für das 4. Kapitel aber auch für die zentralen Passagen der übrigen Teile ist die diskursethische Ausrichtung tragend. In Spannung zu ihr steht das theologische Grundmodell des 3. Kapitels, das eher an die „Ethische Ökonomie“ erinnert, in der Ethik und Religion als Korrektive des Ökonomieversagens fungieren. Mit den Implikationen dieses Paradigmas, das im ethischen Teil ganz an den Anfang gerückt wird, möchte ich mich zuerst beschäftigen.

Die Wahl des sozialetischen Grundmodells hat sicher zu den sensibelsten Punkten der ökumenischen Orientierung gehört. Immerhin drückt sich in ihm die jeweilige konfessionelle Identität am deutlichsten aus. Deshalb ist es zunächst überraschend, daß die Kirchen ihre jeweiligen klassischen Paradigmen nicht direkt zum Zug kommen lassen. So stellt Götz Planer-Friedrich mit Bezug auf die protestantische Tradition fest: „Die Autoren haben sich erfreulicherweise auf die klassische theologische Zwei-Reiche-Lehre gar nicht erst eingelassen.“<sup>3</sup> Auch die Lehre von der Königsherrschaft Christi mit dem für sie wichtigen Analogiegedanken im Verhältnis zwischen Kirche und Staat<sup>4</sup> wird im Sozialwort nicht erkennbar aufgegriffen. Auf der anderen Seite wählt das gemeinsame Wort aber auch nicht den klassischen Ausgangspunkt der katholischen Soziallehre, die danach fragt, „ob die Grundlagen der jeweiligen gesellschaftlichen Ordnung mit der ewig gültigen Ordnung übereinstimmen, die Gott ... durch Naturrecht und

---

<sup>2</sup> Siehe zur Methode der Theologie der Befreiung: Boff, Clodovis: Wissenschaftstheorie und Methode der Theologie der Befreiung, in: *Mysterium Liberationis: Grundbegriffe der Theologie der Befreiung* / hrsg. von Ignacio Ellacuría und Jon Sobrino, Luzern, Bd. 1, 1995, S. 82-97.

<sup>3</sup> Planer-Friedrich, Götz: *Christlicher Glaube und gesellschaftliche Verantwortung: die theologische Grundlegung des Wirtschafts- und Sozialworts*, in: *Gerechtigkeit ist unteilbar: Beiträge zum Wirtschafts- und Sozialwort der Kirchen* / hrsg. von Martin Huhn u.a., Bochum, 1997, S. 39.

<sup>4</sup> Vgl. Barth, Karl: *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, in: ders.: *Rechtfertigung und Recht. Christengemeinde und Bürgergemeinde*. – 4. Aufl. – Zürich, 1989, S. 65-67.

Offenbarung kundgetan hat“<sup>5</sup>. In der jetzigen Gestalt des Sozialwortes ist vielmehr ein Modell vor die diskursethischen Überlegungen getreten, das auf einem ontologischen Zuordnungsverhältnis von Religion, Gesellschaft und Staat beruht und an „die religiöse Dimension der Gesellschaft“<sup>6</sup> erinert. In den Ziffern 91, 92 und 129 heißt es, die „Leitbilder der offenen, pluralistischen Gesellschaft, des demokratischen Rechts- und Sozialstaates und der ... Sozialen Marktwirtschaft“ beruhten „auf ethischen Voraussetzungen, die sie selbst nicht gewährleisten können“ (129). Besonders hervorgehoben wird dieses Argument gegenüber der Sozialen Marktwirtschaft, die „auf Voraussetzungen“ beruhe, „welche sie selbst nicht herstellen und auch nicht garantieren kann, ohne die sie aber auf Dauer nicht lebensfähig ist“ (91). Dieses Argument geht weiter als die These, daß der Markt in seinem Funktionieren auf Ethik angewiesen ist. Es verweist die Soziale Marktwirtschaft vielmehr auf ihre religiösen Wurzeln<sup>7</sup> und postuliert zugleich deren Erneuerung als Ausweg aus der Krise.

Das Argument selbst geht auf den Rechtsphilosophen und Bundesverfassungsrichter Ernst-Wolfgang Böckenförde zurück. Bereits 1967 formulierte er die These, die ich als das *Legitimitätsparadox* des modernen Staates bezeichnen möchte: „*Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.*“<sup>8</sup> Bis in die Formulierung hinein übernimmt das Sozialwort diese These. Bei Böckenförde ergibt sie sich als Folgeproblem des Säkularisationsvorgangs: er macht die Frage nach den inneren Bindekräften akut, die der Gewährleistung der Freiheit vorausliegen. „Woraus lebt der Staat, worin findet er die ihn tragende, homogenitätsverbürgende Kraft und die inneren Regulierungskräfte der Freiheit, deren er bedarf, nachdem die Bindungskraft aus der Religion für ihn nicht mehr essentiell ist und sein kann?“<sup>9</sup>

Das vom Sozialwort aufgegriffene Legitimitätsparadox, das das Angewiesensein des weltanschaulich-*neutralen* Staates auf eine *religiöse* Ver-

---

<sup>5</sup> Pius XII.: Ansprache zur Fünfzigjahrfeier des Rundschreibens „*Rerum novarum*“ Papst Leos XIII über die soziale Frage (1941), in: *Texte zur katholischen Soziallehre: d. sozialen Rundschreiben der Päpste u. a. kirchl. Dokumente* / hrsg. vom Bundesverband d. Kath. Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands. o. O., 1975, S. 155.

<sup>6</sup> Vgl.: *Die religiöse Dimension der Gesellschaft: Religion u. ihre Theorien* / hrsg. von Peter Koslowski, Tübingen, 1985.

<sup>7</sup> Der Hinweis auf die religiösen Hintergründe in der Entstehung der Sozialen Marktwirtschaft besteht natürlich zu Recht, vgl.: *Die protestantischen Wurzeln der Sozialen Marktwirtschaft: e. Quellenband* / hrsg. von G. Brakelmann u. T. Jähnichen. – Gütersloh, 1994, bes. S. 305-381.

<sup>8</sup> Böckenförde, Ernst-Wolfgang: *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, in: ders.: *Recht, Staat, Freiheit: Studien zur Rechtsphil., Staatstheorie u. Verfassungsgeschichte.* – 2. Aufl. – Frankfurt a. M., 1992, S. 112; ders.: *Staat – Gesellschaft – Kirche, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* / hrsg. von Franz Böckle u. a., Freiburg; Basel; Wien, Bd. 15, 1982, S. 67.

<sup>9</sup> Böckenförde, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, S. 111.

ankerung behauptet, wird heute mit leichten Nuancen von verschiedenen Philosophen und Theologen vertreten. Bei Peter Koslowski wird es vor dem Hintergrund eines aristotelisch-thomistischen Wirklichkeitsverständnisses entwickelt, das von der teleologischen Ausrichtung aller Wirklichkeit auf Gott als ihr Endziel ausgeht. Bei Ernst-Wolfgang Böckenförde und Wolfhart Pannenberg wird es eher in Anknüpfung an Hegels Rechtsphilosophie aufgenommen.<sup>10</sup> Auf dem Hintergrund seiner These, daß der Staat die Vollendung der Sittlichkeit darstelle, behauptet Hegel hier, daß „die Substantialität ... der Sittlichkeit selbst und des Staates die Religion ist“<sup>11</sup>. Staat und Religion, in ihrer Wurzel aufeinander zurückgeführt, sind dennoch voneinander verschieden. Denn während die Religion nur die *Grundlage* darstellt, ist der Staat „göttlicher Wille, als gegenwärtiger, sich zur wirklichen Gestalt und *Organisation einer Welt entfaltender Geist*“<sup>12</sup>. Im Verhältnis zum Staat ist „die Religion das ihn für das Tiefste der Gesinnung integrierende Moment“<sup>13</sup>. Es liegt ganz auf dieser Hegelschen Linie, wenn Böckenförde in der Konsequenz aus dem Legitimitätsparadox der christlichen Religion eine wertbegründende bzw. integrierend-legitimierende Funktion<sup>14</sup> für den modernen Staat zuweist, die aber zugleich dessen freiheitliche Orientierung und weltanschauliche Neutralität nicht in Frage stellt.<sup>15</sup>

<sup>10</sup> Vgl. Böckenförde, a. a. O., S. 113: „So wäre denn noch einmal – mit Hegel – zu fragen, ob nicht auch der säkularisierte weltliche Staat letztlich aus jenen inneren Antrieben und Bindungskräften leben muß, die der religiöse Glaube seiner Bürger vermittelt.“ Ders.: Bemerkungen zum Verhältnis von Staat und Religion bei Hegel, in: a. a. O., S. 115-142, bes. S. 138-142; Pannenberg, Wolfhart: Christlicher Glaube und Gesellschaft, in: ders.: Ethik und Ekklesiologie, Göttingen, 1977, S. 122f.: „Die Ideale des neuzeitlichen Verfassungsstaates, die Menschenrechte und besonders die Idee der Freiheit, beruhen entscheidend auf dem christlichen Glauben, wie das vor allem Hegel erkannt hat ... Darum vernachlässigt eine auf Freiheit begründete politische Ordnung die Grundlagen ihrer eigenen Existenz, wenn sie sich oberflächlich im Sinne der Trennung von Staat und Religion versteht.“ Ähnlich ders.: Civil Religion? Religionsfreiheit und pluralist. Staat: das theol. Fundament der Gesellschaft, in: Die religiöse Dimension der Gesellschaft, S. 69: „Darum muß die vollständige Ablösung der säkularen Ordnung des Staates von der Religion zur Erosion der politischen Ordnung durch Legitimitätsverfall und Herrschaftskritik führen.“ Der Bezug zu Hegels Rechtsphilosophie betrifft § 270 der „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ sowie § 552 der „Enzyklopädie“.

<sup>11</sup> Hegel, G. W. F.: Werke / Auf d. Grundlage d. Werke von 1832-1845, Frankfurt a. M., Bd. 10, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III, 1986, § 552, S. 355.

<sup>12</sup> Hegel, G. W. F.: Werke, Bd. 7, Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, 1986, § 270, S. 417 f.

<sup>13</sup> A. a. O., S. 420.

<sup>14</sup> Vgl. Böckenförde, Staat – Gesellschaft – Kirche, S. 68-72.

<sup>15</sup> Es dürfte darüber hinaus kein Zufall sein, daß Böckenförde mehrfach auf die preußische Verfassung von 1850 verweist, die in Art. 12 einerseits die Freiheit des religiösen Bekenntnisses gewährte, in Art. 14 andererseits dem Christentum eine konstitutive Rolle zuwies: „Die christliche Religion wird bei denjenigen Einrichtungen des Staates, die mit der Religionsausübung im Zusammenhang stehen, unbeschadet der in Art. 12 gewährten

Das Legitimitätsparadox läßt m. E. mindestens zwei Interpretationen zu. In einer *weiteren* Lesart kann man es als *materiale* Ergänzung und Korrektur des bloß *formalen* Diskursansatzes verstehen. In diesem Verständnis würde es besagen, daß die formalen Regeln der Verständigung immer schon die konkreten inhaltlichen Überzeugungen des *Guten* voraussetzen, auf deren Grundlage die Verständigung über das *Richtige* erfolgt. Diese Lesart würde aber zugleich bedeuten, daß man den konkreten Inhalt dieses Guten nicht mit *einer bestimmten* Gestalt identifiziert. In diesem Interpretationssinn erinnert das Legitimitätsparadox berechtigt auch daran, daß die Interaktionen in den scheinbar selbstreferentiell codierten gesellschaftlichen Teilsystemen – wie etwa der Wirtschaft – gleichwohl von den ethischen Überzeugungen der Interaktanten leben.

Böckenfördes Erläuterungen zielen allerdings m. E. auf ein *engeres* Verständnis des Legitimitätsparadoxes. Auch das Sozialwort legt eine solche engere Lesart nahe, die allein von der Besinnung auf die *christlich-religiösen* Grundwerte eine gesellschaftliche Erneuerung erwartet.<sup>16</sup> Ich sehe in diesem engeren Verständnis eine Reihe von Schwierigkeiten:

(1) Sie betreffen zunächst die Gefahr eines affirmativen Verhältnisses zu Staat und Gesellschaft, das auf eine Indienstnahme des Christentums hinausläuft.<sup>17</sup>

(2) Etwas anderes kommt hinzu. Indem das Sozialwort seinen Anspruch auf die Erneuerung des in der Sozialen Marktwirtschaft vorausgesetzten christlichen Menschenbildes abstellt, bringt es seine ethische Grundlegung um ihre kritische Pointe. Es erweckt nicht nur den Anschein, als sei die Soziale Marktwirtschaft die legitime Auslegung des christlichen Menschenbildes, sondern schränkt darüber hinaus auch seinen eigenen Beitrag in seiner Reichweite auf die Soziale Marktwirtschaft ein. Damit wird aber den ethischen Kriterien des 3. Kapitels, wie etwa der „Option für die Armen“, von vornherein die kritische Spitze abgebrochen.

(3) Die unter (2) genannte Zielbestimmung ist aber auch in einer anderen Hinsicht problematisch. Das Plädoyer für die Soziale Marktwirtschaft stellt nämlich so nicht mehr das *Ergebnis* einer wirtschaftsethischen Urteilsbildung dar – wofür es Gründe gibt –, sondern bildet bereits die *Voraussetzung* für die Kriterienbildung. Das Sozialwort begeht darin einen *circulus vitiosus*: es setzt bereits in der Prämisse dasjenige mit, was

---

Religionsfreiheit, zum Grunde gelegt“ (Böckenförde, Bemerkungen zum Verhältnis von Staat und Religion bei Hegel, S. 138). Zwar gesteht Böckenförde zu, daß diese Lösung heute nicht übernehmbar ist. Da aber seine weitere Darstellung letztlich alternativlos bleibt, hat dieser Versuch, in dem „der Geist Hegels ... noch einmal gegenwärtig“ (a. a. O., S. 139) war, zumindest eine mittelbare Leitbildfunktion.

<sup>16</sup> Vgl.: Sozialwort, Ziff. 92.

<sup>17</sup> Diese Schwierigkeit hat Böckenförde selbst als Problem benannt. Siehe ders.: Staat – Gesellschaft – Kirche, S. 68.

schließlich gefolgert wird. Damit wird eine von der gegenwärtigen Ordnungsform unabhängige Frage nach den wirtschaftsethischen Impulsen des christlichen Glaubens von vornherein abgeschnitten.

(4) Schließlich aber kollidiert das Legitimitätsparadox auch mit der diskursethischen Orientierung des Sozialwortes. Verständigungsprozesse leben davon, daß sich in ihnen der Konsens erst im Ergebnis des Austausch einstellt. Mit dem Auftakt des 3. Kapitels versucht das gemeinsame Wort jedoch dem Diskurs etwas vorzugeben, was in ihm allererst entstehen könnte. Auf dieser Linie liegt auch die Auffassung, das ethische Konzept könne „von Nichtchristen akzeptiert werden“ (126). Die diskursive Öffnung des gemeinsamen Wortes wird mit der Pointierung vorgegebener Grundwerte wieder geschlossen.

Der Rückgriff auf das Legitimitätsparadox findet sich interessanterweise noch nicht im letzten Textentwurf der Redaktionsgruppe. Es hat erst während der Umarbeitung des Ethikkapitels in der Schlußredaktion Eingang in das Sozialwort gefunden. Möglicherweise lag den Kirchenleitungen daran, die verfahrensethisch-diskursive Konzeption des Redaktionsentwurfs durch ein stärker theologisch argumentierendes Paradigma zu ergänzen. Sicher ist dieses am Legitimitätsparadox ausgerichtete Modell konfessionell nicht eindeutig zuzuordnen. Immerhin läßt es sich mit Hegel und Thomas von Aquin zugleich vereinbaren. Und es wird in der Gegenwart sowohl von Pannenberg wie von Böckenförde und Koslowski vertreten. Trotzdem halte ich dieses Modell für eine unglückliche sozialetische Orientierung. Es blendet aus, daß „das Evangelium von Jesus Christus ... eine für diese wie für jede Gesellschaft fremde Wahrheit verkündet“<sup>18</sup>.

## **2. Menschenbild und Weltgestaltung: zur Durchführung der theologischen Sozialetik**

In der *Durchführung* läßt das Sozialwort in seiner vorliegenden Gestalt ein kohärentes sozial- und wirtschaftsethisches Konzept erkennen. Es liegt besonders dem 3. Kapitel zugrunde. Seine Wirkungslinien lassen sich sogar bis in das 4. Kapitel weiterverfolgen. Es ist das in sich geschlossene Modell einer konsequent anthropologischen Sozial- und Wirtschaftsetik (Abb. 1). Sehe ich richtig – darin besteht meine *erste These* –, dann *verrät dieses Konzept einen relativ starken Einfluß der katholischen Soziallehre. Diese ist aber – zweitens – ökumenisch geöffnet und konsensfähig gemacht worden, indem die Argumentation vor allem aus biblischen und nicht aus*

---

<sup>18</sup> Huber, Wolfgang: Öffentliche Kirche in pluralen Öffentlichkeiten, in: EvTh, 54. Jg. (1994), H. 2, S. 159.

*naturrechtlichen Motiven lebt.* Diese beiden Thesen möchte ich zunächst mit einer Durchsicht der Ethikkapitel belegen.

(1) Entsprechend der eingangs als Aufgabe formulierten „Besinnung auf das Menschenbild“ (92) durchzieht die Anthropologie die ethischen Kapitel wie ein roter Faden. Sie wird theologisch in der Gottebenenbildlichkeit des Menschen begründet: „Er ist als Bild Gottes, als das ihm entsprechende Gegenüber geschaffen und so mit einer einmaligen unveräußerlichen Würde ausgezeichnet“ (93). Damit wählt das Sozialwort den klassischen Ausgangspunkt der katholischen Soziallehre, das *Personalitätsprinzip*, das erste ihrer vier Ordnungsprinzipien.<sup>19</sup> So hat beispielsweise Johannes Paul II. die „vollständige Wahrheit vom Menschen“ als „das Fundament der Soziallehre der Kirche“<sup>20</sup> bezeichnet. Auch die Enzyklika „Mater et magistra“ sieht den obersten, aus der Gottebenenbildlichkeit resultierenden sozialphilosophischen Grundsatz darin, daß „der Mensch der Träger, Schöpfer und das Ziel aller gesellschaftlichen Einrichtungen sein“<sup>21</sup> muß.

Das Sozialwort hat das Personalitätsprinzip allerdings ökumenisch geöffnet. Die Menschenwürde wird in ihm nicht aus einer naturrechtlichen Anthropologie, sondern aus biblischen Bezeugungen hergeleitet. Diese ökumenische Öffnung hält sich auch in den folgenden Absätzen durch, nicht zuletzt in der Aufnahme der Rechtfertigungslehre (95).

(2) Während das Personalitätsprinzip stärker auf den *individuellen* Aspekt abhebt, wird im Anschluß die *soziale* Seite nachgeholt. Gott habe den Menschen, so wird argumentiert, sowohl „als Individuum wie als Gemeinschaftswesen geschaffen und in die Gemeinschaft des Volkes Gottes berufen“ (96). Ohne daß der Begriff fällt, nimmt das Sozialwort damit das *Gemeinwohlprinzip* der katholischen Soziallehre auf. Dabei entspricht die Korrespondenz des personalen und sozialen Aspektes der aristotelisch-thomistischen Bestimmung des Menschen als *ens individuale et sociale*. Ganz ähnlich wie das Sozialwort argumentiert beispielsweise die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ des 2. Vatikanischen Konzils: „Gott hat den Menschen nicht allein geschaffen ... Der Mensch ist nämlich aus seiner innersten Natur ein gesellschaftliches Wesen; ohne Beziehung zu den anderen kann er weder leben noch seine Anlagen zur Entfaltung bringen.“<sup>22</sup>

---

<sup>19</sup> Vgl. Herr, Theodor: *Katholische Soziallehre: eine Einführung*, Paderborn, 1987, S. 40: „Zu den grundlegenden gesellschaftlichen Ordnungsprinzipien der Katholischen Soziallehre zählen die Prinzipien der Subsidiarität, der Personalität, der Solidarität und des Gemeinwohls. Diese Sozialprinzipien ergeben sich aus dem christlichen Menschenbild; man könnte sie auch als Konkretionen ... der christlichen Sicht vom Menschen bezeichnen.“

<sup>20</sup> Johannes Paul II.: *Ansprache auf der 3. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Puebla am 28. 01. 1979*, Nr. 1. 9, zitiert nach: Theodor Herr, a. a. O., S. 28.

<sup>21</sup> Johannes XXIII: *Enzyklika „Mater et magistra“*, Ziff. 219 u. 220, zitiert nach: *Texte zur katholischen Soziallehre*, S. 259.

<sup>22</sup> *Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“*, Ziff. 12, in: a. a. O., S. 332.

Für das gemeinsame Wort ist es aber hier erneut charakteristisch, daß es nicht aus einer philosophischen Anthropologie heraus sondern im Licht biblischer Bezeugungen argumentiert. Denn: der soziale Aspekt ergibt sich aus der Vergegenwärtigung der gemeinschaftlich erfahrenen *Befreiung* in der Geschichte *des Volkes* Gottes: vom Auszug aus Ägypten bis zur solidarisch-befreienden Praxis Jesu (97-99). Diese sozialanthropologische Linie wird im folgenden Abschnitt mit Blick auf „die soziale Botschaft der Kirche als Volk Gottes“ (100) fortgeführt und vertieft.

(3) Nachdem die AutorInnen des Sozialwortes in einem ersten Schritt die theologischen Motive erläutert haben, die zu einer aktiven soziokulturellen Weltgestaltung des christlichen Glaubens führen, gehen sie im Kapitel 3.3. dazu über, die daraus resultierenden ethischen Kriterien zu entwickeln. Dabei bildet das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe als „Zusammenfassung aller anderen Gebote“ (103) die Überschrift über sämtliche ethische Kriterien. Als „Erfüllung des Gesetzes“ (Röm 13,10) stellt es die „Grundnorm“ dar, „in der sich das biblische Ethos als Gemeinschaftsethos auf den Begriff bringen läßt“ (103).

(4) Um die mit dem Liebesgebot verbundene individualethische Perspektive auch *sozialethisch* zu erweitern, macht das Sozialwort deutlich, daß „sich das Doppelgebot der Liebe auch in der strukturellen Dimension auswirken“ muß: „im dem Ringen um den Aufbau einer Gesellschaft, die niemanden ausschließt und die Lebenschancen für alle sichert“ (104). Dieser Intention dient die *Option für die Armen*, mit der ein Grundbegriff der Theologie der Befreiung<sup>23</sup> Eingang in die ökumenische Sozialethik gefunden hat. Sie wird als Konkretion und Auslegung des Doppelgebotes der Liebe begründet.<sup>24</sup> Erneut vergewissert sich das Sozialwort dabei seiner biblischen Quellen: der Erfahrung des Exodusgeschehens, der prophetischen Gesellschaftskritik und schließlich der Verkündigung und Praxis Jesu (105 f.). Als „Leitmotiv gegenwärtigen gesellschaftlichen Handelns“ fordert die Option für die Armen dazu auf, „alles Handeln und Entscheiden in Gesellschaft, Politik und Wirtschaft an der Frage“ zu messen, „inwiefern es die Armen betrifft, ihnen nützt und sie zu eigenverantwortlichem Handeln befähigt“ (107).

(5) Mit dem darauf folgenden Übergang zum Gerechtigkeitsprinzip wird die sozialethische Orientierung auf formal-strukturelle Kriterien gelenkt, mit denen sich auch gesellschaftliche Interaktionsformen und Strukturmuster erfassen, reflektieren und beeinflussen lassen. Unter ihnen spielt das

---

<sup>23</sup> Vgl. 3. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats, Puebla, 1979, in: Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen / Heinrich Denzinger ... hrsg. von Peter Hünermann . – 37. Aufl. – Freiburg i. Br. ..., 1991, Ziff. 4632-4634, S. 1399 f.; Gutiérrez, Gustavo: Die Armen und die Grundoption, in: *Mysterium Liberationis*, Bd. 1, 1995, S. 293-311.

<sup>24</sup> Sozialwort, Ziff. 105.



Gerechtigkeitskriterium die Rolle eines Dachprinzips. Leider bleibt das Sozialwort in seiner Erläuterung – abgesehen von der eher allgemeinen Formulierung, sie umschließe alles, „was eine heile Existenz des Menschen ausmacht“ (108) – eine umfassende biblische Orientierung schuldig. Es läßt damit eine wichtige Chance ungenutzt, dem Gerechtigkeitsbegriff eine eigene theologische Farbe zu geben. Das ist für ein Wort, das den Begriff der Gerechtigkeit im Titel führt, bedauerlich.<sup>25</sup> Eher erweckt das Sozialwort den Eindruck, daß es sich an der antiken philosophischen und mittelalterlich-thomistischen Bestimmung von Gerechtigkeit orientiert (109 f). Mit Bezug auf diese Tradition wird der Gerechtigkeitsbegriff erneut in den tragenden anthropologische Rahmen eingefügt. So wird im Anschluß an Ulpians klassische Formulierung des „*suum cuique*“<sup>26</sup> Gerechtigkeit als das jedem zukommende Recht bestimmt, „als Person anerkannt zu werden und ein menschenwürdiges Dasein zu führen“ (109). Damit ist die Brücke zum Personalitätsprinzip geschlagen: die Würde, die jedem Mensch als Person zukommt, schließt auch das Recht ein, als solcher anerkannt zu werden, ja erstreckt sich auch auf Lebensbedingungen, die der menschlichen Würde entsprechen.

Das Sozialwort konzentriert sich im weiteren Fortgang besonders auf den Begriff der *sozialen Gerechtigkeit* (111-113), der vor allem als *Beteiligungsgerechtigkeit* konkretisiert wird. Dabei bezieht es sich auch auf die EKD-Denkschrift „Gemeinwohl und Eigennutz“ und fordert schließlich in wünschenswerter Eindeutigkeit: „Es müssen ... Strukturen geschaffen werden, welche dem einzelnen die verantwortliche Teilnahme am gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Leben erlauben. Dazu gehört neben den politischen Beteiligungsrechten Zugang zu Arbeits- und Beschäftigungsmöglichkeiten, die ein menschenwürdiges, mit der Bevölkerungsmehrheit vergleichbares Leben und eine effektive Mitarbeit am Gemeinwohl ermöglichen“ (113).

Der Gerechtigkeitsbegriff spielt heute konfessionsübergreifend eine Schlüsselrolle in der theologischen Sozial- und Wirtschaftsethik. Dies gilt sowohl für die kirchlichen Denkschriften bzw. Enzykliken wie für die

---

<sup>25</sup> Im Vergleich mit dem US-amerikanischen Hirtenbrief „Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle“ wird dieses Defizit deutlicher. Hier wird die Gerechtigkeit innerhalb einer Theologie des Bundes erörtert. Dadurch steht sie in den Koordinaten eines Wechselverhältnisses, das die Treue „gegenüber Gott und die ... Sorge um den Nächsten verbindet“ (Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle: Hirtenbrief der kathol. Bischofskonferenz der USA, Oberursel, 1987, Ziff. 37, S. 51). Wichtige soziale Einrichtungen Israels werden innerhalb dieser Theologie des Bundes wachgehalten: Sabbatjahr, Schuldenerlaß, Jubeljahr, Schutz der Witwen, Waisen, Armen und Fremden im Land.

<sup>26</sup> Vgl. Ulpian, *Liber primus regularum*, D 1,1, Fragment 10: „*Justitia est constans et perpetua voluntas ius suum unicuique tribuendi*, dt.: Gerechtigkeit ist der feste und dauernde Wille, jedem sein Recht zuzuteilen; zitiert nach: Hauser, R.: Art.: Gerechtigkeit (1), in: HWPh, Bd. 3, Sp. 331.

ethisch-theologischen Theorieentwürfe.<sup>27</sup> Gleichwohl bleibt bei der Argumentation des Sozialwortes festzuhalten, daß es den Gerechtigkeitsbegriff in das anthropologische Grundmuster einpaßt und dabei stärker an der Weiterführung der „älteren philosophischen und theologischen Diskussion“ (109) interessiert ist. Daß dabei die protestantische Unterscheidung zwischen Glaubensgerechtigkeit und weltlicher Gerechtigkeit, auf die noch „Gemeinwohl und Eigennutz“ Wert gelegt hatte<sup>28</sup>, außen vor geblieben ist, wundert, da umgekehrt der thomistischen Tradition ein ganzer Absatz gewidmet wird (110).

(6) Das Dachprinzip Gerechtigkeit wird anschließend in den „beiden sich ergänzenden Prinzipien der Solidarität und der Subsidiarität“ (115) weitergeführt. Beide konkretisieren das übergeordnete Leitbild. Dabei stellt *Solidarität* – in Aufnahme der Sozialzyklika „*Sollicitudo rei socialis*“ (1987) – die „Entschlossenheit“ dar, „sich ... für das Wohl aller und eines jeden einzusetzen“ (117) und hebt so stärker auf die *allgemeine* Gerechtigkeit ab. Auf der anderen Seite zielt das *Subsidiaritätskriterium* darauf ab, „die Verantwortlichkeit der einzelnen und der kleinen Gemeinschaften zu ermöglichen und zu fördern“ (120). Sie betont darin stärker die Gerechtigkeit für die *einzelne* Person. Die anthropologische Orientierung kehrt auch darin wieder: Subsidiarität und Solidarität „bringen zum Ausdruck, daß der Mensch je einmalige Person und als solche zugleich ein soziales Wesen ist“ (115).

Solidarität und Subsidiarität sind klassische Prinzipien der katholischen Soziallehre. Gleichwohl sind beide Prinzipien nicht immer so eng miteinander verknüpft worden. Subsidiarität hat als sozialetisches Kriterium erst mit der Enzyklika „*Quadragesimo anno*“ von 1931 Eingang in die Soziallehre gefunden. Und erst in neueren Entwürfen der Sozialethik, wie etwa bei Franz Furger, wird die Verbindung zwischen beiden ausdrücklich so hergestellt, daß sie als korrelierende Prinzipien behandelt werden.<sup>29</sup>

---

<sup>27</sup> Die Wirtschaftsdenkschrift der EKD „Gemeinwohl und Eigennutz“ orientiert sich ebenso am Gerechtigkeitskriterium wie auf der anderen Seite die katholische Soziallehre, für die ich als Beispiele lediglich die Verlautbarung „*De iustitia in mundo*“ der Römischen Bischofssynode von 1971 und die Ansprache Papst Pauls VI. anlässlich der 75-Jahrfeier von „*Rerum Novarum*“ herausgreife, in der es heißt: „Die Kirche hat sich das Prinzip des Fortschritts der sozialen Gerechtigkeit zu eigen gemacht ...“. Unter den ethischen Entwürfen nenne ich unter vielen die von *Arthur Rich* (Wirtschaftsethik, Bd. 1, Gütersloh, 1984, S. 201-221), *Wolfgang Huber* (Gerechtigkeit und Recht: Grundlinien christl. Rechtsethik, Gütersloh, 1996, S. 149-286) und *Franz Furger* (Moral oder Kapital? Grundlagen der Wirtschaftsethik, Zürich; Mödling, 1992, S. 141-143).

<sup>28</sup> *Gemeinwohl und Eigennutz: Wirtschaftliches Handeln in Verantwortung für die Zukunft: e. Denkschrift der EKD. – 3. Aufl. – Gütersloh, 1991, Ziff. 154.*

<sup>29</sup> *Furger, Franz: Christliche Sozialethik: Grundlagen und Zielsetzungen. – Stuttgart u. a., 1991, S. 138-140. Furger nennt diese systematische Zuordnung „vielleicht ungewohnt, jedoch nicht eigentlich neu“. Er bezieht sich dabei auf die Enzyklika „*Sollicitudo rei socialis*“, in der Solidarität und Subsidiarität in aufeinander folgenden Abschnitten*

(7) Der Schlußabschnitt des Kriterienkapitels weitet dann die ethischen Perspektiven noch einmal in die Zukunft hinein aus, indem er das Prinzip der Nachhaltigkeit aufnimmt (122-125). Da dieser neuere sozialetische Begriff keine spezifisch theologische Tradition hat und im interkonfessionellen Dialog nicht kontrovers ist, gehe ich auf ihn nicht ausführlicher ein, sondern werfe noch einen Blick auf die im 4. Kapitel entwickelten sozial- und wirtschaftsethischen Maximen. In ihnen lassen sich die bislang aufgezeigten Linien weiter verfolgen. Vom Einsatzpunkt beim christlichen Menschenbild aus ist es folgerichtig, daß dieses Kapitel die Bekräftigung der Menschenrechte an den Anfang stellt. Sie werden als „Ausdruck der Würde“ aufgefaßt, „die allen Menschen auf Grund ihrer Gottebenbildlichkeit zukommt“ (130). Dabei kehrt in der Differenzierung verschiedener „Arten von Menschenrechten“ (132) die Unterscheidung *personaler* und *sozialer* Aspekte wieder. So entsprechen die *individuellen* Freiheitsrechte eher der personalen –, während die *politischen* Mitwirkungsrechte, sowie die *wirtschaftlich-sozialen* und *kulturellen* Grundrechte der sozialen Natur des Menschen korrespondieren (132).

Die übrigen im vierten Kapitel entwickelten Maximen bauen auf der Bestimmung der Menschenrechte und damit auf dem anthropologischen Fundament auf. So ergeben sich aus ihnen „Leitbilder für die staatliche Ordnung“, allen voran das der *freiheitlich-sozialen Demokratie* (Kap. 4.2.). Auch dieses Leitbild setzt die Korrespondenz der Individual- und Sozialaspekte der menschlichen Natur voraus. Dies gilt auch für die *ökologisch-soziale Marktwirtschaft* (Abschn. 4.3.), deren marktwirtschaftliches Element dem Aspekt der bürgerlichen Freiheit zugeordnet wird, während die soziale Steuerung aus der Sozialbestimmtheit menschlichen Lebens resultiert. Die Gleichrangigkeit beider, der „produktive(n) Kompromiß zwischen wirtschaftlicher Freiheit und sozialem Ausgleich“ (143), ist damit nicht zuletzt auch anthropologisch begründet.

Die im vierten Kapitel entwickelten sozial- und wirtschaftsethischen Maximen lassen sich mühelos in den jeweiligen sozialetischen Konzeptionen der beiden Kirchen verorten. Die grundlegende Bedeutung der Menschenrechte ist in der katholischen Soziallehre vielfach hervorgehoben worden. So setzt beispielsweise die Enzyklika „Pacem in terris“ (1963) eine nach individuellen, kulturellen, religiösen, sozialen, wirtschaftlichen und politischen Menschenrechten differenzierte Erörterung an ihre Spitze.<sup>30</sup> Die EKD hat in ihrer Schrift „Die Menschenrechte im ökumenischen Gespräch“ (1975) stärker auf die individuellen Freiheitsrechte abgeho-

---

erörtert werden. In ihr scheint, „wenn auch ausdrücklich ohne systematische Absicht, doch eine ähnliche Sicht vertreten zu werden“ (S. 138, Anm. 8).

<sup>30</sup> Johannes XXIII., Pacem in terris, Ziff. 8-27, in: Texte zur kath. Soziallehre, S. 273-278.

**3. Perspektiven und Impulse aus dem christlichen Glauben**  
**Menschenbild (3.1. / 3.2.)**  
*Der Mensch als Ebenbild Gottes*

Individualnatur	Sozialnatur	
Der Mensch als gebrochener, versöhnter und zum Handeln befreiter Mensch (3.2.1.)	Der Mensch als Glied des Volkes Gottes (3.1.2.)	Die Kirche als Volk Gottes (3.2.3.)

3.3. Grundlegende ethische Perspektiven	
<b>Gottes- und Nächstenliebe</b>	<b>Option für die Armen, Schwachen und Benachteiligten</b>
<b>Gerechtigkeit</b>	
<i>Personale Anerkennung</i>	<i>soziale Teilhabe</i>
<b>Subsidiaritätsprinzip</b>	<b>Solidaritätsprinzip</b>
<b>Nachhaltigkeit</b>	

4. Grundkonsens einer zukunftsfähigen Gesellschaft	
<b>Menschenrechte</b>	
<i>individuelle Freiheitsrechte</i>	<i>politische Mitwirkungs-, wirtschaftlich-soziale und kulturelle Grundrechte</i>
<b>Freiheitlich-soziale Demokratie</b>	
<b>Ökologisch-soziale Marktwirtschaft</b>	
<i>Marktwirtschaftlicher Aspekt als Element bürgerlicher Freiheit</i>	<i>Sozialer Ausgleich als gleichrangiger Aspekt aufgrund sozialer Gerechtigkeit</i>
<b>Menschenrecht auf Arbeit und neues Arbeitsverständnis</b>	
<b>Chancen u. Formen der Solidarität in einer erneuerten Sozialkultur</b>	
<i>Individualisierung - Enttraditionalisierung - Pluralisierung</i>	<i>neue Formen solidarischer Sozialkultur / erweitertes Solidaritätsverständnis</i>
<b>Internationale Verantwortung</b>	
<i>marktwirtschaftliche Globalisierung</i>	<i>gleichrangige Sozialpolitik</i>

Abb. 1: Das anthropologische Ethik-Konzept im 3. und 4. Kapitel des Sozialwortes

ben.<sup>31</sup> Auch das Bekenntnis zur Demokratie gilt in beiden Kirchen als selbstverständlich. Papst Pius XII. hat sich bereits in seiner Weihnachts-Rundfunkbotschaft von 1944 angesichts der furchtbaren Folgen des Krieges ausführlich mit dem Demokratieprinzip beschäftigt und ihm den Vorzug unter den verschiedenen Regierungsformen gegeben.<sup>32</sup> Die EKD wiederum hat 1985 in der Denkschrift „Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie“ ihre Grundentscheidung für die Demokratie begründet.<sup>33</sup> Die beschriebenen Gemeinsamkeiten betreffen auch die Soziale Marktwirtschaft<sup>34</sup> und die Betonung eines Menschenrechtes auf Arbeit.<sup>35</sup>

Im vierten Kapitel haben die Kirchen ein agreement über die elementaren sozial- und wirtschaftsethischen Maximen hergestellt. Für einen Konsentext überraschend zeigt dieses Kapitel erneut eine durchdachte systematische Struktur. Es nimmt geschickt den Faden der theologisch begründeten Menschenwürde auf, führt ihn in eine Bekräftigung der Menschenrechte weiter, die ihrerseits in der Komplementarität individueller und sozialer Aspekte zu konkreten politischen, wirtschaftlichen und sozialen Gestaltungsoptionen führen. So wird auch in diesem Kapitel die anthropologische Linie fortgeführt.

### 3. Anthropologische Sozial- und Wirtschaftsethik: zum Beispiel Franz Furger

Meine beiden Ausgangsthesen möchte ich durch eine dritte Behauptung ergänzen: *im anthropologischen Ethikkonzept des Sozialwortes läßt sich ziemlich genau das Aufbauprinzip neuerer Entwürfe der katholischen So-*

---

<sup>31</sup> Die Menschenrechte im ökumenischen Gespräch, in: Die Denkschriften der Evang. Kirche in Deutschland / hrsg. vom Kirchenamt der EKD, Bd. 1/2: Frieden, Menschenrechte, Weltverantwortung. – 3. Aufl. – Gütersloh, 1991, S. 87-103.

<sup>32</sup> Pius XII., Weihnachts-Rundfunkbotschaft, in: Texte zur kathol. Soziallehre, S. 169-179.

<sup>33</sup> Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie: Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe, in: Die Denkschriften der EKD, a. a. O., Bd. 2/4: Soziale Ordnung, Wirtschaft, Staat, 1992, S. 9-53.

<sup>34</sup> Für die *evangelische* Kirche: „Gemeinwohl und Eigennutz“; Ziff. 189 f., S. 132 f. u. ö. Für die *katholische* Kirche: Die Sozialenzyklika „Centesimus annus“ erkennt die positive Bedeutung von Markt und Unternehmen an und weist zugleich darauf hin, „daß beide unbedingt auf das Gemeinwohl ausgerichtet sein müssen“ (Johannes Paul II.: Enzyklika Centesimus annus : hundert Jahre Rerum novarum, Stein a. Rhein, 1991, Ziff. 43, S. 50).

<sup>35</sup> Vgl. für die *katholische* Kirche: Johannes Paul II., Enzyklika Centesimus annus, Ziff. 47, S. 55: „... das Recht, an der Arbeit zur Erschließung der Güter der Erde teilzunehmen und daraus den Lebensunterhalt für sich und die Seinen zu gewinnen ...“; für die *evangelische* Kirche: Gemeinsame Initiative – Arbeit für alle! / hrsg. vom Kirchenamt d. EKD, 1995, Ziff. 12, S. 7: „Die Konsequenzen solcher Grundsätze werden heute erst voll ersichtlich, wenn immer wieder nicht nur eine Menschenpflicht zur Arbeit, sondern auch ein allgemeines Menschenrecht auf Arbeit eingefordert werden.“

zialethik wiederfinden, beispielsweise dasjenige Franz Furgers. Auch dieser setzt – wie für die katholische Soziallehre charakteristisch – beim Menschenbild ein.<sup>36</sup> Die „Einsicht in die grundsätzlich soziale Wesensnatur des von Gott als sein Ebenbild geschaffenen Menschen“<sup>37</sup> ermöglicht dann den Übergang zur Sozialethik, die bei Furger allerdings naturrechtlich entfaltet wird. Das Gerechtigkeitsprinzip bildet weitergehend „die Grundlage jeder christlichen Soziallehre“<sup>38</sup> und wird deshalb auch der Wirtschaftsethik als „Grundprinzip“<sup>39</sup> vorangestellt. Die christliche Zuspitzung der Gerechtigkeitsforderung wird dann „unter dem dynamischen Impuls des Liebesgebotes“<sup>40</sup> bedacht, das auf die Hinwendung zu den Armen und Benachteiligten konzentriert wird.<sup>41</sup> Unter den weiterführenden sozialetischen Leitprinzipien hebt Furger neben dem Person- und Gemeinwohlprinzip das komplementäre „Doppelprinzip von Subsidiarität und Solidarität“<sup>42</sup> hervor. Schließlich weitet die Betonung des „Sustainable Development“ den Blick auf eine umfassende Gerechtigkeit, die „auch die kommenden Generationen in ihre Verpflichtung einzubeziehen hat“<sup>43</sup>.

Mit Blick auf die konkreten sozialetischen Maximen vollzieht Furger ebenfalls zuerst den Schritt zu den Menschenrechten<sup>44</sup>, die wiederum die Grundlage für eine „mensenrechtlich garantierte, demokratische Ordnung“<sup>45</sup> darstellen. Darüber hinaus optiert er für eine „soziale Wirtschaftsordnung“, da in ihr „personales Subsidiaritätsprinzip wie soziales gemeinwohlbezogenes Solidaritätsprinzip ... zu einer komplementären Geltung“<sup>46</sup> kommen. Selbst das „Recht auf Arbeit“ wird von Furger als „soziales Menschenrecht“<sup>47</sup> festgehalten.

Der sozial- und wirtschaftsethische Aufriß des Sozialwortes entspricht dem Furgers in den meisten Punkten. Beide vertreten ein konsequent anthropozentrisches Konzept. Ihre materialen Kriterien decken sich in überraschender Weise. Einzig in der Frage der naturrechtlichen Herleitung weicht Furger von der Position des gemeinsamen Wortes ab.

---

<sup>36</sup> Furger, *Christliche Sozialethik*, S. 98 ff.

<sup>37</sup> A. a. O., S. 124.

<sup>38</sup> A. a. O., S. 134.

<sup>39</sup> Furger, *Franz: Moral oder Kapital?*, S. 141-143.

<sup>40</sup> Furger, *Christliche Sozialethik*, S. 133.

<sup>41</sup> Ebd.

<sup>42</sup> Furger, *Moral oder Kapital?*, S. 144; ebenso ders.: *Christliche Sozialethik*, S. 138-140.

<sup>43</sup> Furger, *Franz: Gedanken zum „Sustainable Development“*, in: ders.: *Sozialethik und Ökonomik: Gesichtspunkte d. christl. Sozialethik*, Münster; Hamburg, 1994, S. 57.

<sup>44</sup> Furger, *Christliche Sozialethik*, S. 140-156.

<sup>45</sup> A. a. O., S. 158; siehe insgesamt S. 158-165.

<sup>46</sup> Furger, *Moral oder Kapital?*, S. 232; siehe insgesamt S. 224-240.

<sup>47</sup> A. a. O., S. 163; siehe insgesamt S. 163-169.

#### 4. Ethik im Kontext: der Entwurf der Redaktionsgruppe

Bevor ich meine Beobachtungen zusammenfasse, möchte ich noch einen Blick auf den bereits erwähnten Entwurf der Redaktionsgruppe vom 28. August 1996 werfen (Abb. 2). Dieser Text ist im Herbst 1996 noch einmal auf kirchenleitender Ebene überarbeitet worden. Ich beschränke mich darauf, Veränderungen zu analysieren, die im ethischen Teil erfolgt sind. Der Entwurf ist konsequent diskursethisch und kontextuell getragen. So eröffnet er die ethische Reflexion ohne Bezug auf das Legitimitätsparadox und bindet sie in den kontextuellen Zusammenhang des Teiles 2 („sehen“) und des Kapitels 5 („urteilen“) ein. Damit will er diejenigen ethischen Perspektiven verdeutlichen, „die die Skizze gesellschaftlicher Herausforderungen prägte und zugleich die Richtung markieren, in die nach Reformansätzen gesucht werden soll“<sup>48</sup>. Die ethische Reflexion nimmt deshalb die dreifache Krisendiagnose des 2. Kapitels (Verfestigte Massenarbeitslosigkeit, Krise des Sozialstaates, Globale Herausforderungen) auf und schließt unmittelbar an sie an. Weil Christen sich „angesichts dieser Probleme an Grundorientierungen ... erinnert (fühlen), wie sie in der Bibel zum Ausdruck kommen“<sup>49</sup>, bringt der Entwurf zunächst die *drei biblischen Leitbilder* der Nächstenliebe, der Option für die Armen sowie der Bewahrung der Schöpfung ein und führt diese zu den *drei ethischen Leitbegriffen* der Solidarität, Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit weiter. Sowohl Leitbilder wie Leitbegriffe sind jeweils auf die Krisenphänomene bezogen, und bearbeiten sie. In den für ihre Lösung notwendigen „umfassenden Verständigungsprozeß“<sup>50</sup> bringen die Kirchen eben diese Grundsätze ein. Die Kriterien werden daher zum „*Begriff einer gerechten, umweltbewußten und solidarischen Gesellschaft*“<sup>51</sup> fortgeführt. Die Maximen des 4. Kapitels sind auf diesen Begriff bezogen. Mit diesem Aufbau folgt der Entwurf der zugrundeliegenden befreiungstheologischen Methode. Er ist *kontextuell*, während das endgültige Sozialwort den systematischen Entwurf einer anthropologischen Sozialethik verfolgt. Er ist *diskursiv* ausgerichtet, während die Schlußgestalt des gemeinsamen Wortes diesen integrativen Ansatz mit dem Legitimitätsparadox dämpft. Eine beinahe geringfügige Veränderung im 4. Kapitel macht den Eingriff der Überarbeitung noch einmal deutlich. Im Entwurf steht die freiheitlich-soziale Demokratie am Anfang und wird von den Menschenrechten gefolgt. Das endgültige Sozialwort vertauscht die Reihenfolge beider Maximen. Dieser Tausch markiert den Paradigmen-

---

<sup>48</sup> Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit: Entwurf für ein gemeinsames Wort der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, Stand: 28. 08. 1996, Ziff. 62 (ab sofort: Redaktionsentwurf).

<sup>49</sup> Redaktionsentwurf, Ziff. 63.

<sup>50</sup> A. a. O., Ziff. 82.

<sup>51</sup> A. a. O., Ziff. 83.

<b>Sehen</b>	<b>2. Gesellschaft im Umbruch</b>		
	<b>Verfestigte Massenarbeitslosigkeit Krise des Sozialstaates</b>  <i>Aushöhlung der Solidaritätsgrundlagen der Gesellschaft</i>	<i>Ausgrenzung aus dem gesellschaftlichen Leben</i>	<b>Globale Herausforderungen</b>  <i>Beeinträchtigung d. globalen und zukünftigen Lebenschancen</i>
<b>Urteilen</b>	<b>3. Ethische Perspektiven</b>		
	<b>3.1. Drei biblische Leitbilder</b>		
	<b>Nächstenliebe</b>	<b>Option für die Armen, Schwachen und Benachteiligten</b>	<b>Bewahrung der Schöpfung</b>
	<b>3.2. Drei ethische Leitbegriffe</b>		
	<b>Solidarität</b>	<b>Gerechtigkeit</b>	<b>Nachhaltigkeit</b>
	<b>4. Grundkonsens einer zukunftsfähigen Gesellschaft</b>		
	<b>solidarische, gerechte und umweltbewußte Gesellschaft</b>  Freiheitlich-soziale Demokratie Menschenrechte Ökologisch-soziale Marktwirtschaft Recht auf Arbeit und neues Arbeitsverständnis Neue Chancen und Formen der Solidarität Internationale Verantwortung		
<b>Handeln</b>	<b>5. Anforderungen und Wege</b>		
	Arbeitslosigkeit abbauen / Den Sozialstaat gemeinsam konsolidieren und reformieren / Solidarität in der Gesellschaft stärken	Den ökolog. Strukturwandel voranbringen / Globale Verantwortung in der einen Welt wahrnehmen	

Abb. 2: Der kontextuelle Ethik-Ansatz im Redaktionsentwurf des Sozialwortes



wechsel: für die diskursive Ethik stellt die demokratische Öffentlichkeit den Ausgangspunkt dar. Sie ist der Ort gemeinsamer Verständigung. Die anthropologische Ethik hebt dagegen mit den Menschenrechten an und setzt damit das Menschenbild an den Beginn.

## 5. Ökumene und Ökonomie: abschließende Überlegungen

Hat das Sozialwort den Durchbruch zu einer ökumenischen Sozial- und Wirtschaftsethik geschafft? Wie ich gezeigt habe, lassen sich im gemeinsamen Wort alle wichtigen Prinzipien der katholischen Soziallehre wiedererkennen: das Person- und Gemeinwohlprinzip ebenso wie das Solidaritäts- und Subsidiaritätsprinzip. Auch die anthropozentrische Grundfärbung entspricht diesem Ansatz. Auf der anderen Seite sind diese ethischen Prinzipien in ihrer Formulierung ökumenisch geöffnet worden. Sie werden nicht naturrechtlich, sondern meist biblisch hergeleitet. Darüber hinaus sind für die evangelische Theologie besonders wichtige Themen, wie der Zusammenhang von Rechtfertigung und Ethik berücksichtigt worden (95). Die Übereinstimmungen reichen aber noch weiter. Zwar stimmen die ethischen Kriterien des Sozialwortes weder mit denen Arthur Richs<sup>52</sup>, Hans Ruhs<sup>53</sup> oder der EKD-Denkschrift<sup>54</sup> in der gleichen Weise überein, wie mit der katholischen Soziallehre und dem Entwurf Furgers. Gleichwohl finden sich in den verschiedenen protestantischen Theorieentwürfen fast alle der ethischen Perspektiven auch. Insofern wird man zunächst beides festhalten müssen: das ethische Konzept des Sozialwortes trägt die deutliche Handschrift der katholischen Soziallehre. Es mutet aber andererseits der evangelischen Sozialethik keine Kriterien zu, die nicht auch in ihrem Kontext entwickelt worden sind. Insofern scheint das Ethikkapitel die gegenwärtig mögliche Schnittmenge an Inhalten für eine gemeinsame Sozial- und Wirtschaftsethik zu enthalten.

Trotzdem ist dieser doppelte Befund noch nicht der erhoffte Durchbruch für einen wirklich *ökumenischen* Ethikentwurf. Für dieses – zugegeben ehrgeizige – Projekt bleiben noch eine Reihe von Fragen zu klären.

(1) Zwar versucht das Sozialwort seine ethischen Kriterien regelmäßig bibeltheologisch herzuleiten. Eine solche Orientierung ist aber für das Gerechtigkeits-, Solidaritäts-, Subsidiaritätskriterium unterblieben. Das resultiert nicht zuletzt aus Unausgewogenheiten der Überarbeitung des Redaktionsentwurfes. Dort fungieren Solidarität, Gerechtigkeit und Nachhaltig-

---

<sup>52</sup> Rich, Arthur: Wirtschaftsethik, Bd. 1, S. 172-200.

<sup>53</sup> Ruh, Hans: Argument Ethik: Orientierung für die Praxis in Ökologie, Medizin, Wirtschaft, Politik, Zürich, 1993, S. 202 ff.

<sup>54</sup> Gemeinwohl und Eigennutz, Nr. 103-171, S. 84-116.

keit als „*allgemein* verständliche Leitbegriffe“<sup>55</sup>, die die *biblischen* Leitbilder Nächstenliebe, Option für die Armen und Bewahrung der Schöpfung weiterführen. Die Schlußredaktion, die diese Unterscheidung aufhob, hat es unterlassen, diesen Kriterien und dem hinzugefügten Subsidiaritätskriterium eine spezifisch biblische Farbe zu geben. Dadurch hängen diese Kriterien aber gewissermaßen in der Luft. Sind sie doch unter heimlicher Inanspruchnahme des Naturrechtsdenkens formuliert?

(2) Das vom Sozialwort vorausgesetzte Menschenbild wird zwar biblisch hergeleitet, entspricht aber sachlich der aristotelisch-thomistischen Anthropologie. Zu diesem Menschenbild besteht m. E. Gesprächsbedarf.

aa. *Ökumenisch*: Die protestantische Theologie hat ihre Anthropologie in der Regel stärker relational, d. h. von den Beziehungsaspekten her verstanden, in denen zugleich der *ganze* Mensch steht. So entwickelt beispielsweise Luther seine Doppelthese „von der Freiheit eines Christenmenschen“ aus der doppelten Beziehung, in der der Mensch einerseits vor dem Angesicht Gottes (*coram deo*) steht und andererseits im Angesicht der Welt (*coram mundo*) handelt.<sup>56</sup> Diese relationale Anthropologie setzt noch einmal andere Akzente.

bb. *Philosophisch*: Wiederum andere Fragen ergeben sich im Kontext der modernen philosophischen Anthropologie. Sie orientiert sich an anderen Bestimmungen, wie etwa an der exzentrischen Positionalität des Menschen (Plessner), an interaktionellen Theorien des Selbst (Mead), am Wechselverhältnis natürlicher und kultureller Faktoren usw. Übereinstimmend ist diesen Theorien die Untrennbarkeit des individuellen Ich und des sozialen Selbst eigen. Auch von dieser Seite also müßte die dem Sozialwort zugrunde liegende Anthropologie noch einmal kritisch diskutiert werden.

(3) Am unbefriedigendsten scheint mir die Inanspruchnahme des Legitimitätsparadoxes zu sein. Wie ich gezeigt habe, stellt diese Figur die Funktion des christlichen Glaubens eher auf Wertbegründung, Integration und Legitimation der Gesellschaft ab. Kritische Bezugnahmen auf die gesellschaftliche Realität werden damit von vornherein gebremst.

(4) Was bleibt? Den erwarteten Durchbruch zu einer *ökumenischen* Sozial- und Wirtschaftsethik scheint mir das Sozialwort noch nicht gebracht zu haben. Der Weg, den der letzte Redaktionsentwurf gegangen ist, indem er einerseits kontextuell ansetzt und andererseits konsequent diskursethisch argumentiert, leuchtet mir stärker ein. Das Sozialwort wollte *mehr*, näm-

---

<sup>55</sup> Redaktionsentwurf, Ziff. 70 (Hervorhebg. U.L.). Mit der Unterscheidung von biblischen Leitbildern und ethischen Leitbegriffen hat der Entwurf zugleich auf den Unterschied „zwischen allgemein zustimmungsfähigen Grundsätzen“ und dem „Überschuß der christlichen Orientierungen“ hingewiesen (ebd.).

<sup>56</sup> Vgl. zu den Beziehungsaspekten *coram deo* und *coram mundo*: Ebeling, Gerhard: Luther: Einführung in sein Denken. – 4. Aufl. – Tübingen: Mohr, 1981, Kap. XII, S. 219-238.

lich ein systematisch abgerundetes Ethikkonzept, und hat m. E. doch *weniger* erreicht. Es wäre allerdings oberflächlich, wollte man alle Schwierigkeiten der Schlußfassung als ökumenische Differenzen überhöhen. Zwar halte ich den letzten Redaktionsentwurf für ökumenischer. Die Ursachen dafür sind aber nicht primär ökumenischer Art. Vielmehr glaube ich, daß die Schlußredaktion die Ausrichtung des Entwurfes gebremst hat. Sie hat den diskursiven Charakter abgeschwächt, den politischen geglättet und den kirchlichen gestärkt. Es wäre fatal, wenn man die dabei entstandenen Verschiebungen nicht als solche erkennen und statt dessen als ökumenische Differenzen wahrnehmen würde.

(5) Trotzdem halte ich eine negative Bilanz für ungerechtfertigt. Der vorliegende Text des Sozialwortes enthält eine beachtliche Schnittmenge ethischer Kriterien, die beide Konfessionen miteinander teilen. Darüber hinaus scheinen mir die Kriterien tatsächlich tragfähig zu sein, um in der sozial- und wirtschaftsethischen Diskussion anschlussfähige Akzente zu setzen. Und nicht zuletzt hat die „Option für die Armen“ den ihr entsprechenden zentralen Stellenwert erhalten und ist damit im innerkirchlichen Diskurs erheblich aufgewertet worden.

Was also bleibt, ist eine durchaus tragfähige sozial- und wirtschaftsethische Perspektive, die zugleich aber auch noch Anlaß zur weiteren ökumenischen wie ethischen Klärungen bietet. Das Sozialwort hat ohne Zweifel Türen aufgestoßen und damit Räume eröffnet. Der Raum neuer ökumenischer Zusammenarbeit in sozialetischer Absicht ist dadurch ebenso zu einem Begegnungsort geworden wie der Raum zivilgesellschaftlicher Diskurse. Das Interieur dieser Räume muß noch weiter gestaltet werden. Ihre Erfüllung mit Leben hat aber schon begonnen.