

FRANZ FURGER

Politische Ethik zwischen neuzeitlicher Freiheitsphilosophie und christlichem Glauben

I. BEGRIFFSGESCHICHTLICHE KLÄRUNGEN

1. Eine Vorbemerkung

Der christlichen Sozialethik wird auch in ihrer Ausprägung als Soziallehre der (katholischen) Kirche nicht selten vorgeworfen, sie habe in ihrer Sorge um eine über die eigenen weltanschaulichen Grenzen hinaus verständliche Argumentation den Kontakt zu deren theologischer Begründung und damit auch ihre glaubensmotivierende innere Dynamik weitgehend verloren. Zwar hat sich deren von der neuscholastischen Philosophie geprägte, rationalistische Naturrechtsargumentation stets als schöpfungstheologisch motiviert und begründet verstanden. Diese theologische Rückbindung wurde jedoch meist weder reflektiert noch auch nur explizit ausgesprochen. Ein Bedarf am theologisch interdisziplinären Gespräch zeichnet sich derzeit entsprechend deutlich ab, zumal Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika »Sollicitudo rei socialis« (1987) die Soziallehre der Kirche ausdrücklich als Teil der Moraltheologie bezeichnet.¹

Der in den biblischen Schriften bezeugte Umgang mit gesellschaftspolitischen Problemen als ein aktuelle Fragestellungen zunehmend kritisch inspirierendes Moment – man denke etwa an den Umgang mit privatem Eigentum –, beginnt theologisch ausdrücklich als Rücksicherung des ethischen Arguments Eingang in den sozialetischen Diskurs zu finden. Dagegen steht das Gespräch mit der systematisch reflektierenden, vorab der dogmatischen Theologie noch weitgehend aus. Wo jedoch – wie hier versucht² – ein solcher Dialog aufgenommen wird, scheint es unerlässlich,

¹ Vgl. Nr. 41.

² Die hier vorgetragenen Überlegungen setzen das Gespräch fort, das im Rahmen einer zum 100. Jubiläum des Lehrstuhls für Christliche Sozialwissenschaften an der Universität Münster im Sommer 1993 durchgeführten Ringvorlesung zu »Christliche Sozialethik im Gespräch mit anderen theologischen Disziplinen« (vgl. JCSW 35 [1994] 237–240) mit dem Dogmatikprofessor *Thomas Pröpper* begonnen wurde. Seine Gedanken sind in diesem Band des Jahrbuchs zu »Politische Ethik« dokumentiert.

sich von beiden Seiten her des jeweiligen Sprachgebrauchs zu versichern und dazu den Gehalt der Begrifflichkeit genau zu fassen. Dies ist umso nötiger, als bei jedem der im Titel dieses Beitrags angesprochenen Begriffe³ die Gefahr von Mißverständnissen besonders groß zu sein scheint.

2. Politische Ethik

Politik, verstanden als verantwortete Gestaltung des Gemeinwesens, der »Polis«, durch den freien Bürger, galt *Plato* wie *Aristoteles* als Ziel und Höhepunkt des menschlichen Bemühens um Weisheit, also der Philosophie. Politische Ethik als Reflexion über Gemeinwohl und Gemeinwohl, also über die den freien Bürger als verantwortlichen Träger des »Staates« auszeichnende Tugend wie über Zielsetzungen und Strukturen eines die menschliche Selbstverwirklichung aller seiner Glieder ermöglichenden Gemeinwesens, ist für *Thomas von Aquin* im gleichen Sinn integrierender Teil der moraltheologischen Überlegung. Auch wenn das antike Verständnis von Politik als der Gesellschaftsgestaltung durch die freien Bürger nur eine relativ kleine Schicht betraf und sich praktisch auf eine Aristokratie reduzierte, die zudem wirtschaftlich zu einem erheblichen Teil auf der Sklaverei basierte, boten diese Anfänge doch einen Ansatz für eine politische Ethik, die auf der sittlichen Verantwortung des einzelnen für das Gemeinwohl aufbaut.

Seit der mittelalterlichen Hochscholastik beginnt man, diese Sicht im Licht des christlichen Menschenbildes zu verstehen; und dies macht es möglich, sie auch mit der biblischen Heilsgeschichte von dem aus der Sklaverei befreienden Bundesgott, der in seinem menschgewordenen Sohn das alle Völker umfassende Gottesreich hier und jetzt schon in der menschlichen Gemeinschaft aufbaut, zu verbinden. Damit aber wird der Glaubende zur aktiven Beteiligung an diesem Aufbau seines Reiches von Gerechtigkeit und Liebe, also zu einer von christlichen Werten bestimmten Politik, herausgefordert.

Trotz dieser heils- und geistesgeschichtlichen Voraussetzungen haben sich jedoch diese Ansätze in der beginnenden Neuzeit nicht im eben skizzierten Sinn weiterentwickelt. Statt sich zu einer Freiheitsgeschichte einer allgemeinen politischen Verantwortung zu entfalten, konzentrierte sich die politische Entscheidungspotenz zunehmend monarchisch auf einzelne Träger – eine Entwicklung, die im zentralistischen und absoluti-

³ Sie sind nicht von der Redaktion des Jahrbuchs willkürlich gewählt, sondern ergeben sich aus den an Prof. Pröpper nach seinem Vortrag gestellten Fragen.

stischen Gottesgnadentum des 17. Jh. ihren Höhepunkt fand. Politische Ethik reduzierte sich entsprechend auf eine Ethik des regierenden Fürsten, wie sie sich typischerweise in den zur Erziehung der Prinzen verfaßten »Fürstenspiegeln« ausdrückt. Der Untertan dagegen wurde zum Gehorsam gegenüber den fürstlichen Weisungen angehalten. Geschwächt durch die Kirchenspaltungen des 16. Jh. und daher auf die Stütze durch die politische Macht angewiesen, haben die Kirchen diese Entwicklung auch theologisch mitgetragen. Entsprechend gerieten die machtkritischen Theorien des Mittelalters – man denke an die differenzierte Theorie vom Tyrannenmord – zunehmend in Vergessenheit. Statt entsprechend der christlichen Botschaft inspirierend kritisch eine auf freie menschliche Entfaltung gerichtete Gesellschaftsgestaltung voranzubringen, geriet politische Ethik in die Gefahr, religiös (und damit nur allzu leicht ideologisierend) bestehende Macht zu stützen bzw., wo sie sich dennoch kritisch zu Wort zu melden wagte, als eine staatsgefährdende revolutionäre Umsturztheorie zu gelten.⁴

Ein Dialog zwischen politischer Ethik und Dogmatik muß sich dieser belastenden Engführungen ebenso bewußt sein wie der ursprünglichen, auf politische Eigenverantwortlichkeit gerichteten Ansätze, die es im Sinn einer vom Glauben motivierten Gesellschaftsgestaltung zu verstehen und weiterzuführen gilt.

3. *Freiheit im Horizont politischer Ethik*

Die neuzeitliche Freiheitsgeschichte, und zwar sowohl in ihrer philosophisch reflexiven Aufarbeitung wie hinsichtlich ihrer praktisch politischen Umsetzung hat ihren Ursprung in der eben zitierten, konzentrierten und im Gottesgnadentum religiös und theologisch überhöhten Kumulation von politischer Macht in einer Hand bzw. deren Folgen in der politischen Unterdrückung und wirtschaftlichen Ausbeutung. Historisch bedingt erscheint sie damit verständlicherweise zuerst als Freiheit von Willkür und Bevormundung, ohne deshalb auf diesen Aspekt beschränkt bleiben zu müssen. Daß Freiheit im christlichen Verständnis der Gottebenbildlichkeit des Menschen im vollen Sinn schöpferische Weltgestaltung als Verwirklichung von Werten, also »Freiheit zu« meint, wird zwar in der kirchlichen Moralverkündung zu Recht immer wieder

⁴ Die Kritik am Umgang der spanischen Eroberer mit den Indios durch B. las Casas im 16. Jh., die Aufhebung des Jesuitenordens auf Betreiben der iberischen Kronen aus ähnlichen Gründen im 18. Jh., aber auch die oft unsachliche Debatte um die befreiungstheologischen Ansätze im 20. Jh. könnten dafür als Beleg gelten.

– so zuletzt noch in der Enzyklika »Splendor veritatis« (1993) – hervorgehoben. Wo aber Eigenentfaltung und Selbstverwirklichung der menschlichen Person unterdrückt, mitverantwortliche Entscheidung und kritische Kontrolle politischer Prozesse als Revolte empfunden werden und trotz aller negativen Erfahrungen mit totalitären Regimen Gehorsam als Bürgertugend gepriesen wird, muß die Befreiung von solchen Zwängen im Vordergrund stehen und so auch in der Verkündigung der Kirche, die sich oft genug zum Komplizen von Machtträgern hat machen lassen, als politisch ethisches Grunderfordernis Anerkennung finden.

Es gehört unter politisch ethischer Rücksicht daher zu den wegweisenden Errungenschaften theologischer Einsicht, wenn im Gefolge des Zweiten Vatikanischen Konzils unbeschadet aller Ablehnungen im 19. Jh.⁵ die Menschenrechte und da insbesondere auch die Religionsfreiheit als genuines Recht personaler Selbstbestimmung auch für Christen verbindlich Anerkennung gefunden haben. Die Forderung nach Selbstverwirklichung als individualistisch egoistische Anmaßung und diejenige nach mehr basisdemokratischer Mitbestimmung im Sinn personaler Mitverantwortung als überheblichen Populismus abqualifizieren zu wollen, zeugt daher nicht nur von mangelnder Achtung vor der menschlichen Person, sondern auch von Kleingläubigkeit gegenüber dem allgemeinen Heilswillen bzw. der den Menschen als solchen erlösenden Gnade Gottes, welche die Kirche in ihrem zeitgenössischen Engagement für die Menschenrechte in Wort und Tat zunehmend zu bezeugen sich bemüht.

Im vollen Bewußtsein, daß auch die erlöste und daher für die evangelischen Werte von Menschlichkeit und Gerechtigkeit offene Freiheit der erbsündlichen Versuchung zu Überheblichkeit und Egoismus ausgesetzt bleibt, wird politische Ethik der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte in ihrer politischen Entfaltung wie in deren philosophischer Reflexion zwar hinsichtlich der Gefahren ihrer Exzesse in Willkür und Rücksichtslosigkeit kritisch begegnen. Noch mehr aber hat sie Freiheit und die sie schützenden und ermöglichenden Menschenrechte als den christlichen Zielvorstellungen von Gesellschaft und Staat entsprechend anzunehmen und – entgegen manchen auch unter Christen gegenläufigen Ängstlichkeiten – als unerläßliche Voraussetzung für volles und wahres Menschsein auch theologisch zu bejahen. Die letzte Begründung solcher Freiheit wird sie über die erfahrungsbedingte transzendental-pragmatische Annahme

⁵ Vgl. dazu bes. die Enzyklika »Mirari vos« von Gregor XVI. von 1832, deren Verurteilung des Menschenrechts auf Religionsfreiheit als »Irrtum und Wahnwitz« von Pius IX. im sog. »Syllabus errorum« von 1864 weitergeführt wurde.

hinaus jedoch erst im Dialog mit der systematisch dogmatischen Theologie festmachen können.

4. *Politische Freiheitsethiken im Horizont christlichen Glaubens*

Als christliche kann sich Sozialethik also nur verstehen, wenn sie unter dem Leitwert von Freiheit der Überwindung von die personale Verantwortlichkeit zerstörenden Zwängen in wirtschaftlichen wie politischen Abhängigkeiten dient. Politische Ethik erscheint damit als Frucht christlicher Glaubenseinsicht wie des daraus sich ergebenden vernunftmäßig einsichtigen und von der Heilsbotschaft erst recht geforderten Anspruchs. Die Titelbegriffe »Freiheitsphilosophie und christlicher Glaube« sind also weit davon entfernt, Gegensätze zu benennen. Vielmehr bedingen sie sich gegenseitig und sind entgegen verschiedenen geschichtlich teilweise verständlichen Bedenken⁶ der Sache nach zutiefst aufeinander bezogen.

Wie bei jeder Ethik stellt sich dabei das Menschenbild als das Scharnier der Überlegung dar. Schon der allgemein menschlichen, philosophischen Einsicht erscheint der Mensch, wenn auch in unterschiedlichen Akzentuierungen als personales Sozialwesen. Er ist auf eigenverantwortliche Gesellschaftsgestaltung verpflichtet, weil deren Ordnung nie einfach vorgegeben, sondern kulturell zum Guten wie zum Übel der Menschen »gemacht« werden muß. Dieser philosophischen Einsicht entsprechen theologisch die biblischen Glaubenskategorien vom Ebenbild Gottes, das gemeinschaftlich verfaßt nicht nur die übrige Schöpfung, sondern auch die Formen des sozialen Zusammenlebens in gottgewollter Eigenverantwortung gestalten soll. Aber auch der Bund Gottes mit dem zum Partner erwählten Volk steht unter einer Satzung, die man in den sog. »Geboten der Zweiten Tafel« des Dekalogs in heutiger Sprache als Gerechtigkeit und damit Menschlichkeit ermöglichende, also freiheitliche Menschenrechtscharta bezeichnen müßte. Vor allem ist schließlich die Botschaft vom umfassenden, hier und jetzt schon angebrochenen, in seiner Fülle aber noch ausstehenden Gottesreich von Menschlichkeit, Gerechtigkeit und Liebe das der christlichen Sozialethik vertraute grundlegende Theologumenon, mit dem sie – oft genug geprägt von der konkreten Erfahrung mit der politischen Praxis – in den Dialog mit der Dogmatik über das zeitentsprechende Verständnis von Freiheit im theologischen Horizont des Glaubens eintritt.

⁶ Man denke etwa an die jakobinischen Exzesse im Anschluß an die Französische Revolution von 1789 und deren Menschenrechtsdeklaration.

II. FREIHEITSTHEOLOGISCHE EINSICHT IM LICHT POLITISCHER ETHIK

Christliche Sozialethik, die zur Selbstversicherung auf ihre geistigen Wurzeln zurückfragen will, wird daher in dieser Richtung das interdisziplinäre Gespräch zu suchen haben, wobei vor allem folgende Einsichten des Dogmatikers⁷ den Ethiker besonders ansprechen und herausfordern:

1. *Autonomie zur Solidarität*

Zwar erwachsen derzeit dem neuzeitlichen, gerade auch vom deutschen Idealismus angestoßenen philosophischen Selbstverständnis und Denkansatz beim transzendental verstandenen Subjekt und dessen von jeder falschen Heteronomie als einer ungehörigen Fremdbestimmung freien Autonomie zunehmend Bedenken. Auf philosophischer Seite geschieht dies im Herausstellen der dialogischen Struktur des Menschen bzw. in der Betonung der Forderung nach der Anerkennung des anderen als »anderen«, während auf kirchlich theologischer Seite die Autonomie des Subjekts als der Anfang des Abgleitens in Willkür, Konsumismus und Egoismus Mißtrauen weckt. Dennoch muß die spekulative Theologie, deren wesentliche Aufgabe es ist, die den Menschen unbedingt beanspruchende und zugleich universale Bedeutung des Glaubens einsichtig zu machen, an eben diesem Ansatz festhalten, weil nur, wenn im Menschen selbst ein Unbedingtes je schon ansprechbar ist, auch sinnvoll und kohärent von unbedingter Verpflichtung die Rede sein kann. Dieses (noch rein formale) Unbedingte, das sich jedoch konkret stets nur in gelebtem Ethos verwirklicht, wird aber mit »Freiheit« angesprochen, deren dogmatische Analyse für den theologischen Ethiker entsprechend von größtem Interesse ist.

Gerade weil der Sozialethiker vom dogmatischen Befund einer epochalen Gefährdung des Mutes zu Freiheit und Autonomie⁸ ebenfalls betroffen ist, wird er schon von seiner alltäglichen Erfahrung her dem begründenden Anliegen der Selbstvergewisserung von Freiheit durch die spekulative Theologie gern Aufmerksamkeit schenken, nicht zuletzt, weil gerade politische Ethik für die Gefahr des Rückfalls in vorfreiheitliche Formen

⁷ Vgl. dazu den vorstehenden Beitrag von *Thomas Pröpper*, Autonomie und Solidarität. Begründungsprobleme sozialetischer Verpflichtung.

⁸ Stichworte wie Politik- und Demokratieverdrossenheit, Tendenzen zum Fürsorgestaat, Klagen über Wertewandel und Konsumismus, kleingläubige Angst vor Selbständigkeit oder Kritik u. ä. sind dafür bezeichnend.

der Gestaltung von Gesellschaft, also in die verschiedensten Schattierungen vom Totalitarismus, besonders sensibel zu sein hat.⁹

Wenn Freiheit unter diesen Vorzeichen dann als grenzenloses Sich-öffnen, als Ent-schließen und darin als Ermöglichungsgrund wie als Maßstab von Autonomie erscheint und dieser dennoch zugleich in der Forderung steht, die Freiheit des anderen unbedingt anzuerkennen, dann sieht sich christliche Ethik, gerade auch als Sozialethik, direkt angesprochen. Denn wo Freiheit als zuvor-kommende, keinen anderen je aufgebende, also unbedingte Achtung des Menschen erschlossen wird und diese formale Einsicht zugleich als notwendig in die situativ konkrete Verwirklichung, also in die konkrete Verantwortung für die Welt gestellt begriffen ist, werden die Anliegen der Ethik sozusagen in die dogmatische Spekulation heimgeholt.

2. Konkret politische Rückfragen

Allerdings wird gerade der mit (welt-)politischen Zusammenhängen befaßte Sozialethiker hier auch erste Rückfragen anmelden, die vor allem drei Stoßrichtungen haben und – so sehr darauf zurückzukommen sein wird – hier schon angemeldet seien:

Einmal geht es um eine Frage, die im interkulturellen Dialog vor allem auch um die universalverpflichtende Gültigkeit von Menschenrechten zunehmend an Bedeutung gewinnt, nämlich: ob und wie weit der typisch abendländische, individual personalistische Freiheitsansatz, wie er sich aus den Anfängen der Aufklärungsphilosophie und -politik ergibt und bis heute im Rahmen der UNO Gültigkeit beansprucht, auch in Anbetracht von spezifisch gruppenbezogenem Ethos universalen Bestand anmelden darf, ohne gerade die selber stipulierte Achtung des anderen als solchen zu verletzen.¹⁰ Dann aber wird als zweites zu fragen sein, ob und wie diese unbedingte Forderung nach Achtung des anderen über die hier zunächst angesprochenen zwischenmenschlichen Beziehungen hinaus auf die

⁹ Dabei macht es keinen Unterschied, ob dieser Totalitarismus als zentralplanerischer Sozialismus oder unter den Leitworten »Law and order« bzw. »seguridad nacional« von Militärdiktaturen Freiheit angeblich um eines übergeordneten Gemeinwohls willen unterdrückt.

¹⁰ Die diesbezüglich derzeit vor allem seitens ostasiatischer Staaten angemeldeten Bedenken gegen die Auflage von ihrem kulturellen Erbe fremden »menschenrechtlichen« Parametern zur politischen Gesellschaftsgestaltung sind trotz der gelegentlich dahinterstehenden klaren Machtinteressen (z. B. bei Chinas Ablehnung jeder diesbezüglichen »Einmischung in innere Angelegenheiten«) sozialetisch ernst zu nehmen. Denn die ethisch unerläßliche Forderung nach Universalisierbarkeit von Normen darf gerade um der Freiheit willen kulturelle Vielfalt nicht aufheben.

sozial-strukturellen Probleme politischer Ordnungsgestaltung auszudehnen ist. Schließlich wird als dritte die Frage zu stellen sein, wie denn die angesprochene Weltverantwortung über den zwischenmenschlich/gesellschaftlichen Bereich hinaus Welt auch als Um-welt zu achten und zu schützen verlangt, weil diese nicht nur, insofern sie den Menschen (und zwar auch über die aktuell lebende Generation hinaus) die Existenz sichert, sondern auch als Wert an sich zu achten ist.¹¹

Solche und ähnliche Rückfragen suchen nach Vertiefung und Weiterführung. Keinesfalls stellen sie jedoch den freiheitsethischen Ansatz als solchen infrage. Vielmehr erkennt der Sozialethiker in ihnen eine Bestätigung, welche die ihm wegleitenden Grundnormen der Gerechtigkeit als der »firma et constans voluntas suum cuique tribuendi« seit ihren antik stoischen Ursprüngen bzw. der diese spezifizierenden Naturrechtstheorie der thomasischen Hochscholastik aufzunehmen und weiterzuführen erlaubt. Denn diese selbstkritische Sozialethik wußte sich dem unbedingten (universaliter) gültigen primären Naturrecht absolut und transzendental verpflichtet und vermochte doch im sog. sekundären Naturrecht, wozu sie auch die mitmenschlichen Forderungen des Dekalogs (und damit auch die modernen Menschenrechte) zählte, situative Ausnahmen wie epochale Veränderungen einzubeziehen und darin auch dem eschatologischen Vorbehalt angemessen Rechnung zu tragen¹². Eben dieses differenzierte Verständnis scheint im freiheitstheologischen Ansatz des Dogmatikers sich zu spiegeln und so zu bestätigen.

Denn so sehr die Erarbeitung von konkreten Normen als aus guter Erfahrung gewachsene und sozial reflektierte Entscheidungshilfen das Geschäft der Ethik sind, so sehr weiß sie doch, daß es in konkreten Sachfragen manchmal nur möglich ist, einigermaßen sicher festzustellen, was ungerecht ist. Denn eine positiv gerechte Lösung kann stets nur einen vorläufigen, stets verbesserungsfähigen und von Verderbnis immer neu bedrohten Näherungswert darstellen. Gerechtigkeit bestimmt sich daher ethisch als Bereitschaft zu weiterer Optimierung und nicht als überzeitlich festzuschreibender Zustand. D.h. Gerechtigkeit bezeichnet ein labiles Gleichgewicht, das aber gerade als solches dann Zeichen und Hinweis auf seine Erfüllung im Eschaton als der allein eigentlichen

¹¹ So das vor allem und zunehmend von ökologisch wie sozial sich verantwortlichen fühlenden US-amerikanischen Biologen vertretene Verständnis: vgl. dazu (mit breiter Literatur *R.K.Colwell*, *Natural and Unnatural History*, in: *W.R.Shea/B.Sitter* (ed.), *Scientists and their Responsibility*, Canton (MA)1989, 1-40.

¹² Vgl. näher dazu: *Franz Furger*, *Einführung in die Moralthologie*, Darmstadt 1988, 130-174; für die Paralleltät zwischen Dekalog und Menschenrechten bes. 160-168.

Gerechtigkeit Gottes darstellt. Die von diesem Gerechtigkeitswillen bestimmten Normen sind daher wirkliche Kriterien für christliches Handeln aus Glauben, aber keinesfalls dadurch auch schon konkrete »Gebote Gottes«, sondern Wegmarken, für die auf Solidarität gerichtete Autonomie, gerade auch in der um die Gestaltung der Gesellschaft bemühten politischen Ethik.

Unter diesen Vorgaben kann eine christliche Sozialethik sich dann auch nie nur moralisch verstehen. Im Horizont von Freiheit sieht sie sich vielmehr stets auch mit der Sinnfrage menschlicher Existenz konfrontiert und zwar auch dann, wenn diese Frage angesichts der Sorge um konkrete gesellschaftspolitische Fragen oft (zu) wenig ausdrücklich thematisiert ist. In Anbetracht der Sinnbedrohtheit unserer pluralistischen, mobilen und hochtechnologischen Epoche wird diese Frage sogar auch praktisch besonders drängend. Was sich im Zug der Erneuerung der Moraltheologie seit den 1950er Jahren unter dem Stichwort der »theonomen Autonomie« zunächst zu wenig differenziert und so wohl auch oft mißverständlich ausdrückte, signalisiert dennoch deutlich das Bewußtsein für die Bedeutung dieser Dimension.¹³

III. KONKRETE FOLGERUNGEN

Die theoretisch feststellbare Konvergenz der systematischen Begründung in philosophischer und christlich-theologischer Reflexion und der sozial praktisch gefaßten ethischen Herausforderungen darf jedoch nicht bei deren bloßer Feststellung stehenbleiben. Vielmehr muß sie sich darüber hinaus auch als konkret wirklichkeitsrelevant erweisen, also Konsequenzen für eine politische Ethik aus christlicher Verantwortung zeitigen. Folgende schon kurz erwähnte Problemfelder scheinen dabei von besonderer Relevanz zu sein:

¹³ Es versteht sich, daß hier »nomos« nicht im Sinn einer nominalistisch voluntaristischen Gesetzgebung, sondern im biblischen Sinn einer im sozialen Verbund Freiheit erst ermöglichenden (Bundes-) Satzung zu begreifen ist. Theonome Autonomie meint also die wirkliche sittliche Freiheit erst konstituierende, von Gott dem Menschen als seinem Ebenbild geschenkte Freiheit, wobei – was hier nicht geleistet werden kann – über das Verhältnis der ursprünglich schenkenden Freiheit Gottes und der geschenkten Freiheit des Menschen der Dialog zwischen Moraltheologie und Dogmatik eigens zu führen wäre. Für Ansätze dazu vgl. *Franz Furger*, Gibt es eine Ethik ohne Gott – oder: Wie stellt Ethik die Gottesfrage?, in: *Theol. Berichte* 12, Zürich 1983, 63–93, sowie *ders.*, *Autonom und christlich?* Stud. moralia (Rom) 24 (1986) 71–93.

1. Die freiheitliche Gesellschaftsverfassung – ein epochal stets neu gefährdeter Grundwert menschlichen Zusammenlebens

Ansätze zu freiheitlicher, d.h. auf der freien Zustimmung und eigenverantwortlichen Mitentscheidung der Bürger aufbauende Gesellschaftsordnung mit entsprechender Machtkontrolle der regierenden Personen durch die Regierten selber hat es im Verlauf der Geschichte zwar immer wieder gegeben. Aber erst im 19. Jh. vermochte dieses freiheitliche, auf Achtung der Personwürde aufbauende Gesellschaftsverständnis langsam realpolitisch eine prägende Kontinuität zu entwickeln. Zuvor sind die Ansätze meist punktuell auf kleinere Gemeinwesen beschränkt gewesen, oft von relativ kurzer Dauer, also instabil und mit der Tendenz behaftet, durch oligarchische, mehr oder weniger totalitäre Regierungsformen abgelöst zu werden. Nur in den seltensten Fällen waren die entsprechenden Rechte nicht auf eine privilegierte, wenn auch einigermaßen repräsentative Schicht von Vollbürgern beschränkt. Für Sklaven und für Frauen galt selbst die Verfassung der jungen USA nur mit Beschränkungen.

Damit erscheint eine menschenrechtlich gesicherte, freiheitliche Staatsform von der geschichtlichen Erfahrung her leicht als eine allenfalls löbliche Ausnahme, deren eher langsame, oft unübersichtliche und wenig zu großzügigen Lösungen neigende Entscheidungsstruktur nur beschränkt als allgemeines Modell in Frage kommt. Es sozialetisch als normativ gültiges Leitkonzept einzufordern oder gar auf dessen grundlegende Verbesserung aus sittlicher Überlegung zu drängen, erscheint von daher pragmatisch vermessen, während eine zentrale Planung in der starken Hand der Eliten, vor allem wo diese rechtsstaatlich verfaßt ist, Ruhe und Ordnung und damit Prosperität für alle eher zu garantieren, aber auch die Entartung von Freiheit in Willkür scheinbar besser zu verhindern vermag.

Diese in Anbetracht der historischen Faktizitäten nicht einfach bestreitbaren Bedenken gegen eine grundsätzlich und daher sozialetisch auch als Zielnorm je neu einzufordernde freiheitliche Gesellschaftsordnung gerät zudem unter kirchlichen Vorzeichen noch zusätzlich unter Druck: Die ekklesiologische Begründung der hierarchischen Verfassung der Kirche scheint dem seit der Aufklärung sich zunehmend etablierenden Freiheitsverständnis schlechthin entgegenzustehen. Es ist in diesem Sinn bezeichnend, daß der amerikanische Aufbruch im 18. Jh. sich vor einem reformiert-freikirchlichen Hintergrund vollzieht und sich darin (zu Recht) vom christlichen Glauben bzw. der biblischen Botschaft legitimiert weiß, während die anglikanische wie die lutherischen Staatskirchen

skeptisch bleiben und die katholische Kirche mit dem Höhepunkt im Syllabus Pius IX. dieses Freiheitsverständnis scharf verurteilt. Wenn auch seit dem II. Vatikanischen Konzil (1962–1965) die kirchliche Menschenrechts-Verkündigung diese Sperren abgebaut hat, so zeigen doch traditionalistische Gegenströmungen, daß sie latent noch immer wirksam bleiben.¹⁴ So sehr christliche Sozialethik die in mühsamer geistesgeschichtlicher Entwicklung errungene Einsicht in die zur Sicherung der unbedingten Achtung der Würde der menschlichen Person unerläßliche sittliche Notwendigkeit einer freiheitlichen Gesellschaftsordnung theologisch vertreten kann, so wenig genügt es, sich zur Garantie der Freiheit allein auf utilitaristische Argumente für die Menschenrechte abzustützen. So hilfreich solche pragmatischen Hinweise im Blick auf praktische Realisationsformen sein mögen, die theologische Legitimation des Arguments muß in der Dimension der Transzendenz gründen und seine absolute Verwurzelung philosophisch reflektiert nachweisen. Denn nur als reflektiertes Bekenntnis zu einem letzten Sinngrund kann christliche Sozialethik ihre Sicht in den pluralistischen Diskurs der säkularen Gesellschaft glaubwürdig einbringen. Eben dazu ist sie aber zunächst auf den Dialog mit der Dogmatik verwiesen, der dann – nun ekklesiologisch – freilich auch die um der Glaubwürdigkeit der Verkündigung willen unerläßlichen sozialetischen Konsequenzen für die strukturelle Organisation der Kirche selber kritisch einzufordern hätte.

2. Rückfragen an den transzendental-philosophischen Ansatz angesichts der Herausforderungen des globalen Kulturpluralismus

Christliche Sozialethik sieht sich in ihrer Verpflichtung auf die um der Wahrung der unbedingten Menschenwürde willen unerläßliche Menschenrechts-Dimension zunehmend dem Einwand ausgesetzt, daß sich in eben diesen Rechten eine spezifisch westliche, individualistische Freiheitsidee (nun ideologisch) globale Geltung zu schaffen versuchte, um eben dadurch alte (kolonialistische) Hegemonialansprüche wirtschaftlich wie politisch absichern zu können. Denn so verstandene individuelle Freiheit diene als Rechtsanspruch aller Regel nach dem Vorteil des

¹⁴ Die der autoritären »Action française« nahestehende Bewegung des Dissidenten Erzbischofs M. Lefebvre ist dafür nur eine besonders bekannte Ausprägung, die zudem auch politisch den »starken Mann«, konkret den argentinischen Militärdiktator Videla, unter religiösen Vorzeichen begrüßte.

Stärkeren und festige auf diese Weise globale Abhängigkeiten. Daß einem solchen Einwand unter den weltwirtschaftlichen Vorzeichen des Nord-Süd-Gefälles und seinen politischen Konsequenzen nicht jede Plausibilität abgeht, liegt auf der Hand. Noch mehr trifft es zu, wenn man sich auf die individuellen Freiheitsrechte in den ersten Menschenrechtserklärungen beschränkt und die in ihrer Verwirklichung anspruchsvolleren, aber erst im 20. Jh. in die Menschenrechtslisten aufgenommenen sozialen Menschenrechte nicht gleichrangig mit einbezieht.

Dennoch ist angesichts des hier vertretenen Verständnisses von personaler Freiheit der Einwand des Individualismus unberechtigt. Denn die transzendente existentielle Erfahrung des Anspruchs auf unbedingte Achtung der eigenen Freiheit schließt die Pflicht zu entsprechender Achtung der Freiheit des anderen wesentlich ein. Obwohl somit der Vorwurf eines (allenfalls sogar interessierten, ideologisch verfestigten) typisch westlichen Individualismus für diese sozialetische Begründung nicht zutrifft, so ruft der aus der Tradition des abendländischen Personalismus stammende Freiheitsbegriff um seiner globalen, kulturübergreifenden Verstehbarkeit willen hinsichtlich der sozialen Dimension nach klärender Vertiefung. Folgende Momente gilt es vor allem weiter zu bedenken:

a) Interkulturelle Achtung

Einmal stellt sich die Frage, ob der typisch neuzeitlich abendländische Einstieg in die philosophische Reflexion, wie er im »cogito« Descartes' sich auszuprägen begann und in Kants »Kopernikanischer Wende« vor allem für den deutschen Idealismus prägend wurde, für ein weltweit, also im buchstäblichen Sinn »katholisches« Denken in gleicher Weise allgemein gültig die begründende Rücksicherung für das ethische Argument abgeben kann. Wie Gespräche mit Christen aus Afrika oder Asien immer neu zeigen, ist dieser transzendental-philosophische Ansatz, der von der eigenen Erfahrung des Menschen als einem in allen körperlichen wie sozialen Bindungen doch autonomen und daher unbedingt zu achtenden Subjekt ausgeht, trotz der darin eingeschlossenen nicht weniger unbedingten sittlichen Verpflichtung zur unbedingten Achtung des anderen nur sehr schwer zu vermitteln.

Dagegen steht nicht nur die Erfahrung mit westlicher Arroganz, die unter Hinweis auf Freiheitsrechte vor allem in Wirtschaft und Handel oft genug skrupellose Ausbeutung der politisch schwächeren Völker und Staaten

betrieben hat,¹⁵ sondern offensichtlich auch ein anderes existentielles Selbstverständnis. In diesen kulturell von anderen Traditionen geprägten Regionen erfährt sich der Mensch eben nicht zuerst als eigenes Subjekt, sondern als Glied der eigenen Gruppe von Familie, Sippe, Stamm und Volk. Erst und nur in diesem existenzermöglichenden sozialen Verband ist er Subjekt. In und durch die Gruppe kann er subjektive Ansprüche und Rechte anmelden.

Wenn es im interkulturellen ethischen Diskurs dabei auch noch einigermaßen einfach ist, über die diesem Verständnis inhärenten Gefahren einig zu werden, so erscheint die faktische Gefährdung des abstrakt theoretisch empfundenen, transzendental subjektiven Ansatzes durch den konkret erlebten abendländischen Subjektivismus¹⁶ doch zumindest zu verhindern, daß man ihm mehr als die Qualifikation: »auch noch ohne Widerspruch möglich« zuzuerkennen bereit wäre. Die Tatsache, daß das auf der wesentlich sozialen Verfaßtheit des Menschen aufbauende Existenzverständnis dazu neigt, den einzelnen und seine Interessen bis hin zur Gefährdung von dessen personaler Integrität dem Gruppengemeinwohl unterzuordnen, wird zwar ebenso zugestanden wie die Tendenz, die soziale Verantwortung mit all ihrer unbedingten Verpflichtung auf die eigene Gruppierung zu beschränken, wo – wie die Erfahrung immer neu lehrt – selbst die Leitungsfunktion in einer Weltkirche ggfs. der Stammesloyalität nachgeordnet werden kann¹⁷. Aber der Sprung in die »kopernikanische Wende« drängt sich damit nicht einfach auf, während die sittliche Forderung der unbedingten Achtung des anderen verbietet, dieses sein Verständnis als eine geistesgeschichtlich frühere Reflexionsstufe einzuordnen, um dann deren Überwindung auf den Standard der westlichen nachkantischen Philosophie einzufordern.

Vielmehr müßte es christlicher Ethik im Kontext dieser Kulturen darum gehen, die existentiell authentische Grunderfahrung des wesentlichen sozialen Eingebundenseins sozusagen im reflektierenden Gegenzug auf dessen nicht weniger wesentliches Moment der Eigenverantwortlichkeit weiter zu denken. Denn ohne Autonomie als Bereitschaft zu bewußter Inpflichtnahme und Rechenschaft des Subjektes ist insbesondere in

¹⁵ Man denke nur etwa an den sog. »Opium-Krieg« Großbritanniens gegen China 1840–1842.

¹⁶ Daß dieser auch seitens der christlichen Mission und der zumindest seit dem Ritenstreit im 17. Jh. gerade auch für die Moralverkündigung allein zugelassenen lateinischen Theologie ebenfalls gefestigt wurde, liegt auf der Hand.

¹⁷ Näheres dazu vgl. in: *Franz Furger*, Inkulturation – eine Herausforderung an die Moralthologie, *NZM* 40 (1984) 177–193; 241–258.

belastenden Situationen und bei kulturellen Umschichtungen, wo traditionelle Verhaltensmuster von Gewohnheit und Sitten nicht mehr genügen, stets auch das soziale Netz als solches gefährdet. Offensichtlich nicht bloß durch äußeren Einfluß bedingte Zerfallserscheinungen in zahlreichen, gerade auch afrikanischen Gemeinwesen machen deutlich, wie real diese Konsequenzen sozialetisch sind und wie dringlich es daher auch wäre, sie begründungskritisch grundsätzlich zu überdenken. Die Bedingung der Möglichkeit, um das soziale Existential des Menschseins sittlich kohärent zu denken, scheint somit nach dem gleich ursprünglichen Moment der unbedingten Autonomie des Subjekts zu rufen, und zwar genau so wie diese nach dem ebenfalls Sittlichkeit als unbedingte Verpflichtung erst begründenden sozialen Moment der Achtung von Würde und Freiheit des anderen verlangt.

Was sich im interkulturellen Gespräch mit unterschiedlichen Sittlichkeitsempfinden schon aus dieser kurzen Problemskizze ergibt, ist aber seinerseits auch eine Rückfrage an die dogmatische Theologie bzw. an die sie im Argument als Glaubensreflexion tragende Philosophie und ihre geistesgeschichtliche Tradition. Offenbar ist im neuzeitlichen plurikulturellen Horizont eine »Relecture« verlangt, die sich nicht nur im Sinn der unerläßlichen Achtung des anderen aufdrängt, sondern auch um des Menschenrechtsethos willen, das sich sozialetisch von einer diesbezüglich wachsenden Sensibilität her auch theologisch relativierenden Anfragen ausgesetzt sieht.

b) Die spezifisch gesellschaftlichen Belange

Dem Sozialetiker, also dem mit den gesellschaftlichen Institutionen und Strukturen und nicht mit den nur direkt zwischenmenschlichen, sog. »face to face«-Beziehungen befaßten Ethiker stellt sich in Anbetracht des freiheitsphilosophischen Ansatzes aber auch die Frage, wie diese spezifisch gesellschaftliche Dimension in den transzendental philosophischen Begründungszusammenhang eingebracht zu werden vermag. Denn so einleuchtend die Verpflichtung der Achtung des anderen hier aufgewiesen wird, so wenig ist damit auch schon diese sozial-gesellschaftliche Dimension angemessen eingebracht. Gerade die im christlichen Umfeld verzögerte Entwicklung einer Sozialetik, die sich nicht mit der caritativ-direkten Behebung von mitmenschlicher Not begnügen kann, sondern über die Schaffung von entsprechenden institutionellen (gesetzlichen, verbandlichen usw.) Strukturen schon deren Entstehung verhindern will, macht auf die konkreten Schwierigkeiten dieses notwendigen, aber keinesfalls selbstverständlichen Übergangs aufmerksam.

Natürlich kann man darauf hinweisen, daß die Notwendigkeit solcher Strukturen sich zwingend aus der Tatsache ergibt, daß ohne sie die Achtung des Nächsten aller Erfahrung nach für denjenigen, der sich an den sittlichen Imperativ der unbedingten mitmenschlichen Achtung zu halten bereit wäre, letztlich nur unter Aufgabe der eigenen Existenz möglich würde. So hätte etwa im wirtschaftlichen Konkurrenzkampf der sittliche Einzelgänger rasch derart das Nachsehen, daß er schon um des schieren Überlebenswillen gezwungen würde, sich ebenfalls an das Recht des Stärkeren zu halten. Zwar wird kein Sozialethiker bestreiten, daß dieses Erfahrungsmoment ethisch von Gewicht ist und sich, da experimentelle Falsifikation in gesellschaftlichen Belangen wegen der Komplexität der Faktenlage wie vor allem wegen der damit gegebenen Risiken nicht möglich ist, als faktisch so gültig erweist, daß es (hier also tutoristisch) ethisch verbindlich gilt. Entsprechend wird er nach normativen strukturellen Rahmenbedingungen rufen. Ob aber dieses konsequenzialistische Argument allein im Begründungsdiskurs das letzte Wort haben muß, möchte man doch nicht ebenso bejahen, zumal ja theologisch die eindeutig der sozial-gesellschaftlichen Dimension zugehörenden Kategorien von »Volk« und »Bund« heilsgeschichtlich relevant sind und damit als solche strukturethische Elemente beinhalten. Auch hier bleibt also Gesprächsbedarf zwischen Dogmatik und Ethik.

c) Ökologische Anliegen

Ähnlich wie die Rückfrage nach der gesellschaftlich-strukturellen stellt sich auch diejenige nach der ökologischen Dimension. Auch hier ermöglicht die Forderung nach der unbedingten mitmenschlichen Achtung, die sich ja nicht auf die aktuellen Mitmenschen beschränken darf, sondern als transzendente für den Menschen schlechthin gilt und daher auch die kommenden Generationen einschließen muß, eine sozialethisch begründbare Forderung nach Umwelt- und Ressourcenschutz. So einleuchtend dieses Argument jedoch zunächst erscheint, so kommt das dazu angeführte sog. anthropozentrische Begründungsmodell doch zunehmend in den Verdacht, eine Engführung darzustellen, weil es den Eigenwert der nichtmenschlichen Natur vernachlässigt.

Daß dieser Einwand schöpfungstheologisch in Anbetracht der biblischen Schöpfungserzählungen¹⁸, wo für jede einzelne Dimension der Schöpfung ausdrücklich herausgestellt wird, daß sie »gut sei«, berechtigt ist, wird

¹⁸ Vgl. bes. Gen 1–2,4a.

man ebenso wenig bestreiten können, wie daß die theologisch-philosophische Tradition der Scholastik mit ihrem Konzept von der »analogia entis«, nach welchem auch der nichtmenschlichen Natur Sein und damit Güte beigemessen wird, in die gleiche Richtung weist. Im analogen Sinn vom »Recht« der Tiere, ja der Natur als solcher zu reden, ist also weder bloße Romantik¹⁹ noch Ausfluß übersteigter Sorge um die Umwelt, die auf diese Weise ihrem Argument zusätzliches Gewicht zu geben versucht. Vielmehr geht es um ein auch theologisch legitimes, den abendländisch neuzeitlichen Anthropozentrismus differenzierendes Verständnis, das nach sozialetischen Konsequenzen ruft, über deren praktische Dringlichkeit wiederum keine Zweifel bestehen können. Ihre freiheitstheologische Begründung, welche dann vor allem die notwendige Inkarniertheit der menschlichen Freiheit und die damit gegebene Solidarität von Freiheit mit der Schöpfung als ganzer ausdrücklich zu thematisieren hätte, müßte daher ebenfalls Gegenstand des Dialogs zwischen Dogmatik und Ethik sein.

3. *Wider die Kleingläubigkeit – eine Schlußbemerkung*

Während die christliche Sozialethik als auf die gesellschaftlichen Belange bezogene »praktische« oder Moral-Theologie dazu neigt, die gesellschaftspolitische Wirklichkeit und deren Herausforderungen im Licht der Glaubensquellen auf ihre Menschlichkeit und Gerechtigkeit fördernde bzw. hindernde Dynamik hin kritisch zu untersuchen, klärt die systematisch dogmatische Reflexion die Grundlagen der Glaubensaussagen im Licht des menschlichen Geistes und dessen Begrifflichkeit, in der sich Glaube verstehend weitersagen und die sich ihm verdankenden konkreteren Zielsetzungen und Haltungen begründen lassen. So geht moderne Politikethik im konkreten abendländischen Kontext aus von der Erfahrung der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte mit der in ihr entstandenen, rechtsstaatlich demokratischen und sozialmarktwirtschaftlich verfaßten Gemeinwesen. Deren im Vergleich zu allen übrigen bekannten Verfassungsformen bessere Gewährleistung der Möglichkeit zu personaler Entfaltung und angemessener Verteilung von Gütern und Vorteilen, aber auch des letztlich besseren Schutzes von Schwächeren veranlaßt Sozialethik, diesen Formen auch aus theologischer Verantwortlichkeit den Vorzug einzuräumen und nach Elementen zu suchen, die sich ohne

¹⁹ Dies, obwohl der Gedanke in der Neuzeit offenbar erstmals in diesem geistesgeschichtlichen Umfeld aufgegriffen wurde.

Vereinnahmung anderer Kulturen doch zum Nutzen aller globalisieren lassen.

Die dogmatische Reflexion, die sich, nun geistesgeschichtlich statt politisch, mit derselben Emanzipation menschlicher Freiheit auf den eigentlichen Kern der unbedingt zu achtenden Würde des Menschen konfrontiert sieht, erweist diese als Gabe des sich dem Menschen frei mitteilenden Gottes, die dann eben dadurch zur Herausforderung, zur autonom (und darin eben gerade nicht willkürlich) wahrzunehmenden Aufgabe wird. Christliche Ethik erhält damit ihre eigentliche und letzte Begründung.

Wenn trotzdem im politischen wie im theologischen Umfeld gegen ein solches anthropologisch großes, weil gottgewolltes autonomes Verständnis vom Menschen und seiner Sittlichkeit auch unter Christen in den letzten Jahren erneut Bedenken erwachsen und fraglose Gefolgschaften trotz aller zerstörerischen Erfahrung mit totalitären Versuchen allein in diesem 20. Jh. erneut Kredit zu beanspruchen versuchen, dann ist das letztlich Zeichen von Kleingläubigkeit, die sich der wahren Größe Gottes gegenüber seinem Geschöpf nicht eigentlich anzuvertrauen wagt und gerade dadurch die Glaubwürdigkeit dieser Botschaft schädigt.

Wie sehr diese Herausforderungen das gegenseitige Gespräch bedingen und im Hinblick auf weiteren Klärungsbedarf auch weiter bedingen werden, versuchten diese Überlegungen aus der Sicht des theologischen Ethikers zu verdeutlichen. Vor allem aber wollten sie zeigen, daß in diesem doppelten Zugang seitens der praktischen wie der spekulativen Theologie die moderne Freiheitsgeschichte trotz aller faktischen Rezeptionshemmnisse der Botschaft des Evangeliums genuin entspricht, ja wie sie erst so begründet und verantwortet möglich ist.

Franz Furger, Dr. theol., Dr. phil., ist Professor für Christliche Sozialethik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster und Direktor des dortigen Instituts für christliche Sozialwissenschaften sowie Herausgeber des JCSW.