

Ferdinand Reisinger  
(Hg.)

# Menschsein in der Gesellschaft

Christliche Fundamente  
und Perspektiven

mit Beiträgen von  
E. Feil, F. Horner, W. Korff, A. Pelinka,  
B. Primetshofer, F. Reisinger, H. Zwiefelhofer



**OLV-Buchverlag**

Oberösterreichischer Landesverlag  
Gesellschaft m.b.H.

Linzer Philosophisch-theologische Reihe  
Band 17



CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

**Menschsein in der Gesellschaft:** christl.  
Fundamente u. Perspektiven / Ferdinand Reisinger  
(Hg.). Mit Beitr. von E. Feil . . . – Linz:  
OLV-Buchverlag, 1983.  
(Linzer philosophisch-theologische Reihe;  
Bd. 17)  
ISBN 3-85214-390-X  
NE: Reisinger, Ferdinand [Hrsg.]; Feil, Ernst  
[Mitverf.]; GT

Copyright © 1983 by Oberösterreichischer Landesverlag Gesellschaft m. b. H.  
ISBN 3-85214-390-X  
Umschlaggestaltung: Herbert Friedl  
Gesamtherstellung: Oberösterreichischer Landesverlag Gesellschaft m. b. H., Linz

# Inhalt

Vorwort .....	7
<i>Ernst Feil</i> Humanität ohne Transzendenz? Zur Bedeutung christlicher Hoffnung für die Gesellschaft .....	13
<i>Anton Pelinka</i> Zur Wechselwirkung von katholischer Soziallehre und gesellschaftlicher Entwicklung .....	38
<i>Franz Horner</i> Christliche Grundhaltungen in der Grundwerte- und Pluralismusdebatte der Gegenwart .....	55
<i>Wilhelm Korff</i> Grundzüge einer künftigen Sozialethik .....	70
<i>Ferdinand Reisinger</i> „Christliche Gemeinde“ – Möglichkeiten und Grenzen .....	93
<i>Bruno Primetshofer</i> Kirche und Staat in Österreich .....	139
<i>Hans Zwiefelhofer</i> „Theologie der Befreiung“ am Ende? Zur Situation nach der Konferenz von Puebla .....	162
Die Autoren .....	174

Wilhelm Korff

## Grundzüge einer künftigen Sozialethik

Erwarten Sie bei der hier zu erörternden Thematik keine prophetisch-kritische Zukunftsvision, keine Fundamentalkritik der Gesellschaft, keine neue Variante einer politischen Theologie, einer Theologie der Revolution oder einer Theologie der Befreiung. Es geht um die Herausarbeitung von wesentlichen und unabdingbaren Grundzügen einer künftigen Sozialethik als *wissenschaftlicher* Disziplin. Ein Vorhaben, das freilich angesichts des hier nachdrücklich hinzugesetzten Epithetons „künftig“ auch dann noch genug Provokation behält. Es zeigt an, daß bisherige Grundlegungsversuche zumindest der Vertiefung bedürfen, und dies umso notwendiger, als sich solch theoretische Bemühungen um Einsicht in grundlegende Zusammenhänge gerade nicht als folgenlos für die Gestaltung von Praxis erweisen. Die Wirklichkeit auf den Begriff bringen, heißt zugleich, ihr neue Wege eröffnen. Hier gilt das Wort Hegels: „Die theoretische Arbeit, das überzeugt mich täglich mehr, bewegt mehr Zustände in der Welt als die praktische; ist das Reich der Vorstellungen revolutioniert, so hält die Wirklichkeit nicht aus“<sup>1</sup>.

Schon das verwirrende Bild, das die unterschiedlichen Bezeichnungen der mit sozialetischen Fragen befaßten Lehrstühle an katholisch-theologischen Fakultäten und Hochschulen im deutschsprachigen Raum vermitteln, läßt die Frage nach dem besonderen Gegenstand dieses Faches und seiner wissenschaftstheoretischen Fundierung drängend genug stellen. So reicht die Palette der Lehrstuhlumschreibungen von „Christliche Gesellschaftslehre“ (Augsburg, Bochum, Freiburg, Paderborn) über „Christliche Sozialwissenschaften“ (Münster, Osnabrück), „Christliche Sozialwissenschaft“ (Würzburg), „Christliche Soziallehre und allgemeine Religionssoziologie“ (Bamberg), „Christliche Gesellschaftslehre und Pastoralsoziologie“ (Bonn), „Christliche Gesellschaftslehre und Pastoraltheologie“ (Passau), „Ethik und Sozialwissenschaft

---

<sup>1</sup> Hegel an Niethammer am 28. 10. 1808. In: J. Hoffmeister (Hg.), Briefe von und an Hegel, 1, Hamburg 1952, 253.

ten“ (Graz, Wien), „Christliche Anthropologie und Sozialethik“ (Mainz), „Christliche Sozialethik“ (München), „Sozialethik“ (Innsbruck), „Gesellschaftslehre“ (Linz), „Sozialphilosophie und Sozialethik“ (Walberberg), „Politische Philosophie“ (Fribourg), „Philosophische Gesellschaftslehre und Politische Theorie“ (Salzburg [bis 1978, seither: „Christliche Gesellschaftslehre“]) bis hin zu „Theologische Ethik unter besonderer Berücksichtigung der Gesellschaftswissenschaften“ (Tübingen).

Hier fällt zunächst auf, daß nirgends die Bezeichnung „katholische Soziallehre“ auftaucht, obschon damit die Sache der genuin kirchlichen sozialethischen Verkündigung noch am unmittelbarsten getroffen wäre<sup>2</sup>. Was freilich durchaus nichts *gegen* die Intention dieser kirchlichen Verkündigung Gerichtetes besagen will. Besteht doch im Gegenteil kein Zweifel daran, daß die genannten sich derart unterschiedlich akzentuierenden sozialethischen Disziplinen, wenn überhaupt irgendwo, ihr einendes, sie als kirchlich orientierte Wissenschaften auf eine gemeinsame Agentur und Vermittlungsquelle hin ausrichtendes Moment in eben dieser sozialethischen Lehrtradition und Lehrverkündigung der Kirche finden.

Was vielmehr darin zum Ausdruck kommt, ist ein doppeltes: Einmal, daß kirchliche Sozialverkündigung und theologisch-wissenschaftlich ausgerichtete, systematische sozialethische Reflexion bei aller inneren Zuordnung eine je eigene Zielsetzung und Gewichtung haben. Zum anderen, daß es bisher noch nicht gelungen ist, für die theologisch-wissenschaftlichen Bemühungen im Rahmen dieses Fachs ein gemeinsames hermeneutisch qualifiziertes Grundverständnis über den ihm eigenen Gegenstand zu finden, von dem her sich dann konsequenterweise, wie bei anderen Fächern auch, eine Einheitlichkeit in der Lehrstuhlbezeichnung ergeben könnte. Soll dieser Zustand überwunden werden, so wird man m. E. zunächst überprüfen müssen, wie weit überhaupt der Begriff „Lehre“ („Gesellschaftslehre“, „Soziallehre“) zur näheren Kennzeichnung einer akademischen Disziplin taugt. „Eine jede Lehre“, so betont bereits Kant, die nicht bloß Lehre, sondern „ein System, d. i. ein nach

<sup>2</sup> In diesem Zusammenhang sollte wenigstens vermerkt werden, daß analoge Lehrstühle an der Mehrzahl der kircheneigenen Hochschulen überraschender Weise ganz fehlen (so in Fulda, Trier und Eichstätt), obschon das II. Vaticanum auf deren grundsätzliche Einrichtung an allen theologischen Unterrichtsstätten drängt und insbesondere Johannes Paul II. immer wieder die immense pastorale Bedeutung der Soziallehre der Kirche betont.

Prinzipien geordnetes Ganzes der Erkenntnis sein soll, heißt Wissenschaft“<sup>3</sup>. Gerade deshalb aber sollte man jenen Fakultäten, die inzwischen eine Umbenennung vornahmen und hier vor allem den die Nähe des rein lebenskundlich Unterweisenden oder gar des Doktrinären assoziierenden Begriff „Lehre“ geändert und ersetzt wissen wollten, wenigstens die gute Absicht unterstellen, daß es ihnen dabei nicht um eine die Sache selbst preisgebende „Umfunktionierung“ des Fachs zu tun war, wie man dies jüngst noch glaubte mit Sorge anmahnen zu müssen<sup>4</sup>, sondern vielmehr um eine Präzisierung der eben diese Sache selbst besser treffenden spezifischen Verstehenszugänge und Aufgabenstellungen. Genau dies aber macht ein sehr viel entschiedener anzumahndendes Defizit deutlich: das Fehlen einer dem heutigen Stand sozialwissenschaftlicher Theoriebildung konvergenter sozialetischer Grundlegungstheorie. Eine solche ist jedoch wiederum nicht zu leisten, ohne daß nicht vorab die wissenschaftstheoretische Frage nach der Begründung von Ethik überhaupt ausgeklärt ist. Wie ist normativ stellungnehmende Vernunft als Vernunft möglich? Was begründet sittliches Sollen in seiner Unbedingtheit? Woraus gewinnt Ethik ihren Wissenschaftscharakter? – Zentrale wissenschaftstheoretische Grundlegungsfragen, denen sich zu stellen gerade die Vertreter der christlichen Gesellschaftslehre, wie dies der führende katholische Sozialwissenschaftler Oswald von Nell-Breuning noch 1972 in einer berühmt gewordenen Rede anlässlich der Verleihung des Romano-Guardini-Preises kritisch anmerken mußte, bisher in fast sträflicher Weise vernachlässigt haben: „Wir müssen endlich und mit allem Ernst“, so schärfte er damals ein, „in die Auseinandersetzung mit der heutigen Wissenschaftstheorie eintreten, wollen wir als katholische Sozialwissenschaftler uns nicht selbst aus dem wissenschaftlichen Gespräch ausschalten.“ Seine Generation habe zwar „das erste Wetterleuchten des Werturteilsstreits“ erlebt, ohne sich doch deshalb herausgefordert zu fühlen, entschieden in die darin aufbrechenden „Vorfragen aller Wissenschaften und insbesondere der Sozialwissenschaften einzutreten“: „... Statt dessen blieben wir bei den jedem einzelnen von uns am Herzen liegenden Sachfragen oder stritten um die Auslegung päpstlicher Verlautbarungen“<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, ed. Weischedel, 5, 11.

<sup>4</sup> Vgl. *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften*, 21, Münster 1980, Vorwort, 10.

<sup>5</sup> O. v. Nell-Breuning, *Die katholische Soziallehre – Aufstieg, Niedergang und bleibendes*

Inzwischen ist dieses Gespräch, das muß gerechterweise gesagt werden, nun endlich doch in ganzer Breite aufgenommen worden. Auch hier sind es jetzt allerdings immer noch nicht die katholischen Sozialwissenschaftler, sondern vornehmlich Moraltheologen, die sich der Herausforderung gestellt haben und seither Wesentliches zur Klärung der generellen wissenschaftstheoretischen Grundlegungsproblematik von Ethik beigetragen haben. Ich nenne in diesem Zusammenhang vor allem Bruno Schüllers beachtenswerte Versuche, den Begründungszusammenhang sittlicher Urteile mit Hilfe des Instrumentariums heutiger analytischer Ethik neu auszuleuchten<sup>6</sup>. Ferner Franz Böckles Bemühungen um den Ausbau einer den Neubegründungsversuchen der praktischen Philosophie Rechnung tragenden Fundamentalmoral<sup>7</sup>. Und schließlich einige meiner Arbeiten zur Frage der ethischen Relevanz der Empirie und der empirischen Wissenschaften vom Menschen<sup>8</sup>.

Doch mit der Aufarbeitung solch genereller Vorfragen der Ethik ist das spezifisch *sozialethische* Grundlegungsproblem, obschon nicht davon zu trennen, keineswegs schon als ein eigenes im Blick. Dieses stellt sich vielmehr erst dort in seiner Besonderheit, wo der alles ethische Fragen immer schon mitbestimmende Tatbestand der sozialen Natur und der sozialen Verfaßtheiten und Ordnungen des Menschen als ein eigenes, innerhalb der ethischen Gesamtproblematik relativ gesondert zu behandelndes ethisches Problem thematisiert wird. Das aber ist ein genuines Problem der Moderne, mit der sich erstmals der Typus einer völlig neuen, von Wissenschaft und Technik geprägten Gesellschaft herauszuschälen beginnt, die sich damit zwangsläufig vor die Frage gestellt sieht, welche gesellschaftlichen Ordnungsgestaltungen sie sich als die ihrem neuen Zustand angemessenen geben soll, da die alten nicht mehr tragen. Nicht von ungefähr kam es in diesem Zusammenhang gerade hier zu dem genannten Werturteilsstreit. Um zu qualifizierten sozialen, wirt-

---

Verdienst: ein Rückblick auf ihre Leistung und ihr Versagen in acht Jahrzehnten, in: ders., *Wie sozial ist die Kirche?*, Düsseldorf 1972, 71–97, 93 f.

<sup>6</sup> B. Schüller, *Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moraltheologie*, Düsseldorf 1973, <sup>2</sup>1980.

<sup>7</sup> F. Böckle, *Fundamentalmoral*, München 1977.

<sup>8</sup> W. Korff, *Empirische Sozialforschung und Moral*, in: *Concilium* 4 (1968) 323–330; ders., *Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft*, Mainz 1973; ders., *Wege empirischer Argumentation*, in: A. Hertz, W. Korff, T. Rendtorff, H. Ringeling (Hg.), *Handbuch der christlichen Ethik*, Freiburg – Basel – Wien 1978, 1, 83–107.

schaftlichen und politischen Entscheidungen zu gelangen, werden die gesellschaftlichen Prozesse und Gebilde nunmehr auch ihrerseits zum besonderen Gegenstand wissenschaftlicher Analysen und Forschungen. Es entstehen ganz neue sozialwissenschaftliche Disziplinen – Soziologie, Sozialpsychologie, Politologie, Wirtschaftswissenschaft –, die sich wesentlich als empirisch-analytische Wissenschaften verstehen, darin also gerade die Frage nach der den Menschen in Pflicht nehmenden ethischen Letztbegründung seiner je und je konkreten Handlungsentwürfe und Ordnungsgestaltungen außer sich lassen. Insofern machen sie also die genuin ethische Fragestellung, und, angesichts der wachsenden Komplexität der gesellschaftlichen Ordnungsgestaltungen, die nunmehr eigenständig aufbrechende sozialetische Frage in keiner Weise überflüssig. Dies wird durch die sich hieraus für den theologischen Bereich ergebende weitere Fächerdiversifizierung in Moralthologie einerseits und Soziallehre bzw. Sozialetik andererseits nur noch unterstrichen.

Erst mit dieser Existenz zweier relativ unabhängig voneinander agierender ethischer Disziplinen stellt sich jetzt aber zugleich die im Bezug auf deren je besondere Aufgabenstellung bisher eher pragmatisch gelöste Zuordnungsproblematik von Moralthologie und Sozialetik für uns hier als ein prinzipielles, das wissenschaftstheoretische Selbstverständnis von Ethik als solches berührendes Problem. In seinem Kern läßt sich dieses Problem auf folgenden Nenner bringen: Was macht die auf das Individuum bezogene ethisch-personale Frage zu einer von der Strukturlogik der menschlichen Sozialnatur und deren tatsächlichen geschichtlich-gesellschaftlichen Verfaßtheiten immer schon mitbestimmten Frage, und was macht die sozialetische Frage zu einer der ethisch-personalen Frage gegenüber eigenständigen?

Für die Beantwortung dieser beiden grundlegenden einander bedingenden Fragen bietet die klassische moralthologische Konzeption in ihren scholastischen Traditionen noch keinerlei zureichende Voraussetzungen. Ethisch kommt der soziale Aspekt zwar auch hier durchgängig zum Tragen, und zwar einmal durch die konstitutive Bestimmung des Menschen als soziales Lebewesen, für das Sozialität keineswegs erst nachträglich abgedrungene Überlebensnotwendigkeit darstellt, sondern als naturhafte Hinneigung (Thomas von Aquin) von sich aus wirkende Grundausstattung ist. Zum anderen durch die daraus erwachsende Tatsache der Eingebundenheit des Menschen in Gesellschaft, auf Grund



deren ihm diese zur Bedingung seiner Entfaltung als Individuum wird, ihm aber darin zugleich mit dem durch sie mitgesetzten Anspruch des *bonum commune* – des Gemeinwohls – als Bedingung ihrer eigenen Seins- und Funktionsfähigkeit als Gesellschaft Grenzen auferlegt. Entsprechend wird hier die spezifisch ethische Frage zur Frage nach der *Gerechtigkeit* von gesellschaftlich miteinander kommunizierenden Individuen, und zwar näherhin zur Frage nach der von den gegebenen Normen her geforderten, das Gemeinwohl sichernden *Legalgerechtigkeit*, nach der die zwischenmenschlichen Ansprüche berücksichtigenden und ins Gleichgewicht bringenden *Austauschgerechtigkeit* und schließlich nach der das Verhältnis von Gesellschaft und Individuum aufschlüsselnden und regelnden *Verteilungsgerechtigkeit*, die jedem das Seine zuerkennt.

Auf den ersten Blick scheint es, als ob darin schon die Beantwortung unserer vorher eingeführten beiden Grundprobleme geleistet wäre. Sowohl die menschliche Sozialnatur als auch die Gesellschaft und ihr Wohl bleiben in allem ethischen Argumentieren berücksichtigt. Das Ungenügen dieser Konzeption wird jedoch schlagartig deutlich, wenn man darauf stößt, daß all das, was hier den im jeweiligen Gemeinwohl bzw. Eigenwohl abgegrenzten Anspruchsfeldern überhaupt erst die materialen Inhalte und Füllungen gibt, die es nach Maßstäben der Gerechtigkeit zu sichern gilt, nicht aus diesen Maßstäben selbst abgeleitet werden kann, sondern seinerseits aus vorgegebenen oder auch in der Vorstellung erstrebten individuellen und gesellschaftlichen Interessen und Überzeugungen zu bestimmen ist. Wo immer dies dann aber ohne weitere, die Vernunft dieser Inhalte zusätzlich sichernde Reflexion geschieht, wird zwangsläufig auch jenes, was hier unter sozialer Hinneigung des Menschen – seiner Sozialnatur – und unter den dieser zugeordneten gesellschaftlichen Einbindungsstrukturen – der Natur der Gesellschaft – verstanden wird, als unmittelbar evidente, sich gleichsam selbst definierende Größe eingeführt, dabei aber in Wahrheit mit dem faktisch gegebenen an sozial präformiertem Verhalten des einzelnen und der ihn tragenden geschichtlich-gesellschaftlichen Einbindungsstrukturen gleichgesetzt.

Eben dies aber gilt für das vorneuzeitliche Gesellschaftsverhältnis geradezu exemplarisch. Jede Vorstellung von gesellschaftlicher Einheit bleibt hier an ein bestimmtes Verständnis von geschichtlich vermittelter religiöser Glaubensordnung zurückgebunden. Gemeinwohl und Einheit im

Glauben werden als untrennbare Größen betrachtet. Dasselbe gilt entsprechend auch für das Zuordnungsverhältnis von Gemeinwohl und geschichtlich überkommener Gesellschaftsstruktur. Die sich hierarchisch formierende Ordnung der Stände wird als ein zeitlos gültiges, naturgegebenes und damit gottgewolltes soziales Strukturgesetz verstanden. Dieses Koinzidenzdenken von empirischer und metaphysischer Ordnungsbegründung verliert erstmals mit der durch die Reformation herbeigeführten Glaubensspaltung seine bis dahin fraglos gehandhabte Geltung. Die Religion erweist sich damit gerade nicht mehr als „*praecipuum societatis vinculum*“ (Bacon)<sup>9</sup>, als vorzüglichstes Band gesellschaftlicher Einheit. So ist es denn nur konsequent, daß es im Gefolge der durch die Glaubensspaltung verursachten Religionskriege, die in ihrer Eigendynamik hier immer mehr zu totalen, jede gesellschaftliche Ordnung zerstörenden Bürgerkriegen ausarten, zu einem völlig neuen Verständnis der Begründung von gesellschaftlicher Einheit kommt. Das, was die Einheit von Gesellschaft stiftet und darin ihr Gemeinwohl fundamental sichert, ist keine metaphysisch vorgegebene Ordnung, sondern ihre Konstituierung durch Vertrag. Der Staat, als Garant der *pax civilis*, ist bei aller Naturnotwendigkeit keine Naturgegebenheit, sondern ein Produkt gesellschaftlicher Übereinkunft.

Damit sieht sich die sozialetische Argumentation in einem wesentlichen Punkt ausgeweitet und zugleich auf einen neuen Ausgangspunkt verwiesen. Mit der Frage nach dem moralischen Ursprung des Staates wird erstmals sichtbar, daß auch die Frage nach der Legitimationsstruktur der auf Sicherung des Gemeinwohls hin konzipierten übergreifenden Ordnungsmacht selbst als ein wesentlich *ethisches* Problem begriffen werden muß. Hier setzt seit Mitte des 17. Jahrhunderts ein langer ethisch-politischer Reflexionsprozeß ein, der sich dann schließlich in der Heraufkunft des freiheitlichen Rechtsstaates seine realpolitische Gestalt verschafft. Im Resultat bedeutet dies: Jegliche auf Gemeinwohlsicherung gerichtete Herrschaft, die einer rationalen Begründung standhalten will, kann sich nur als eine Form gesellschaftlicher Übereinkunft darstellen, in der die Personwürde eines jeden einzelnen als vernünftiges Subjekt respektiert bleibt und sich allein aus deren Anspruch legitimiert. Unter

---

<sup>9</sup> Dieser Satz ist zur Schlüsselformel der religionssoziologischen Integrationstheorie geworden. Vgl. J. Wach, Einführung in die Religionssoziologie, Tübingen 1931, 14; F. Fürstenberg (Hg.), Religionssoziologie, Neuwied-Berlin 1964, 14 und 396.

dieser Voraussetzung aber ist sowohl dem hierarchischen Standesprinzip als auch dem religiösen Bekenntnisprinzip jede Grundlage, einheitsstiftende, gemeinwohlsichernde Strukturprinzipien von Herrschaft sein zu können, entzogen.

Eben darin zeichnet sich zugleich eine generelle Wende in der Begründung des Ethischen schlechthin ab. Letzter normativer Bezugspunkt allen menschlichen Handelns sind nicht mehr Strukturen, sondern der Mensch als Person. Diese Kehre zum Subjekt als Schlüssel des Ethischen ist von so grundsätzlicher Art, daß sie sich zwangsläufig auch in den Ausdifferenzierungen des *materialen* ethischen Anspruchsfeldes niederschlägt. Das materiale ethische Anspruchsfeld differenziert sich nach Pflichtenkreisen, wie sie sich unmittelbar aus den personalen Bezügen des handelnden Subjekts selbst ergeben. Das Einteilungsprinzip einer materialen Ethik lautet nunmehr: Pflichten gegen sich selbst, Pflichten gegen den anderen, Pflichten gegen Gott. Insbesondere über die Ethik Kants, der den Anspruch des Sittlichen radikal vom Menschen als Subjekt, als in seiner Intelligibilität und Freiheit in Pflicht genommenem „Zweck an sich selbst“ her zu begründen sucht, hat sich dieses Einteilungsprinzip Geltung verschafft<sup>10</sup>. Als solches hat es jedoch geschichtlich noch sehr viel weiter zurückreichende Wurzeln, die uns letztlich auf den reformatorischen Ansatz der Gottunmittelbarkeit des Menschen zurückführen, der sein Heil und damit seine Rechtfertigung als Mensch nicht aus der Erfüllung von Gesetzeswerken, sonach also nicht aus gesellschaftlichen Strukturen und Verfaßtheiten empfängt, sondern allein aus der im Glauben erfahrbar werdenden unmittelbaren Zugewandtheit Gottes zum Menschen. So kann es nicht verwundern, daß wir bereits hier auch das genannte Einteilungsprinzip finden, und zwar erstmals bei Calvin, der die drei Pflichtenkreise im Anschluß an die dreieggliederte Ermahnung in Tit 2, 11 einführt, „besonnen, gerecht und fromm“ in dieser Welt zu leben<sup>11</sup>. Wohl erst über den Einfluß der kantischen Ethik haben sich dann aber auch jene katholischen Moralthologen das Pflichtenkreisschema zu eigen gemacht, die sich zu Beginn des vorigen Jahrhunderts erstmals von den scholastischen Traditionen zu lösen und sich

---

<sup>10</sup> Vgl. Kant, Die Metaphysik der Sitten. Ethische Elementarlehre, ed. Weischedel, 4, 549–616.

<sup>11</sup> Vgl. K. Delahaye, Gestaltwandel des Gehorsams, in: F. Böckle und F. Groner (Hg.), Moral zwischen Anspruch und Verantwortung, Düsseldorf 1964, 135 und 140.

den großen Gedanken der Philosophie der Aufklärung zu öffnen beginnen. Ich nenne hier als repräsentatives Beispiel etwa Johann Michael Sailer, der in seinem „Handbuch der christlichen Moral“ von 1817 nach Selbst-, Menschen- und Religionspflichten unterscheidet. Dieser Ansatz wird jedoch mit der auf Restauration der vorneuzeitlichen theologischen Tradition zielenden Neuscholastik innerhalb der Moralthologie wieder verdrängt, um dann von Fritz Tillmann in seinem „Handbuch der christlichen Sittenlehre“ 1932 nochmals aufgenommen zu werden.

Die seitdem auf dieser Linie weitergeführten Bemühungen um ein plausibles Einteilungsprinzip ließen inzwischen nochmals darüber hinausgehen und zu neuen Bestimmungen kommen. Das soll hier jedoch nicht in extenso entfaltet werden, da dies von unserer eigentlichen Fragestellung nach dem besonderen Ort der Sozialethik zu weit wegführen würde. Wichtig in diesem Zusammenhang sind m. E. für uns drei Dinge: 1. Der Begriff der Pflicht als ethisch tragender Schlüsselbegriff wird nochmals problematisiert und durch den differenzierteren der Verantwortung ersetzt. Dies nicht ohne Einfluß der von Max Weber geleisteten generellen kritischen Begründung von Ethik als Verantwortungsethik<sup>12</sup>. Damit wird der teleologischen Argumentation zugleich endgültig Raum gegeben.

2. Die im Begriff der Pflicht noch nicht erreichte Dimension der Geschichtlichkeit menschlichen Handelns und damit die der tatsächlichen Pluralität sittlich sinnvoll gelebter menschlicher Haltungen und Handlungsstile, wie dies erst durch die phänomenologische Wertethik als ein eigenes fundamentales ethisches Problem entdeckt wurde, wird im Rückgriff auf den klassischen Begriff des Ethos sichergestellt<sup>13</sup>.

3. – Und hier liegt das für unsere Fragestellung zweifellos wichtigste an Neubestimmungen –: Die für die Entfaltung einer konkreten Ethik schwer durchzuhaltende Differenzsetzung von Pflichten gegen sich selbst und Pflichten gegen den anderen wird zugunsten einer beide Momente umfassenden Einteilung aufgegeben. So finden wir z. B. in Bernhard Häring's „Gesetz Christi“ (1958) nur noch eine Zweiteilung der speziellen Moral in „Leben aus der Gemeinschaft mit Gott“ und „Welt-

---

<sup>12</sup> M. Weber, Politik als Beruf, in: Gesammelte politische Schriften, München 1921, 396–450.

<sup>13</sup> Hier insbesondere durch Werner Schöllgen, Die soziologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre, Düsseldorf 1953, 274–324: Ethos und Ethik.

verantwortung und Lebensgestaltung aus der christlichen Liebe“. Und bei Alfons Auer (1971) dann schließlich nur noch die lapidare Differenzsetzung „Heilsethos“ und „Weltethos“<sup>14</sup>.

Nun halte ich es im Rahmen der moraltheologischen Fragestellung, bei der es wesentlich um die *theologische* Fundierung und Rückkoppelung der ethischen Inhalte geht, für durchaus legitim, das gesamte ethische Anspruchsfeld lediglich nach diesen zwei umfassenden Gesichtspunkten zu ordnen, wie sie sich theologisch aus der doppelten Verantwortungsposition des Menschen, seiner Verantwortung *vor* Gott und seiner Verantwortung *für* die Welt ergeben. Für eine Klärung der spezifisch sozialetischen Fragestellung, wie sie sich in allem welt- und heilsethischen Handlungsanspruch faktisch immer schon mitstellt, trägt diese Unterscheidung hingegen nichts ein. Aber selbst ein neuerlicher Rekurs auf die ursprünglich angesetzten Differenzierungen der Pflichten- und Verantwortungskreise würde hier nicht weiterführen. Ja es hieße die inzwischen erreichte Eigenbedeutung und Eigenwirklichkeit sozialetischen Fragens völlig verkennen, wollte man die darin angezielte Sache einfachhin mit dem ethisch-personalen Anspruch der Verantwortung gegenüber dem andern oder der Pflichten gegen den andern gleichsetzen. Sozialetisches Fragen setzt vielmehr, wie sich dies schon in den Staatsbegründungstheorien des 17. und 18. Jahrhunderts gezeigt hat, bei den gesellschaftlichen Ordnungsmächten und der Frage nach der Legitimation ihres strukturellen Anspruchs selbst an. Das aber schärft sich im 19. Jahrhundert mit dem Übergang der vorindustriellen bürgerlichen Gesellschaft zur Industriegesellschaft in noch viel umfassenderer Weise zu. Die sozialetische Frage stellt sich nicht mehr länger nur als Frage nach der Ordnung des Staates, sondern als Frage nach den gesellschaftlichen Ordnungsgestaltungen insgesamt. Dies zeigt sich nirgends deutlicher als in dem, was man seit Mitte des 19. Jahrhunderts die „Soziale Frage“ nennt<sup>15</sup>. Sie versteht sich als sozialpolitische Programmformel, die das Bewußtsein der durch die Industrialisierung ausgelösten sozialen Krise zum Ausdruck bringt, mit dem moralischen Appell, diese Krise durch Innovation der Strukturen und gesetzgeberischen Maß-

---

<sup>14</sup> A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf 1971.

<sup>15</sup> Vgl. W. Zimmermann, *Das „Soziale“ im geschichtlichen Sinn- und Begriffswandel*, in: *Studien zur Soziologie*, Festgabe für L. v. Wiese, I, hrsg. v. L. H. A. Geck, J. v. Kempster, H. Menter, Mainz 1948, 173–191.

nahmen zu überwinden. Eben darin aber erscheint das Phänomen des Sozialen schon in der Wurzel als eine ethische Größe gefaßt. Es versteht sich hier seinem Begriff nach nicht als Gegensatz zum Individuellen, sondern als Gegensatz zum Unsozialen im Sinne des sozial Inhumanen, Ungerechten. In diesem Zusammenhang muß auch die Einführung des Begriffs der „sozialen Gerechtigkeit“ als einer neuen zusätzlichen Gerechtigkeitskategorie gesehen werden, mit der nicht mehr nur die Frage nach Maßstäben der Gerechtigkeit *innerhalb* gegebener Ordnungen gestellt wird, sondern die Frage nach der Gerechtigkeit dieser Ordnungen selbst.

Damit scheint Sozialethik endlich ihren eigenen Gegenstand gefunden zu haben, mit dem sie sich in ihren Aufgabenstellungen von jeder *individual* ausgerichteten, von den Entscheidungs- und Verantwortungssituationen des einzelnen her entfalteteten Ethik und Moraltheologie abhebt. Unter dieser Voraussetzung erscheint es dann aber auch sinnvoll und notwendig, in einer eigenen, ihrem Gegenstand gemäßen Grundlagenreflexion nach letzten übergreifenden, genuin *sozialethischen* Handlungsprinzipien zu fragen, die sich als tragfähig erweisen, konkrete gesellschaftliche Ordnungen als im eben beschriebenen Sinne human und sozial *gerechte* Ordnungen zu begründen und zu sichern, und die Gesellschaft so vor kurzschlüssigen kollektivistischen oder liberalistischen Fehllösungen zu bewahren. Gerade hierin hat die katholische Soziallehre seit Beginn dieses Jahrhunderts mit ihrer gesellschaftlichen Prinzipienanalyse zweifellos Pionierarbeit geleistet, auch wenn die Diskussion um die tragenden Sozialprinzipien Personalität, Solidarität und Subsidiarität längst nicht als abgeschlossen angesehen werden darf.

Aber es bleibt noch ein anderes gewichtiges Problem, das sowohl das Verhältnis von Moraltheologie einerseits und Sozialethik andererseits betrifft, als auch die bisher noch nicht entfaltenen Inhalte der Sozialethik selbst. Leopold von Wiese macht schon 1947 einer hier so verstandenen, sich als Ethik der gesellschaftlichen Ordnungen darstellenden Sozialethik den Vorwurf, sie sei im Grunde nurmehr eine reflektierende Form von „Sozialpolitik, die der Ethik die Idee der Gerechtigkeit entnimmt und diese in einem bestimmten, engen Sinne interpretiert“<sup>16</sup>. Die Verweisungszusammenhänge des Sittlichen und des Sozialen müßten in

---

<sup>16</sup> L. v. Wiese, Ethik in der Schauweise der Wissenschaften vom Menschen und von der Gesellschaft, Bern – Berlin <sup>2</sup>1960, 72.

Wahrheit sehr viel weiterreichender und differenzierter gesehen werden, so daß sich mit ihnen nicht nur die Frage nach der Gerechtigkeit gesellschaftlicher Ordnung stellt, sondern darüber hinaus auch die Frage nach einer Ethik all jener grundlegenden interaktionellen und kollektiv-übergreifenden Strukturen des Sozialen selbst, in denen sich dieses Ethische auslegt und vermittelt. „Wir gelangen zu dem Resultate“, so resümiert von Wiese, „daß wir mit dem Terminus Sozialethik philosophisch als auch soziologisch eine viel tiefer dringende Idee verbinden müssen. Im größeren Rahmen einer wirklich systematischen Sozialethik behauptet auch das Thema dieser engeren sozialen Ethik seinen Platz; aber diese wird, scheint uns, den Dilettantismus und die Erhebung *eines* Fragenkomplexes zum einzigen Problemkreis abstreifen müssen“<sup>17</sup>. Um eine solche systematisch angelegte, das Ganze der Verweisungszusammenhänge des Sittlichen und des Sozialen einbringende Sozialethik zu leisten, müßten m. E. folgende sozialen Gegebenheiten in die sozial-ethische Reflexion einbezogen und zu ihrem ausdrücklichen Gegenstand gemacht werden:

1. Die Welt jener Normarten, in denen sich der Anspruch des Ethischen sozial vermittelt. Zu fragen ist nach der Genese und Eigenstruktur von Sitte und Gesetz, Recht und Sittlichkeit, Brauch, Konvention, Etikette und Mode, nach den Gründen und der Legitimation ihres Geltungsanspruchs. Dieser Problembereich einer strukturellen Normtheorie ist erstmals innerhalb der Rechtssoziologie, deren Entwicklung in unserem Jahrhundert insbesondere mit den Namen Eugen Ehrlich, Max Weber und Theodor Geiger verknüpft ist, erschlossen worden. Als solcher aber wird er heute zugleich immer mehr auch in seiner fundamentalen sozial-ethischen Bedeutung erkannt. Das was innerhalb der Moraltheologie und Sozialethik bisher an normstrukturellen Fragen nurmehr gelegentlich und fragmentarisch erörtert wurde, etwa als Frage nach dem spezifischen Verhältnis von Recht und Sittlichkeit oder als Frage nach dem Verbindlichkeitsanspruch lehramtlicher Aussagen in Sachen der Moral, findet jetzt erst seinen systematischen Ort<sup>18</sup>. Es versteht sich von selbst, daß die sich darin abzeichnende und zu leistende Aufgabe einer *strukturellen*

---

<sup>17</sup> Ebda, 73.

<sup>18</sup> Hierzu W. Korff, Norm und Sittlichkeit, a. a. O., 113–128.; W. Korff und G. W. Hunold, Normtheorie. Die Verbindlichkeitsstruktur des Sittlichen, in: A. Hertz u. a., Handbuch der christlichen Ethik, 1, 108–167.

Normtheorie von ihrem Gegenstand her eine grundsätzlich andere Zielsetzung verfolgt, als die bisher vornehmlich den speziellen Aufgabenstellungen der Moraltheologie zugewiesene, ganz gewiß nicht minder wichtige *kasuistische* Normtheorie, in der es um das Problem der Anwendung sittlicher Normen auf den Einzelfall geht. Zu prüfen bleibt näherhin, wie hier innerhalb der kasuistischen Normtheorie die Grenzlinien zwischen ethisch-personaler und sozialetischer Argumentation in den Prozessen kasuistischer Abwägung verlaufen.

2. In die sozialistische Reflexion ausdrücklich einzubeziehen ist ferner die Frage nach der Struktur und Funktion sozialer Institutionen, den Gesetzmäßigkeiten ihres Wandels und ihrer ethischen Legitimation. Auch hier müssen die Ergebnisse einer reichen institutionstheoretischen Forschung aufgenommen werden, wie sie im Rahmen der Sozialanthropologie, der Kultursoziologie und der Systemtheorie erbracht wurden. Als zentrales sozialetisches Problem stellt sich hier die Frage nach dem Verhältnis von Institution und Freiheit<sup>19</sup>.

3. Ebenso grundlegende sozialetische Bedeutung gewinnen hier schließlich aber auch jene Fragen, die sich mit dem Tatbestand der hohen Komplexität heutiger Sozialsysteme stellen, in die sich der gegenwärtige Mensch in äußerst differenzierter Weise eingebunden sieht und die als solche die Zuweisungsebene von Institutionen als Einzelinstitutionen nochmals übergreifen. In diesem Zusammenhang einer Theorie komplexer sozialer Systeme geht es vor allem um zwei sozialetische Aufgabenstellungen. Einmal um die grundlegende Neuerarbeitung einer *Ethik des sozialen Status*, die der normativen Vielfalt der gesellschaftlichen Bezüge, Rollen und Positionen, in denen sich der Einzelne vorfindet, wesentlich und von ihrem ganzen Ansatz aus Rechnung trägt<sup>20</sup>. Zum anderen um die Erarbeitung einer *sozialen Prinzipienlehre*, die das ethische Zuordnungsverhältnis von Person, Institution und komplexem Sozialsystem in seinem inneren Verweisungszusammenhang und seinen Kompetenzzuordnungen auf den Begriff bringt und normativ verbindlich setzt. Genau hier, und nur hier, innerhalb der Theorie komplexer sozialer Systeme, findet die Prinzipienlehre der katholischen Soziallehre im Rahmen einer systematischen Sozialethik ihren spezifischen und zu-

---

<sup>19</sup> Hierzu W. Korff, Institutionstheorie, in: Handbuch der christlichen Ethik, a. a. O., 1, 168–176.

<sup>20</sup> Vgl. W. Korff, Ehre, Prestige, Gewissen, Köln 1965.



gleich notwendigen Ort. Von hier aus eröffnet sich dann auch der weitere Zugang zu den speziellen Teilen der Sozialethik, zur Politischen Ethik und zur Wirtschaftsethik.

In all dem ist jetzt aber das Phänomen des Sozialen lediglich in einer Weise thematisiert, wie sich dies für eine systematische, sich nach Gegenstand und Zielsetzung von der Moralthologie abgrenzende Sozialethik von der Sache her aufdrängt. Deshalb bleibt die Frage, worin denn jenes Soziale zu sehen sei, das Moralthologie und Sozialethik miteinander verbindet, wenn anders der Gegenstand der Moralthologie keine ganz und gar individualethisch abgespalten gedachte, völlig soziallose Größe sein soll. Hier müssen wir uns notwendig auf eine grundlegende Umkehrung der Fragerichtung einlassen. Das, was beide unlöslich wie kommunizierende Röhren verbindet und in Anspruch hält, ist die soziale Struktur des Sittlichen selbst.

Dabei ist davon auszugehen, daß der *Träger* des Sittlichen wesenhaft der Mensch als Person ist, so daß die Struktur dieses Personseins zugleich auch Wesenhaftes über die Struktur des Sittlichen selbst aussagt. Menschliches Personsein aber ist bestimmt durch Selbststand einerseits und Selbsttranszendenz im Sinne von Wort- und Antwortfähigkeit andererseits. Beides aber muß in allem Handeln wirksam bleiben, sei es im Umgang des Menschen mit sich selbst, mit dem Nächsten, mit der Gesellschaft und ihren Institutionen oder sei es mit der Welt insgesamt, soll dieses Handeln sittlich *verantwortliches* Handeln sein. Das aber bedeutet, sittliches Handeln weist bereits auf Grund seiner personalen Bestimmtheit eine schon im Ansatz menschlichen Personseins selbst liegende soziale Struktur auf<sup>21</sup>.

Dasselbe tritt in anderer Weise hervor, wenn wir die Frage nach der sozialen Struktur des Sittlichen vom *Ziel* her stellen, dem sittliches Handeln dienen soll. Bringen wir nämlich die im sittlichen Handeln liegende Zielbestimmtheit auf einen generellen Begriff, so geht es hier nicht nur um das sittlich gute und richtige Gelingen der jeweiligen Einzelhandlung, sondern darin letztlich um das sittlich gute und richtige Gelingen des Handelnden selbst, um die Erfahrung seiner Identität als Mensch. Identität aber baut sich aus einer doppelten ethischen Bewegung auf, einmal aus der ethischen Übereinstimmung des Handelnden mit sich

---

<sup>21</sup> G. W. Hunold, Ethik im Bannkreis der Sozialontologie. Eine theologisch-moralanthropologische Kritik des Personalismus, Bern – Frankfurt 1974.

selbst, seinem Lebensaufbau und seinem Lebensentwurf, zum ändern aus der ethischen Akzeptanz dieses sich sozial vermittelnden Selbst des Handelnden durch die gesellschaftliche Umwelt, ihre Strukturen und Ordnungen. Das Ethische legt sich also hier wesentlich als eine die Selbstübereinstimmung des einzelnen in Sozialität vermittelnde und darin selbst nochmals sozial strukturierende und sozial strukturierte Größe aus<sup>22</sup>.

Was aber ist dann nun die besondere Struktur dieses das Ethische als Ethisches strukturierenden Sozialen selbst? Sind es die Normen, die Institutionen, die Gesellschaft oder sonst irgendwelche kollektiv-sozialen Größen? Das kann ja doch wohl nicht sein. Zwar sieht sich der Mensch als Wesen der Natur-Kultur-Verschrankung immer schon in eine ihm vorgegebene, durch Gesellschaft vermittelte moralisch geformte Welt eingebunden, die nicht erst mit ihm als einzelner beginnt, sondern die ihm bereits wesentlich und notwendig vorausliegt und ihm so überhaupt erst Menschsein ermöglicht. Insofern stellen sich ihm also auch die kollektiv-sozialen Gegebenheiten durchaus als Größen dar, die ihn mit ihrem Verbindlichkeitsanspruch *moralisch* fordern. Er kann sich nicht einfachhin über sie hinwegsetzen, ohne Gefahr zu laufen, sein Menschsein zu verfehlen. Dennoch kann in ihnen, weil sie ihrerseits bereits Auslegungsergebnisse menschlicher Vernunfttätigkeit und damit Hervorbringungen von Menschen sind, nicht schon das soziale Strukturprinzip des Sittlichen selbst gesehen werden. Der Mensch weiß sich in Wahrheit nicht nur in Gehorsamsverantwortung *vor* ihnen, sondern – wo immer sie sich ihm als ethisch insuffizient erweisen – zugleich auch in Gestaltungsverantwortung *für* sie. Es gibt nicht nur gutes und schlechtes Handeln, sondern auch gute und schlechte Normen, Gebote, Weisungen, Institutionen und gesellschaftliche Ordnungen, die dieses Handeln normieren. Die Frage nach der sozialen Struktur des Sittlichen muß sonach einer entschieden fundamentaleren Dimension des Sozialen gelten, sollen Innovationen auf der Ebene seiner kollektiven Ausprägungen überhaupt möglich sein.

Damit aber sehen wir uns letztlich auf einen anthropologischen Ausgangspunkt verwiesen, mit dem sich uns die Frage nach der sozialen Struktur des Sittlichen als Frage nach dem Strukturaufbau der menschl-

---

<sup>22</sup> G. W. Hunold, Identitätstheorie. Die sittliche Struktur des Individuellen im Sozialen, in: Handbuch der christlichen Ethik, a. a. O., 1, 177–195.

chen Sozialnatur selbst stellt. Wenn wir zu deren Bestimmung auf Thomas zurückgreifen, erscheint diese zunächst als eine einfache, sich selbst definierende Größe: Der Mensch habe von Natur aus eine *inclinatio socialis*, eine soziale Hinneigung. Aber so einfach scheinen die Dinge nicht zu liegen. Nach Hobbes ist der Mensch dem Menschen im Gegenteil von Natur aus zunächst ein Wolf: *homo homini lupus*. Sozialität entspringt so eher einer Not als einer Neigung. Erst Kant sieht beides in einem inneren Verweisungszusammenhang, wenn er die natürlichen Triebfedern jeglichen Umgangs des Menschen mit dem Menschen als Antagonismus einer „ungeselligen Geselligkeit“ bestimmt und das darin waltende Gesetz von „Anziehung“ und „Abstoßung“ auch auf der genuin durch Vernunft bestimmten *moralischen* Ebene menschlichen Handelns in der distanzhaltenden „Achtung“ vor dem anderen und dem zuwendungsspezifischen „Wohlwollen“ gegenüber dem anderen als den beiden tragenden sozialen „Tugendpflichten“ wiedererkennt<sup>23</sup>. Ähnlich charakterisiert Simmel das die soziale Lebenswirklichkeit tragende Gestaltungsgesetz als ein Zusammenwirken von „attraktiven“ und „repulsiven“ Kräften, von „Harmonie“ und „Disharmonie“, von Assoziation und Konkurrenz<sup>24</sup>. Sowohl bei Kant als auch bei Simmel erscheint freilich die zuwendungsspezifische Kraft zur „Vergesellschaftung“ noch zu undifferenziert gefaßt. Das was menschliches *Zueinander* bewirkt, erweist sich seinerseits nochmals als ambivalent. *Vergesellschaftung impliziert sowohl den Willen, den anderen in Anspruch zu nehmen, als auch den Willen, sich vom anderen in Anspruch nehmen zu lassen.*

Wir haben es also in Wahrheit mit einer *Trias* von Bedingungskomponenten zu tun, die den Umgang des Menschen mit dem Menschen fundamental bestimmen, nämlich erstens einer sachhaft-gebrauchenden Komponente, kraft deren sich der eine den anderen in der Vielfalt seiner individuellen Möglichkeiten und Interessen zunutze macht, zweitens einer konkurrierenden (aggressionsspezifischen) Komponente, die Selbstand und Eigenwertigkeit der Individuen im Umgang miteinander ermöglicht und sichert, und schließlich drittens einer fürsorgenden Komponente, kraft deren der eine den anderen nicht überspielt, sondern

---

<sup>23</sup> Vgl. Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, Vierter Satz, ed. Weischedel, 6, 37 ff.; ders., Die Metaphysik der Sitten, ed. Weischedel, 4, 585.

<sup>24</sup> G. Simmel, Soziologie, Leipzig 1908, Berlin 1958, 187, 321.

ihn vielmehr in seinem Sein und Seinkönnen um seiner selbst willen annimmt und zustandebringt<sup>25</sup>.

Das die menschliche Lebenswirklichkeit tragende soziale Gestaltungsgesetz ist seiner Natur nach demzufolge gleichermaßen auf Bedürfniserfüllung, Selbstbehauptung und Fürsorgebereitschaft hin ausgerichtet. Keine der drei Komponenten ist entbehrlich, jede für sich genommen bliebe abkünftig. Wir haben es mit einem in sich kommunizierenden naturalen Strukturgesetz zu tun, das sich zwar seinen der Anschauung zugänglichen Konkretionen nach in einer Vielfalt von Brechungen, Überlagerungen und Dominanzordnungen darbietet, das sich aber dennoch in der Notwendigkeit des Zusammenspiels dieser Komponenten selbst als ein im Aufbau der menschlichen Natur als solcher gründendes Bedingungs-gesetz erweist. Insofern kann also die Natur menschlich-sozialen Handelns nicht anders begriffen werden, denn in der Weise einer „Perichorese“ eben jener sich gegenseitig bedingenden, aufbauenden und korrigierenden Bezugskomponenten, ohne die der Mensch nicht zum Stande seines Menschseins als Person in Gesellschaft zu gelangen vermag. Eben diese perichoretische Struktur menschlich-sozialen Handelns erweist sich sonach als das tragende soziale Strukturgesetz des Sittlichen. Alles sittliche Handeln bleibt von dieser ihm zugrunde liegenden Strukturlogik bewegt und begrenzt. Wo immer sich ihr die sittliche Vernunft versagt, versagt sie sich der Strukturlogik einer Natur, deren Funktion sie ist und setzt damit das Handeln der Willkür aus.

Nun läßt dieses Regelfeld der „sozialen Perichorese“ zwar unabdingbare mediale Vollzugsstrukturen des Sittlichen erkennen, nicht aber auch schon dessen oberste Bemessungsgrundlage. Diese ist vielmehr wesentlich in der Personwürde des Menschen als solcher gegeben. Dennoch lassen sich beide Bestimmungen nicht gegeneinander ausspielen. Denn wenn auch die Vernunft erst im *Gegenüber* zu dieser Natur den Menschen als moralisches Subjekt und damit als sich in Freiheit vollziehende Person konstituiert, so bleibt doch eben dieselbe Vernunft als personal verfaßte Vernunft zugleich *Funktion* der sich in dieser Weise sozial auslegenden Natur. Indem der Mensch die auf Vernunft und Freiheit hin angelegte Würde menschlichen Personseins zur obersten Richtschnur seines Handelns macht, muß er zugleich jenen naturalen Bedingungsge-

---

<sup>25</sup> Zur weiteren Begründung und Entfaltung vgl. W. Korff, Norm und Sittlichkeit, a. a. O., 78–101.

setzlichkeiten entsprechen, die seine sittlichen Vollzüge von sich aus strukturieren.

Damit dürften die entscheidenden im Aufbau der menschlichen Vernunft- und Sozialnatur liegenden Strukturelemente des Sittlichen herausgearbeitet sein. Das im Sinne der sozialen Perichorese strukturierte Handeln ist kein Sonderfall sittlichen Handelns, sondern ein jeder weiteren individual- und sozialetischen Diversifizierung voraus- und zugrundeliegendes Bedingungsgesetz dieses Handelns selbst. Dem hat nun aber auch jede *theologische* Ethik, die menschliches Handeln aus einem letzten, alles übergreifenden Anspruchshorizont zu begründen und in seinen konkreten Vollzügen entsprechend auszulegen sucht, Rechnung zu tragen. Dieser letzte Anspruchshorizont erschließt sich christlichem Glauben als die den Sinn allen Daseins definitiv verbürgende Liebe Gottes selbst. Christliches Handeln gewinnt sonach seine spezifische und genuine Form im Aufgreifen eben dieser unwiderruflich affirmativen Grundbewegung Gottes zur Welt hin. Aus ihr empfängt die Liebe ihr unendliches Maß und wird darin zur *forma virtutum*, zum obersten Formprinzip aller übrigen Tugenden und Handlungskonfigurationen. Gerade die Tatsache aber, daß diese glaubensgeleitete Bewegung der Liebe hierfür an bereits natural eingestifteten Fürsorgeimpuls im Menschen und damit an seine naturhaft disponierte personale Kraft zu Wohlwollen und Wohltun anzuknüpfen vermag, läßt jetzt den Impuls zur Fürsorge, ethisch betrachtet, im Rahmen der sozialen Perichorese zugleich eine spezifische Dominanz gewinnen. Der sich vom konkurrierenden Impuls her aufbauende personale Impetus zur Gerechtigkeit im menschlichen Miteinander empfängt erst durch eben diese glaubensgeleitete Liebe eine Ausrichtung, die als solche unbeendbar auf je größere Gerechtigkeit hin offen ist. Umgekehrt muß dann aber auch solch glaubensgeleitete Liebe, und zwar selbst noch in ihrer höchsten Verwirklichungsform als Feindesliebe, den konkurrierenden Impuls zugleich voll in sich bewahren und auszeugen, soll sie nicht in „Sklavenmoral“ umschlagen und sich dem Unrecht gewaltlos hörig machen. Entsprechendes gilt nun aber auch im Bezug auf die theologische Fundierung der *Personwürde* des Menschen. Auch hier hat theologische Ethik in ihrem Begründungsaufweis zunächst von einem elementar naturhaften Datum auszugehen, nämlich von dem genuin *schöpfungsmäßig* gegebenen Tatbestand dieser Würde: der Konstituierung des Menschen als moralisches Subjekt durch Vernunft. Der Gedanke der Unverfügbarkeit

menschlichen Personseins gewinnt seine Überzeugungskraft allererst daraus, daß sich der Mensch seiner selbst als eines auf Vernunft und Freiheit angelegten Wesens bewußt wird. Indem er diese auf Vernunft und Freiheit hin angelegte Unverfügbarkeit menschlichen Personseins zur generellen Richtschnur seines Handelns macht und darin jeglichen Umgang mit sich selbst und mit dem anderen der beliebigen Disposition entzieht, ist ein Kriterium gewonnen, das die Universalität des Sittlichen ihrem höchsten und zugleich elementarsten inhaltlichen Anspruch nach sicherstellt. Dem entspricht denn auch durchaus, wenn die Theologie diese grundlegende, sich aus dem Strukturaufbau des Menschen als solchem ergebende ethische Bestimmung unmittelbar auf die biblische Schlüsselaussage vom Menschen als *imago dei* rückbezieht. Der Mensch ist Bild Gottes auf Grund seiner schöpfungsmäßigen Verfaßtheit, und zwar – so Thomas – kraft seiner Vernunft und Freiheit<sup>26</sup>.

Dennoch bleibt jetzt zurecht die Frage, ob mit diesem fundamentalen Akt der Selbstverpflichtung des Menschen auf seine Würde als Vernunftwesen tatsächlich schon das Letzte menschlicher Würde als Manifestation der Gottebenbildlichkeit des Menschen erfaßt und sichergestellt ist. Woraus empfängt dieser Wille zur Vernunft, zur Würde, zur Wahrheit seine letzte Unbedingtheit? Was zumal soll dem Menschen Grund geben, sich selbst und den anderen unter Voraussetzungen anzunehmen, in denen nichts auf Vernunft hinweist, wo Ungerechtigkeit, Elend und Ohnmacht, wo Schuld und Bosheit die Züge dieser Vernunft bis zur Unkenntlichkeit entstellen? Eine zureichende Antwort hierauf bleibt nur unter der Voraussetzung denkbar, daß der universelle Anspruch menschlich-personaler, auf Vernunft und Freiheit angelegter Würde zugleich aus einem Grunde begriffen werden muß, der alle endliche, geschaffene Vernunft übersteigt: aus der sich als Gnade bezeugenden, den Sinn menschlichen Daseins definitiv verbürgenden Vernunft Gottes selbst. Das aber erschließt sich in der Tat erst dem Glauben.

Eben damit aber kommt nun eine Wirkgröße ins Spiel, die über die natürlichen Handlungsdispositionen und -maximen hinaus dem menschlich-sittlichen Handeln insgesamt eine völlig neue Dynamik einstiftet. Der Mensch sieht sich in das Geschichtshandeln Gottes selbst, in die Geschichte seiner Verheißungen und seiner in Christus endgültig und unüberbietbar gewordenen Zuwendung hineingenommen, um so kraft

---

<sup>26</sup> Summa Theologiae I-II, prologus.

dieser Zuwendung, das zu ergreifen und zu vollbringen, wozu er als Mensch bestimmt ist.

Es liegt auf der Hand, daß es darin allererst um ein ethisch-personales Geschehen geht. Im Zentrum steht hier zunächst wirkungsgeschichtlich vom Evangelium her betrachtet nicht die Defizienz politischer und gesellschaftlicher Strukturen, die es zu überwinden und zu verändern gilt, sondern der im Spannungsfeld von Schulterfahrung und Heilsberufung stehende Mensch als Geschöpf, seine fundamentale Gesinnungswende und seine Wiedergeburt zu einem neuen Leben aus Gott. Alles andere erscheint, soweit es überhaupt in Frage zu stellen und nicht als in Gottes Ordnungswillen begründet aufzunehmen ist, im Vergleich hierzu von nebeneordneter Bedeutung. In der Hand eines von der Zuwendung Gottes ergriffenen Menschen gewinnt letztlich zugleich auch jede Art und Gestalt von Macht (und Ohnmacht) ein neues humanes Gesicht. Die sozialetische Frage darf von der individualethischen Gesinnung der Machtträger nicht losgelöst gedacht werden.

Dennoch hat die sozialetische Frage ihr ganz eigenes Gewicht. Genau hier liegt, wie wir sahen, die Erkenntnis der Neuzeit. Die Gerechtigkeit gesellschaftlicher Normen und Ordnungen ist eben nicht ohne weiteres identisch mit der Gerechtigkeit ihrer Verwalter. Nicht nur die Gesinnungen und Handlungen der einzelnen, sondern auch die dieses Handeln normierenden Ordnungen müssen auf ihren humanen Sinn hin geprüft, ausgelegt und gestaltet werden. Erst unter dieser Voraussetzung kann die sozialetische Frage nunmehr zugleich auch als eine zentrale ethisch-theologische Frage erkannt und aus einem umfassenden theologischen Begründungskontext reflektiert werden. Dabei bleibt der Grundduktus der Argumentation, wie dies nicht zuletzt die hierfür maßgeblichen und wegweisenden, sich dieser neuen Problematik zuwendenden kirchlich-sozialen Lehrdokumente erkennen lassen, zunächst vorrangig naturrechtlich-schöpfungstheologisch orientiert. Gerade hier aber zeigt sich, welch außerordentliches Maß an fundierter, auf Innovation zielender gesellschaftlicher Strukturkritik bereits über eine solch naturrechtliche Argumentation zu erbringen ist. Die katholische Soziallehre erweist sich mit ihrem Rekurs auf naturrechtliche Zusammenhänge, wie etwa der Eigentums-, der Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung, keineswegs als konformistisch.

Andererseits sollte man nicht übersehen, daß naturrechtliche Begründungsversuche, die dem komplexen Strukturaufbau der *natura humana*

tatsächlich Rechnung tragen wollen, eine eher verhaltene Dynamik entwickeln. Sie gewinnen ihr kritisches Gewicht vor allem aus dem Aufweis der substantiellen Verspannungen und Fließgleichgewichte grundlegender menschlicher Zusammenhänge. Was ihnen fehlt, ist der genuin geschichtstheologische Impuls, die mitreißende Kraft eines im Glauben und in der Hoffnung Erkannten und als solches schon wirkmächtig Anwesenden: der unmittelbare Rekurs auf die Dynamik des Geschichtshandelns Gottes selbst. Unter dieser Voraussetzung aber droht das Eigentliche von Geschichte als Heilsgeschichte, so lautet jetzt der Vorwurf der sich gerade hiergegen wendenden jüngeren „Politischen Theologien“, am Ende eben doch auf Geschichte des Handelns Gottes mit dem einzelnen reduziert und das spezifisch Christliche in den Raum der Privatheit abgedrängt werden. Ein Vorwurf, der im übrigen hier nicht nur gegenüber der vornehmlich naturrechtlich argumentierenden katholischen Staats- und Soziallehre geltend gemacht wird, sondern ebenso auch gegenüber der von anderen Prämissen her argumentierenden, jedoch zu ähnlichen Ergebnissen wie diese kommenden klassisch reformatorischen, auf der Grundlage der „Zwei-Reiche-Lehre“ entfalteten „Theologie der irdischen Ordnungen“. In beiden Fällen nämlich bleibt das Geschichtshandeln Gottes als unmittelbar applikables Gestaltungsprinzip der politischen und gesellschaftlichen Ordnungen in der Tat außer Betracht. Das Messianisch-Eschatologische vermag in den politischen und gesellschaftlichen Strukturen selbst nicht zu greifen. Solche politische Passivität des Glaubens wird nun aber umso deutlicher als ein sich letztlich gegen diesen selbst kehrender Mangel empfunden, je unverhüllter die tatsächliche Inhumanität und der Unrechtscharakter gegebener politischer und ökonomischer Systeme hervortritt.

Hier nun suchen die genannten „Politischen Theologien“ in die Bresche zu springen und in unmittelbarem Rekurs auf die spezifisch geschichtstheologischen Grundsätze im Erbe christlichen Glaubens diesen Glauben politisch zu mobilisieren. Gottes Heilshandeln und Humanisierung der Welt sind untrennbare Größen. Heilsgeschichte bedeutet zugleich immer auch Aufdeckung und Aufhebung der Knechtung des Menschen durch den Menschen. Der in Christus endgültig geschlossene Heilswille Gottes wird so zum Maßstab und Movens der Geschichte selbst. Es bleibt freilich nicht aus, daß angesichts der theologisch noch weithin unaufgearbeiteten Gesamtlage gerade hier ein zuweilen zwar ungemein inspirierend und mitreißend wirkendes, zur tatsächlichen Klärung und Lösung



der eigentlichen sozialetischen Sachprobleme jedoch in keiner Weise beitragendes theologisches Schwärmertum Fuß zu fassen vermag und unter der Etikette solcher sich „politisch“ verstehender Theologie die vorhandenen Leerstellen auszufüllen sucht.

Dies gilt z. B. in eklatanter Weise für die „Theologie der Revolution“ Richard Shaulls, in der eschatologische Heilserwartung und präsentisches Befreiungshandeln faktisch gleichgesetzt erscheinen. Einziges Kriterium der Richtigkeit und Verbindlichkeit ethischen Urteilens und Handelns ist hier der sich im geschichtlichen Umbruch offenbarende Wille Gottes. – Eine weitaus differenziertere Sicht eröffnet demgegenüber bereits die lateinamerikanische „Theologie der Befreiung“. Das politische Aufarbeiten gesellschaftlicher Unrechtszustände ist wesentlich nur *Teil* des Befreiungsgeschehens, das als solches stärker an die geschöpfliche Grundsituation des Menschen überhaupt und an die notwendige Metanoia des einzelnen zurückgebunden bleibt. Dennoch wird auch hier das Heilshandeln Gottes letztlich unvermittelt als Maßstab an die faktischen, empirisch eruierten sozialen, ökonomischen und politischen Gegebenheiten angelegt. – Kaum anders nehmen sich im übrigen die Dinge im Ansatz der „Politischen Theologie“ von J. B. Metz aus, die den kritischen Anspruch des Willens Gottes in Schlüsselbegriffen wie „gefährliche Erinnerung“ und „eschatologischer Vorbehalt“ wachzuhalten sucht. Die entscheidende Frage bleibt nämlich, wie sich mit solch übergreifenden Kriterien gerade die konfliktträchtigen sozialetischen Entscheidungsprobleme – man denke etwa nur an das Problem der Friedenssicherung, an Probleme der Energieversorgung, an das Problem der Bevölkerungsexplosion – überzeugend lösen lassen sollen. Jedenfalls reichen diese Kriterien für sich alleine nicht aus, mit ihrer Hilfe eine sinnvolle und funktionsfähige Gesetzgebung zu erstellen, die das staatliche und gesellschaftliche Leben in seinen vielfältigen politischen, sozialen, ökonomischen, kulturellen und religiösen Aspekten wirksam und verantwortbar regeln könnte.

Offensichtlich erscheinen also beide Begründungsebenen, die schöpfungstheologische wie die heilsgeschichtliche, für den Aufbau einer realitätsgerechten und zugleich dynamisch über die Realität hinausweisenen Sozialetik unverzichtbar. In Wahrheit kommt hier demnach alles auf die Gewichtung an. Wo Sozialetik in unmittelbarer struktureller Umsetzung des geschichtlichen Heilshandelns Gottes die schöpfungstheologische Dimension überspielt, verliert sie sich zwangsläufig in uto-

pischen, letztlich zum Totalitären tendierenden Entwürfer. Die Grundbewegung der Liebe läßt sich nicht institutionalisieren. Umgekehrt aber, wo Sozialethik die heilsgeschichtliche Dimension ausblendet, verliert sie ihr dynamisches, über die jeweilige Realität hinausweisendes Gewissen. Demnach kann sie ihrer Verantwortung für den Menschen nur gerecht werden, wo sie sich wesenhaft von einem auf Gottes unendlichen Heilswillen hin erschlossenen schöpfungstheologischen Verstehensansatz leiten läßt.