

BERICHTE

JOHANNA BÖDEGE-WOLF

Was ist Gegenstand des Faches Christliche Sozialethik? Bericht über die 3. Tagung des Forum Sozialethik

Vom 7. bis 9. September 1992 fand in der Kommende Dortmund¹ die dritte Tagung des »Forum Sozialethik – Initiative junger Sozialethiker/innen« statt, zu der sich ca. 40 Teilnehmer und Teilnehmerinnen einfanden. Die Tagung stand unter dem Thema: »Was ist Gegenstand des Faches Christliche Sozialethik?« Ausgehend von den Diskussionen der letzten Tagung sollte das Verständnis von Sozialethik daraufhin geprüft werden, wie ihre soziale Dimension zu denken ist und was von daher ihr spezifisches Anforderungsprofil und ihre typische Vorgehensweise gerade im Vergleich mit Individualethik bzw. Moraltheologie ausmacht. Diese Fragestellung ist augenscheinlich kein Spezialproblem der Diskussionen innerhalb des Forum Sozialethik. Indizien dafür sind sowohl die differierenden Lehrstuhlbezeichnungen als auch die Tatsache, daß Sozialethik im katholischen, deutschsprachigen Universitätsbereich teils getrennt von, teils – unter dem Oberbegriff »Theologische Ethik« – zusammen mit Moraltheologie betrieben wird. Damit stößt man auf die tieferliegende Frage, wie eigentlich das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft und damit auch von Moraltheologie und Sozialethik gedacht werden muß.

Um dieses Thema von verschiedenen Seiten zu beleuchten, bot sich zuerst ein Vergleich mit der protestantischen Ethik und ein Rückblick auf die geschichtlichen Entstehungsbedingungen des universitären Lehrfaches an. Auf dieser Grundlage wurde die Aufmerksamkeit darauf gelenkt, inwieweit die der Aufteilung in Moraltheologie und Sozialethik zugrunde liegende Dichotomie von Individuum und Gesellschaft aus soziologischer, ökonomischer und handlungstheoretischer Sicht zu rechtfertigen wäre. Nach diesen Vergewisserungen wurden zwei paradigmatische Verständnis- und Vorgehensweisen von Sozialethik vorgestellt, um abschließend anhand der Problematik der Verletzungen von Menschenrechten, die sowohl die Sozialethik als auch die Moraltheologie herausfordern, das Verhältnis beider Disziplinen neu zu klären. Die Leistung dieses berichtenden Artikels kann nur darin liegen, die groben Linien der Referate und die Schwerpunkte der Diskussionen nachzuzeichnen.

¹ Für die Übernahme der technischen Vorbereitung der Tagung sei an dieser Stelle der Kommende Dortmund gedankt. Dank für die finanzielle Unterstützung gilt dem Verein der Freunde und Förderer der Kommende e. V. sowie der Vereinigung zur Förderung der Christlichen Sozialwissenschaft e. V.

Zu Beginn kam es *Hartmut Krefß* darauf an, Grundlinien und Problemanzeigen bezüglich der »Entwicklung und Stellung des Faches Ethik in der Evangelischen Theologie«² zu skizzieren, in der die christliche Sittenlehre in der Regel der Dogmatik zu- bzw. nachgeordnet wird. Mit Schleiermacher sah er darin den Vorteil, daß man gezwungen sei, die Zusammenhänge zwischen Glauben und Handeln darzulegen, benannte aber auch Nachteile: So werde der historische Charakter der Ethik verdeckt, insbesondere ihre Eigenart des induktiven Vorgehens, und ihre praktische Ausrichtung gerate in den Hintergrund. Theoretisch werde in der evangelischen Theologie zwar kaum zwischen Individual- und Sozialethik unterschieden, faktisch läßt sich eine solche Differenzierung jedoch in der Wirkungsgeschichte der Zwei-Reiche-Lehre Luthers nachweisen. Alternativ zu diesem Denkansatz entwickelt sich im 19. Jahrhundert die Richtung der liberalen evangelischen Theologie, die als Fundament der Individual- und Sozialethik die Gesinnungsethik hervorhebt. Hier stellte Krefß Wilhelm Herrmanns (1846–1922) Ansatz vor, der – vor dem Hintergrund des naturwissenschaftlichen Weltbildes und der dadurch erschwerten Verständlichkeit von theologischen Lehrsätzen – den Menschen als sittliches Subjekt versteht, der durch sein profanes Suchen nach sittlichen Werten auf Gott gelenkt wird und dessen individuelle Gesinnung sich auch in gesellschaftlichen Strukturen bewähren muß. Dieses Konzept verkörpert die Idee einer protestantischen Persönlichkeitskultur, die die These von der Eigengesetzlichkeit des weltlichen Bereichs überwindet, mit der jedoch institutionelle oder soziologische Fragen noch nicht aufgegriffen werden können, was sich an der gesinnungsethischen »Bewältigung« der sozialen Frage zeigt. Derzeit im Vordergrund steht das von Karl Barth begründete Paradigma, das betont, daß der Mensch nicht von sich aus nach dem sittlich Guten fragen kann, sondern sich erst durch das Gebot Gottes zum sittlichen Handeln aufgefordert erfährt. Grundgesetz des Handelns des Angerufenen ist dabei, dem Handeln Gottes zu entsprechen, woraus für Barth allerdings auch ein politischer Gottesdienst der Christen folgt. Trotz der sozialethischen Relevanz der Impulse Barths ist kritisch anzumerken, daß Rückgriffe auf biblische Topoi häufig beliebig bleiben, weil vermittelnde argumentative Reflexionen fehlen.

Abschließend plädierte Krefß mit seiner eigenen Position unter anderem für eine vermittelnde Folgen- und Güterabwägung und sprach sich gegen eine strikte Trennung von Individual- und Sozialethik aus, da ein Individuum immer im gesellschaftlichen Kontext handelt und die Gesellschaftsethik auf eine individuelle Basis angewiesen ist. An diesem Referat entzündete sich eine lebhafte Diskussion, die um die theologische Dimension der Ethik kreiste und anhand des skizzierten Verhältnisses von Individual- und Sozialethik schon Inhalte der späteren Diskussionen anklingen ließ.

Antonius Liedhegener referierte darauf zu dem Thema »Die universitäre katholische Soziallehre als Milieu-Betreuungswissenschaft? Zu den Entstehungsbedingungen eines theologischen Faches«. Bei der Frage ansetzend, wie das neue Lehrfach entstanden sei, zeichnete er die Entstehung des ersten und lange Zeit einzigen Lehrstuhls³ nach, der 1893 durch die persönliche Berufung Franz Hitzes entstand und dessen Lehrauftrag mit »Christliche Gesellschaftlehre unter besonderer Berücksichtigung der praktischen Seelsorge« umschrieben war. An der Berufungsgeschichte Hitzes wurde deutlich, daß sowohl der Titel als auch die Zuweisung des Lehrstuhls an eine theologische Fakultät historisch

² Vgl. *Hartmut Krefß*, *Evangelische Sozialethik vor dem Problem der neuzeitlichen Säkularisierung: Protestantische Weltverantwortung zwischen ethischer Güterlehre und kirchlicher Ethik*, in: JCSW 32 (1991), 111–132; *ders.*, Art. *Evangelische Soziallehre*, in: *Lexikon der Wirtschaftsethik*, hg. v. *Karl Homann* u. a., Freiburg/Brsg. u. a., 1993 (i. Ersch.).

³ Vgl. *Stefan Raabe*, *Katholische Soziallehre und Caritaswissenschaften an den Hochschulen des deutschen Sprachgebietes. Lehrstühle, Personen, Daten – von den Anfängen bis zur Gegenwart*, in: JCSW 32 (1991), 393–427.

hochgradig kontingent waren und in keiner kausalen Beziehung zur kurz zuvor veröffentlichten Sozialenzyklika »Rerum Novarum« (1891) standen. Hinter der Berufung Hitzes stand dasselbe Anliegen wie hinter dem Volksverein, nämlich nach außen argumentativ die Sozialdemokratie zu bekämpfen sowie ihren Einfluß auf das katholische Milieu zu mindern und gleichzeitig nach innen die zentralen Repräsentanten des katholischen Milieus so zu schulen, daß sie den Zusammenhalt sichern und zugleich mit allen anderen als den sozialdemokratischen Bestrebungen zur Verbesserung der sozialen Frage Kontakt aufnehmen konnten.

In seiner Lehrtätigkeit konzentrierte sich Hitze auf die Darstellung einzelner Problemkreise der Sozialen Frage. Auffällig ist, daß er kein ausgefeiltes Konzept einer christlichen Gesellschaftslehre vorlegte, weshalb ihm der Ruf folgte, lediglich Meister der Sozialpolitik, nicht aber der Gesellschaftstheorie zu sein. Liedhegener attestierte Hitze jedoch eine implizite Wissenschaftskonzeption: Indem Hitze von praktischen Fragen ausging, sie empirisch bearbeitete und dabei alle relevante Literatur rezipierte, arbeitete er ähnlich wie die jungen Sozialwissenschaftler und betrieb eine empirische Sozialwissenschaft aus christlicher Verantwortung. Insofern er sich praktisch-produktiv an Problemen abarbeitete, erkannte er die Eigenständigkeit der Kultursachbereiche an. Als nach der Jahrhundertwende der sozialpolitische Konsens im Katholizismus zerbrach und sich eine normative katholische Gesellschaftslehre auf naturrechtlicher Grundlage ausbildete, machte sich das Fehlen der expliziten theoretischen Fundierung schmerzlich bemerkbar.

Den Mittelpunkt der anschließenden Diskussion bildete das Phänomen, daß die Moraltheologie offensichtlich das Bedürfnis, die moderne Gesellschaft auf den Begriff zu bringen und zu gestalten, nicht befriedigen konnte. Der Grund dafür wurde in ihrer damaligen historischen Ausprägung gesehen, in der die *theologia moralis practica* auf eine reine Beichtspiegellehre ausgerichtet war. Aber auch die längerfristige Entwicklung der Säkularisierung der Moral ist als Ursache zu identifizieren, die der Moraltheologie den Zugang zu den neuen Problemen des Sozialstaates verwehrte.

In zwei Kurzreferaten wurde – notwendigerweise schlaglichtartig – das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft aus soziologischer und ökonomischer Sicht skizziert. *Bernhard Laux* referierte zu: »Individuum und Gesellschaft – gesellschaftstheoretische Deutungen eines sich wandelnden Verhältnisses« und vertrat pointiert die Ansicht, daß die Unterscheidung von Moraltheologie und Sozialethik notwendig und folgerichtig in der Moderne eingetreten sei. Denn die vormoderne Gesellschaft läßt sich im Rückblick als kulturell integrierte Gesellschaft bezeichnen, die sich dadurch auszeichnet, daß alle sozialen Handlungsfelder auf ein umfassendes, religiös geprägtes Deutungsmuster bezogen sind. Diese Gesellschaft läßt sich noch lebensweltlich verstehen, da kulturelle Deutungsmuster, Gesellschaftsstruktur und Persönlichkeit jeweils übereinstimmen. Der Umbruch zur Moderne vollzieht sich darin, daß die Religion keinen übergreifenden Sinnzusammenhang mehr bereitstellt und die Einheit von kulturellen Deutungsmustern, Gesellschaftsstruktur und individuellen Lebensvorstellungen zerbricht.

Das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft läßt sich mit seinen Konsequenzen für die Sozialethik genauerhin in drei Dimensionen entfalten: Zum einen wird die Gesellschaft prinzipiell nicht mehr als vorgegebene, sondern als aufzugebene verstanden, deren Gestaltung unter allen Mitgliedern kommunikativ ausgehandelt werden muß. Zentrale Aufgabe der Ethik ist es deshalb, nicht mehr nur das Leben des einzelnen, sondern auch die Ordnung der Gesellschaft zu reflektieren. Zum anderen hat sich durch die neue Form der Handlungskoordination, nämlich der unpersönlichen Systemkoordination wie z. B. des Marktes, der Ort der Normativität vom individuellen Handeln zu den Rahmenbedingungen des Handelns verlagert. Diese Verlagerung begründet die Eigenständigkeit der Sozialethik. Da ferner die Trias von Kultur, Sozialstruktur und Persönlichkeit auseinanderfällt, regelt die Sozialethik nicht alles, sondern nur das, was über den eigenen, privaten Bereich hinausgeht und einer allgemeinverbindlichen Regelung bedarf. Deshalb ist ihr zentrales Thema die Gerechtigkeit und nicht das gute Leben, das die Mitte der Moraltheologie bildet.

Die Anfragen aus dem Plenum konzentrierten sich in der Frage, ob die Trennung wirklich so pointiert wie vorgestellt möglich sei, genauer inwieweit die Zuordnungen Moraltheologie – Lebenswelt – Ethos-Ethik – gutes Leben sowie Sozialethik – System – normative Ethik – Gerechtigkeit akzeptabel sind, da einerseits auch in Lebenswelten wie der Familie um gemeinsame Wertvorstellungen gerungen werden müsse, andererseits Gerechtigkeit nicht unabhängig von Lebenswelten zu denken sei.

Jochim Hagel stellte in seinem Vortrag »Die Dichotomie von Individuum und Gesellschaft in der Ökonomie« die traditionelle Sicht der Wirtschaftswissenschaften dar. Im Zentrum steht das Konzept des methodologischen Individualismus, wonach das Individuum selbst seine Präferenzen bestimmt, die sich an der Höhe des Geldbetrages, den es für deren jeweilige Befriedigung investieren möchte, objektivieren lassen. Das gesellschaftliche Wohl kommt dadurch zustande, daß der Markt die Handlungen der einzelnen koordiniert.

In der Diskussion wurde darauf hingewiesen, daß in den Wirtschaftswissenschaften selbst dieser Ansatz weitergeführt worden sei: Die kollektiven Entscheidungen über die Zuweisung von Eigentum, die Installierung von Märkten und Marktregeln einschließlich der Umverteilung durch den Staat haben systematischen Vorrang vor den Märkten selbst. Zudem sind kollektive Regulierungen und staatliche Aktivitäten zur Integration externer Effekte oder zur Bereitstellung öffentlicher Güter notwendig.

Unter dem Titel »Können soziale Systeme sittlich zurechenbar handeln? Zur handlungstheoretischen Vermittlung von Individual- und Sozialebene« referierte *Bernhard Irrgang* ein von Maring, Zimmerli und Lenk entworfenes und zur Zeit in der philosophischen Technikethik diskutiertes Modell der Handlungstheorie, um mit ihm das Verhältnis von Individual- und Sozialethik zu klären. Bestimmte soziale Systeme, die sich durch Zielgerichtetheit und innere Organisationsstruktur auszeichnen, grenzte Irrgang gegenüber reinen Aggregaten ab und bezeichnete sie als »Korporationen«, was er selbst für einen wenig glücklichen Begriff hielt. Korporationen kommt zwar im strikt personalen Sinn keine Verantwortung zu, sie haben jedoch eine soziale Verantwortung: Denn man kann sie über ihre korporativen Handlungen als sekundäre moralische Akteure fassen. Da aber Korporationen nur mittels ihrer Vertreter und damit immer nur durch Individuen handeln, kommt diesen Personen eine Verantwortung zu, die sich von dem sonst üblichen Verständnis in der Weise unterscheidet, daß Personen für Folgen verantwortlich gemacht werden, die sie nicht allein verursacht haben, die sie vielleicht auch nicht vorausgesehen haben oder nicht voraussehen konnten. Diese Änderung des Verantwortungsbegriffs resultiert aus der größeren Macht der sozialen Systeme sowie aus der unsichereren Folgenabschätzung in komplexen Gesellschaften und Materien wie der Technik. Jedoch ist hervorzuheben, daß Personen in sozialen Handlungssystemen über eine *Mitverantwortungsmöglichkeit* im Rahmen ihrer Einwirkungskompetenz verfügen. Von daher ergibt sich als elementare Forderung an die Rahmenbedingungen, dem einzelnen und den Institutionen Alternativen des Handelns zu eröffnen. Abschließend betonte Irrgang, daß eine auf der skizzierten Handlungstheorie fußende Sozialethik nicht ausreicht, sondern notwendig auf eine Ergänzung durch eine Ethik der Rahmenbedingungen angewiesen ist.

Mit diesem Hinweis stimmte er auch der Kritik zu, daß eine nur in dieser Weise begründete Sozialethik der Dilemma-Situation hilflos ausgeliefert ist, in der eine Korporation, die sich um verantwortliches Handeln bemüht, auf andere Korporationen als Konkurrenten trifft, die sich nicht darum bemühen, so daß das faktische gesamtgesellschaftliche Ergebnis vom erwünschten abweicht. Die Debatte bezog sich insbesondere auf den verwendeten Verantwortungsbegriff: Zum einen wurde herausgestellt, daß sich der Begriff von einem kausalen Zurechnungsverhältnis zu einem Handlungs- und Einwirkungsbegriff verändert, der dem einzelnen und den Institutionen ihre Zukunftsverantwortung und ihre Einwirkungskompetenz auf die Rahmenbedingungen in Erinnerung ruft. Entscheidend ist jedoch, daß die Verantwortung eine sekundäre bleibt, die auf Zuschreibungen der Gesellschaft über Diskurse beruht. Des weiteren wurde zu bedenken gegeben, daß diese Ethik eigentlich eine typische Individualethik darstellt, bei der lediglich besondere Individuen, nämlich die

Korporationen, existierten. Von daher wurde angemerkt, inwieweit diese Technikethik und die auf sie gründende Sozialethik nicht als materiale Ethiken neben anderen Bereichen wie z. B. Bioethik aufzufassen wären, wohingegen das Sprechen von einer Individualethik oder Moraltheorie obsolet wäre, weil durch die Eigenart sozialen Handelns eine klare Trennung zur Sozialethik nicht möglich sei.

Mit dem Vortrag von *Thomas Hausmanninger* »Christliche Sozialethik in der Moderne. Einige Linien zum Verständnis der Sozialethik als Strukturethik« wandte sich das Symposium unterschiedlichen Entwürfen von Sozialethik zu. Hausmanninger faßte Sozialethik als Ethik von Strukturen, d. h. von Normen, Institutionen und sozialen Systemen, auf und verstand sie als ethische Selbstreflexion der Moderne und damit als ein ihr genuines Phänomen. Die Moderne läßt sich zum einen durch ihre normativen Grundideen Rationalisierung, Subjektivation, Autonomisierung und Demokratisierung kennzeichnen, die in einem inneren Zusammenhang stehen: Durch die Verfügung über ihre Existenzbedingungen ändert sich das Selbstverständnis der Menschen in der Weise, daß sie sich nicht mehr als Objekt, sondern als Subjekt ihrer Geschichte verstehen, das sich die Gesetze seines Handelns selbst geben kann. Diese Elemente drängten auf eine Änderung der Gesellschaftsverhältnisse, indem sie soziale Mobilität und Demokratisierung als Teilhabe aller an Entscheidungsprozessen nach sich zogen. Zum anderen ist für die Moderne die Differenzierung von eigenständigen Kultursachbereichen typisch, wie Religion, Politik, Kunst, Technik, Wissenschaft, Ökonomie und Medien, wobei kein Bereich gegenüber einem anderen eine absolute Vorordnung beansprucht.

Aus dieser Situation geht Sozialethik hervor und entwirft für sie normative Linien. Der Ansatzpunkt einer christlichen Sozialethik als Strukturethik liegt dabei im Personbegriff – mit seinen Elementen von Unverfügbarkeit und Einzigartigkeit sowie seiner Polarität von Eigenständigkeit und Sozialverwiesenheit – und somit in einem theologisch-anthropologischen Ansatz, der dem Schlüsselbegriff der Moderne, dem des Subjekts, korrespondiert, ihn aber auch umgreift und gegenüber rationalistischen, subjektivistischen oder anmaßenden Engführungen korrigiert. Da oberstes Ziel aller Gesellschaftsgestaltung die menschliche Person ist und sein muß (GS 25,1), muß eine Strukturethik eine kritische Vermittlung kollektiv-verbundlicher Regelwerke und Institutionen mit den Freiheitsansprüchen und -rechten der Subjekte anstreben. Vom Personbegriff her müssen auch die Sozialprinzipien verstanden werden, wobei die Subsidiarität als Untergliederung der Solidarität begriffen werden kann. Auf dieser Basis sind für die eigenständigen Kultursachbereiche bereichsspezifische Ethiken zu entwickeln, die von der jeweiligen Sachlogik ausgehen und spezifizierte ethische Orientierungen bieten. Um deren »Betriebsblindheit« vorzubeugen, ist ein ethisches Rahmenkonzept notwendig, das die Bereiche miteinander verbindet und – soweit nötig und möglich – in rechtliche Normen zu gießen ist. Das Spezifische einer christlichen Sozialethik innerhalb eines gesellschaftlichen Diskurses bestimmte Hausmanninger zum einen als Chance einer theologischen Aufklärung der Moderne über ihre religiösen Wurzeln, zum anderen sah er die Notwendigkeit einer Korrektur moderner Defizienzen. Der christliche Glaube erscheint dabei als Grundlage der moralischen Intuition der Christen sowie als Basis kritisch-stimulativer und motivationaler Schübe.

Die anschließende Erörterung lenkte den Blick darauf, daß mit dem abstrakten Personbegriff zum einen eine Vermittlung zu konkreten Problemen wie Hunger oder Gewaltanwendungen schwierig sei, daß mit ihm zum anderen aber auch kein umfassender Entwurf von Gerechtigkeit als zentralem Thema der Sozialethik geleistet werde, weil lediglich auf einer anthropologischen Ebene abgeklärt wird, was das »Seine« ist, das man jedem unparteiisch zugestehen will. Daneben wurde die Problematik diskutiert, inwieweit ein solches Modell mit seiner theologischen Anthropologie nicht in einem gesellschaftlichen Diskurs scheitert, weil die daraus folgenden Optionen bei allem Rekurs auf Vermittlungsinstanzen doch nicht zur Disposition stehen. Letztlich muß man fragen, ob die Kulturbereiche durch eine neue Verzahnung von Technik, Wissenschaft und Wirtschaft nicht überwunden werden, so daß sich die Grundideen *zugunsten* des Subjektes verschieben.

An diesen Anfragen setzte *Bernhard Emunds* mit der Vorstellung des »Projektes einer Ethik sozialer Bewegungen«⁴ an, das als Ausgangspunkt einer Gesellschaftsethik die hermeneutische Auslegung des Ethos ausgewählter, die Gesellschaft verändernder sozialer Bewegungen nimmt. Das Spezifische einer christlichen Gesellschaftsethik liegt darin, daß sie die politische Praxis der in diesen Bewegungen engagierten Christen reflektiert. Dabei untersucht der/die Ethiker/in die Überlegungen der Träger der Bewegung, indem er/sie sowohl die öffentlichen, politischen Konflikte, in denen sich die sozialen Bewegungen engagieren, analysiert als auch die Ziele und das konkrete Vorgehen der Bewegung daraufhin prüft, inwieweit sie verallgemeinerbare, bislang in der Gesellschaft vernachlässigte Inhalte vertreten. Die genuin ethische Leistung liegt darin, daß die lebensweltlich geprägten Vorstellungen in eine normative Sprache überführt und in dieser Form als ein Expertenbeitrag in einen gesellschaftlichen, möglichst von Herrschaft freien Diskurs eingebracht werden, in dem dann die Beteiligten darüber entscheiden, inwieweit dies von allen akzeptiert wird. Darin, daß man als Ethiker/in nicht versucht, das Ergebnis des gesellschaftlichen Diskurses zu antizipieren, zeigt sich die diesem entgegengebrachte Anerkennung. Den Hintergrund dieser Konzeption bildet die politische Theologie, die nicht nur eine theoretische, sondern eine praktische Vermittlung von Ethik und christlichem Glauben auf der einen Seite und Ökonomie auf der anderen Seite sucht und zudem ein Handeln, das die Gesellschaft verändert, für theologisch hoch relevant erklärt. Aus dieser Option für Gesellschaft veränderndes Handeln ergibt sich die vornehmliche Beschäftigung mit sozialen Bewegungen, die diesen Wandel insoweit initiieren, als sie gesamtgesellschaftliche Lernprozesse anstoßen. Die gesamtgesellschaftliche Umsetzung dieser Inhalte geschieht allerdings nicht überwiegend durch die Bewegungen, sondern vorzugsweise innerhalb der bestehenden Institutionen.

Die Anfragen zu diesem Konzept konzentrierten sich unter anderem darauf, wodurch die ausgewählten sozialen Bewegungen als begleitenswerte von anderen nicht begleitenswürdigen abgegrenzt werden. Anscheinend liegt dazu schon ein Konzept von Gerechtigkeit bzw. von normativen, zu verwirklichenden Inhalten vor, das auch in die Prüfung der Inhalte und Ziele der Bewegung eingeht, selbst wenn man sich bemüht, sie zurückzustellen. Im Vergleich zu dem Referat von Hausmanninger wurde einerseits der begrenzte Anspruch dieser Konzeption deutlich, andererseits aber auch seine leichtere Vermittlung in konkrete gesellschaftliche Prozesse hinein.

Der abschließende Vortrag von *Andreas Lob-Hüdepohl* »Verletzungen von Menschenrechten als individuelle wie strukturelle Sünde?« trug ausgehend von den Menschenrechten, die sowohl in der Moralthologie als auch in der Soziallehre benutzt werden, zur Diskussion um das Verhältnis von Sozial- und Individualethik bei. Zu Beginn konstatierte Lob-Hüdepohl, daß Menschenrechtsverletzungen von kriminellen Handlungen oder Naturereignissen insofern abgegrenzt sind, als sie aus einem Machtmißbrauch des Staates folgen und deshalb als ein Problem begriffen werden müssen, das erst durch die gesellschaftliche Ordnung und die sozialen Verhältnisse entsteht. Charakteristisch für Menschenrechte ist ihr eigentümlicher Status sowohl als Rechtsanspruch des einzelnen als auch als moralische Verpflichtung vor aller juristischen Kodifizierung: Die juristische Sicht betont die Notwendigkeit der Einklagbarkeit insbesondere der Freiheits- und Gleichheitsrechte und sieht in den Teilhaberechten stärker die Verpflichtung zum Einsatz für deren Verwirklichung. Die ethische Perspektive hebt hervor, daß der Einsatz für die Menschenrechte herausragende Verpflichtung jedes Menschen ist, die der institutionellen und rechtlichen Absicherung bedarf;

⁴ Vgl. *Bernhard Emunds*, Zum Projekt einer Ethik sozialer Bewegungen, in: Frankfurter Arbeitshefte zur gesellschaftsethischen und sozialwissenschaftlichen Forschung, H. 3, 1992, Frankfurt/Main, Nell-Breuning-Institut (i. Ersch.); *Matthias Möhring-Hesse*, Politik aus dem Glauben und ethische Auslegung. Zur theologischen Begründung christlicher Gesellschaftsethik als normative Reflexion politischer Glaubenspraxis, in: JCSW 32 (1991), 65–89.

weiterhin stellt sich aus ihrem Blickwinkel schon jedes nicht aktive Fördern der Menschenrechte als eine Verletzung einer unbedingten Pflicht dar. Danach ging es um die Verflechtung von individueller und struktureller Sünde, die Lob-Hüdepohl in Anlehnung an Gutiérrez verstand. Er bevorzugte den Ausdruck »strukturelle Sünde«, da Sünde nicht isoliert lediglich als Bruch der Gottesbeziehung verstanden werden darf, sondern wegen der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe eine zutiefst ethische Dimension besitzt, nämlich die innere Einstellung, die anderen nicht als Mitmenschen anzuerkennen, die sich in äußeren Handlungen aktualisiert. Die Folgen dieser Handlungen und ihre Fernwirkungen kristallisieren sich auf Dauer in Rollensystemen, Rechtsordnungen und Handlungsmustern, aber auch in Denkschemata, die jedes weitere Handeln von Menschen prägen. »Strukturelle Sünde« ist ein angemessener Begriff, da in ihm die personale Dimension der Sünde zum Ausdruck kommt. »Strukturen der Sünde« hingegen ist abzulehnen, da nur Menschen, nicht aber Strukturen handeln können, Strukturen nur durch die jeweils neue Aktualisierung im Handeln und Denken von Personen wirken und strukturelles Unrecht gerade durch menschliches Handeln überwunden werden kann. Damit lassen sich Menschenrechtsverletzungen wegen ihrer staatlichen Verursachung, die immer auf menschliche Subjekte zurückgeht, als Sünde, und zwar als strukturelle Sünde fassen. Lob-Hüdepohl plädierte dafür, die Trennung von Sozialethik und Individualethik auf eine (theologisch-) kommunikative Ethik hin zu überwinden, »die um die zentrale Rolle menschlicher Entscheidungs- und Handlungsverantwortung für den gemeinsam auszugestalteten Lebensraum aller Menschen weiß, sich aber nicht um die Erkenntnis der strukturellen Einbettung und Vermittlung allen Handelns und Entscheidens drückt«.

Dieses Referat provozierte Äußerungen zum vorgestellten Begriff der individuellen und strukturellen Sünde, der für den gesellschaftlichen Diskurs in »Schuld« zu übersetzen wäre. So wurde angemerkt, inwieweit die Strukturen, die zu sündigem Handeln treiben und als strukturelle Sünde bezeichnet wurden, nicht mit der Kategorie der Konkupiszenz zu deuten und gegen sündiges Handeln des einzelnen noch einmal abzugrenzen wären. Umstritten war, inwieweit selbstläuferhafte Institutionen oder Systeme existieren, bei denen individuelles Handeln oder Leisten von Widerstand keinerlei Wirkung haben.

Angesichts des Themas der Tagung läßt sich abschließend bemerken, daß alle Teilnehmer Sozialethik und Moralthologie einander stark angezogen dachten, die eigentlichen Differenzen, die engagierte Streitgespräche auslösten, jedoch darin lagen, wie ihre Synthese exakter zu denken ist, um von daher ihre jeweiligen bzw. gemeinsamen Leistungen, Aufgabenfelder und Ansätze abzugrenzen. Hier blieben Fragen offen, die sich zum Teil aus der Darstellung der Referate und Diskussionen entnehmen lassen und die sich weiter zu diskutieren lohnen.

Die nächste Tagung⁵ wird sich mit der Problematik befassen, wie individuelle Vorstellungen eines guten Lebens mit ethischen Maßstäben der Gesellschaft vermittelt werden können. Ausgehend von einem materiaethischen Problem soll geklärt werden, was unter Normativität zu verstehen ist, wie man methodisch zu Normativität gelangt und wie man sie festlegen kann. Für das Treffen des Jahres 1993 gilt dasselbe wie für die vorausgegangenen: Alle an diesem Diskussionskreis interessierten Nachwuchswissenschaftler und -wissenschaftlerinnen sind herzlich eingeladen teilzunehmen.

Johanna Bödege-Wolf, Dipl. theol., ist Doktorandin am Institut für Christliche Sozialwissenschaften der Universität Münster.

⁵ Die vierte Tagung des Forum Sozialethik wird vom 6. bis 8. September 1993 in der Kommende Dortmund, Brackeler Hellweg 144, 4600 Dortmund 12 stattfinden und organisatorisch von Thomas Schäfers betreut werden. Als Verantwortliche und Ansprechpartner für die inhaltliche Vorbereitung erklärten sich André Habisch, Blücherstraße 70, 8070 Ingolstadt, Tel: 0841/980348, und Markus Vogt, Astallerstraße 19, 8000 München 2, Tel: 089/505439, bereit.