

ISSN 0342-6378
GRÜNEWALD

DOMINIKANISCHE ZEITSCHRIFT
FÜR GLAUBEN UND GESELLSCHAFT

56. JAHRGANG HEFT 3
JULI—SEPTEMBER 2015

Wort und Antwort



Gerechtigkeit denken *Perspektiven der Sozialethik*



GRÜNEWALD

Inhalt

WORT UND ANTWORT | 56. JAHRGANG HEFT 3 JULI—SEPTEMBER— 2015

Gerechtigkeit denken. Perspektiven der Sozialethik

Editorial 97

Stichwort Sozialethik (Christoph Weber) 98

Emanuel John

Soziales Leid und soziales Bedürfnis 101

Alexis Fritz

Caritas am Gängelband des Sozialstaates oder Marktes? 107

Thomas Eggensperger

Das Mundane von Öffentlichkeit. Ein revidierter Blick auf das (Post-)Säkulare 113

Gerhard Kruij

Globale Herausforderungen – auch die Kirche selbst steht in der Pflicht! 120

Rudolf Uertz

Gesellschaftlich-politisches Ordnungsdenken. Thomistische Tradition bei E. Welty, A. F. Utz und Fr.-M. Schmölz 126

Dominikanische Gestalt: Eberhard Welty OP (1902-1965) (Reinhold Jackels) 132

Wiedergelesen: Bischofskonferenz Jugoslawiens (Stjepan Baloban) 136

Bücher (Thomas Eggensperger, Theresa Hüther, Diethard Zils) 140

Titelbild: „Ciudad de Panamá – Impressionen“ © Thomas Eggensperger, Berlin

Vorschau: Heft 4 (Oktober – Dezember) 2015: Ohn – Macht – Voll.
Gewaltige Spannungsfelder

Ein Heft zur Sozialethik mit dem Motto „Gerechtigkeit denken“ zu betiteln, markiert einen hohen Anspruch. Diesem dann auch adäquat zu entsprechen, ist eine Herausforderung – zumal wenn nach „Perspektiven“ gefragt wird. *Christoph Weber* arbeitet in dieser Nummer von *Wort und Antwort* heraus, welche Gestalt die im ausgehenden 19. Jahrhundert auftauchende theologische Disziplin annahm, die sich von der klassischen Moralthologie löste und sich heute einer Strukturenethik verpflichtet weiß.

Emanuel John setzt sich als Philosoph mit dem Sozialethiker Eberhard Welty auseinander, der in diesem Heft nicht zufällig eine Rolle spielt: Vor 80 Jahren (1935) promovierte der Dominikaner in Köln mit seiner These „Gemeinschaft und Einzelmensch. Eine sozial-metaphysische Untersuchung nach den Grundsätzen des hl. Thomas von Aquin“, vor 50 Jahren (1965) starb Welty in Freiburg/Br., nachdem er im Studienhaus der deutschen Dominikaner in Walberberg eine bedeutende sozialethische Tradition begründet und entfaltet hatte. Anders als John, der sich mit Weltys Personbegriff auseinandersetzt, um sich des Problems des sozialen Leids anzunehmen, untersucht *Rudolf Uertz* Weltys thomistischen Ansatz und vergleicht diesen mit dem seiner dominikanischen Mitbrüder Arthur F. Utz und Franz-Martin Schmölz. *Reinhold Jackels* stellt Welty schließlich biographisch vor.

Der Moralthologe *Alexis Fritz* zeigt am Beispiel des Caritasverbands – als einer von sechs Spitzenverbänden der freien Wohlfahrtspflege eine Säule staatlicher Sozialpolitik – den tiefgreifenden Paradigmenwechsel, nachdem zunehmend marktwirtschaftliche und wettbewerbliche Steuerungselemente eingeführt wurden bzw. werden mussten. *Thomas Eggensperger* skizziert hinsichtlich des Wechselverhältnisses von Religiösem und Säkularem einen „Raum des Mundanen“, um der Interaktion zwischen Öffentlichem und Privatem von Anschauungen gerecht zu werden. Um sozialethisch und kirchlich Gerechtigkeit zu denken, bedarf es auch der angemessenen Rezeption globaler Herausforderungen, wie sie der Mainzer Sozialethiker *Gerhard Kruij* fordert und anhand einiger konkreter Vorschläge voranzutreiben sucht.

Kennzeichnend in der Relektüre eines Textes der Bischofskonferenz Jugoslawiens aus dem Jahr 1986 durch den kroatischen Sozialethiker *Stjepan Balaban* ist, dass sich Hoffnungen auf Perspektiven in Kirche und Gesellschaft zuweilen nicht erfüllen, nicht zuletzt, weil andere Prioritäten gesetzt werden. Dann erst recht gilt es, nach „Perspektiven der Sozialethik“ zu fragen und engagiert „Gerechtigkeit“ zu denken!

Thomas Eggensperger OP/Frano Prcela OP

Sozialethik perspektivisch

Den Begriff „Sozialethik“ führte Alexander von Oettingen 1867 in einem seiner Aufsätze ein, in dem der lutherische Theologe einen neuen methodischen Zugang für die adäquate Auseinandersetzung mit neu aufbrechenden ethischen Problemen seiner Zeit forderte. Dass sich an den theologischen Fakultäten im deutschsprachigen Raum ein eigenständiges Fach mit dem Namen *Christliche Sozialethik* etablieren sollte, konnte er wohl noch nicht abschätzen. Anfangs noch als erweiterte Aufgabenstellung der speziellen Moraltheologie betrachtet, hatte sich das Fach gewissermaßen als Reaktion auf den gesellschaftlichen Wandel, der im 19. Jahrhundert infolge des Übergangs von der Agrar- zur Industriegesellschaft einsetzte und mit gewaltigen sozialen Herausforderungen einherging, formiert und war nach und nach eigenständiger geworden, bis es schließlich zum jüngsten Fach der katholischen und evangelischen Theologie aufstieg. Angesichts der neu zu stellenden „sozialen Frage“ weitete es die genuin ethische Frage nach Gut und Böse vom Handeln des Einzelnen auf die gesellschaftlichen, politischen, rechtlichen und ökonomischen Strukturgegebenheiten aus, unter denen sich das menschliche Handeln abspielt. Sozialethik ging und geht es bis heute um die Frage nach der Gestaltung sich ändernder Institutionen und gesellschaftlicher Ordnungssysteme. So versteht sie sich heute maßgeblich als *Strukturenethik* und folglich als ethisches Bewertungsinstrumentarium guter und schlechter Strukturen, die die menschlichen Handlungsvollzüge normativ beeinflussen. Indem die Sozialethik einerseits als Grundlagenreflexion Sachverhalte deskriptiv aufarbeitet und andererseits an spezifischen Kontexten eine Weitsicht entwickelt, um normative Handlungsentscheidungen treffen zu können, setzt sie sich als einer der Teilbereiche der angewandten Ethik mit den gesellschaftlichen Bedingungen *guten und gerechten* menschlichen (Zusammen-)Lebens auseinander.¹

Unsicherheiten hinsichtlich der Notwendigkeit eines solchen Faches und kritische Anfragen an die Anerkennung als neue Wissenschaftsdisziplin, dürften mittlerweile zumindest innertheologisch deswegen als überwunden gelten, da es angesichts der globalen Dynamik der Moderne unweigerlich einer Disziplin wie der Sozialethik bedarf, die die bedeutende Aufgabe zu bewältigen hat, den jeweils aufs Neue zu suchenden ethischen Grundlagen eines friedlichen und gerechten Zusammenlebens nachzuspüren. Die klassischen theologischen Begründungs-

muster oder die bloße Rezeption von Antworten aus der kirchlichen Sozialverkündigung reichen nicht aus, um auf die aufbrechenden Fragen der Gesellschaft und deren Notlagen umfassend antworten zu können sowie angemessene Stellung zu den sozialstrukturellen Problemen zu beziehen, so dass gesellschaftliches Miteinander glücken kann. Will Christliche Sozialethik in der Gesellschaft von heute Gehör finden, muss sie auf einen moralisierenden Gestus verzichten und bereit sein, sich auf die Eigengesetzlichkeiten der Welt in ihrer Ganzheit einzulassen.

Globale und intergenerationelle Gerechtigkeit

Das Fach der Sozialethik bietet hierzu eine wissenschaftlich ausgerichtete Reflexion, die jedoch nicht auf bloße Fortentwicklung oder Exegese der amtlichen katholischen Soziallehre verkürzt werden darf. Das Kriterium ihrer Analysen muss hingegen immer globale und intergenerationelle Gerechtigkeit sein, wenn sie adäquat Aufmerksamkeit für die prekären Nöte und Situationen so vieler Menschen erregen und für gesellschaftliche Fragen sensibilisieren, illusionäre Hoffnungen sowie Versprechungen kritisch hinterfragen und für eine Modifikation von Rahmenbedingungen werben, starre Strukturen evaluieren und praktische Hilfen im kirchlichen Bereich anregen will.² Der Päpstliche Rat für Gerechtigkeit und Frieden versteht das Fach als wichtige Instanz für Orientierungsvermittlung in den Umbruchprozessen der Globalisierung.³ Man könnte sagen, dass Sozialethik an den Schwierigkeiten, die ihr entgegengebracht werden, wächst, sobald sie als Herausforderungen, die es zu lösen gilt, betrachtet werden. Auf diese Weise können sie gute Chancen für eine positive Veränderung bieten. Hinsichtlich des theologischen Status des Faches kann man sagen, dass die Sozialethik bereit ist, die Gottesfrage vor dem Hintergrund der sich verändernden Welt des 21. Jahrhunderts neu zu stellen. Als besonders dominant in diesen Tagen erweisen sich ökonomische Interessen, die mehr und mehr die Ethik des Handelns bestimmen und neue Fragen aufwerfen. Dies kann jedoch nur vor dem Hintergrund eines interdisziplinär-dialogfähigen Diskurses erarbeitet werden. Weil sich das Fach in seiner Eigenart ständig mit Transformationsprozessen befasst, bleibt es in seiner Suche nach Antworten selbst einem ständigen Wandel unterzogen. Sozialethik ist somit als eine Wissenschaftsdisziplin anzusehen, die angesichts des gesellschaftlichen Wandels sowie der Pluralität und Heterogenität der gesellschaftlichen Teilbereiche in spezifische Sachbereichsethiken ausdifferenziert werden muss. Heutzutage sind wegen der aus der Ungleichverteilung der finanziellen Mittel resultierenden Ungerechtigkeiten die Wirtschaftsethik und die politische Ethik von zentraler Bedeutung. Daneben rückt die Umweltethik als Ethik der Sorge um den Erhalt der natürlichen Lebensgrundlagen für die heute Lebenden wie auch für zukünftige Generationen immer mehr in den Mittelpunkt. Wenn das Fach es versteht, an der Schnittstelle der Theologie zu Gesellschaft, Politik, Wirtschaft und Kirche als Wahrnehmerin und Analystin praktischer Entwicklungen und Nöte in der Welt zu agieren, kann es Außenwirkung für die gesamte Theologie entfalten. Um jedoch als Impulsgeber wahrgenommen zu werden, muss die Sozialethik sich immer wie-

der den akuten Fragen der Menschen annehmen und die Zeichen der Zeit in einer sich permanent verändernden Gesellschaft erkennen, analysieren und entsprechend professionell einordnen. Bio-, Familien-, Konsum-, Medien-, Medizin-, Technik- und Friedensethik bilden hierzu Bereichsethiken innerhalb der Sozialethik ab. Methodologisch ist für das Fach die Frage bedeutend, wie der Anspruch auf seine Eigenständigkeit mit der aufgezeigten interdisziplinären Angewiesenheit zusammengedacht werden kann. Offen bleibt meines Erachtens die Frage, inwieweit die spezifisch theologische Kompetenz für die Auseinandersetzung mit solch vielfältigen Themen überhaupt reicht. Innerkirchlich jedenfalls kann das Fach durch seine Existenz zumindest stets aufs Neue kritisch die Positionen derjenigen hinterfragen, die die Theologie bloß für eine von Traditionen geprägte Sonderwelt halten oder diese als Exekutive für die Ansprüche der Kirche verstehen möchten.⁴ Auch um die Studierenden der Theologie für ihre spätere Berufstätigkeit umfassend im Blick auf die zentralen aktuellen Fragen gesellschaftlicher Ordnung und ethischen Auseinandersetzungen mit neuen Problemen der Zeit zu qualifizieren, bedarf es des Faches der Sozialethik. Bei alledem muss es ihr in ihrem Kern aber stets um ein Streben nach Gerechtigkeit und Frieden im Hinblick auf die Ausformung und Gestaltung der Strukturen des Miteinanders und der wechselseitigen Abhängigkeiten von Mensch, Natur und Welt im Ganzen, um des Glücks jedes Individuums willen, gehen. So ist Sozialethik an dem Kriterium zu messen, ob sie den Orientierungsbedürfnissen unserer Zeit adäquate Antworten zu geben weiß.⁵

Christoph Weber (ch.f.weber@web.de), geb. 1988 in Kaufbeuren, Doktorand im Fach Christliche Sozialethik an der Ludwig-Maximilians-Universität in München. Anschrift: Würmtalstraße 156, D-81375 München.

01. Vgl. W. Korff, Sozialethik, in Görres-Gesellschaft (Hrsg.), Staatslexikon Bd. 4, Freiburg/Br. 1988, 1281–1290; ders., Grundzüge einer künftigen Sozialethik, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 24 (1983), 29–49.

02. Vgl. K. Hilpert, Christliche Sozialethik an der LMU München. Die

Herausbildung als eigenständige Disziplin (LMUniversum Bd. 4), München 2007, 11f.; 19; 26f.; 36.

03. Vgl. Kompendium der Soziallehre der Kirche. Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden, Freiburg/Br. 2006.

04. Vgl. K. Hilpert, Christliche Sozialethik an der LMU München, a.a.O., 11–48.

05. Vgl. W. Korff, Anhang „work in progress“, in M. Vogt (Hrsg.), Christliche Sozialethik – Architektur einer Jungen Disziplin (FS W. Korff), München 2012, 63–69.

Emanuel John

Soziales Leid und soziales Bedürfnis

Im Nachdenken über eine gute Gemeinschaft und deren soziale Ordnung scheinen sich dem Theoretiker zwei Begründungswege nahezulegen, welche jeweils auf ihre Weise problembehaftet sind. Im ersten werden einzelne Personen als einzigen möglichen Ausgangspunkt angenommen. Dieser Begründungsweg sieht sich mit dem Problem konfrontiert, dass er zeigen muss, wie selbstbestimmte Personen sich in eine soziale Ordnung einfügen und dadurch gegenseitig Schutz geben können. Der zweite Begründungsweg geht von einem gemeinsamen Ideal aus, dem Personen untergeordnet sind und ist mit dem Problem behaftet, dass er den Standard der sozialen Ordnung unabhängig von deren Teilnehmern, aber dennoch als für sie als generisch gut, begreifen will.

Person und Soziale Ordnung

Diese beiden Begründungswege spiegeln sich in gesellschaftlichen und politischen Diskursen wider. Im Sinne des zweiten ließe sich mangelnder Respekt und Achtung der Leistungen und Taten des Einzelnen beklagen. Im Sinne des ersten können mangelnde Solidarität oder Ungerechtigkeit Schwierigkeiten darstellen. In seiner Studie zur Thomanischen Sozialphilosophie *Gemeinschaft und Einzelmensch*¹ formuliert Eberhard Welty einen weiteren Begründungsweg, welcher sich jedoch nicht aus einem weiteren Ausgangspunkt erklärt. Vielmehr stellt er das den beiden vorherigen Begründungswegen Gemeinsame heraus, indem er zeigt, dass eine Person einer bestimmten sozialen Ordnung bedarf und diese gestaltet. Demnach sind in der Praxis die Leistungen und Taten des Einzelnen und eine gute und gerechte Gemeinschaft nicht voneinander zu trennen.

Nach Weltys drittem Weg wird die Gemeinschaft und deren gute, soziale Ordnung aus der Wesensanlage der Person begründet. Den Ausgangspunkt stellen also die generischen Eigenschaften eines Individuums dar. In der Gemeinschaft werden die geistigen Fähigkeiten einer Person herausgebildet, und zugleich tritt sie, durch Ausübung der Fertigkeiten, als Gestalterin der sozialen Ordnung auf, in der sie sich vorfindet. Personales

Emanuel John B.A./
M.A. (em.j.john@gmail.com), geb. 1985 in Mettingen, Lehrbeauftragter für Philosophie und Promotionsstudent an der Universität Potsdam.
 Anschrift: Gotenstraße 35, D-10829 Berlin.
 Veröffentlichung u. a.:
 Ethics of Silence: Wittgenstein's Provocation to Philosophical Ethics, in: K. Schoellner/R. Tripp (Hrsg.), *Picturing Life: Wittgenstein's Visual Ethics*, Würzburg 2015 (im Druck).

Leben und soziale Ordnung der Gemeinschaft sind somit notwendig miteinander verschränkt. Das gute, gedeihende Leben wird als Leben in einer Gemeinschaft begriffen.² Diese Idee wirkt attraktiv, die Schwierigkeiten, sie zu begreifen, lässt sie jedoch zugleich fremd erscheinen, da die Probleme der ersten beiden Begründungswege fortwirken: Einmal wird eine Person zunächst durch zufällige soziale Organisationsformen geprägt, welche personales Leben oftmals verletzen und am Gedeihen hindern. Zudem kann eine Person, der das Recht und die Fähigkeit, ihr Leben selbst zu gestalten, zugesprochen werden, die gute, soziale Ordnung verfehlen oder unterhöheln. Diese Möglichkeiten des sozialen Leides in der Lebensrealität einer Person stellen einen Widerstand dar, welcher den dritten Weg schwer fassbar macht. Die Abstraktion von diesen Gefahren des Leides lässt die Begründung der guten, sozialen Ordnung aus den Anlagen der Person wiederum als ein bloß am Schreibtisch erdachtes Gedankenkonstrukt erscheinen.

Somit stehen wir vor folgendem Gegensatz: 1. Eine gute soziale Ordnung, in der die Person als Person mit ihren Fähigkeiten und dem ihr zukommen Entwicklungspotential gedeihen kann, ist in der Person angelegt. 2. Zugleich ist eine Person aufgrund der Gefahr der Verletzung und Verfehlung jeweils der Möglichkeit der Erfahrung sozialen Leides ausgesetzt. Im Folgenden werde ich zeigen, dass aus Punkt 2 kein Gegensatz zum dritten Begründungsweg entsteht, dass aber doch die darin artikulierte Idee erst aus der Perspektive der Person, die ein Bewusstsein für die Gefahren der Verletzung und Verfehlung hat, gefasst werden kann. Das heißt, in einer sozial und historisch bedingten Situation wird das Bedürfnis nach einer guten, sozialen Ordnung herausgebildet und deren Gestaltung als Chance begriffen.

Die Macht der Gewohnheit

Die soziale und historische Situation einer Person ist zunächst durch gewohnte Erklärungs- und Handlungsweisen bestimmt. Durch Einübung bestimmter Gewohnheiten bildet eine Person die Fähigkeiten heraus, ihr Handeln gemäß bestimmter Normen zu koordinieren und zu reflektieren. Somit wohnt der Gewohnheit die Macht zur Herausbildung der Anlagen und zur Befreiung einer Person inne. Doch zugleich zeigt sich hierin die Gefahr der Verletzung und Verfehlung, wenn deren Macht zur Gewalt wird – und sie auf diese Weise die Anlagen einer Person unterdrückt oder verformt. In der Einübung von Gewohnheiten liegt somit zugleich einerseits die Möglichkeit der Befreiung als auch andererseits der Erzeugung des Leidens der Person, wie an folgenden drei Betrachtungen der Macht der Gewohnheit zu sehen ist:

1. Die Macht der Gewohnheit macht eine Person frei, da sie durch deren Einübung die Fähigkeit zum Handeln in rationalen Strukturen herausbildet. So befördert sie zum Beispiel die Annahme von Verteilungsgerechtigkeit oder vertragliche Bindungen als Handlungsnormen, die das Handeln einer Person in verschiedenen Kontexten begründen. Als innere Macht übt die Gewohnheit Gewalt aus, wenn bestimmte Handlungsnormen auf eine Weise interpretiert oder gewertet werden,

die dazu führt, dass sie andere desavouieren und sich schließlich gegen die Anlagen und Bedürfnisse von Personen stellen, wie etwa, wenn die Einhaltung eines Vertrages Verteilungsgerechtigkeit unmöglich macht.

2. Des Weiteren versetzt die Macht der Gewohnheit eine Person in die Lage, sich in einem komplexen Zusammenhang zu orientieren, indem sie verschiedene Handlungsnormen in einem Raum von Gründen und Diskurs zusammenbringt. Als äußere Macht übt die Gewohnheit Gewalt aus, wenn diese Orientierung stiftende Funktion verloren geht. Eine Person kennt sich dann nicht aus und versteht andere nicht. Das hat etwa zur Folge, dass die Rückwirkungen von Handlungsweisen aufeinander nicht eingesehen und Einsprüche nicht nachvollzogen werden oder neue Herausforderungen wie z. B. wenn die negativen Konsequenzen eines Vertrages für die Verteilungsgerechtigkeit nicht wahr wahrgenommen werden können.

3. Durch die Macht der Gewohnheit kann eine Person zum guten Leben gelangen, wenn die rechte Auffassung von Handlungsnormen mit äußeren Bedingungen übereinstimmt. Zugleich ist hier eine vollkommene Verkehrung der Macht der Gewohnheit denkbar, wenn sie zur absoluten Gewalt wird, die das Handeln einer Person vollständig bestimmt, ohne dass jene darin eine Möglichkeit zum guten und richtigen Handeln hat.

In diesen drei Aspekten der Macht der Gewohnheit zeigt sich einerseits, dass eine Person durch eine gut geordnete Gemeinschaft des guten Lebens fähig wird, und andererseits, dass diese dadurch zugleich der Gefahr von Verletzung und Verfehlung ausgesetzt ist. Im ersten Falle handelte eine Person im Guten, also tugendhaft. Doch um zu einer Bestimmung des Handelns im Guten zu gelangen, muss eine Person die Gefahr der Verletzung und Verfehlung, die besteht, wenn die Macht der Gewohnheit zur Gewalt wird, abwehren. In deren Abwehr besteht eine Bedingung einer guten, sozialen Ordnung. Die Betrachtung der Macht der Gewohnheit erfordert es also zu verstehen, wie sich eine leidende Person zur Gefahr der Verletzung durch eine soziale Ordnung und der Verfehlung des guten Lebens aktiv verhalten und das Gewohnte gestalten kann.

Konflikte sozialer Lebensformen

Zeitgenössische Auffassungen sozialer Praktiken und sozialer Kritik erklären die Zweiseitigkeit der Macht der Gewohnheit und die Möglichkeit, diese zu gestalten, aus der Struktur der sozialen Lebensformen, in denen eine Person Gewohnheiten einübt. Diese Denkweise kann im Ausgang von Axel Honneths Begriff „sozialer Pathologien“³ nachvollzogen werden, mittels dessen der Zusammenhang von individuell erfahrenem Leid und sozialen Lebensformen anschaulich gemacht wird. Eine „soziale Pathologie“ stellt einen Mangel einer sozialen Lebensform dar, welchen deren Teilnehmer als Problem oder Konflikt erfahren. Die Perspektive des Teilnehmers wird durch eine immanente Auffassung von Normen sozialer Lebensformen gefasst, die als kritischer Maßstab für deren Zustand dienen. Danach erweist sich eine soziale Lebensform weder als an einem externen Maßstab gemessen noch in der Bewahrung der Gestalt bestimmter Praktiken oder Institutionen

als gut.⁴ Ihr immanenter, normativer Anspruch besteht hingegen in ihrer Funktion, Probleme zu lösen und somit ein freies und gutes Leben zu ermöglichen. Probleme stellen sich als spezifische Widersprüche dar, die in einer sozialen Lebensform angelegt sind und durch sie vereint werden sollen. Soziale Normen sind somit recht verstanden, wenn sie die Einheit verschiedener Teilnehmer und Handlungsweisen in einer sozialen Lebensform vereinigen.⁵ Sie vereinen scheinbar widersprüchliche Aspekte wie individuelle Lebensgestaltung und Verpflichtungen im Familienleben, oder Arbeitnehmer- und Arbeitgeberinteressen im Arbeitsleben.⁶ Die Gefahr der Verletzung und der Verfehlung liegt nun nicht allein darin, dass diese Probleme bestehen. Sie liegt vielmehr vor, wenn diese Probleme nicht mehr gelöst werden können und Widersprüche zu einem Konflikt führen, welchem dessen Teilnehmer durch Kritik in Bezug auf ihren normativen Maßstab begegnen. Die drei Punkte zur Macht der Gewohnheit können an drei Konkretisierungen zu Konflikten verdeutlicht werden.

1. In Bezug auf die normativen Ansprüche einer pathologischen sozialen Lebensform wird ein Konflikt erfahrbar, wenn jene Ansprüche falsch aufgefasst werden. Das Bewusstsein für die Gefahr der Verletzung und Verfehlung bildet sich in diesem Fall aus den Konsequenzen einer möglichen Realisierung heraus, z. B. wenn Solidarität zu unbedingtem Gehorsam und Abhängigkeit verkehrt wird. Aktiv kann einem (entstehenden) Konflikt durch eine kritische Neuinterpretation der normativen Ansprüche entgegenwirkt werden.
2. In Bezug auf äußere Gegebenheiten erfahren Teilnehmer einer pathologischen sozialen Lebensform einen Konflikt, wenn diese mangelhaft oder unter äußeren Einflüssen realisiert wird. Das Bewusstsein für die Gefahr der Verletzung und Verfehlung bildet sich in diesem Fall an dem Kontrast von normativen Ansprüchen und Realität heraus, welchem ein Teilnehmer durch Kritik am Zustand von Institutionen und Handlungsweisen begegnen kann.
3. Im Falle des Zerfalls einer sozialen Lebensform wird ein vollkommener Konflikt erfahren. Der Teilnehmer sieht keine Möglichkeiten mehr zur Problemlösung, etwa weil er durch Gewalt daran gehindert.

Da Leid aus der Perspektive der immanenten Auffassung sozialer Normen als Konflikt einer sozialen Lebensform erfahren wird, kann dieser immanenten Erfahrung durch Kritik und Entwicklung aktiv begegnet werden. Im Falle eines vollkommenen Konfliktes droht auch diese Möglichkeit auszufallen.

Soziales Leid und Bedürfnis von Personen

Die Gefahr der Verletzung und Verfehlung wurde im vorherigen Abschnitt als Konflikt sozialer Lebensformen betrachtet, an denen eine Person teilnimmt. Vom Standpunkt der leidenden Person ist das Verständnis von Konflikten, dem Leiden an diesen und der Möglichkeit diesem zu begegnen, weiter zu fassen. Dieser Schritt kann zunächst durch eine Gegenüberstellung beider Perspektiven verdeutlicht werden. In der sozialen Lebensform liegen Ressourcen zum Verständnis des Leides und folglich zur Kritik bereit. Diese Perspektive ermöglicht eine Analyse der Be-

schädigungen der sozialen Welt. Ausgehend vom Standpunkt der Person, welche an einer sozialen Lebensform teilnimmt, zeigt sich eine weitere Dimension des Bewusstseins des Leides an sozialen Verhältnissen. Demnach sind nicht die normativen Relationen, in denen eine Person als Teilnehmer einer sozialen Lebensform steht, primär für das Verständnis von deren Leid. Den primären Bezugspunkt stellt eine Person vielmehr in ihrer Singularität dar. Das heißt nicht, dass sie unabhängig vom Kontext einer sozialen Lebensform betrachtet werden kann. Vielmehr ist es so, dass der Bezugspunkt für ein Verständnis der heilen oder beschädigten Welt der sozialen Lebensform primär in den Klagen, Empörungen und Bedürfnisse einer Person liegt. Die Welt ist nicht bloß heil in dem Sinne ihrer Funktionalität, sondern muss zuerst Heimat einer Person sein. Das heißt, deren Klagen über Gefahren und deren Bedürfnisse müssen darin Resonanz finden können. Diese zeigt sich *erstens* darin, dass vom Standpunkt der Person aus Leid und Konflikte einer sozialen Lebensform in Bezug auf die Möglichkeit eines gelingenden, guten Lebens betrachtet werden. Jede Gefahr wird somit als universelle Herausforderung zur Wahrung personalen Lebens und nicht bloß als lokaler Konflikt wahrgenommen. *Zweitens* eröffnet sich aus dieser Unterscheidung die Möglichkeit, soziale Lebensformen aus den Anlagen der Person zu begründen. Ihr Bewusstsein für die Gefahr von Verletzungen und Verfehlungen schafft ein Verständnis dessen, was sie bedarf und motiviert – und somit neue Perspektiven und Gestaltungsräume. Dieses Verständnis des Bewusstseins der leidenden Person kann wiederum in drei Punkten erläutert werden, welche als Erweiterung der in den vorherigen Abschnitten aufgeführten zu betrachten sind.

1. Soziales Leiden einer Person besteht in Bezug auf die innere Bestimmung einer Person in der Unfähigkeit, Handlungs- und Erklärungsweisen richtig zu erfassen. Anders als bei einem Konflikt, der aus der Verkehrung der Norm einer sozialen Lebensform folgt, besteht hier das Problem im Scheitern einer Person daran, zu einer guten Erklärung einer Situation zu kommen. Die Beschädigung der sozialen Welt zeigt sich im Extremfall im Fehlen der sprachlichen und begrifflichen Mittel zur Fassung und Lösung von Problemen und Konflikten. Vom Standpunkt der Person aus besteht zugleich eine Offenheit für andere oder neue Erklärungsweisen, die nicht nur zur Problemlösung herausfordern, sondern die Möglichkeiten personalen Lebens erweitern. Inspiration durch Fremde und der Dialog mit ihnen werden somit zur Chance, soziale Lebensformen als Heimat von Personen zu gestalten.

2. Das soziale Leid einer Person kann zudem in Bezug auf die Unfähigkeit, Erklärungs- und Handlungsweisen wirksam auszuüben, bestehen. Eine Person nimmt dann die mangelhafte Realisierung der normativen Ansprüche einer Lebensform als hinderlich für ein gelingendes Leben wahr. Doch hängt das Gelingen ihres Lebens somit zugleich nicht einzig am Zustand einer sozialen Lebensform. Sie ist zudem offen für andere Möglichkeiten von gelingendem und glückendem Handeln. Das heißt, eine Person ist offen für andere Umstände und Lebensweisen, in denen sie unabhängig vom Bestehen konkreter Lebensformen ihre Bedürfnisse befriedigen kann. Der Gedanke der Migration wird fassbar.

3. Außerdem kann eine Person in einer scheinbar heilen Welt Leid erfahren, wenn diese einer Person keine Heimat bietet. Anders als den Zustand einer sozialer Lebensform betreffend, besteht der Konflikt nicht in deren Zerfall. Im Gegenteil erscheint sie gut funktionierend und unbeschädigt, jedoch ohne dass darin ein Leben im Guten möglich ist. Hier tritt der Unterschied zwischen dem Standpunkt der Person und dem der Teilnehmer sozialer Lebensformen am radikalsten hervor. Vom Standpunkt der Person aus ist ein aktives Verhalten gegenüber dieser Gefahr durch der Klage, mit der Hoffnung gehört zu werden, möglich, während ein Teilnehmer einer sozialen Lebensform sein Leid nicht erkennt oder passiv bleiben müsste.

Vom Standpunkt der Person aus betrachtet zeigt sich im Bewusstsein für die Gefahren des Leides in einer bestimmten sozialen Ordnung zugleich das Bedürfnis und die Empfänglichkeit für eine gute soziale Ordnung. Doch ist an dieser Stelle keine generische Definition eines guten personalen Lebens als deren Grundlage gefasst. Insofern wurde für den in Abschnitt 1 genannten dritten Begründungsweg nicht viel gewonnen. Hingegen wurde gezeigt, dass die Idee einer guten sozialen Ordnung, die der Wesensanlage einer Person entspringt, im Ausgang von sozial und historisch situierten Personen gefasst werden könnte. Eine Person kann ihr Leid in Klage und Empörung zum Ausdruck bringen und so an der Herausbildung der Vorstellung und konkreten Gestaltung einer guten sozialen Ordnung teilhaben. Eine solche wird nun nicht als bloßes Gedankenkonstrukt des Theoretikers vorausgesetzt, sondern als Bedürfnis konkreter Personen gefasst. Aus dieser Perspektive besteht die Herausforderung des theoretischen Nachdenkens über eine gute soziale Ordnung darin, dieses Bedürfnis in einer konkreten sozialen und historischen Situation zu begreifen und somit zu einem guten Leben als Leben in einer gut geordneten Gemeinschaft zu verhelfen.

01 E. Welty, *Gesellschaft und Einzelmensch. Eine sozialmetaphysische Untersuchung*, Salzburg – Leipzig, ²1935, 51.

02. Ebd. Besonders die Ausführungen in Abschnitt 1, Kapitel 4, wo er das Individuum der Gemeinschaft unterordnet (S. 133) und die Person dieser überordnet (S. 137), sind für das tiefere Verständnis von Weltys

Argument für die Verschränkung von sozialem und personalem Leben entscheidend.

03. Vgl. A. Honneth, *Eine soziale Pathologie der Vernunft*, in: ders., *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der kritischen Theorie*, Frankfurt/M. 2007.

04. Vgl. R. Jaeggis, *Unterscheidung von externer, interner und imma-*

nenter Kritik. (Vgl. R. Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, Berlin 2014, 309.)

05. Ich folge hier R. Jaeggis Verständnis sozialer Lebensformen, welche sie im ersten Teil ihres Buchs *Kritik von Lebensformen* darlegt.

06. Vgl. ebd., 200.

Alexis Fritz

Caritas am Gängelband des Sozialstaates oder Marktes?

Die durch die Nächstenliebe gebotene Hinwendung zu den armen und bedürftigen Menschen war und ist einer der originären Impulse für die christliche Sozialethik. Von Anfang an war die diakonische Praxis Teil der Identität des Christentums. In den frühkirchlichen Gemeinden verstand man darunter zunächst und zu allererst eine konkrete Hilfe zur Beseitigung der Not oder Linderung des Leids von Menschen. Erst später ging es auch darum, politische und gesellschaftliche Strukturen wie Ordnungen zu hinterfragen und das eigene Verhältnis zu diesen zu klären. Ein wichtiger Katalysator dieser Entwicklung war, dass die Kirche seit der so genannten „konstantinischen Wende“ die gesellschaftliche Ordnung zunehmend mitgestaltete und somit für diese mitverantwortlich war.¹

Not sehen, handeln ... und urteilen

Die spezifische Gestalt der karitativen Praxis erforderte eine ihr angemessene Form kritischer Reflexion. Hierbei wurde nicht immer streng nach dem methodischen Dreischritt Sehen-Urteilen-Handeln vorgegangen. Das eine Mal holte die (sozialethische) Reflexion kirchliches Liebeshandeln ein, das andere Mal dachte sie dieses voraus. Das enge Verhältnis bzw. die Wechselbeziehung zwischen karitativem Handeln der Kirche und sozialethischem Denken lässt sich anhand des deutschen Sozialkatholizismus des 19. Jh. – eine Initiative desselben ist der von Lorenz Werthmann im Jahre 1897 gegründete Deutsche Caritasverband – und der christlichen Sozialethik darstellen.² Hundert Jahre nach seiner Gründung beschloss der Caritasverband in seinem Leitbild, sein Handeln nach den Grundsätzen der christlichen Sozialethik auszurichten. Die moderne Sozialethik versteht sich laut Wilhelm Korff als „Strukturethik“. Sie bestimmt und bewertet ethisch gesellschaftliche Ordnungsstrukturen, die menschliches Handeln normieren.³ Das „sozialethische Grundprinzip“ kann in Anlehnung an die Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* (Nr. 25) wie folgt definiert werden: Ursprung, Träger und Ziel aller sozialen Institutionen ist und muss die menschliche Person sein.

Dr. theol. Alexis Fritz OPL (alexis.fritz@caritas.de), geb. 1976 in Graz, Leiter der Arbeitsstelle Theologie und Ethik, Deutscher Caritasverband e. V. Anschrift: Karlstraße 40, D-79104 Freiburg/Br. Veröffentlichung u. a.: Außerhalb des Marktes kein Heil?! Die Option für die Armen in der Sozialpolitik des Deutschen Caritasverbandes. in: J. Blanc u. a. (Hrsg.): „armgemacht – ausgebeutet – ausgegrenzt? Die „Option für die Armen“ und ihre Bedeutung für die Christliche Sozialethik, Münster 2014, 209–232.

In diesem Beitrag sollen die wohlfahrtsstaatlichen Strukturen und die marktwirtschaftliche Einbettung kirchlicher Nächstenliebe kritisch überprüft werden. Das verbandlich organisierte karitative Engagement ist Lebensvollzug der Kirche.⁴ Die vielschichtige Kooperation mit und partielle Integration kirchlicher Aktivitäten in sozialstaatliche/n oder marktwirtschaftliche/n Systeme/n sind für die Caritasidentität Verwirklichungschance und Gefahr zugleich. Die Nähe zum Sozialstaat und Markt wird im ersten Abschnitt als ernste Herausforderung für die Glaubwürdigkeit kirchlicher Liebespraxis problematisiert. Anschließend werden zwei zueinander konträre Strategien besprochen, wie unter den gegenwärtigen Bedingungen diakonisches Handeln glaubwürdig bleiben kann. Abschließend wird auf drei konkrete Möglichkeiten hingewiesen, mit denen das Selbstverständnis kirchlich karitativer Aktivitäten erhalten werden kann.

Anwalt, Dienstleister und Solidaritätsstifter

Für gewöhnlich kommuniziert der Deutsche Caritasverband seine zentralen Aufgaben als Anwalt und Partner benachteiligter Menschen, Anbieter sozialer Dienstleistungen und Stifter von Solidarität. Diese drei Aufgaben haben zum Ziel, den Menschen in seiner Würde zu schützen. Die Auswahl dieser Aufgaben ist im Wesentlichen durch das Leitbild des Deutschen Caritasverbandes und seiner Satzung gedeckt, wenn auch die Trias mit ihrer augenscheinlichen Gleichrangigkeit so nicht zu finden ist, und auch andere nicht weniger zentrale Aufgaben angeführt werden.⁵

Der Caritasverband ist herausgefordert, unter den gegebenen Bedingungen den selbst gestellten Aufgaben nachzukommen. Von verschiedenen Seiten wird ihm vorgeworfen, „kein kreativ herausforderndes Gegenüber zu Staat und Wirtschaft, sondern selbst Teil dieser Ordnungen“⁶ zu sein. Durch die offensichtliche Sozialstaats- und Marktnähe habe die Caritas den hilfebedürftigen Menschen nicht mehr im Fokus ihres Handelns. Dabei werde nicht nur mit dem bereits genannten sozialetischem Grundprinzip gebrochen. Zusätzlich sei die kirchliche Caritas mit ihren Aktivitäten von anderen Wohlfahrtsverbänden und *social entrepreneurship* nicht mehr zu unterscheiden und somit austauschbar. Es werde immer schwerer, die Einrichtungen und Dienste der Caritas als Ausdruck christlicher Nächstenliebe zu sehen.

Tatsächlich ist die Caritas als einer von sechs Spitzenverbänden der freien Wohlfahrtspflege eine Säule staatlicher Sozialpolitik. Als Erbringer von sozialen Dienstleistungen bildet sie gemeinsam mit den Leistungsempfängern und Kostenträgern das so genannten „sozialrechtliche Dreieck“. Durch die Expansion des Sozialstaates vergrößerte sich der Deutsche Caritasverband.⁷ Heutzutage arbeiten beruflich 590.401 Menschen in den 24.248 Einrichtungen und Diensten, die der Caritas bundesweit angeschlossen sind. Das sind Krankenhäuser, Sozialstationen, Einrichtungen der Behindertenhilfe, Kindertagesstätten, Jugendheime, etc.⁸ Im Vergleich dazu sind der Anteil der Katholik(inn)en innerhalb der Gesamtbevölkerung und die Zahl der Ordensangehörigen konstant rückläufig.⁹ Die Caritas konnte dort ihre

Arbeitsfelder ausbauen, wo Dienstleistungen von der öffentlichen Hand getragen wurden. Dem Freiburger Religionssoziologen Michael Ebertz zufolge wurde hier kirchliches Organisationsgeschehen durch sozialstaatliches Interesse gesteuert. Mit ihm kann gefragt werden, ob die symbiotische Verbindung zwischen Sozialstaat und kirchlichem Wohlfahrtsverband, letzteren „nicht unter eine fremde Logik“ zwingt und das Selbstverständnis von „Caritas“ bedroht.¹⁰

Als in jüngster Vergangenheit der Sozialstaat politisch angefragt und zunehmend unter Druck kam, betraf dies unmittelbar zahlreiche Dienste und Einrichtungen der Caritas.¹¹ Mit dem Ziel, die Wohlfahrt effizienter und effektiver zu gestalten, wurden zunehmend marktwirtschaftliche und wettbewerbliche Steuerungselemente eingeführt. Einige Sozial- und Gesundheitsbereiche entdeckten private Unternehmen als gewinnträchtige Felder. Die Wohlfahrtsverbände haben ihren Status als privilegierter Kooperationspartner des Staates verloren. Heutzutage bekommt der Bewerber mit dem wirtschaftlichsten Angebot den Vorzug.¹² Nach dem Vorwurf, nur verlängerter Arm des Sozialstaates zu sein, wird nun der Caritas vorgehalten, „sie sei lediglich ein Wohlfahrtskonzern und trete auf dem Markt der sozialen Dienstleistungen wie ein gewerblicher Anbieter unter anderen auf“¹³. Diese Skepsis wird verstärkt durch ein allgemeines Misstrauen in der Bevölkerung gegenüber traditionellen Großorganisationen.

Es gibt kaum einen Bereich der Caritas, der von diesem tiefgreifenden Paradigmenwechsel nicht betroffen war. Der Theologe Heinz Rüeegger veranschaulicht diese Dynamik mit der jeweiligen Bezeichnung der Führungskräfte.¹⁴ In Zeiten privater karitativer Initiativen leitete eine Hausmutter bzw. -oberin eine Einrichtung, stand der Hausgemeinschaft vor und sorgte sich um ihre Schutzbefohlenen. In den „goldenen Zeiten des Wohlfahrtsverbandes“ war ein/e Verwalter/in gesucht, der/die sich kaum gegenüber Konkurrenz durchsetzen musste. Heute werden Einrichtungen von Manager(inne)n geführt, welche ihre Unternehmungen auf dem Sozialmarkt strategisch positionieren.

Die sozialpolitischen Reformen und ihre Folgen für die Caritas weckten verständlicherweise einige Irritationen: „Verdrängt so viel Ökonomie nicht den Blick auf das Zentrum des Sozialen: den notleidenden Menschen?“¹⁵. Was bleibt von dem ursprünglichen Caritas-Anliegen, wenn alles wohlfahrtsstaatlich oder marktkonform geregelt ist? Wird auch denen geholfen, denen keiner hilft? Diese Fragen sind nicht utopisch oder Ausdruck einer Realitätsverweigerung, sondern haben ihren berechtigten Ort im Selbstverständnis der Caritas als Anwältin, Dienstleisterin und Solidaritätsstifterin.

Caritas auf dem Scheideweg

Die sozialpolitischen Umwälzungen und die fortschreitende Differenzierung und Professionalisierung im Sozial- und Gesundheitsbereich führten dazu, dass die advokatorische und solidarische Aufgabe der Caritas aus der Sicht unternehmerischen Handelns immer mehr als Zumutung empfunden wurde. Das ursprünglich intendierte spannungsreiche Zueinander aller drei Aufgaben wurde von den Füh-

rungskräften verstärkt als ein Entweder-Oder wahrgenommen. In Ebertz Bemerkung mag etwas stimmen, wenn er konstatiert: „Unter dem Preisdruck differenzierten die Wohlfahrtsverbände ihr Leistungsspektrum aus, dispensierten sich von den eigenen Identitätsmerkmalen als Solidaritätsstifter und als Anwalt der Interessen derer, die ihre Interessen nicht selbst vertreten könnten. Diese advokatorische Interessensvertretung werde zunehmend ebenso an die Verbandspitze delegiert wie das Ausflaggen der Wertorientierung“¹⁶.

Das Auseinandertreten und die großen Spannungen zwischen den drei Aufgabebereichen stießen in der Caritas eine Debatte an. Zur Diskussion standen eine differenzierende und eine integrierende Handlungsoption. Die differenzierende Option wurde vor allem von großen Trägern bevorzugt. So forderte Sr. Basina Kloos SF, damals Vorsitzende eines der größten christlichen Träger von sozialen Einrichtungen in Deutschland und Generalsekretärin der Vereinigung der Ordensoberinnen Deutschlands, einen eigenen Unternehmensverband für marktfähige Einrichtungen der Caritas: „Denn, so die These, eine Vermischung der Anwaltsfunktion für Betroffene und der Interessensvertretung für Einrichtungen mache den Verband unglaublich und schwäche die politische Durchsetzungskraft.“¹⁷ Ein Sozialverband „Caritas I“ sollte für die nicht marktfähigen und gemeinwohlorientierten Bereiche verantwortlich sein. Währenddessen die marktfähigen sozialen Dienstleistungsunternehmen durch einen eigenen Unternehmensverband „Caritas II“ vertreten werden sollten. Diese Verbände sollten „getrennt marschieren, vereint schlagen“¹⁸

Der klaren Problemanalyse von Sr. Kloos wurde weitgehend zugestimmt. Dafür entschied man sich, die drei Kernaufgaben in allen Ebenen zu integrieren. So heißt es in den 2008 beschlossenen „Leitlinien für unternehmerisches Handeln der Caritas“, dass Unternehmen der Caritas neben dem Erbringen von Dienstleistungen auch einen anwaltschaftlichen und solidarischen Auftrag besitzen.¹⁹ Selbstverständlich reicht es nicht, ein konstruktives Zueinander dieser Caritas-Trias in allen Ebenen zu beschließen. In der alltäglichen Caritaspraxis wird viel Energie dafür aufgewendet, die Aufgabenkonflikte oder Spannungen auszuhalten und – wenn möglich – zu lösen. In einer sozialetischen Betrachtung kann es darum gehen, auch über notwendige strukturelle und systemische Verankerungen nachzudenken.

Zivilgesellschaftliche Perspektive für die Caritas

In einer sozialetischen Reflexion sind vor allem strukturelle Maßnahmen von Interesse. In diesem Abschnitt sollen drei notwendige Perspektiven oder Akzentverschiebungen vorgestellt werden, welche die Caritas als Anwältin und Solidaritätsstifterin strukturell unterstützen können. Diesen Impulsen ist gemeinsam, dass sie die Caritaspraxis weniger als Ausdruck staatlichen oder marktwirtschaftlichen Handelns, sondern als Teil der Zivilgesellschaft begreifen.

Caritas soll sich erstens nicht nur für arme und sozial benachteiligte Menschen einsetzen. Sie muss ihnen selbst eine Stimme geben – auch in ihren eigenen Struk-

turen. Es war für alle beteiligten Personen anfangs gewöhnungsbedürftig, als ein ALG-II Empfänger als Caritas-Vertreter zur Nationalen Armutskonferenz entsandt wurde. Allerdings ist dies noch immer die Ausnahme. Der Versuch, Menschen, die Hilfe brauchen und die Caritasdienste nutzen, in allen Ebenen an den zentralen Entscheidungen zu beteiligen, stößt leider immer noch auf große Skepsis.²⁰ Das Eintreten für Inklusion von Ausgeschlossenen und Benachteiligten muss sich weiterentwickeln zu einem inklusiven Eintreten für diese Gruppen.

Das in den Sozialwissenschaften etablierte Konzept der Sozialraumorientierung stärkt zweitens die Solidarität im Gemeinwesen.²¹ Grundgedanke der Sozialraumorientierung ist, „dass Menschen und Organisationen Verantwortung für den Sozialraum – Gemeinde, Stadtteil, Dorf, Nachbarschaft – übernehmen und neue Kooperationen entwickeln“²². Einer der herausfordernden Perspektiven ist es, dass Caritas sich als eine Akteurin in einem Netzwerk mit anderen begreift. Ziel ist es, die Lebensqualität aller Menschen in einem Stadtteil, Dorf, Region etc. zu verbessern. In letzter Konsequenz kann das auch bedeuten, sein Eigeninteresse zurückzunehmen. – Hier würde sich ein privater Dienstleister anders verhalten.

Oft wird die Caritas in verbandlichen oder unternehmerischen Strukturen gedacht. Hierbei werden die vielen ehrenamtlichen Mitarbeitenden vergessen, und dass Caritas Teil der sozialen Bewegung ist. Ein starkes Zeichen für die Unabhängigkeit und Freiheit in der Caritas ist drittens das bürgerschaftliche und ehrenamtliche Engagement: „Ehrenamtliche machen gerade durch ihren ungeschuldeten Einsatz für Notleidende die geschenkte Zuwendung Gottes erfahrbar; ihr Handeln ist so zugleich Verkündigung.“²³ Im ehrenamtlichen Engagement drückt sich die tätige Nächstenliebe äußerst klar aus: Als das Umsonst des Helfens im Sozialmarkt.

Die Beteiligung benachteiligter Menschen, sozialräumliches Denken und ehrenamtliches Engagement sind vielversprechende Impulse, damit karitatives Handeln weiterhin glaubwürdig bleibt. Sozialethisches Denken und die diakonische Praxis sind eng miteinander verwoben. Die Sozialethik kann die Caritas in der Wahrnehmung ihrer Aufgaben als Anwältin, Solidaritätsstifterin und Dienstleisterin unterstützen. Damit karitatives Handeln unter den gegebenen Bedingungen glaubwürdig bleibt, sind vor allem zivilgesellschaftliche Akzente von Nöten.

02 M. Heimbach-Steins, Sozialethische Spurensuche in der Geschichte von Christentum und Kirche, in: dies. (Hrsg.), *Christliche Sozialethik*. 1. Grundlagen, Regensburg 2004, 165–86, hier 172.

03 Vgl. K. Gabriel, Die religiösen Wurzeln von „dualer“ Wohlfahrtspflege in Deutschland. Das Beispiel des Katholizismus, in: Zentrum für Europa- und Amerika-Studien (Hrsg.), *Religion und Politik. Zwischen Universalismus und Partikularismus*, Opladen 2000, 203–224;

H.-J. Große Kracht/P. Mussinghoff, Solidarität: „... die bedeutendste Entdeckung unserer Zeit“ (Heinrich Pesch). Unvollständige Spurensuche zu einem Leitbegriff der europäischen Moderne, in: ders. u. a. (Hrsg.), *Solidarität institutionalisieren*, Münster 2003, 23–45.

04 Vgl. W. Korff, „Sozialethik“, in: *LThk* 2009³, IX., 767–777.

05 Vgl. Benedikt XVI., *Enzyklika Deus caritas est*, Nr. 29.

06 Vgl. Leitbild des Deutschen Caritasverbandes e. V. (6. Mai 1997); Sat-

zung des Deutschen Caritasverbandes e. V. (18. Oktober).

07 M. Junglas, Die Caritas muss mehr Zivilgesellschaft wagen, in: *Deutscher Caritasverband e. V. (Hrsg.), neue caritas-Jahrbuch 2012*, 77–82, hier 78.

08 Vgl. T. Jähnichen (Hrsg.) *Caritas und Diakonie im „goldenen Zeitalter“ des bundesdeutschen Sozialstaats. Transformationen der konfessionellen Wohlfahrtsverbände in den 1960er Jahren*, Stuttgart 2010.

09 Vgl. Zentralstatistik des Deutschen Caritasverband e. V. (Stichtag: 31.12.2012).

10 Vgl. Deutsche Bischofskonferenz: Katholische Kirche in Deutschland: 2013/14 (Arbeitshilfe 269), Bonn 2014.

11 M. Ebertz, Caritas oder Wohlfahrt im Sozialstaat? Herausforderungen von Professionalität und Konfessionalität, Unveröffentlichter Vortrag, Freiburg/Br. 2014, 1–2 (www.kh-freiburg.de/uploads/media/Referat_Dr.Dr.Ebertz.pd, abgerufen am 03.03.2015).

12 Vgl. G. Cremer, Art. „Entpört Euch!“, in: Frankfurter Allgemeine v. 18.11.2012.

13 Vgl. H. Backhaus-Maul, Wohlfahrtsverbände als korporative Akteure, in: Aus Politik und Zeitgeschichte (B 26–27/2000), 22–30.

14 M. Junglas, Die Caritas muss mehr Zivilgesellschaft wagen, a.a.O., 77.

15 Vgl. H. Rüegger, Diakonie – eine Einführung. Zur theologischen Begründung helfenden Handelns, Zürich 2011, 244.

16 Ebd.

17 M. Ebertz, Caritas oder Wohlfahrt im Sozialstaat?, a.a.O., 6.

18 B. Kloos, Große Träger machen mobil, in: neue caritas 7/2000, 8–11, hier 8.

19 Ebd., 10.

20 Vgl. Deutscher Caritasverband e. V., Leitlinien für unternehmerisches Handeln der Caritas, in: neue caritas 20/2008, 31–9, hier 35.

21 Vgl. G. Rogg, Selbstbewusst und ermutigt – so soll es weitergehen, in: neue caritas 3/2015, 24–6.

22 Vgl. Deutsche Caritasverband e. V., Solidarität im Gemeinwesen. Eckpunkte zur Sozialraumorientierung in der Caritasarbeit, in: neue caritas 11/2013, Dokumentation I–VIII.

23 Ebd., II.

24 Deutscher Caritasverband e. V., Ohne Ehrenamt keine Caritas, in: neue caritas 17/2010, 40–3, hier 41.

Thomas Eggensperger

Das Mundane von Öffentlichkeit

Ein revidierter Blick auf das (Post-)Säkulare

Das Verhältnis von Religion resp. Religionen resp. des Religiösen zum Staat resp. zu den Staaten resp. zu den Staatsbürgern ist keineswegs geklärt, wie die Attentate in Paris oder auch die in Deutschland Ende 2014 aufgekeimte Pegida-Bewegung zeigen. Das Urteil des Bundesverfassungsgerichts betonte nochmals, dass ein Kopftuchverbot gegen das Grundgesetz verstößt und löst damit wiederum eine leidenschaftliche Debatte aus. Es brodelt weiterhin im Beziehungsgeflecht von Religion und Staat. Diese Situation wird im Folgenden paradigmatisch beschrieben zunächst mittels aktueller Untersuchungsergebnisse zur Situation der Muslime, vor allem in Deutschland. Dies wird des Weiteren in den Kontext des Phänomens „Öffentlichkeit“ gestellt, die gerade im EU-Integrationsprozess in einem Wandel begriffen ist und sich als Raum der (Unions-)Bürger versteht. Skizziert wird zudem das vorgeblich „Religiöse“ oder „Säkulare“ innerhalb dieser Öffentlichkeit, wobei solche Umschreibungen letzten Endes zu kurz greifen und es einer revidierten Deutung und einer entsprechend adäquaten Begrifflichkeit bedarf.

Beispiel: Muslime in Deutschland (Religionsmonitor 2013)

Stereotype und wert-orientierte Wahrnehmung von Muslimen in der Gesellschaft

Unlängst hat die Bertelsmann-Stiftung eine Umfrage publiziert, die sich mit dem Thema Muslime in Deutschland beschäftigt. Dabei handelt es sich um eine Auswertung des „Religionsmonitor 2013“, der auf der Grundlage von 14.000 Befragten aus 13 verschiedenen Ländern im Zeitraum von Oktober bis Dezember 2012 entstanden ist. In Deutschland wurden 2005 Personen befragt, davon waren 405 muslimischer Konfession. In diesem Zusammenhang wurde zum einen gefragt, wie die in

Dr. theol. Thomas Eggensperger OP, M.A. (eggensperger@institut-chenu.info), geb. 1963 in Wien, Geschäftsführender Direktor des Institut M.-Dominique Chenu, Berlin; Prof. für Sozialethik an der PTM Münster. Anschrift: Schwedter Straße 23, D-10119 Berlin. Veröffentlichung u. a.: Orden in Kirche. Verkündigen an den Grenzen zwischen Struktur und Charisma, in: *Pastoraltheologische Informationen* 34 (2014), 99–113.

Deutschland lebenden Muslime Deutschland und seine politische und soziale Kultur wahrnehmen und sich darin integriert fühlen. Zum anderen wurden Deutsche gefragt, wie sie den Islam in Deutschland wahrnehmen.¹

Hinsichtlich der Wahrnehmung, wie Muslime sich in Deutschland integriert fühlen, war es die Absicht, eine „Sonderauswertung des Religionsmonitors“² durchzuführen, letztlich um nach den Hintergründen der Ressentiments dem Islam gegenüber zu fragen. Dabei ist evident, dass die Muslime in Deutschland eine sehr heterogene Gruppe sind (unterschiedliche Herkunft, unterschiedliche religiöse Ausrichtungen), die zumeist der Mehrheitsbevölkerung offen gegenüberstehen und die universellen Grundwerte akzeptieren. Von sogenannten „Parallelgesellschaften“ kann daher auch nicht gesprochen werden. Allerdings zeigen sich immer wieder Benachteiligungen von Muslimen in der deutschen Gesellschaft, wie sie beispielsweise in den Reserven gegen persönlich Unbekannte bei deren fremd klingenden Namen in Bewerbungsverfahren oder Wohnungsvermietungen deutlich werden. So stellt die Studie zwei Fragen: Wer fühlt sich vom Islam bedroht und welche Faktoren können dazu beitragen, unbegründete Bedrohungsgefühle zu reduzieren?

Zunächst steht die ganz basale Frage im Raum, welches Bild vom Islam vorherrscht und wie dieses seitens der Befragten bewertet wird. Eigentlich muss weniger danach gefragt werden, was die Deutschen vom Islam halten, sondern mehr, was die Deutschen von welchem (!) Islam halten. Wenn nach Islam-Bildern Ausschau gehalten wird, dann sind es Islam-Stereotype, die hier Anwendung finden. Würden deutsche Christen nach ihrer Meinung zur „Katholischen Kirche“ gefragt werden, müssten sie auch explizit konkretisieren, was sie darunter verstehen. Ist es der Papst, die Hierarchie, die einzig mir bekannte Pfarrgemeinde, die Geschichte der Kirche etc.? Bei solchen Fragen wird man es bei Stereotypen belassen müssen, was aber bei soziologischen Umfragen durchaus legitim ist. Stereotypen sind – so auch bei den Fragen des Religionsmonitors – „schematische Bildstrukturen“³, d. h. einfache und einprägsame Beschreibungen von Personen oder Gruppen. Es stellt sich aber die Frage, wie sehr der Einzelne bereit ist, Stereotype zu modifizieren oder zu differenzieren. Je besser man etwas kennt, desto realitätsbezogener sind die Stereotypen. Es ist immer wieder erstaunlich, wie wenig Deutsche oder Österreicher, kirchlich gebunden oder nicht, in ihrem Alltag wirklich etwas mit Muslimen zu tun haben, sondern vielmehr mit Stereotypen arbeiten, die bestenfalls durch Presse und Nachrichten beeinflusst werden.

Der Religionsmonitor unterscheidet zwischen Islamfeindlichkeit (Islamophobie) und Islamkritik, weil nicht jede Kritik automatisch schon feindselige Ablehnung bedeutet. Befragt man deutsche Nichtmuslime⁴, dann empfinden 53% den Islam als Bedrohung (West: 52%; Ost 57%), aber 24% (West 25%; Ost 19%) empfinden ihn als bereichernd. Ein ähnliches Ergebnis kommt für die Schweiz heraus (52% gegen 26%), aber deutlich kritischer sind die Spanier (61% gegen 11%). Interessant ist übrigens, dass die gleichen Befragten in Deutschland das Christentum mit 10% als bedrohlich empfinden und der Atheismus in diesem Sinne mit 32% zu Buche schlägt. Was bestimmt Menschen, überhaupt solche Einschätzungen vorzunehmen? Neben den bereits benannten Bildern und Stereotypen sind es Werte, die Wahrneh-

mungen einordnen. Dabei erstaunt, wie Werte und Wahrnehmungen sich unterscheiden. Auf der einen Seite herrscht Skepsis gegenüber dem Islam, auf der anderen Seite sind Toleranz und Pluralität hohe Werte, wie die Umfrage des Religionsmonitors zeigt. Wenn 85% der Deutschen Offenheit gegenüber allen Religionen als wichtig erachten und 60% der Deutschen religiöse Vielfalt als Bereicherung empfinden, dann passen die Zahlen nicht so richtig in die Islam-Skepsis. Der liberale deutsche Bürger ist zwar offen für die Religionen und zeigt sich tolerant, aber scheint den Islam anders zu bewerten als alle anderen Religionen.

Eine der Erklärungen für die Diskrepanz findet sich in der Unterscheidung von religiösem Islam und politischem Islam. Dabei kann man argumentieren, man sei offen für die Religion, aber reserviert gegenüber den politischen Aktivitäten eben der gleichen Religion und ihrer Vertreter. Diese Unterscheidung erscheint m. E. plausibel. Die Kritik am Islam tangiert eher den politischen Islam, wie man ihn aus der Presse und der Literatur rezipiert. Den religiösen Islam selbst kennt man in der Regel gar nicht – ganz zu schweigen von der Tatsache, dass der Islam theologisch betrachtet mindestens so disparat daherkommt wie die verschiedenen christlichen Denominationen. In der demokratischen Gesellschaft wird der Islam zwar geduldet, aber nicht als Teil der freien Gesellschaft respektiert, sondern mehr oder weniger latent als Bedrohung betrachtet. Interessanterweise sind die Aversionen höher bei Menschen, die sozial in schwierigerer Lage sich befinden (Pflege von Feindbildern und Sündenböcken) oder bei Menschen, die in einer Umgebung leben, in dem kaum Muslime zuhause sind (der „abwesende Fremde“⁶, z. B. ostdeutsche Bundesländer wie Sachsen). Es gilt, dass persönliche Kontakte mit muslimischen Nachbarn Reserven abbauen können. Das erklärt auch die Kluft zwischen Stadt und Land hinsichtlich der Bedrohungsängste, da Muslime in der Regel historisch bedingt in den Städten leben (Islam als Bedrohung in der Großstadt: 43%, auf dem Land: 57%). Etwas stutzig macht die Einschätzung als Ergebnis der Religionsmonitor-Auswertung, dass dieser Respekt für die Muslime, die man kennt, Grenzen hat. „Persönliche Kontakte in Kleingruppen tragen allerdings nur so lange zur Verbesserung des Islambilds bei, wie die Angehörigen von religiösen Minderheiten nicht in die Mehrheit geraten [...]. Die Auswirkungen des interreligiösen Kontakts lassen sich durch die Metapher eines „Hügeleffekts“ beschreiben: Mit zunehmendem Kontakt geht es aufwärts, das Bild des Islams bei Nicht-Muslimen verbessert sich; geraten diese in einer Kleingruppe aber selbst in eine Minderheitenposition, geht es erneut abwärts und das Islambild verdunkelt sich.“⁷ Konkret zeigt sich dies in Stadtteilen oder Schulklassen mit einem sehr hohen Muslim-Anteil, der von Nichtmuslimen als unangenehm empfunden wird.

Muslime in Deutschland

Das Religionsmonitor-Projekt untersuchte auch die andere Seite, d. h. es wurde die Lebenswelt der in Deutschland lebenden Muslime untersucht. In Deutschland leben ca. 4 Millionen Muslime, fast 75% mit sunnitischer Ausrichtung (zumeist türkischer Provenienz), ca. 13% sind Alewiten, ca. 7% sind schiitisch ausgerichtet. Es wurde gefragt, inwiefern muslimische Religiosität die Sozialintegration von Einwanderern und das gesellschaftliche Zusammenleben in Deutschland bestimmt

und wie die Migrationsbedingungen den religiösen Wandel von Muslimen in Deutschland beeinflussen. Es zeigt sich, dass pauschale Urteile über nichtintegrierte Muslime statistisch kaum zu halten sind.

Es ist evident, dass Muslime im Vergleich zu Christen in Deutschland sehr viel religiöser sind (41% hochreligiöse Muslime vs. 26% hochreligiöse Christen), auch wenn das nicht bedeutet, dass sie tatsächlich in ihren Gemeinden aktiv sind. Interessant ist dabei die Beobachtung aus dem Religionsmonitor, dass die Gemeinden in Deutschland konzeptionell zwischenzeitlich durchaus der deutschen Situation angepasst sind. In der Migration wächst „mit der selbsteingeschätzten Stärke der Religiosität die Reflexion eigener religiöser Einstellungen [...]. Die Minderheitensituation scheint die intellektuelle Auseinandersetzung mit der eigenen Religiosität zu begünstigen.“⁸

Erstaunlich sind die Analysen zu den Fragen an Hochreligiöse mit intensiver Auseinandersetzung mit der eigenen Religion hinsichtlich der Grundeinstellungen zu westlichen essentials wie Offenheit gegenüber anderen Religionen (79%), Demokratie als gute Regierungsform (89%) oder Heiratsmöglichkeit für Homosexuelle (58%). Es scheint, dass es bzgl. einer feststellbaren höheren Gewaltbereitschaft oder Abgrenzung von den Normen weniger Zusammenhänge mit Religiosität gibt als vielmehr mit traditionell-patriarchalischen Erziehungsmustern, sozialer Deprivation und Identitätskonflikte. Also: „Der Einfluss der Religiosität auf gesellschaftliche Platzierungsprozesse ist eher nachrangig [...]. Auf die individuelle Lebenszufriedenheit hat Religiosität dessen ungeachtet einen positiven Effekt.“⁹

Konsequenzen

Hinsichtlich des deutschen Integrationsdiskurses ist es sinnvoll, weniger auf kulturelle oder religiöse Themen zu rekurrieren (was zwischenzeitlich von vielen Seiten praktiziert wird), sondern eher das soziale Umfeld in den Blick zu nehmen. Zudem gibt es eine Reihe von Stereotypen in der Einschätzung von Muslimen und ihren vorgeblichen Grundhaltungen, die tendenziell zu Pauschalierungen neigen. Es wird sinnvoll sein, den Islam und die Muslime in Deutschland institutionell anzuerkennen sowie den sozialen und religiösen Dialog zu pflegen. Ein souveräner Umgang mit dem Islam wird inhaltlich und emotional überfrachtete Debatten, ob der „Islam zu Deutschland“ gehört oder nicht, obsolet machen.

Schaut man aber nicht nur auf den Religionsmonitor, sondern auch auf die heikle Situation im Umfeld der Pegida-Bewegung oder auf eine Islamophobie, die zuweilen soziale oder historische Komponenten in kruder Weise aneinanderreicht, um sich dann mehr oder weniger vom Islam und von den Muslimen zu distanzieren, dann lässt sich feststellen, dass sich diffuse Formen von religiösem Empfinden auch bei Menschen finden lassen, die gar keiner Religion oder Konfession angehören oder kaum religiös interessiert sind. Spricht man von einer politischen Öffentlichkeit, dann zeigt sich immer mehr, dass man nicht so einfach von „religiöser“ oder „nichtreligiöser“ Öffentlichkeit sprechen kann, sondern es einen Raum dazwischen gibt, der im Folgenden noch weiter ausgeführt werden wird.

Die EU-Öffentlichkeit- säkular?

„Unionsbürgerschaft“ und Öffentlichkeit

Es ist sinnvoll, dass man den Begriff der „Staatengemeinschaft“ so verwendet, wie er gemeint ist: Das ist nicht einfach nur eine Gemeinschaft unterschiedlicher Staaten, die in irgendwelchen Zusammenhängen ihre Gemeinschaft feststellen. Eine Staatengemeinschaft ist idealerweise vielmehr ein Gebilde wie die „Europäische Union“, die z. Zt. eine Gemeinschaft von 28 Mitgliedsstaaten ist, die – trotz aller faktischen Begrenzungen, Konflikte und Probleme – so etwas wie eine Union darstellt, die sogenannte „Unionsbürgerschaft“¹⁰. Der Verweis auf eine Bürgererschaft kommt nicht von ungefähr, denn letzten Endes ist eine Staatengemeinschaft nichts anderes als ein Kollektiv von Bürgern, die gemäß bestimmter Prinzipien ihre Gemeinschaft pflegen.

Aber was ist ein Bürger? Die Bedeutung des Bürgers manifestiert sich in der EU-Gesellschaft als Bürgergesellschaft, die sich einbettet in die verschiedenen institutionalisierten demokratischen Öffentlichkeiten¹¹ jenseits direkter staatlicher Ableitungen, verstanden als Fundament einer neuen transnationalen Bürgererschaft. Das Transnationale wird zu einem wesentlichen Kriterium, das ein Kollektiv zu einem Kollektiv werden lässt. Wurde der Bürger vormals verstanden rein als „Marktbürger“, ist er heute sehr viel komplexer zum „Unionsbürger“ avanciert. „Im politischen Wesen der Unionsbürger ist die Grundordnung gemeinsamer Wertvorstellungen im Sinne eines transnationalen Bürgervertrags verortet und mit der Hinwendung von den Märkten zum politischen Bürger ein korrespondierender normativer Paradigmenwechsel eingeleitet worden.“¹² Damit ist der Unionsbürger nicht nur Marktbürger, sondern auch ein politischer, ein politisierter Bürger. Im EU-Recht soll der Bourgeois um einen europäischen Citoyen ergänzt werden. Er bleibt einerseits Staatsbürger, ist aber zugleich Unionsbürger des föderal organisierten EU-Staaten- und Verfassungsverbunds.¹³ Dieses Konzept möchte den Einzelnen ins Zentrum der europäischen Politik und des Rechts stellen.

Es stellt sich konsequenterweise die Frage, wie sich aus dieser postnationalen Konstellation so etwas wie Öffentlichkeit herstellen lässt. Und zudem ist zu fragen, welchen normativen Beitrag die individuellen Rechte aus der Unionsbürgerschaft für die kollektive Ausdifferenzierung einer politischen EU-Öffentlichkeit leisten können – entgegen den Mutmaßungen, dass in der EU bislang gar keine neue Öffentlichkeit entstanden sei, die mit der nationalen Öffentlichkeit vergleichbar ist.¹⁴ Eine europäisierte Öffentlichkeit gibt es sehr wohl, aber sie entsteht nicht von heute auf morgen oder aus dem Nichts. Die Öffnung einer nationalen Öffentlichkeit sowie die entsprechende Rechts- und Politikkultur führt zum Entstehen einer transnationalen Öffentlichkeit in der EU. In der europäisierten Öffentlichkeit erweitern die Bürger ihre unmittelbare Entscheidungsmacht, denn der Bürger, der sowohl Staats- als auch Unionsbürger ist, formt schlussendlich die Öffentlichkeit. Das gilt zumindest prinzipiell, denn immer wieder wird Kritik laut – nicht zuletzt durch Vertreter der Pegida-Bewegung –, dass die Bürger nicht gehört oder in ihren Anliegen ernst genommen werden. „Als Quelle demokratischer Legitima-

tion von Herrschaft ist die Publizität politischer Meinungs- und Entscheidungsbildung in der Krise vernachlässigt worden.“¹⁵

Öffentlichkeit und Religion

Der Begriff der „Öffentlichkeit“ ist ein recht komplexes Unterfangen. Zusammengefasst lässt sich sagen, dass Öffentlichkeit als der Raum zu verstehen ist, in dem sich Menschen über ihre Absichten verständigen und über die Ziele ihres Handelns einigen können. Sowohl die theoretische als auch die praktische Vernunft des Menschen, (d. h. das Bewusstsein des einzelnen Menschen) ist als „elementare Form von Öffentlichkeit“¹⁶ zu verstehen. Öffentlichkeit erweitert den Wahrnehmungshorizont einer Gesellschaft insgesamt und bietet den Akteuren die Möglichkeit, im Streben nach eigenen Interessen die sachlichen Lösungen nicht zu vergessen.

In diesem benannten Raum der Öffentlichkeit ist auch das Politische oder das Religiöse zu lokalisieren. Knut Wenzel nennt diesen „common ground“ die „Sphäre der Säkularität“¹⁷ und meint das „Zwischen“, d. h. den alles konstituierenden notwendigen, aber nicht greifbaren Raum der Kommunikation aller – jenseits von Glaube, Bekenntnis oder Ideologie.

Öffentlichkeit im „Raum des Mundanen“

Diesen Raum nenne ich – dagegen – mit gutem Grund die „Sphäre des Mundanen“¹⁸, da Begriffe wie „religiös“, „säkular“ oder auch „postsäkular“ den Raum der Öffentlichkeit hinsichtlich des Religiösen zu unspezifisch und zu abgrenzend sind, und zum Teil eher versuchen, den Entwicklungsprozess ausschließlich chronologisch zu sehen. Die Begrifflichkeit ist eingefahren und bewertet damit recht pauschal ein Phänomen, das differenzierter zu betrachten ist. Der Raum des Mundanen (mundus = Welt), das heißt der Raum der zwischenmenschlichen Kommunikation, steht oberhalb bestimmter religiöser oder weltanschaulicher Grundeinstellungen, die zwar Kommunikation beeinflussen können, aber in der Kommunikation sehr viel uneindeutiger daherkommen als „religiös“ oder „säkular“ oder „postsäkular“. Mit solchen Begriffen kann man gut Öffentlichkeiten – zum Beispiel in ihrem Verhältnis zu Säkularisierungs- und Individualisierungsprozessen¹⁹ – beschreiben, aber Kommunikationszwischenräume sind subtiler. In der Kommunikation überschneiden sich Wert- und Glaubensvorstellungen. Nicht jeder Nichtreligiöse ist in seinem Wertekanon tatsächlich nichtreligiös, nicht jeder Religiöse verfügt über ein rein religiöses Welt- und Wertebild. In der zwischenmenschlichen Kommunikation spielen auch Ebenen wie Geschichte, eigene Biographie, Lebenswelt und psychische Konstitution eine Rolle. Der Versuch, diese Sphäre als „mundan“ zu umschreiben, hat zum Ziel, sich von diesen klassischen Beschreibungen zu lösen.

Die Öffentlichkeit ist mundan

Das Verhältnis von Staat und Religion, von religiöser und säkularer Öffentlichkeit, wie in diesem Beitrag dargestellt, erhellt sich im Blick auf die Sphäre des Mundanen. Der mundane Diskurs über die Rolle des Religiösen in der Gesellschaft

enthebt sich einfachen Pauschalierungen, weil es nicht nur keine rein religiös fundierte Debatte über das Toleranz-betonte Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher Konfession in Deutschland und Europa gibt, sondern auch die Versuche der Auseinandersetzung mit dieser Frage nicht rein säkular umgesetzt werden. Am Beispiel der Pegida-Bewegung zeigt sich, wie mit einem Mal religiös Nichtgebundene ausgerechnet die christliche Tradition und ihren Wertekanon bemühen, um die Angst vor einer zunehmenden Islamisierung zu begründen. Wenn in den Kulturwissenschaften – des Religiösen eigentlich unverdächtig – Kernthemen der Theologie aufgegriffen werden, ohne sich aber als religiöse Kulturwissenschaft zu verstehen, dann sind solche Diskurse weder religiös noch säkular, auch nicht postsäkular, sondern sie sind „mundan“²⁰. Auch das Ansinnen, sich staatlicherseits möglichst religiös neutral zu verhalten, rutscht zuweilen ob seiner statischen Kompromisslosigkeit, ins Lächerliche ab (z. B. aus dem „Weihnachtsmarkt“ einen „Wintermarkt“ zu machen oder seitens der Bank das „Sparschwein“ abzuschaffen, um Muslime mit ihren Speisevorschriften nicht zu beleidigen). Aber hier zeigt sich, wie wenig Religion, Werte und Kultur monokausal sind, als dass man sie unterscheiden kann zwischen „religiös“ und „säkular“. Dies zeigt auch der Religionsmonitor mit seinem Fokus auf die Muslime in Deutschland, die in ihren Einschätzungen und Wertvorstellungen in vielerlei Hinsicht zwischen dem Religiösen und dem Säkularen stehen. Damit leuchtet ein, dass die Öffentlichkeit der Unionsbürger eine mundane ist.

01 Vgl. zum Folgenden K. Hafez/S. Schmidt, Die Wahrnehmung des Islams in Deutschland, Gütersloh 2015; D. Halm/M. Sauer, Lebenswelten deutscher Muslime, Gütersloh 2015.

02 Ebd., 8.

03 Ebd., 15.

04 Vgl. zum Folgenden ebd., 18ff.

05 Vgl. dazu K. Hafez, Freiheit, Gleichheit und Intoleranz. Der Islam in der liberalen Gesellschaft Deutschlands und Europas, Bielefeld 2013, 118ff.

06 Ders./S. Schmid, Die Wahrnehmung des Islams in Deutschland, a.a.O., 52.

07 Ebd., 67.

08 D. Halm/M. Sauer, Lebenswelten deutscher Muslime, a.a.O., 20.

09 Ebd., 35.

10 Vgl. Ch. Callies/M. Hartmann, Zur Demokratie in Europa: Unionsbürgerschaft und europäische Öffentlichkeit, Tübingen 2014.

11 Vgl. ebd., 30.

12 Vgl. ebd., 47 (unter Berufung auf einschlägige juristische Diskurse).

13 Vgl. ebd., 48, 52, 57.

14 Z. B. Bundespräsident Joachim Gauck in einer Rede am 22. Februar 2013, Europa: Vertrauen erneuern – Verbindlichkeit stärken (<http://www.bundespraesident.de/Shared-Docs/Reden/DE/Joachim-Gauck/Reden/2013/02/130222-Europa.html>, 6.2.2015). Dagegen Ch. Callies/M. Hartmann, Zur Demokratie in Europa, a.a.O., 101.

15 Ebd., 154.

16 V. Gerhardt, „Öffentlichkeit“. Die politische Form des Bewusstseins, München 2012, hier 30.

17 K. Wenzel, Gott in der Stadt. Zu einer Theologie der Säkularität, in: M. Sievernich/K. Wenzel (Hrsg.), Aufbruch in die Urbanität. Theologische Reflexion kirchlichen Handelns in der Stadt (Quaestiones disputatae Bd. 252), Freiburg/Br. 2013, 330–389, hier 339 und 338.

18 Vgl. dazu ausführlich: Th. Eggen-sperger, Individualisierung und die Sphäre des Mundanen, in: ders./Th. Dienberg/U. Engel (Hrsg.), Himmelwärts und weltgewandt. Kirche und Orden in (post-)säkularer Gesellschaft // Heavenward and worldly. Church and Religious Orders in (Post-)Secular Society, Münster 2014, 247–254.

19 Th. Eggen-sperger, Individualisierung in der Moderne. Alternativentwurf zu einem Verständnis von Säkularisierung als Folge der Modernisierung, in: ders./Th. Dienberg/U. Engel (Hrsg.), Säkulare Frömmigkeit. Theologische Beiträge zu Säkularisierung und Individualisierung, Münster 2013, 105–117.

20 Vgl. das Forschungsprojekt „Märtyrer“ des kulturwissenschaftlich ausgerichteten Berliner Zentrums für Literaturforschung: S. Weigel (Hrsg.), Märtyrer-Porträts von Opfertod, Blutzeugen und heiligen Kriegerern, Paderborn 2007.

Gerhard Kruip

Globale Herausforderungen – auch die Kirche selbst steht in der Pflicht!

In seinem zehnten Global Risk Report 2015¹ listet das World Economic Forum wichtige, untereinander vernetzte globale Risiken auf. Zu ihnen gehören ökonomische Risiken wie die weltweit und national wachsende Ungleichheit der Einkommen, drohende Arbeitslosigkeit oder die Instabilität der Finanzmärkte, politische Risiken wie soziale Instabilitäten, die die gute Regierungsführung von Staaten beeinträchtigen oder sogar Staatsversagen auslösen und damit global relevant werden können, ökologische Risiken wie Wassermangel sowie Extremwetterereignisse, die mit dem Klimawandel zusammenhängen, und damit verbunden Krisen der landwirtschaftlichen Produktion mit der Folge von Hungerkatastrophen. Die ökonomischen und politischen können dabei genauso wie die ökologischen Risiken Migrationsströme verstärken, die wiederum soziale und ökonomische Krisen verschärfen können. Auch technische Risiken im Bereich des Internets, die sowohl durch die zunehmende Vernetzung als auch durch kriminelle oder terroristische Aktivitäten oder sogar staatliche Handlungen („Cyberwar“) ausgelöst werden könnten, werden hervorgehoben. Sie würden auf Grund der insgesamt hohen, sich beschleunigenden Dynamik der Entwicklungen und der enorm gestiegenen Verflechtung von realer und virtueller Welt sehr schnell gravierende Rückwirkungen auf Wirtschaft, Politik und soziale Stabilität haben.

Schwierigkeiten globaler Ordnungspolitik

Um diese, eigentlich allseits gut bekannten und wenig umstrittenen Risiken zu minimieren und vor allem, um die durch diese Risiken gefährdeten „Weltgemeingüter“² zu schützen und weiter zu pflegen, braucht es weltweit eine bessere Steuerung aller Prozesse in Politik, Wirtschaft, Wissenschaft und Kultur. Die Errichtung eines „Weltstaates“ scheint dafür so gut wie ausgeschlossen, deshalb behilft man sich mit dem vagen Konzept einer „Global Governance“, einer weltweiten Ordnungspolitik ohne Weltregierung.³ Das kann aber nur funktionieren, wenn die politisch und wirtschaftlich Verantwortlichen nicht nur den Mut haben, Ent-

scheidungen unter Unsicherheit zu treffen, sie müssen auch bereit sein, über die Verfolgung der unmittelbaren Eigeninteressen der Staaten oder Unternehmen hinaus, Kooperation und Konsens, mindestens aber tragfähige Kompromisse zu suchen. Jedoch ist weder nach dem politikwissenschaftlichen Ansatz des „Realismus“ oder „Neorealismus“⁴ noch nach dem wirtschaftswissenschaftlichen Ansatz der Institutionenökonomik⁵ mit einem solchen, nicht von Eigeninteressen motivierten, auf ein Weltgemeinwohl ausgerichteten Handeln von Seiten der Staaten oder Wirtschaftsunternehmen zu rechnen. Alle versuchen verständlicherweise, die „Trittbrettfahrerposition“ einzunehmen, denn kaum ein Staat oder Unternehmen wird in Vorleistung treten, weil das Vertrauen fehlt, dass die anderen mitziehen und seine Kooperationsbereitschaft nicht ausbeuten. Diesen pessimistischen Eindruck bestätigen auch die bisher wenig erfolgreich verlaufenen Weltklimakonferenzen und die Entwicklung der Welthandelsorganisation. Im institutionenökonomischen Modell leitet man daraus die Forderung ab, Anreize und Spielregeln so zu ändern, dass das Handeln von Staaten und Unternehmen auch dann zum Weltgemeinwohl beiträgt, wenn es eigeninteressiert ist. Dass eine solche „ordnungspolitische“ Veränderung von Spielregeln im globalen Maßstab gelingt, ist jedoch mindestens ebenso wenig realistisch – denn die hier bestehenden Gefangenendilemmastrukturen können ja von niemand anderem überwunden werden als von den Spielern selbst, nämlich den mächtigen Staaten und großen Unternehmen, die dazu ihre Eigeninteressenorientierung aufgeben müssten. Es gibt zwar Fälle von globalen Bedrohungen, in denen Eigeninteresse und Gemeinwohlorientierung zusammenfallen können.⁶ Drohende Zerstörungen können so massiv sein, dass es sich schon für einzelne Staaten, jedenfalls für die größeren und potenteren unter ihnen, aus reinem Eigeninteresse heraus lohnen würde, die Mittel zur Abwendung von Gefahren bereitzustellen, auch wenn andere, nicht mithelfende Staaten davon ebenfalls profitieren. Dies trifft beispielsweise für eine Vernichtung der Lebensmöglichkeiten auf der Erde durch einen Meteoriten zu, der durch Raketenbeschuss zerstört werden könnte. In diesem Fall liegt jedoch keine Gefangenendilemmastruktur vor, denn für den Staat, der alleine die Gefahr abwenden könnte und sich (und die anderen) dadurch retten würde, genügt als Handlungsmotivation das Eigeninteresse. Eine solche Struktur haben wir aber beim Klimawandel und vielen anderen der oben genannten Risiken und insbesondere bei den Allmendegütern der Menschheit.

Der notwendige Druck muss aus den Zivilgesellschaften kommen

Weil die Machthaberinnen und Machthaber zumindest in demokratische Staaten von ihren Wählerinnen und Wählern abhängen und in Marktwirtschaften die Wirtschaftsunternehmen von den Konsumentinnen und Konsumenten, die ihre Produkte kaufen, liegt eigentlich die einzige Chance darin, dass unter diesen Bürgerinnen

Dr. theol. Gerhard Kruij
 (gerhard.kruij@t-online.de), geb. 1957 in München, Professor für Christliche Anthropologie und Sozialethik an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz. Anschrift: Birkenweg 10, D-30974 Wennigsen. Veröffentlichung u. a.: Das Programm von Papst Franziskus und die katholische Kirche in Deutschland. in: M. Kirschner/J. Schmiedl (Hrsg.), *Martyria. Den Glauben bezeugen in der Welt von heute*. Freiburg/Br. 2015.

und Bürgern das Bewusstsein der Notwendigkeit eines grundlegenden Wandels wächst. Aus der Zivilgesellschaft heraus⁷ müssen die Potenziale hervorgehen, die Staaten und Unternehmen zu einem sozialeren, nachhaltigeren und global verantwortlicheren Handeln bringen können. Dabei scheint es zunächst vor allem auf die Stärkung nationaler Zivilgesellschaften anzukommen⁸, denn sie prägen entscheidend das politische Umfeld der Politiken auf der Ebene der Nationalstaaten, die nach wie vor die bedeutendste Rolle auch in der internationalen Kooperation spielen. Die nationalen Zivilgesellschaften dürfen freilich nicht „nationalistisch“ sein, sie müssen für globale Probleme offen und zur internationalen Kooperation bereit sein. Tatsächlich geschieht hier bereits eine ganze Menge. In den Zivilgesellschaften vieler Länder gibt es eine große Zahl von Organisationen, die sich für den Schutz der Umwelt, für den Kampf gegen den Klimawandel, für die Bekämpfung des Hungers und der Armut in der Welt, für die Einhaltung der Menschenrechte und viele Anliegen mehr einsetzen. Aber es braucht auch hier Menschen, die bereit sind, sich über ihr unmittelbares Eigeninteresse hinaus für das Gemeinwohl auf nationaler und globaler Ebene zu engagieren, dafür Zeit, Kraft und oft auch finanzielle Mittel aufzubringen, ohne dass ein Erfolg garantiert wäre und ohne dass diese Engagierten sicher sein könnten, selbst einmal von dem erreichten Nutzen zu profitieren. Gleiches gilt selbstverständlich für die Machthaberinnen und Machthaber in Staaten und Unternehmen, unter denen es ja auch solche geben könnte, die aus genuin moralischer Motivation heraus handeln. Wir brauchen offenbar „moralische Helden“⁹ oder „moralische Heilige“¹⁰, die bereit sind, entsprechende Opfer zu bringen.

Religionsgemeinschaften und Kirchen haben dabei eine besondere Verantwortung

Nicht nur die hier verwendete Begrifflichkeit („Heilige“), sondern auch die entsprechenden moralischen Ansprüche religiös motivierter Menschen legen es nahe, daran zu denken, dass Religionsgemeinschaften und Kirchen einen wichtigen Beitrag dazu leisten könnten, dass es eine größere Zahl solcher, nicht nur eigeninteressiert handelnder Menschen gibt, die etwas zum Wohl des Ganzen beitragen wollen. In der Denktradition katholischer Soziallehre jedenfalls gäbe es eine ganze Reihe von Anknüpfungspunkten, um diese globale Perspektive hervorzuheben und im Bewusstsein auch einzelner Akteure zu verankern.¹¹ Schon Johannes XXIII. schrieb in seiner ersten Sozialzyklika *Mater et Magistra* (MM) von 1961: „Wenn nun die wechselseitigen Beziehungen der Menschen in allen Teilen der Welt heute so eng geworden sind, dass sie sich gleichsam als Bewohner ein und desselben Hauses vorkommen, dann dürfen die Völker, die mit Reichtum und Überfluss gesättigt sind, die Lage jener anderen Völker nicht vergessen, deren Angehörige mit so großen inneren Schwierigkeiten zu kämpfen haben, dass sie vor Elend und Hunger fast zugrunde gehen und nicht in angemessener Weise in den Genuss der wesentlichen Menschenrechte kommen.“ (MM 157) Ganz neu und für die damalige Zeitsituation ausgesprochen bemerkenswert ist schließlich die Tat-

sache, dass die „soziale Gerechtigkeit“ in MM explizit bereits auch auf den wirtschaftlichen Ausgleich „zwischen Völkern verschieden hoher Wirtschaftsstufe“ bezogen wird (MM 157ff). „Entwicklungshilfe“ wird hier als Teil einer weltweit anzuwendenden „sozialen Gerechtigkeit“ gesehen. Auch die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils *Gaudium et spes* (GS) prangert „allzu große wirtschaftliche und gesellschaftliche Ungleichheiten zwischen den Gliedern oder Völkern in der einen Menschheitsfamilie“ an, denn „sie widersprechen der sozialen Gerechtigkeit [...]“ (GS 29) Aus der Allgemeinwidmung der Güter an die ganze Menschheit (GS 69,76) ergebe sich zwingend die Forderung von Gerechtigkeit und Liebe „innerhalb der Grenzen einer Nation und im Verhältnis zwischen den Völkern.“ (Ebd.) Auch in *Centesimus Annus* (CA) (1991) wird diese „universale Bestimmung der Güter“ betont (CA 30ff.) und mit den ökologischen Problemen explizit in Verbindung gebracht. Diese „universale Bestimmung“ wird von *allen* Gütern ausgesagt, relativiert alles Eigentum, betont seine Sozialpflichtigkeit und stellt es in den Dienst des Wohls der gesamten Menschheit.

Man könnte nun eine ganze Reihe weiterer Zitate aus anderen Sozialzyklen anfügen. Ich verweise nur auf das apostolische Rundschreiben *Evangelii gaudium* (EG) von Papst Franziskus, der ebenfalls eine solche Perspektive der Verantwortung für die ganze Welt einnimmt: „Die Wirtschaft müsste, wie das griechische Wort *oikonomía* – Ökonomie – sagt, die Kunst sein, eine angemessene Verwaltung des gemeinsamen Hauses zu erreichen, und dieses Haus ist die ganze Welt. Jede wirtschaftliche Unternehmung von einer gewissen Tragweite, die in einem Teil des Planeten durchgeführt wird, wirkt sich auf das Ganze aus. Darum kann keine Regierung außerhalb einer gemeinsamen Verantwortung handeln. Tatsächlich wird es immer schwieriger, auf lokaler Ebene Lösungen für die enormen globalen Widersprüche zu finden, weshalb die örtliche Politik mit zu lösenden Problemen überhäuft wird. Wenn wir wirklich eine gesunde Weltwirtschaft erreichen wollen, bedarf es in dieser geschichtlichen Phase einer effizienteren Art der Interaktion, die bei voller Berücksichtigung der Souveränität der Nationen den wirtschaftlichen Wohlstand aller und nicht nur einiger Länder sichert.“ (EG 206)

Angesichts der Tatsache, dass viel zu wenige Menschen sich für das Weltgemeinwohl einsetzen, konstatiert Papst Franziskus eine „Globalisierung der Gleichgültigkeit“ (EG 54), wobei er sich und seine Kirche dabei gar nicht ausnimmt, sondern von „wir“ spricht: „Fast ohne es zu merken, werden wir unfähig, Mitleid zu empfinden gegenüber dem schmerzvollen Aufschrei der anderen, wir weinen nicht mehr angesichts des Dramas der anderen, noch sind wir daran interessiert, uns um sie zu kümmern, als sei all das eine uns fern liegende Verantwortung, die uns nichts angeht.“ Zugleich betont er massiv, dass man die Religion nicht „in das vertrauliche Innenleben der Menschen verbannen“ dürfe (EG 183): „Ein authentischer Glaube – der niemals bequem und individualistisch ist – schließt immer den tiefen Wunsch ein, die Welt zu verändern, Werte zu übermitteln, nach unserer Erdenwanderung etwas Besseres zu hinterlassen.“ (Ebd.)

Was könnte die katholische Kirche konkret tun?

Als einer der wichtigsten „global player“¹² könnte die katholische Kirche viel tun, um die Zivilgesellschaften weltweit in Richtung der Wahrnehmung von mehr Verantwortung für den Planeten zu bewegen. Durch die Arbeit ihrer Hilfswerke¹³, durch die Aktivitäten verschiedener Verbände¹⁴, auch durch entsprechende Bildungsarbeit in Akademien, sowie wissenschaftliche Projekte¹⁵ leistet die katholische Kirche bereits jetzt einen wichtigen Beitrag zur Bewusstseinsbildung. Trotzdem könnte m. E. in dreierlei Hinsicht deutlich mehr geschehen:

Was Renn am Ende seines Buches als konkrete Möglichkeiten benennt, durch die alle Bürgerinnen und Bürger einen Beitrag zur Minderung globaler Risiken leisten können – mehr Fair-Trade-Produkte kaufen, überhaupt beim Einkauf auf soziale und ökologische Zertifikate achten, weniger Fleisch essen, weniger Energie verbrauchen und auf erneuerbare Energien umsteigen, mehr öffentliche Verkehrsmittel nutzen, bei Geldanlagen auf soziale und ökologische Aspekte achten usw.¹⁶ – sollte auch für die katholische Kirche als Maßstab gelten. Sie könnte in ihren eigenen Einrichtungen, beim eigenen Personal und bei ihren Gläubigen viel mehr darauf achten, dass ein solch verändertes Konsumverhalten zur Norm wird. Warum muss man es in kirchlichen Tagungshäusern beispielsweise besonders anmelden, wenn man vegetarisch essen möchte? Es sollte umgekehrt sein, dass diejenigen, die Fleisch essen möchten, dies vorher extra bestellen müssen.

Aber selbstverständlich sollte das kirchliche Handeln nicht auf diese individual-ethische Ebene beschränkt bleiben. Weil die Katholische Kirche überall auf der Welt und in nahezu allen kulturellen Kontexten präsent ist, könnte sie einen überaus wichtigen Beitrag dazu leisten, dass sich die Menschheit über kulturelle Grenzen hinweg auf die für „Global Governance“ nötigen Gemeinsamkeiten verständigt. Sicherlich könnte sie sich dazu verstärkt auch in interreligiösen Diskursen engagieren, aber viel wäre schon gewonnen, wenn sie sich auf interkulturelle Diskurse unter Katholiken und Katholikinnen konzentrieren würde, sich also beispielsweise bemühen würde, Klimawandel-skeptische US-amerikanische Katholiken und Katholikinnen mit Gläubigen aus den Philippinen, deren Inseln von häufigen Taifunen heimgesucht und durch den Anstieg des Meeresspiegels bedroht sind, ins Gespräch zu bringen. Mit seiner weltweit anerkannten Autorität könnte Papst Franziskus auch Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler bzw. Politikerinnen und Politiker aus der ganzen Welt zu Tagungen in den Vatikan einladen, auf denen die globalen Probleme besprochen werden. Die Katholische Kirche könnte so ein wichtiger Katalysator der notwendigen weltweiten Reformprozesse werden.

Ganz entscheidend aber scheint mir zu sein, dass es der Kirche gelingt, den an ihrer Basis derzeit häufiger zu beobachtenden Tendenzen einer schädlichen Milieuerengung, eines Rückzugs hinter Kirchenmauern, eines Verständnisses von weltabgewandter Spiritualität und einer zunehmenden Selbstbeschäftigung entgegenzuwirken. Die kirchlichen Amtsträger könnten und müssten sich selbst und den Gläubigen ins Bewusstsein rufen, dass im Zentrum der christlichen Botschaft die „absolute Vorrangigkeit des ‚Aus-sich-Herausgehens auf den Mitmenschen

zu“ (EG 179) steht. Nicht nur der Papst, alle, die in der Kirche Verantwortung tragen, müssen davor warnen, „dass der Schwerpunkt manchmal mehr auf äußeren Formen von Traditionen einiger Gruppen oder auf hypothetischen Privatoffenbarungen liegt, die absolut gesetzt werden. Es gibt ein gewisses, aus Frömmigkeitsübungen bestehendes Christentum, dem eine individuelle und gefühlsbetonte Weise, den Glauben zu leben, zugrunde liegt, die in Wirklichkeit nicht einer echten ‚Volksfrömmigkeit‘ entspricht. Manche fördern diese Ausdrucksformen, ohne sich um die soziale Förderung und die Bildung der Gläubigen zu kümmern, und in gewissen Fällen tun sie es, um wirtschaftliche Vorteile zu erlangen oder eine Macht über die anderen zu gewinnen.“ (EG 70) Das ist übrigens die „Weltlichkeit“, die der Papst so heftig kritisiert. Nur wenn es die Kirche schafft, sich von „einer weltlichen Kirche unter spirituellen oder pastoralen Drapierungen“ (EG 97) zu befreien, wird sie in der Lage sein, die Zeichen der Zeit zu erkennen und ihre Pflicht im Angesicht der Nöte der Menschheit entsprechend zu erfüllen.

01 World Economic Forum, Global Risks 2015, Genf 2015. Im Internet verfügbar unter http://www3.weforum.org/docs/WEF_Global_Risks_2015_Report15.pdf. Vgl. auch umfassender zu diesem Thema: O. Renn, Das Risikoparadox. Warum wir uns vor dem Falschen fürchten, Frankfurt/M. 2014.

02 S. hierzu besonders: International Task Force on Global Public Goods, Meeting Global Challenges. International Cooperation in the National Interest, Stockholm 2006; S. Helferich/Heinrich-Böll-Stiftung (Hrsg.), Commons. Für eine neue Politik jenseits von Markt und Staat, Bielefeld 2012; G. Kruip, Handeln als Menschheitsfamilie. Die Besinnung auf Weltgemeingüter als globale Zukunftsperspektive, in: Herder Korrespondenz 66/9 (2012), 460–465.

03 Vgl. u. a. Commission on global governance, Our Global Neighbourhood. The Report of the Commission on Global Governance, Oxford–New York 1995; M. Reder, Für eine Weltgesellschaft ohne Weltregierung, in: Stimmen der Zeit 129/8 (2004), 507–520.

04 Vgl. z. B. A. Siedschlag, Neorealismus, Neoliberalismus und postinternationale Politik. Beispiel internationale Sicherheit – theoretische Bestandsaufnahme und Evaluation (Studien zur Sozialwissenschaft Bd. 169), Opladen 1997.

05 Vgl. etwa M. Erlei/D. Sauerland/M. Leschke, Neue Institutionenökonomik, Stuttgart 2007.

06 Vgl. S. Barrett, Why cooperate? The incentive to supply global public goods, Oxford–New York 2007.

07 Auch Renn setzt letztlich auf Zivilgesellschaft: O. Renn, Das Risikoparadox, a. a. O., Teil IV, S. 491ff.

08 Siehe hierzu R. Zintl, Provokationen der Krise. Zum Verhältnis von Unternehmen, Zivilgesellschaft und politischen Institutionen auf der internationalen Ebene, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaft 51 (2010), 301–320. Zur transnationalen Ebene J. Steffek/K. Hahn (Hrsg.), Evaluating transnational NGOs. Legitimacy, accountability, representation, Houndmills, Basingstoke, Hampshire [England]–New York 2010.

09 Vgl. die beeindruckende Website <http://moralheroes.org/>.

10 Während im Christentum die Frage nach dem Supererogatorischen schon lange diskutiert wurde, beginnt die philosophische Debatte um moralische Helden und Heilige offenbar mit J. O. Urmson, Saints and Heroes, in: A. I. Melden (Hrsg.), Essays in moral philosophy, Seattle 1958, 198ff.

11 Vgl. zum folgenden auch: G. Kruip, ‚De Iustitia in Mundo‘. Global Justice in the Tradition of the Social Teaching of the Catholic Church, in:

E. Mack/M. Schramm/S. Klasen/T. Pogge (Hrsg.), Absolute Poverty and Global Justice: Empirical Data – Moral Theories – Initiatives, Farnham (England) 2009, 79–90.

12 S. hierzu auch G. Kruip, Katholische Kirche in einer globalisierten Welt, in: R. Göllner/M. Knapp (Hrsg.), Kirche der Zukunft – Zukunft der Kirche, Münster u. a. 2006, 117–136.

13 G. Kruip, Globalisierung der Solidarität. Die katholische Kirche als global Player und die Rolle der kirchlichen Hilfswerke in Deutschland, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 94/3–4 (2010), 213–228.

14 A. Bernardy/G. Kruip, Chancen der Erneuerung. Das weltkirchlich-solidarische Engagement katholischer Verbände, in: Herder Korrespondenz 68/8 (2014), 398–402.

15 S. beispielsweise die Veröffentlichungen der wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben auf <http://www.dbk-shop.de/de/Deutsche-Bischofskonferenz/Publikationen-der-wissenschaftlichen-Arbeitsgruppe-fuer-weltkirchliche-Aufgaben.html>.

16 O. Renn, Das Risikoparadox, a. a. O., 603–604.

Rudolf Uertz

Gesellschaftlich-politisches Ordnungsdanken

Thomistische Tradition bei E. Welty,
A. F. Utz und Fr.-M. Schmölz

Die Nachkriegsordnung in Europa war eine gewaltige Herausforderung, der sich nicht zuletzt auch Sozialethiker und Sozialphilosophen widmeten. Siebzig Jahre nach Ende des Zweiten Weltkrieges stellt sich die Frage, ob die *neue Ordnung* noch für das 21. Jahrhundert tragfähig ist. Wolfgang Hariolf Spindler vergleicht in seinem Artikel „Politik und Gemeinwohl. Die Beiträge von Arthur F. Utz OP und Franz Martin Schmölz OP zum Aufbau einer sozial gerechten Nachkriegsordnung in Europa“,¹ Es ist interessant, von einem Dominikaner, dazu von einem ausgewiesenen Rechts- und Sozialphilosophen, vergleichende Betrachtungen zu den so unterschiedlichen Confratres zu lesen. Auch der folgende Beitrag befasst sich mit den Einflüssen der Dominikaner auf die Neuordnung. Mit Eberhard Welty OP (1902–1965) wird ein weiterer Thomist berücksichtigt werden, den Spindler eher beiläufig erwähnt. Welty, dessen Todestag sich am 12. Juni dieses Jahres zum 50. Mal jährte, war mit seinem sozialetischen Engagement als Berater nicht weniger einflussreich als seine Confratres Arthur F. Utz (1908–2001) und Franz-Martin Schmölz (1927–2003). Ich werde im Folgenden vor allem der Frage nachgehen, inwieweit das politische Ordnungsdanken der Dominikaner thomistische Züge trägt und wie weit es in der Gegenwart noch tragfähig sein kann.

Eberhard Welty

Welty, 1902 im westfälischen Anholt geboren, trat 1922 in den Dominikanerorden ein. Nach Abschluss der philosophisch-theologischen Studien belegte er noch Volkswirtschaft und Soziologie und promovierte 1934 an der Universität zu Köln zum Dr. rer. pol. Seine Dissertation „Gemeinschaft und Einzelmensch. Eine sozialmetaphysische Untersuchung – bearbeitet nach den Grundsätzen des Hl. Thomas von Aquin“ (1935) widmet sich dem besonderen Spannungsfeld von Ge-

meinschaft und Individuum, ein brisantes Thema, das in der Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft von besonderer politischer Relevanz war.

Betonte man nämlich zu sehr die Individualität der Person, ihren Selbststand, ihre Vernunft und Verantwortungsfähigkeit, so befürchtete man damals in breiten Kreisen, den Ideen des Liberalismus zu verfallen. Artikulierte man dagegen zu sehr die soziale Existenz des Menschen, so näherte man sich kollektivistischen Vorstellungen, wie sie im marxistischen Sozialismus, im Kommunismus und im Nationalsozialismus vorherrschten. Ernst Troeltsch, der protestantische Religionssoziologe, hat das Spannungsverhältnis zwischen Selbststand und Eingliederung der Person im Gemeinwesen am Beispiel des Organismusbegriffs des Hl. Thomas beschrieben: Einerseits sei „das menschliche Einzelindividuum stärkstens herausgehoben aus der Bindung des sozialen Ganzen; andererseits verlange die Idee des sozialen Organismus die restlose, völlige Eingliederung“. Von Thomas her seien also zwei Lesarten möglich. Die Entscheidung aber, welche von beiden denn nun für den Katholizismus gelte, könne höchstens „mit Hilfe der (kirchlichen) Autorität gelöst werden“. Welty möchte nun zeigen, dass Thomas von Aquin die Prinzipien und adäquaten Leitideen für eine sozialgerechte Ordnung bereitstellte.²

Dem widerspricht von Seiten der personalistisch-solidaristischen Schule der Jesuiten Gustav Gundlach. Zusammen mit seinem Ordensbruder Oswald von Nell-Breuning hatte er die Vorlage für die Sozialenzyklika „Quadragesimo anno“ (1931) Papst Pius' XI. konzipiert. Gundlach sieht das eigentliche Problem in der Frage der *Anwendbarkeit* sozialmetaphysischer Begriffe auf die konkrete Ordnung. Die Sozialprinzipien können nach dem Jesuiten *nicht deduktiv* auf die Ordnung der Gegenwart übertragen werden, zumal die Vorstellungen des Thomas von Aquin vor dem Hintergrund eines völlig anderen Ordnungsbildes entwickelt seien. Gundlach hebt dabei die Unterschiede zwischen der skotistisch beeinflussten Sozialtheorie des Solidarismus von Heinrich Pesch SJ hervor, die erfahrungsgesättigter und praxisnäher seien als die Sozialmetaphysik des Thomismus der Dominikanerschule. Dagegen verweist Welty auf den schärfsten Kritiker des Solidarismus, Othmar Spann (Der wahre Staat, 1921), der ebenso wie Welty eine Ganzheitslehre vertritt, mit seinem Konzept allerdings dem autoritären Ständestaat vorgearbeitet habe.

Insoweit wollte Welty Spann nicht folgen, machte sich aber dessen Kritik am Solidarismus zu eigen, der zu viele Anleihen beim Liberalismus mache. Gundlach dagegen kontert, dass in Weltys Vorstellungen von den Berufsständen, wie sie auch in „Quadragesimo anno“ gefordert werden, die berufsständischen Selbstverwaltungskörperschaften, in der Arbeitgeber und Arbeitnehmer gleichberechtigt Lenkungsbefugnisse der Wirtschaft ausüben sollten, nicht selbständig seien, sondern vielmehr als *Arme des Staates* fungierten. Das aber widerspräche dem *Subsidiaritätsprinzip*, demgemäß die staatliche Lenkung der Wirtschaft nur für den Fall gelte, dass die Wirtschaft nicht in der Lage sei, die *Bedarfsdeckung* der Volkswirtschaft zu leisten.

Die gegensätzlichen Auffassungen spielten für Welty im Frühjahr 1945 nach dem Zusammenbruch des nationalsozialistischen Staates, dem

Dr. theol., Rudolf Uertz
Dipl. sc. pol. (rudolf.uertz@ku-eichstaett.de),
 geb. 1947 in Neunkirchen/ Saar, apl. Professor für Politikwissenschaft an der Kath. Universität Eichstätt-Ingolstadt. Anschrift: Winkelsweg 36, D-53175 Bonn. Veröffentlichung u. a.: Die katholische Kirche und ihre Kompatibilität mit dem Verfassungsstaat, in: K. Ebner (Hrsg.), Staat und Religion. Neue Anfragen an eine vermeintlich eingespielte Beziehung, Tübingen 2014, 49–65.

Nachkriegselend und der nunmehr unter der Hoheit der Alliierten fortgeführten Zwangsbewirtschaftung letztendlich keine Rolle; denn der Fall des Wirtschaftsversagens konnte als gegeben angenommen werden. In seiner Schrift „Was nun? Grundsätze und Hinweise zur Neuordnung im deutschen Lebensraum“ (1945), verarbeitete Welty auf der Grundlage thomistischer Gesellschaftslehre auch Gedanken von Gesprächen, die er und Provinzial Laurentius Siemer vornehmlich in den Jahren 1943/44 mit ehemaligen Arbeiterführern im Kölner Ketteler-Haus geführt hatten.

Die Schrift war eine Art Notprogramm für die durch den Krieg demoralisierte und geschundene deutsche Bevölkerung. Zugleich sollte „Was nun?“ als Predigtskizze für den Seelsorgeklerus dienen, der die sozialetische und politischgesellschaftliche Aufbauarbeit der Katholiken in Gesellschaft und Politik stützen sollte. Weltys Kernthese lautet: Der „deutsche Staat hat zur Stunde das Recht, das Sondereigentum durch geeignete Zwangsmaßnahmen so weit in Gemeineigentum zu verwandeln, als sein eigenes Dasein und seine innenpolitische Ordnung mit dieser Wandlung stehen und fallen“³.

Bei den Gesprächen im Kölner Widerstandskreis waren auch gemeinwirtschaftliche Ideen wachgehalten worden, wie sie auf Initiative des linken Zentrumsflügels, der christlichen und freien Gewerkschaften und der Sozialdemokraten im „Räteartikel“ 165 der Weimarer Verfassung (1919) ihren Niederschlag fanden. Allerdings wurde diese Form gemeinwirtschaftlicher Ordnung, die das „Prinzip von Arbeit und Kapital“ vorsah und den Vereinbarungen der Tarifpartner die staatliche Anerkennung zusicherte, nicht in die Realität umgesetzt. Ihre Vorstellungen einer Wirtschaftsordnung aber, in der Arbeiter und Angestellte zusammen mit Vertretern der wichtigsten Berufsgruppen in Wirtschaftsräten vertreten sein sollten, waren in den Kreisen christlich-sozialer Gewerkschafter lebendig geblieben.

Diese schlossen sich 1945/46 in den Sozialausschüssen der christlich-demokratischen Arbeitnehmerschaft zusammen und nahmen damit Einfluss auf das „Ahleener Wirtschafts- und Sozialprogramm der CDU der britischen Zone“ (1947). Anders jedoch, als die Sozialausschüsse und Welty erhofft hatten, war das Ahleener Programm schon kurz nach seiner Verabschiedung bedeutungslos geworden. Im Juni 1948 hatten CDU/CSU einschließlich ihrer Gewerkschaftsvertreter der Einführung der Marktwirtschaft zugestimmt. Damit verblieb den christlich-sozialen Vertretern in der Union nur noch die Möglichkeit, Einfluss auf die Gewerkschafts-, Arbeits- und Sozialpolitik, die Düsseldorfer Leitsätzen zur Sozialen Marktwirtschaft (1949) zu nehmen.

Beachtlich ist hierbei die Rolle Eberhard Weltys. In seiner Publikation „Die Entscheidung in die Zukunft“ hat er seine Eigentumslehre noch einmal ausführlich dargelegt, die in den Jahren 1945/46 als Christlicher Sozialismus firmierte.⁴ Mit der wirtschaftlich-politischen Realität im Zuge der Einführung der Liberalisierung des Marktes hat er sich relativ gut abgefunden und konzentrierte sich in den Jahren 1948–1950 als Mitglied des Ausschusses für Wirtschaftspolitik der Sozialausschüsse der CDU/CSU vor allem auf Fragen der betrieblichen und überbetrieblichen Mitbestimmung sowie der Gesellschaftspolitik.⁵

Für einen nicht unbeträchtlichen Teil der Vertreter der Sozialausschüsse und der christlichen Soziallehre bedeutete die Einführung der Marktwirtschaft und die Begrenzung der programmatischen Einflussmöglichkeiten eine herbe Enttäuschung. Die These *nachlassender Strahlkraft* der katholischen Soziallehre auf die bundesrepublikanische Politik und Gesellschaftsordnung, wie sie seit den 1960er Jahren immer wieder vertreten wurde, sollte jedoch grundsätzlicher betrachtet werden. Lassen sich tatsächlich wirtschaftliche, soziale und politische Ordnungskonzepte aus sozialphilosophischen Normen und Leitideen deduzieren? Inwieweit können genuin *christlich* konnotierte Sozialtheorien für das pluralistische, religiös-neutrale Gemeinwesen stilbildend sein? Diesen Fragen sollen am Beispiel der Sozialphilosophie und politischen Theorie von Utz und Schmölz nachgegangen werden.

Arthur F. Utz

Arthur F. Utz, 1908 in Basel geboren, trat 1928 in den Dominikanerorden ein. Nach dem Studium der Philosophie und Theologie in Walberberg promovierte er in Fribourg/Schweiz mit einer Arbeit über die moralischen Tugenden nach Thomas von Aquin zum Dr. theol. 1946 wurde er als Professor für Ethik und Sozialphilosophie an die Philosophische Fakultät der Universität Fribourg berufen, nachdem Welty, der zunächst den Ruf erhielt, von der deutschen Ordensprovinz Teutonia „nicht freigegeben worden war“⁶ Bis zu seiner neuen Lehrtätigkeit hatte sich Utz schwergewichtig mit Metaphysik, Ontologie und Ethik, kaum jedoch mit Sozialphilosophie und Soziallehre befasst. Seine ersten sozialetischen Artikel, so z. B. „Das Ordnungsgesetz in Wirtschaft und Staat“, veröffentlichte er 1949 in der „Neuen Ordnung“.

Utz hatte sich schnell in das neue Metier eingearbeitet. In die Forschungsarbeit des von ihm geleiteten interfakultativen „Internationalen Instituts für Sozialwissenschaften und Politik“ konnte er zudem auch die katholische Soziallehre einbeziehen. Hervorgegangen sind aus seiner Institutsarbeit u. a. Übersetzungen, Kommentare, Artikel sowie zahlreiche sozial- und rechtsphilosophische Monographien, so etwa die Bände 11 und 18 der deutschen Thomas-Ausgabe der „Summa theologica“: „Grundlagen der menschlichen Handlung“ sowie „Recht und Gerechtigkeit“, ferner die Editionen „Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung“ (4 Bde., 1976) sowie „Die soziale Summe Pius XII.“ (3 Bde., 1954–1961). Die theoretischen und ideengeschichtlichen Analysen der Schriften des Thomas von Aquin und des päpstlichen Lehramtes sowie die große Empathie, die er historischen Texten und ihren Entstehungsbedingungen entgegenbrachte, verdichteten sich bei Utz zu einer traditionalistisch-methodischen Grundhaltung. Das hatte zur Folge, dass er sich gegen freiere Exegese von Thomas-Texten und päpstlichen Enzykliken sperrte und kritische Anfragen an die kirchlich angeleitete Naturrechtsinterpretation⁷ als Affront ansah. Ganz im Stile von „*Humani generis*“ Papst Pius XII. (1950) hat sich Utz befleißigt, bei der Interpretation individual- und sozialetischer Grundsätze die strengen Kriterien der lehramtlichen Vorgaben peinlich zu beachten.

Die Neuorientierung der kirchlichen Soziallehre seit Johannes XIII. („Mater et magistra“, 1961; „Pacem in terris“, 1963; vgl. Kommentare von Welty und Utz, 1961 und 1963) hat er kritisch beäugt und die Aufnahme der Menschenrechte in den Lehrkanon der päpstlichen Soziallehre mit der Bemerkung kommentiert, dass „die Menschenrechte als unverletzliche und unveräußerliche Rechte nicht etwa gegen den Staat stehen könnten, sondern zum ‚Kostbarsten im Gemeinwohl‘ gehören“, wie es die Gemeinwohllehre des Aquinaten intendiere. Demgemäß könnten aus der Sicht christlicher Gesellschaftslehre die liberalen Menschenrechte keine individuellen Freiheits- und Anspruchsrechte gegen den Staat begründen. Und so bezeichnet es Utz im letzten Band seiner sozialetischen Lehrbuchreihe⁸ als einen „Skandal“, dass mit Ernst-Wolfgang Böckenförde 1968 ein weltlicher Jurist im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz den Kommentar zur Konzilserklärung über die Religionsfreiheit verfassen durfte.

Sollte und konnte die Gemeinwohl- und Naturrechtslehre des Aquinaten, wie sie das Lehramt bis Anfang der 1960er Jahre vertrat, tatsächlich den einzig gültigen Interpretationsschlüssel für die Ordnungsfragen des säkularen Staates, der Menschenrechte, der Rechts- und Verfassungsstaatlichkeit, der Mitbestimmung, der Wirtschafts- und Arbeitsordnung usw. liefern? Konnte das Lehramt, das seit der Französischen Revolution die liberalen Ordnungsideen verwarf, gar unter Verweis auf Thomas von Aquin sich selbst widersprechen?

Franz-Martin Schmölz

Beantwortet wird diese Frage Franz-Martin Schmölz, der dritte der hier vorgestellten Sozialetiker. Er sah sich beim Salzburger Forschungsgespräch führender österreichischer, deutscher und italienischer Juristen, Sozialphilosophen, Moraltheologen und Sozialwissenschaftler wie Hans Kelsen, Eric Voegelin, Alfred Verdross, Albert Auer OSB, René Marcic, Giorgio Del Vecchio u. a. 1963 in Salzburg vor die Frage gestellt, ob und wie weit das Naturrecht des Aquinaten anschlussfähig ist an das individualistische Naturrecht, das das moderne Völkerrecht sowie die Staats-, Rechts- und Menschenrechtslehren so nachhaltig beeinflusst hat.

Der in Fischen im Allgäu 1927 geborene Dominikaner trat nach dem Kriegsdienst (zu dem er noch als 17-jähriger verpflichtet wurde), nach Abitur und zwei Semestern Philosophiestudium in Dillingen/Donau, 1948 in den Dominikanerorden ein. Nach dem Studium in Walberberg promovierte er 1957 an der Päpstlichen Hochschule *Angelicum* in Rom zum Dr. theol. 1959 wurde er Assistent des Münchener Politikwissenschaftlers Eric Voegelin. Von 1961 an wirkte Schmölz an der im Aufbau befindlichen Universität Salzburg zunächst als Vorstand des „Instituts für Politische Wissenschaft“ und nach 1962 als Universitätsdozent bzw. Professor für Philosophische Gesellschaftslehre und Politische Theorie. Als Politikwissenschaftler hat Schmölz hochrangige österreichische Politiker, Ministerien sowie Sozial- und Wissenschaftsverbände beraten.

Seinen Beitrag zum Spannungsverhältnis von scholastischem und individualistischem Naturrecht, das auch innerhalb des politischen und sozialen Katholizis-

mus des deutschsprachigen Raums seit den 1950er Jahren kontrovers diskutiert wurde, fasste Schmölz wie folgt zusammen:

Thomas von Aquin hat „tatsächlich die Bedingung für echtes Naturrecht geschaffen“.

1. Er hat „die Konstruktion eines Naturrechts-Systems in der Form von feststehenden, schlußgefolgerten Sätzen zurückgewiesen. Das wäre ja auch zu einfach, denn man würde einmal einen Katalog aufstellen und könnte sich dann für alle Zeiten das Denken ersparen“.
2. Er hat „den einzigen Weg, aus dem Naturrecht legitim positives Recht abzuleiten, den *modus determinationis* der immer neu zu vollbringenden Denkbemühung des rationalen Menschen überlassen, der als gesellschaftlicher Mensch die Verpflichtung für die Ordnung einer menschlichen Gesellschaft auf sich liegen hat. Diese *Determination* ist ununterbrochen der Möglichkeit des Irrtums ausgesetzt (...) und muß daher ununterbrochen gegen den Irrtum geschützt und verteidigt werden. Das Naturrecht ist und bleibt also nicht ein verselbständigtes, in der Luft hängendes Problem, sondern ein Problem des rationalen gesellschaftlichen Menschen, der die Aufgabe hat, die Ordnung der menschlichen Gesellschaft in jeder Zeit neu zu erhalten. Und damit taucht ein neues Problem auf, das Thomas von Aquin nicht bearbeitet hat, für das er aber die Tür offengelassen hat: das *Problem der Geschichte*. (...)“

Die Diffamierungen des Scholastischen Naturrechts als ‚statisch, steril usw.‘ treffen jedenfalls für Thomas von Aquins Naturrecht nicht zu“⁹.

Damit war Schmölz mit einer der Wissenschaftler, die – wie Wolfgang Kluxen in seiner Habilitationsschrift – die Frage der Anschlussfähigkeit scholastischer Ethik an das neuzeitliche Ordnungsverständnis positiv würdigten und entsprechend die Aporien der Neuscholastik offenlegten.¹⁰

Wie hätte auch das II. Vatikanische Konzil (1962–1965) die Erklärung über die Religions- und Gewissensfreiheit verabschieden können, wenn es nicht den ethischen Subjektstatus des Menschen gewürdigt hätte, wie ihn auch der Aquinate seiner Naturrechtslehre zu Grunde legt?

01 Vgl. W. Hoyer (Hrsg.), Gott loben, segnen, verkündigen, 75 Jahre Dominikanerprovinz des hl. Albert in Süddeutschland und Österreich, Freiburg/Br. 2014.

02 Vgl. E. Welty, Gemeinschaft und Einzelmensch. Eine sozialmetaphysische Untersuchung, Leipzig – Salzburg 1935, 431

03 E. Welty, Was nun? Grundsätze und Hinweise zur Neuordnung im deutschen Lebensraum, Brühl – Köln 1945, 31.

04 Vgl. E. Welty, Die Entscheidung in die Zukunft. Grundsätze und

Hinweise zur Neuordnung im deutschen Lebensraum, Köln 1946, 247ff.

05 Vgl. R. Uertz, Christentum und Sozialismus in der frühen CDU. Grundlagen und Wirkungen der christlich-sozialen Ideen in der Union 1945–1949, München 1981, 37.

06 W.H. Spindler, Politik und Gemeinwohl. Die Beiträge von Arthur F. Utz OP und Franz-Martin Schmölz OP zum Aufbau einer sozial gerechten Nachkriegsordnung in Europa in: W. Hoyer, Gott loben, a. a. O., 285–306, hier 291.

07 Vgl. A. M. Knoll, Katholische Kirche und scholastisches Naturrecht,

Zur Frage der Freiheit, Neuwied u. a. 1968.

08 Vgl. A.F. Utz, Politische Ethik, Bonn 2000, 146.

09 F.-M. Schmölz (Hrsg.), Das Naturrecht in der politischen Theorie, Wien 1963, 58f.

10 Vgl. W. Kluxen, Philosophische Ethik (Walberberger Studien/Phil. Reihe Bd. 2), Mainz 1964; vgl. Forschungsprojekt: Angewandte Ethik, in: M. Vogt (Hrsg.), Christliche Sozialethik. Architektur einer jungen Disziplin (FS Wilhelm Korff) 2014, 79ff.

Eberhard Welty

(1902–1965)

Geboren wurde er am 15. September 1902 in Anholt /Westfalen und getauft auf die Namen Franz, Matthias und Bernhard. Eberhard war sein Ordensname. Als ältestes von elf Kindern wuchs der Sohn eines Schneidermeisters in einfachen Verhältnissen auf. Trotzdem förderten seine Eltern ihn so, wahrscheinlich mit Hilfe des Dominikanerordens, dass er an dessen Internatsgymnasium in Vechta 1922 das Abitur erreichen konnte. Die Erfahrungen mit dem Orden führten Welty in diese Gemeinschaft. Am 22.5.1922 wurde er in Venlo, das damals zur Provinz Teutonia gehörte, eingekleidet. Dort legte er am 27.5.1923 die einfachen Gelübde ab. Danach begann er an der Ordenshochschule in Düsseldorf seine Studien. Diese beendete er 1930 mit dem Lektoratsexamen.¹ Während dieser Zeit legte er dort am 27.5.1926 seine feierlichen Gelübde ab, und am 6.8.1929 empfing er in Köln die Priesterweihe. Ebenfalls im Jahre 1930 wurde die Ordenshochschule von Düsseldorf nach Walberberg – in das für diesen Zweck neu errichtete Studienhaus – verlegt. Unmittelbar nach seinem Examen wurde Welty dort Lektor für Ethik und Moraltheologie. So kam Welty zum Kloster in Walberberg, das von nun an sein Wohnsitz bis zum Lebensende bleiben sollte. Zur gleichen Zeit begann er an der Universität Köln ein Studium der Volkswirtschaft und Soziologie.

„Gemeinschaft und Einzelmensch“

1934 schloss er diese Studien mit der Promotion zum Dr. rer. pol. ab. Seine Dissertation wurde 1935 unter dem Titel „Gemeinschaft und Einzel-

mensch“² veröffentlicht. In dieser Schrift erarbeitete sich Welty die theoretischen Grundlagen für die späteren wissenschaftlichen und politischen Tätigkeiten seines Lebens: Der Einzelne ist unaufgebbar persönlich berufen, sein ewiges Heil bei Gott anzustreben und in Freiheit diesem Ruf zu folgen. Diese Freiheit realisiert sich im Dienst, zuerst in der Familie, dann in den Gruppenbeziehungen, in denen sich das gesellschaftliche Leben vollzieht, und letztlich im Staat, der das Ordnungsganze des Gemeinschaftslebens zu gestalten und zu garantieren hat. Er ist der Garant des Gemeinwohls und darf zu dessen Verwirklichung den Einzelnen bis zur möglichen Hingabe seines Lebens (z. B. im gerechten Krieg) in Anspruch nehmen. Diesen Vorrang der Gemeinschaft tariert Welty durch seine Definition des „konkreten Gemeinwohls“ wieder aus. Dieses ist erreicht, wenn jeder Bürger des Staates in der Lage ist, seinen und seiner Familie Lebensunterhalt zu erwirtschaften und darüber hinaus genügend Ressourcen für eine angemessene Teilhabe an den Kulturgütern der Gesellschaft zu besitzen.

Auf der Basis thomistisch-naturrechtlichen Denkens bleiben diese Denkansätze die bestimmende Grundlage aller späteren Veröffentlichungen und politischen Anstöße bezüglich der Neuordnung von Staat und Gesellschaft nach 1945, auch wenn er diese Rückbindung nie ausdrücklich macht. Weil er in die veröffentlichte Promotion einen kurzen Text einfügt, der es für möglich erklärt, auch eine führerzentrierte Staatsordnung könnte bei entsprechend wertorientiertem Handeln die von Gott in dessen Natur hineingelegten Ziele erreichen, trug ihm dies später den Vorwurf ein, Faschist zu sein – wie sein späteres Eintreten für einen „christlichen Sozialismus“ ihm den Vorwurf eintrug, Kommunist zu sein. Auch in seinen späteren Kontakten und bei seinen politischen Äußerungen oder der Zulassung von Autoren für seine Zeitschrift „Die neue Ordnung“, könnte man Anhaltspunkte für beide Vorwürfe finden (und fand sie auch). Man übersah dabei nur, dass es

ihm in erster Linie nicht um eine Staatsform ging, sondern um die „christliche Gemeinschaftslebensordnung“, also um die Staatsnorm. Schon 1933, noch vor dem Abschluss dieser Arbeit, wurde er zum „Magister studiorum“ ernannt und ihm neben den Lehraufgaben auch Verantwortung für die Studenten übertragen. 1937 gab er dieses Amt wieder ab, wurde dafür aber Prior des Klosters. Zugleich übernahm er auf die Bitte des Provinzials Laurentius Siemer hin die Mitherausgabe der „Deutschen Thomas-Ausgabe“. Ebenfalls 1937 wurde er (bis 1954) Rezensent der Hochschule.

„Was nun?“

Diese Doppelt- und Dreifachbelastung ist typisch für Weltys weiteres Arbeitsleben und erklärt sicher zum Teil die späteren psychosomatischen Erkrankungen und seinen frühen Tod durch Herzinfarkt mit 62 Jahren. Während der NS-Zeit veröffentlichte er nur einige pastorale Aufsätze. Er wurde nicht eingezogen und konnte sogar als Seelsorger in Walberberg bleiben, als das Haus von der Reichswehr beschlagnahmt wurde und als Lazarett fungierte. Auf Wunsch Siemers brachte er seine politischen und sozialen Überlegungen für die Zeit nach dem Ende der Nazi-Herrschaft in den „Kölner Kreis“ ein. Dieser Kreis bildete sich aus ehemaligen „linken“ Zentrumspolitikern und christlichen Gewerkschaftern. Diese baten Siemer 1941, ihre geistliche Begleitung zu übernehmen. Welty war wohl nie persönlich im Kreis. Siemer nahm seine Texte mit. Nur im Juli 1944, beim letzten Treffen, vertrat er ihn, weil dieser in Vechta erkrankte. Nach dem 20. Juli wurden die Mitglieder des Kreises verhaftet. Siemer konnte aus Vechta aufgrund einer Warnung aus Köln rechtzeitig fliehen. Welty blieb frei, seine Mitarbeit blieb unbemerkt. Sofort nach Kriegsende, Anfang Juni 1945, veröffentlichte Welty eine Zusammenfassung seiner Gedanken ohne Genehmigung der britischen Besatzer im Rheinland

in einigen 100 hektographierten Exemplaren unter dem Titel „Was nun?“. In ihr beschreibt er die grundlegenden Normen für den Staat und eine für ihn nach der Nazidiktatur unabdingbare „christliche Gesamtlebensordnung“, wobei gesellschaftliche Gestaltungsvorschläge und normative Begründungen zusammenfließen. Es gilt ja nicht nur, das verwüstete Land aufzubauen, sondern die geistige Verwirrung zu heilen, die allenthalben nach den Jahren des Nationalsozialismus herrschte. Gleichzeitig wurden Welty und Siemer eingeladen, an der Gründung einer überkonfessionellen, christlichen Partei mitzuwirken. In Köln wurde schon im Mai eine Christlich-Demokratische Partei gegründet. Welty gehörte zu deren Gründungsmitgliedern. Wegen der großen Zerstörung gab es in Köln keinen geeigneten Tagungsort, ein Programm dieser Partei über mehrere Tage hinweg zu beraten. Siemer lud deshalb nach Walberberg ein. Dort wurden in zwei mehrtägigen Sitzungen die „Grundsätze einer Christlich-Demokratischen Partei“ erarbeitet. In diesen wurden wesentliche Gedanken aus Weltys Schrift festgeschrieben, die bestimmend blieben bis hinein in das Ahlener Programm der CDU. Diese Schrift – ein Jahr später gründlich ausgeführt in seinem Buch „Entscheidung in die Zukunft“ – und seine Mitwirkung an der politischen Gestaltung der Gesellschaft bestimmten Weltys weiteren Lebensweg. Er war der Erste, der fundierte Überlegungen zur gesellschaftlichen Erneuerung veröffentlichte. Daraufhin luden ihn viele Gemeinden und kirchliche Institutionen zu Vorträgen ein. Kardinal Frings bat ihn, in einem Arbeitskreis von Unternehmern, Gewerkschaftern und weiteren Personen (später „Kardinalskreis“ genannt) mitzuwirken. Die sich neu entwickelnden Sozialausschüsse der CDU luden ihn als Berater ein. Und im Auftrag Siemers, der als Herausgeber wirkte, wurde er 1946 Schriftleiter der neu gegründeten Zeitschrift „Die neue Ordnung“. Dieser Zeitschrift (5 bis 6 mal jährlich erscheinend und bis heute noch existierend) ging es: „[...] Im vollen Ernst

darum, der Gegenwart bzw. dem Menschen von heute, der um Klarheit ringt oder am Werk des Wiederaufbaus mit tätig ist, auf die vielen drängenden, letzte Entscheidungen abfordernden Fragen die grundsätzlich richtige und damit die wegweisende Antwort zu geben.“³

„Die neue Ordnung“

1948 wurde er von der Ordensleitung in Rom mit dem Titel „Magister“ geehrt. Im gleichen Jahr übernahm er noch die Funktion eines Synodalrichters am Offizialat in Köln. Seit 1945 baute er das sogenannte „Institut“, später „Akademie“ genannt, auf. Viele politische, soziale und theologisch-philosophische Seminare fanden nun im Kloster für alle Bevölkerungsschichten statt – häufig mit Welty als Hauptreferenten. Durch die große Nachfrage und auch die Zunahme der ordenseigenen Studenten reichten die Räumlichkeiten bald nicht mehr. Welty bemühte sich um einen Neubau, den er mit Hilfe öffentlicher Mittel und privater Spenden bis 1954 fertigstellen lassen konnte. Die Leitung des erneuerten Instituts übernahm er nicht mehr. Doch schon 1952 gründete er das „Institut für Gesellschaftswissenschaften“, das im Wesentlichen als Träger der Zeitschrift „Die neue Ordnung“ fungieren und darüber hinaus den wissenschaftlichen und politischen Diskurs, vor allem hinsichtlich sozialetischer Fragen, vorantreiben sollte. Ende 1950 veröffentlichte er den ersten Band des „Herder´schen Sozialkatechismus“, in dem er im katechetischen Frage- und Antwortstil, nachvollziehbar für jeden Christen, die wesentlichen Punkte der katholischen Sozialethik wissenschaftlich gut begründet darstellen wollte.⁴ Der zweite Band erschien 1953, der dritte 1958. Die Veröffentlichung eines 4. Bandes, der schon im Manuskript vorlag, wurde durch Krankheit und Tod Weltys verhindert. Dieser Sozialkatechismus war sein bekanntestes Werk. Es erreichte eine Auflage von über 120.000 Exemplaren und wurde in sechs Fremdsprachen

übersetzt, sogar ins Japanische. Sozialethische Debatten und Bildungsveranstaltungen in dieser Zeit bezogen sich auf seine Inhalte. In den „Sozialen Seminaren“ gehörte er zur Grundlagenliteratur.

Viele Aufsätze der „Neuen Ordnung“ haben ihn als Autor. Er blieb bis zum Tod deren Schriftleiter und Vorsitzender des Herausgebergremiums. In dieser Eigenschaft pflegte er Kontakte zu tatsächlichen oder potentiellen Autoren der Artikel in der Zeitschrift, arbeitete in verschiedenen Arbeitskreisen (vom Königswinterer Kreis bis zum Wissenschaftlichen Beirat der neugegründeten Arbeitskammer des Saarlandes), lud selbst zu Veranstaltungen ein und war ständig in Kontakt mit den führenden Politikern der CDU (und im Verborgenen, weil die SPD dies so wollte, auch mit deren Parteispitze). 1954 gab er die Funktion des Studienregens der Ordensprovinz ab, blieb aber mit den übrigen benannten und noch weiteren Aufgaben belastet. Diese Last spürt man, wenn man seine Briefe liest.⁵ Seit Mitte der 1950er Jahre nahm er sich zunehmend Auszeiten, um in Ruhe zu arbeiten. Dazu zog er sich nach Hallenberg im Sauerland zurück, wo er wohl ein regelmäßiges Unterkommen fand. Zunehmend begründete er verspätete Kontaktaufnahmen mit Erkrankungen, bis er 1960 mehr als ein halbes Jahr wegen eines Klinikaufenthaltes ganz ausfiel – die Begründung: ein klassischer „Burn-out“ wegen totaler Arbeitsüberlastung. Er selbst sah dies auch so, denn er wurde nicht nur sehr zurückhaltend bei der Übernahme neuer Aufgaben, sondern bat auch häufig die Korrespondenzpartner, die ihm vertrauter waren, ja auf sich zu achten und sich nicht zu übernehmen. Er schaffte sich auch Entlastung durch Mitarbeiter wie die Patres Edgar Nawroth und Basilius H. Streithofen. Trotzdem blieb sein subjektives Belastungsgefühl erhalten.

Grundlage: Katholische Soziallehre

Als überzeugter Ordensmann hielt er sich peinlich genau an dessen Spielregeln, sicherte sowohl seine Veröffentlichungen wie seine Aktivitäten bei den zuständigen Ordensoberen ab. Selbst seine Unterschrift unter ein Memorandum sieben deutscher Moralthologen zu einem bedingt erlaubten, begrenzten Atomkrieg stimmte er noch einmal mit seinem Provinzial ab, obwohl dieser den Text schon kannte. Seine Theologie und seine sozialethischen Veröffentlichungen beruhten ganz auf der Linie der Päpste seit Leo XIII. und auf der Theologie des Thomas v. Aquin. Was er veröffentlichte, sicherte er hier ab, legte seine Texte aber auch noch Kollegen wie Oswald v. Nell-Breuning SJ zur Korrektur vor, selbst wenn sie sich nicht immer einig waren.

Insgesamt kann konstatiert werden: Welty verstand sich ganz als Ordensmann auf dem Fun-

dament der katholischen Soziallehre, insbesondere der Päpste. In dieser Haltung ließ er sich für die Erneuerung Deutschlands und seiner Gesellschaft so vollständig in den Dienst nehmen, dass er viele Jahre ein enormes Arbeitspensum bewältigte. Selbst als seine Kräfte nachzulassen begannen, veränderte er nicht die Ziele seines Engagements. Er muss nur seine Belastungen etwas reduzieren.

Bis zum Schluss blieb er beim Thema. Er starb am Herzinfarkt am 2.6.1965 in Freiburg auf dem Weg zum Herder-Verlag. Dort wollte er die Veröffentlichung des beinahe fertiggestellten, vierten Bandes seines Sozialkatechismus besprechen.

Reinhold Jackels, Dipl. Theol. (reinhold.jackels@gmx.de), geb. 1947 in Rheydt, ehem. Leiter des „Ludwig-Windthorst-Haus“, Lingen, Anschrift: Bonhoefferstraße 45, D-49808 Lingen.

01 Personalakte Welty, Archiv der Dominikaner, Köln.

02 E. Welty Gemeinschaft und Einzelmensch. Eine sozialmetaphysische Untersuchung – bearbeitet

nach den Grundsätzen des Hl. Thomas von Aquin, Salzburg 1935.

03 Erster Artikel, erster Jahrgang, „Neue Ordnung“, Oktober 1946.

04 Vergleiche Vorwort zur 1. Auflage.

05 Diese sind, zumeist als Durchschrift, im Nachlass Weltys, so weit nicht vernichtet, im Archiv des „Instituts für Gesellschaftswissenschaften“ in Bonn vorhanden.

Bischofskonferenz Jugoslawiens

Die Kirche im Kommunismus und Heute

136

WIEDERGELESEN

„Einige Zeitgenossen von uns sehen in der Kirche eine überholte Einrichtung, die den Fortschritt der Gesellschaft bremst und daher aus dem öffentlichen Leben ausgeschlossen werden muss. Andere wiederum halten sie für einen camouflierten gesellschaftspolitischen Machtfaktor, den es mit allen gesellschaftspolitischen Methoden zu bekämpfen gilt. Die einen finden, Glaube und Kirche sei Privatsache, weswegen die Vertreter der Glaubensgemeinschaften eigentlich auch nicht im Namen ihrer Gläubigen sprechen dürften. Andere dagegen sind der Meinung, die Kirche verbreite und fördere eine unwissenschaftliche Weltanschauung, sodass ihre Chancen parallel mit dem Fortschreiten von Wissenschaft und Technik geringer würden.“¹

Dies ist ein Auszug aus einem Dokument der Bischofskonferenz Jugoslawiens mit dem Titel „Die Kirche – von Gott berufene und ausgesandte Gemeinschaft“ aus dem Jahre 1986, der die Einstellung der offiziellen kommunistischen Strukturen, aber auch „eines Großteils der öffentlichen Meinung“ zur katholischen Kirche und zu gläubigen Bürgern beschreibt, für die es im damaligen öffentlichen Leben „einfach keinen Platz gab“. Wie hat die Kirche selbst ihre Stellung in dieser Situation gesehen? Das oben genannte Dokument hält fest, dass einerseits in der damaligen kommunistischen Gesellschaft jede kirchliche Arbeit „im öffentlichen Raum und in der Gesellschaft generell“

völlig ausgeschlossen war, wie beispielsweise die Seelsorge für Gefangene und Soldaten oder eigene Sendungen in Rundfunk und Fernsehen ...²

Andererseits sahen die Bischöfe darin eine besondere Chance für die Amtskirche, „weil sie nicht an politische Macht gebunden ist und weil zu ihren Reihen alle Menschen zählen, deren Stimme in der Gesellschaft nicht ausreichend zu hören ist. Dadurch bietet sich ihr die Möglichkeit, offenen Herzens alle Menschen aufzunehmen und ihnen dabei zu helfen, ihre Rolle im Heilsplan Gottes zu erkennen. Indem sie ihre Gläubigen zu gewissenhafter Erfüllung ihrer irdischen Aufgaben, zu Sitte und Anstand in den zwischenmenschlichen Beziehungen, zu Aufrichtigkeit, Treue und gegenseitigem Verständnis erzieht, ist die Kirche für die Gesellschaft eine große Hilfe. Damit leistet die Kirche – und möchte dies auch dauerhaft tun – ihren Beitrag zur Schaffung einer besseren Welt und besserer Beziehungen unter den Menschen.“³

Jahre der Hoffnung und Erwartung

Die Jahre 1989/90 waren die Jahre der Wende, als in Europa die kommunistischen Regimes zusammenbrachen wie Kartenhäuser – angefangen von Ungarn, der DDR, Polen und den übrigen Ostblockstaaten über Slowenien und Kroatien im damaligen Jugoslawien bis zur Sowjetunion im Jahre 1991. Diese Jahre sollten für die Kirche und generell für alle Glaubensgemeinschaften in diesen Ländern „Jahre der Hoffnung und Erwartung“ sein. Sind ihre Erwartungen erfüllt worden? Die all diesen Regimes gemeinsame Strategie, d. h. sowohl im Kommunismus des damals „starren“ Ostblocks als auch im jugoslawischen Kommunismus, bestand darin, die Tätigkeit der Kirchen und Glaubensgemeinschaften völlig vom öffentlichen Leben zu isolieren bzw. den Plan umzusetzen, den „Glauben als reine Privatsache“ zu behandeln und die Aktivitäten der Glaubensgemein-

schaften strikt auf den „innerreligiösen bzw. innerkirchlichen Bereich“ zu begrenzen. Konkret hieß dies, dass man seinen Glauben nur in der Familie und „innerhalb der Räumlichkeiten der Glaubensgemeinschaften“ praktizieren konnte und dass jeder Versuch, seinen Glauben öffentlich zu bekunden, als „feindliche Tat“ eingestuft und häufig auch mit konkreten sichtbaren und verdeckten Strafmaßnahmen geahndet wurde. So formierte sich über eine Zeitspanne von 45 Jahren hinweg eine Doppelleben-Mentalität, denn es war ein Doppelleben, das die Gläubigen führen mussten: eins im Privaten, im Kreis der Familie und eins in der Öffentlichkeit, wo sie sich im großen Ganzen nicht von anderen Mitbürgern unterschieden, von Atheisten, Agnostikern und all denen, die zwar getauft waren, sich aber aus Gründen der Karriere oder um einiger Privilegien willen, die die Partei gewähren konnte, wie die Vergabe guter Arbeitsstellen oder Wohnungen, angepasst hatten.

In diesem kurzen Überblick beschränke ich mich auf die katholische Kirche im ehemaligen kommunistischen Jugoslawien bzw. in Kroatien, die ähnlich wie die katholische Kirche in Polen in der Zeit des Kommunismus eine Art Opposition im Lande war und der sich nach den demokratischen Veränderungen (1990) weitreichende Möglichkeiten der Einflussnahme auf das öffentliche und gesellschaftspolitische Leben eröffneten.

Diese demokratischen Umwälzungen in Kroatien haben nicht nur der katholischen Kirche als Institution „alle Türen“ geöffnet und „zahlreiche Möglichkeiten“ eröffnet, sondern auch und vor allem den Laien, von denen „auf einmal“ erwartet wurde, die kommunistische Elite abzulösen und wichtige Funktionen im gesellschaftlichen und politischen Leben zu übernehmen.

Haben sich die Erwartungen erfüllt?

Seit dem Zusammenbruch des kommunistischen Systems ist bereits ein Vierteljahrhundert

vergangen. Sind die Erwartungen der Christen, Katholiken und der großen Mehrheit der Bürger Kroatiens hinsichtlich des positiven Einflusses der katholischen Kirche auf die Veränderung der kroatischen Gesellschaft in Erfüllung gegangen? Der vorherrschende Eindruck ist eher nein. Besonders stark waren diese Erwartungen in den ersten zehn bis 15 Jahren nach der Wende, als in der Öffentlichkeit sowohl innerhalb als auch außerhalb der Kirche relativ häufig darüber diskutiert und geschrieben wurde. Der Anlass waren mehrere von der katholischen Soziallehre inspirierte Ereignisse im Leben der Kirche, vor allem die Gründung und Tätigkeit des Zentrums zur Förderung der katholischen Soziallehre (1996 von der Kroatischen Bischofskonferenz ins Leben gerufen), aber auch zahlreiche Aktivitäten der kroatischen Caritas und Großveranstaltungen von Laien (Zagreb 1992 und 1995, Osijek 2001), auf denen nach Wegen „einer neuen Präsenz gläubiger Laien im gesellschaftlichen, aber auch im kirchlichen Leben“ gesucht wurde. Der Prozess der Aktivierung der Laien im gesellschaftlichen Leben, der unmittelbar nach der Wende durchaus erfolgreich gestartet war, erlahmte im Laufe der Zeit, rückte mehr und mehr in den Hintergrund, wurde nebensächlicher. Im vergangenen Jahrzehnt hatte die Kirche in Kroatien andere Prioritäten. Gemeinsame Aktivitäten auf übergeordneter Ebene gibt es immer seltener und sind im Großen und Ganzen reduziert auf den Kreis der Religionslehrer und den schulischen Religionsunterricht, der in Kroatien 1991 eingeführt wurde, auf Jugend- und Familientreffen sowie auf gemeinsame Veranstaltungen und Feiern zu bestimmten Anlässen. Das Gros der kirchlichen Aktivitäten hat sich dagegen auf die Ebene der einzelnen Bistümer verlagert und der Einfluss der übergeordneten Ebene, d. h. der Einfluss der Bischofskonferenz, hat entsprechend abgenommen und nimmt weiter ab.

Leben an vorderster Front

Ähnlich wie auch in anderen kommunistischen Ländern sieht sich die Kirche in Kroatien mit zwei grundlegenden Problemen konfrontiert. Das erste betrifft die Tatsache, dass in der pastoralen Arbeit keine Veränderungen stattgefunden haben, die den Erfordernissen der völlig veränderten gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse und Lebensumstände der Menschen, der Christen angemessen wären. Im Kommunismus nämlich war man kirchlicherseits gezwungen gewesen, in einer feindlich gesinnten gesellschaftlichen Umgebung ums Überleben zu kämpfen. Klerus wie Laien hatten wegen ihrer Überzeugung und ihrer Lebensweise Unannehmlichkeiten zu spüren bekommen und sich nicht selten wie „Kämpfer in den vordersten Reihen“ gefühlt. Nun aber, unter den veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen, wurde von ihnen eine völlig andere Lebens- und Handlungsweise erwartet, vor allem aber die Bereitschaft zu Toleranz und Dialog. Doch wie können Priester und Bischöfe, Ordensleute und aktive Laien, die für ein Leben an der Front erzogen und gerüstet sind, plötzlich zu Trägern und Förderern von geduldigem Dialog und Toleranz im Aufbau einer neuen Gesellschaft werden? Vor allem wenn die Toleranz weit über das Übliche hinausgeht und nicht selten an das, wie man so sagt, Menschenunmögliche grenzt, denn ihnen gegenüber stehen ja immer noch die alten Kämpen des früheren Systems mit ihrer kommunistischen Mentalität, die auch weiterhin nach ihren überholten Verhaltensmustern leben und aktiv sind und für die Glaube immer noch reine Privatsache ist und ein gläubiger Christ im öffentlichen Leben nichts zu suchen hat.

Hierin liegt vermutlich auch der Hauptgrund dafür, dass es der Kirche in Kroatien in jüngster Zeit nicht gelungen ist, stärker in die kroatische Gesellschaft vorzudringen mit „ihrer sozialen Rede“, die nicht nur für die Gläubigen, sondern für alle Menschen guten Willens verständlich

und begrüßenswert ist. Bezeichnenderweise hat die Kroatische Bischofskonferenz in diesem Zeitraum kein einziges amtliches Dokument veröffentlicht, das sich ausschließlich mit der Umsetzung der katholischen Soziallehre in der kroatischen Gesellschaft befasst.

Das zweite Problem, vor dem die Kirche in Kroatien steht, sind die „immer deutlicher zu Tage tretenden und präsenter werdenden Folgen der Säkularisierung und Spuren des Säkularismus“, wie die kroatischen Bischöfe in ihrem Dokument „Zur Heiligkeit berufen. Pastorale Leitlinien zu Beginn des dritten Jahrtausends“ (2002) feststellen. Diese Schrift beschäftigt sich jedoch hauptsächlich mit dem innerkirchlichen Bereich, während das Verhältnis zur Gesellschaft den Laien und deren Verbänden überlassen ist.

Die Kirche braucht Veränderungen „von oben“

Papst Franziskus wünscht sich eine Kirche „im Aufbruch“, eine Kirche, die ihren missionarischen Auftrag wahrnimmt, in der jeder aufgefordert ist, „hinauszugehen aus der eigenen Bequemlichkeit und den Mut zu haben, alle Randgebiete zu erreichen, die das Licht des Evangeliums brauchen“⁵. „Die Kirche ‚im Aufbruch‘ ist die Gemeinschaft der missionarischen Jünger, die die Initiative ergreifen, die sich einbringen, die begleiten, die Frucht bringen und feiern“⁶. Kann aber eine Kirche in einem ehemals kommunistischen Land, die in erster Linie auf „die Verteidigung der eigenen Position“ ausgerichtet war, in absehbarer Zeit zu einer Kirche „im Aufbruch“ werden, zu einer Kirche, die hinausgeht und nun, unter den neuen Verhältnissen „die Initiative ergreift“, oder anders ausgedrückt: in ihren pastoralen Unternehmungen bereit ist, „gewisse Risiken einzugehen“? Entweder wandelt sie sich allmählich zu einer Kirche „missionarischer Jünger, die die Initiative ergreifen“, oder sie bleibt

eine Kirche „der vordersten Front“, die mit der Zeit immer weiter in die Isolation gerät. Papst Franziskus betont, dass die Veränderungen in der Kirche zum großen Teil von ihren Amtsträgern abhängen, von Bischöfen, Priestern und Ordensleuten. Ist aber eine Veränderung der Kirche „von oben“ möglich? Der Papst selbst gibt uns ein Vorbild, unermüdlich, auch wenn er mehr und mehr, insbesondere in europäischen Kirchenkreisen, auf Unverständnis und Widerstand stößt.

Eine ganz wesentliche Frage, die sich der Kirche in Kroatien in allernächster Zeit stellt, ist die, ob sie sich als Kirche „der vordersten Front“ mit der Zeit zu einer Kirche von Dialog und Toleranz

entwickeln kann, oder ganz konkret: ob sie zu einer Kirche werden kann, die hinausgeht „an alle Randgebiete“ der heutigen kroatischen Gesellschaft und in diese mehr und mehr gesplattene Gesellschaft die Frohe Botschaft trägt, die dem Menschen von heute Zukunftsperspektiven eröffnet.

Dr. sc. Stjepan Baloban (stjepan.baloban@zg.t-com.hr), geb. 1954 in Brebrovac, Lehrstuhl für Soziallehre der Kirche an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Zagreb. Anschrift: Vlaška 38, HR-10000 Zagreb. Veröffentlichung u. a.: „Crkva siromašnih“ od pape Ivana XXIII. do pape Franje („Kirche der Armen“ vom Papst Johannes XXIII. bis Papst Franziskus), in: *Bogoslovska smotra* 84,3 (2014), 479–530.

01 Biskupska Konferencija Jugoslavije, Crkva – zajednica koju Bog saziva i šalje (Die Kirche – von Gott berufene und ausgesandte Gemeinschaft), (1986), Verlag Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2003, Nr. 3, 5.

02 Vgl. ebd., Nr. 83, 40.

03 Ebd., Nr. 84, 41.

04 Hrvatska Biskupska Konferencija, Na svetost pozvani. Pastoralne smjernice na početku trećeg tisućljeća, (Zur Heiligkeit berufen. Pastorale Leitlinien zu Beginn des dritten Jahrtausends) (2002), Verlag Glas Koncila, 2002, Nr. 10, 18.

05 Papa Frano, *Evangelii gaudium. Radost evanđelja*, (Evangelii gaudium. Über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute), (2013.), Verlag, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2013., Nr. 20, 22.

06 Ebd., Nr. 24, 23.

Walter Schaupp (Hrsg.), **Ethik und Empirie**. Gegenwärtige Herausforderungen für Moralthologie und Sozialethik, Verlag Herder/Academic Press Fribourg 2015, 350 S., € 58,-.

Der Herausgeber W. Schaupp, Inhaber des Lehrstuhls für Moralthologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz mit den gegenwärtigen Arbeitsschwerpunkten medizinische Ethik und Bioethik sowie Spiritualität und Moral, macht mit seinem Buch die Beiträge des 36. Kongresses der „Internationalen Vereinigung für Moralthologie und Sozialethik“, welcher vom 8.-11. September 2013 zu diesem Thema in Graz stattfand, der breiten Öffentlichkeit zugänglich.

Schaupp versucht das Thema zunächst auf einer allgemeinen, wissenschaftstheoretischen Ebene anzugehen, um anschließend das Verhältnis von empirischen Wissen und ethisch-normativen Urteilen anhand spezifischer Fragestellungen zu analysieren. Durch die im Buch dargestellten Hauptbeiträge, Einzelstudien, sowie Schlussreflexionen, erhält der Leser eine breitgefächerte und lesenswerte Einführung in das Thema. Als Ausgangspunkt seiner Überlegungen verweist Schaupp darauf, dass Sozialethik und Moralthologie sich einerseits gegenüber Empirie abgrenzen, sich aber gleichzeitig notwendigerweise auf diese beziehen müssen. So verbinde sich mit Blick auf die Empirie die Hoffnung auf unstrittige Entscheidungen in weltanschaulich umstrittenen Fragestellungen.

Der Titel des Buches will darauf aufmerksam machen, dass sich daraus für Moralthologie und Sozialethik komplexe, aber zugleich fruchtbare Herausforderungen ergeben. Schaupp scheint es dabei wichtig zu sein, hervorzuheben, dass bei dieser Untersuchung die Relevanz und Akzeptanz für Moralthologie und Sozialethik im gegenwärtigen universitären und gesellschaftlichen Umfeld auf dem Spiel stehen. Dadurch

wird deutlich, dass diese Thematik eine hohe Aktualität und Wichtigkeit besitzt.

Christina Kempf, Münster

(I) Christoph Lütge, **Ethik des Wettbewerbs**. Über Konkurrenz und Moral, Verlag C.H. Beck München 2014, 154 S., € 12,95.

(II) Clemens Sedmak (Hrsg.), **Gerechtigkeit**. Vom Wert der Verhältnismäßigkeit, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 2014, 255 S., € 59,95.

(III) Elisabeth Kapferer/Gertraud Putz/Clemens Sedmak/Mario C. Wintersteiger (Hrsg.), **Der gesellschaftliche Mensch und die menschliche Gesellschaft**. Gedenkschrift für Franz Martin Schmölz (Salzburger Theologische Studien Bd. 52), Tyrolia Verlag Innsbruck – Wien 2014, 342 S., € 34,-.

Ch. Lütge, der Autor des ersten Buches (I), ist Ordinarius für Wirtschaftsethik an der TU München und vertritt in diesem schmalen Bändchen die These, dass Wettbewerb ethischen Zwecken in vielerlei Hinsicht dienen kann. Damit widerspricht er bewusst der gängigen Antipathie gegen den Wettbewerbsprozess, die von der Voraussetzung ausgeht, dass von Nullsummen auszugehen ist, weil der eine das verliert, was der andere gewinnt. Lütges Ziel ist es, „die ethischen Leistungen des Wettbewerbs systematisch herauszuarbeiten und zu würdigen – als eines zivilen, nicht kriegerisch-kämpfenden Mechanismus, der viele zivilisatorische Errungenschaften erst ermöglicht hat“ (7).

Im ersten Kapitel wird zunächst geklärt, was Wettbewerb meint. Dazu holt der Autor weit aus und verweist auf die Geschichte: Bereits die Beamten der chinesischen Han-Dynastie (ab 3. Jh. v. Chr.) wurden in einem explizit leistungsorientierten Verfahren ausgewählt – unbeschadet der Tatsache, dass der Begriff des Wettbewerbs zunächst gar kein exklusiv ökonomischer war, wie unterschiedliche Wettbewerbskonzepte zeigen (so nennt er den sportlichen, ritterlichen oder sozialistischen Wettbewerb z. B. im Geiste Lenins, der ihn zur Vermeidung von Vetternwirtschaft und Begünstigung unterschiedlicher Talente direkt ankurbeln wollte). Lütge lässt keinen Zweifel daran, dass es für ihn obsolet ist, gegen den Wettbewerb als gesellschaftliches Prin-

zip anzugehen oder diesen gar simplifizierend mit „Gier“ gleichzusetzen (so Lütges kritische Auseinandersetzung mit der Wettbewerbskritik Hartmut Rosas). Der Wettbewerb hat vielmehr in einigen Fällen dazu geführt, dass bestimmte verkrustete Strukturen aufgebrochen wurden (z. B. Arbeitnehmerfreizügigkeit in Europa, Lockerung des Ladenschlusses, Privatisierungen). Von daher ist es nur konsequent, dass der Autor in einem weiteren Kapitel die immer wieder postulierte „Mäßigung“ einem guten Unternehmertum explizit entgegenstellt („Mäßigung ist aller Laster Anfang“, denn „Mäßigung betreiben Unternehmen auf solchen Märkten, auf denen Schlafmützenkonkurrenz herrscht.“; 62). Diese seine These führt er in den folgenden Abschnitten immer weiter aus und arbeitet sich an verschiedenen – auch fachfremden – Beispielen (z. B. Bildungspolitik) ab, nicht zuletzt mit der Einschränkung, dass der Wettbewerb irgendwann doch Grenzen hat. So kommt zu dem – vergleichsweise metaphorischen – Schluss: „Wir müssen den ethischen Tanz mit dem Wettbewerb aufnehmen.“ (139) Ein provokantes Buch, zuweilen etwas holzschnittartig ausgeführt, aber es reizt zum Nach- und Überdenken althergebrachter Kritikmuster.

In eine andere Richtung gehen die Beiträge des Sammelbands, der vom in London lehrenden C. Sedmak herausgegeben wurde (II). Der Band steht im Kontext der Reihe „Grundwerte Europas“, von denen bereits andere Bände zu den Werten von „Freiheit“, „Gleichheit“ und „Solidarität“ erschienen und weitere in Vorbereitung sind. Der Untertitel des Buches zum Wert der „Gerechtigkeit“ setzt sich ebenfalls mit der Verhältnismäßigkeit auseinander, denn, so resümiert der Herausgeber: „Gerechtigkeit hat Grenzen“ (17). Zum einen gibt es Irreversibilitäten (Geschehenes kann nicht ungeschehen gemacht werden) und zum anderen bleibt der Zufall des Geburtsorts und -zeitpunkts („Geburtslotterie“). Letztlich geht es ihm weniger um die „Maximierung von Gerechtigkeit“, sondern mehr um die „Minimierung von Ungerechtigkeit“, was in den einzelnen Beiträgen implizit oder explizit erläutert wird. Sedmak sieht in der Gerechtigkeit einen der zentralen Begriffe der europäischen Ethik. Im ersten Teil des Bandes setzen sich die Beiträge mit dem Wechselverhältnis von Gerechtigkeit und Staat auseinander. Der Rechtsphilosoph S. Kirste

führt in die Thematik ein: „Der Mensch ist das Maß aller Dinge“ (19–46), dabei ist es Aufgabe des Rechts, so viel an Gleichheit zu garantieren, dass diese Freiheitsfähigkeit gesichert bleibt. Die Politikwissenschaftler J. Tremmel („Generationengerechtigkeit“; 47–76), Ch. Butterwegge („Wohlfahrtsstaat, soziale (Un-)Gerechtigkeit und Armut“; 77–102) und H. G. Gaisbauer („Steuergerechtigkeit, Prinzipien der Besteuerung und die steuerethische Begründung des europäischen Wohlfahrtsstaates“; 103–122) runden diesen Abschnitt ab. Der zweite Teil diskutiert „Gerechtigkeit, Geschlecht und soziale Arbeit“. Dabei zeigt die Soziologin U. Klein in ihrem Aufsatz „Einseitige Umverteilung, mangelhafte Anerkennung“; 123–148), dass die Gleichstellung von Mann und Frau zu den Werten der Europäischen Union gehört und regelrecht ein Erfordernis der Demokratie darstellt. D. Röh, seines Zeichens Sozialarbeitswissenschaftler, erörtert „Soziale Arbeit, Gerechtigkeit und das gute Leben“ als eine „Handlungstheorie zur das-seinsmächtigen Lebensführung“ (149–171), die einen Weg zu mehr Gerechtigkeit beschreiten will. Die Soziologin A. Wegscheider skizziert „Alternative Sichtweisen auf Behinderung und Gerechtigkeit“ (173–183) – mit teilweise nicht ganz schlüssigen Ergebnissen: Wenn zunächst attestiert wird, dass in einer moralischen Sichtweise oftmals Behinderung als schicksalhafte göttliche Prüfung oder als ein moralischer Fehler bezeichnet wird und dabei als Referenz eine Ansprache von Papst Johannes Paul II. an Behinderte dient, als ob er Behinderung als ein von Gott gefügtes und „damit gerechtes Schicksal“ (179) deklariere und zudem das Engagement christlicher Hilfsorganisationen angeblich „ohne Rücksicht auf Privatsphäre“ (180) geschieht, dann hätte man sich als Leser in diesem Beitrag etwas mehr wissenschaftliche Seriosität gewünscht. Im letzten Teil des Sammelbands werden „Globale und interkulturelle Perspektiven“ aufgezeigt. Der Philosoph H. Hahn präsentiert „Globale Gerechtigkeit: Das Prinzip kosmopolitischer Verantwortung“ (185–204). In diesem Sinne global ausgerichtet ist der Aufsatz der Philosophin A. Graneß („Gerechtigkeitskonzepte im subsaharischen Afrika – gestern und heute“; 205–230) und der abschließende Artikel ihres Fachkollegen Th. Kesselring („Entwicklungszusammenarbeit und Gerechtigkeit“, 231–254).

Es ist bewundernswert, wie konstruktiv Sedmak als Herausgeber die Herausforderung annimmt, in einer Reihe mit Bänden wie diesem, die Kernwerte Europas aufzuschlüsseln zu lassen.

Sedmak ist auch einer der Mitherausgeber der „Gedenkschrift für Franz Martin Schmölz“ (III). Dieser Band möchte an den Dominikaner Schmölz (1917–2003) erinnern, der in Salzburg gelehrt hat. Sedmak ist u. a. auch Inhaber des Salzburger Franz Martin Schmölz-Lehrstuhls. Die Herausgeber führen dazu ein: „In seinem gesamten wissenschaftlichen Werk sucht Franz Martin Schmölz nach Antworten auf die Frage: Welche Verantwortung hat der Christ, der sowohl Staatsbürger als auch Mitglied der Kirche ist, in Kirche, Staat, Gesellschaft, Wirtschaft und Politik? Thomas von Aquin war sein Vorbild, und so ist es nicht verwunderlich, dass sein Denken wesentlich durch die politische Theorie und das Naturrecht des Aquinaten geprägt war. Politikwissenschaft sollte in den Augen von Franz Martin Schmölz eine Entscheidungshilfe für die Praxis sein.“ (11). Der Sammelband ist die Frucht eines Symposiums, das Schmölz zu Ehren abgehalten wurde. Die mehr als 20 Beiträge gehen zumeist unmittelbar auf die Person und das Werk des Schülers von Eric Voegelin ein, aber auch mittelbar, indem sie sich mit verwandten Themen beschäftigen.

Der Dominikaner Schmölz war eine vielschichtige Persönlichkeit, der in Salzburg für das wissenschaftliche Agieren Maßstäbe gesetzt hat. So arbeitete er neben der Professur für Christliche Gesellschaftslehre an der Theologischen Fakultät u. a. im Internationalen Forschungszentrum für Grundfragen der Wissenschaften (mit dem Arbeitsschwerpunkt Asylfragen), saß im Direktorium der Salzburger Hochschulwochen und war im Katholischen Hochschulwerk aktiv. Mehrere Beiträge des Bandes gehen auf bestimmte sozialetische Positionen des Geehrten ein, der sich einerseits als Vertreter der katholischen Soziallehre verstand, andererseits aber versuchte, über den Tellerrand zu schauen mit dem Ziel, politische Ethik aus der katholischen Staatslehre heraus zu entwickeln. Bereits vor dem Vatikanum II und dem Dekret über die Religionsfreiheit vertrat er die Ansicht, dass die Prädominanz der katholischen Religion in einem Staat im Blick auf das Prinzip einer pluralistischen Gesellschaft moderner

Prägung nicht mehr nachvollziehbar ist. A. Baumgartner zeigt auf („Von der katholischen Staatslehre zur politischen Ethik“; 39–49), dass Schmölz bei den Exponenten des neuscholastischen Naturrechts (Cathrein, Mausbach, v. Nell-Breuning) wenig Anknüpfungspunkte für eine normative Theorie von Politik fand, wie er selbst sie entwickelte. Im Beitrag von R. Hörmann („Ferdinand Ebner und Franz Martin Schmölz“; 69–84) wird dann auch deutlich, dass Schmölz ohnehin anstelle des Naturrechts den Gedankengang eines „Naturgesetzes“ präferierte: „Es ist das Gesetz der Vernunft, das eo ipso bekannt sein muss, damit die Vernunft ihre Tätigkeit überhaupt ausüben kann. So verstanden ist die ‚Natur‘ des Naturgesetzes nicht mehr das metaphysische Einheitsprinzip, das den menschlichen Handlungsimpulsen zugrundliegt, mit ihr kann das Naturgesetz auch nicht mehr inhaltlich näher bestimmt werden, sondern sie ist die Natur der Vernunft, deren notwendige Eigenschaft das Gesetz ist [...]. Eine Handlung ist nicht deshalb gut, weil sie natürlich ist, sondern weil sie dem Gesetz der Vernunft entspricht.“ (75) Thomas von Aquin lässt grüßen! Es ist das Verdienst der Herausgeber, eine interessante Persönlichkeit aus dem Dominikanerorden in der Tradition der katholischen Soziallehre mit eigenem Standing ins Gedächtnis zu rufen.

Thomas Eggensperger OP, Berlin–Münster

Julia Blanc/Maria Brinkschmidt/Christoph Krauß/Wolfgang Reichert (Hrsg.), **armgemacht - ausgebeutet - ausgegrenzt?** Die „Option für die Armen“ und ihre Bedeutung für die Christliche Sozialethik (Forum Sozialethik 14), Aschendorff Verlag Münster 2014, 262 S., € 19,80.

Dieses Buch ist der Tagungsband des Forums Sozialethik, welches im September 2013 in Schwerte stattfand. In den zwölf Beiträgen wird fundiert, aber zugleich gut verständlich ausgelotet, was die „Option für die Armen“ für die theologische Disziplin Sozialethik und die Kirche in Deutschland bedeutet. Darin werden eine Reihe von grundlegenden Fragen aufgeworfen, die immer wieder aus unterschiedlicher Perspektive beleuchtet werden: Was bedeutet die Option für die Armen in einem „reichen“ Land wie Deutschland? Wie passt eine

wissenschaftliche und damit vermeintlich neutrale Herangehensweise mit der Option für die Armen zusammen? Wie verhindert man, dass das anwaltschaftliche Eintreten für die Armen, auch von Seiten der Kirche, zum Paternalismus wird? Was bedeutet diese Prämisse für kirchliche Sozialverbände, die neben dem Dienst an den Armen auch ihre eigenen Strukturen und die staatliche Finanzierung samt den damit verbundenen Auflagen berücksichtigen müssen? Letztere Frage untersucht A. Fritz am Beispiel des Deutschen Caritasverbandes, und macht dessen Selbstverpflichtung zu prophetischer Einmischung und den Vorrang der Armen in seiner Tätigkeit deutlich. Explizit eine globale Perspektive nimmt der Artikel von J. Dömötör ein, der sich mit der Frage der gerechten Repräsentation der ärmeren Staaten in den internationalen Organisationen beschäftigt. Die Genese der „Option für die Armen“ in der Realität der Kirche Lateinamerikas stellt J. Ostheimer vor. Armut wird dort zunächst materiell, aber auch als gesellschaftliche Ausgrenzung verstanden. Die Befreiungstheologie hat die Subjektwerdung der Armen zum Ziel, und so schlägt Ostheimer vor, diese transdisziplinär in das gesellschaftliche Gespräch miteinzubeziehen. Angesichts aktueller Debatten um „working poor“ stellt der Artikel von Ch. Globig „Option für die Armen“ als ‚Gerechte Teilhabe‘. Zu den Eigentümlichkeiten einer protestantischen Rezeption“ eine spannende Analyse dar. Sie beschreibt darin, wie der evangelische Sozialethiker Heinrich Bedford-Strohm in seiner Dissertation den Wirtschaftshirtenbrief der US-amerikanischen katholischen Bischöfe als eine Übersetzung der Option für die Armen im Kontext einer Industriegesellschaft aufgriff. Bedford-Strohm entfaltete folglich Beteiligungsgerechtigkeit als Partizipation an der Gesellschaft und bezog schon hier den Begriff der Teilhabe nicht mehr ausschließlich auf materiell Arme. In der Denkschrift der EKD „Gerechte Teilhabe“ wurde dieser Begriff zunehmend verengt auf Teilhabe als Integration in den Arbeitsmarkt. Globig kritisiert, dass die damit verbundene Eigenverantwortungsrhetorik auch eine neue Form des Paternalismus darstellen kann. Sie zieht das Fazit, dass hier die Perspektive von Menschen, die heute mit wenig Geld in Deutschland ihren Alltag bewältigen müssen, schrittweise verloren gegangen ist, und die biblische Recht-

fertigung dieses Verständnisses von Teilhabe theologisch bedenklich ist.

Theresa Hüther OPL, Mainz

Ludger Fortmann, **Pater Titus Horten** (1882–1936), Verlag Herder Freiburg/Br. 2015, 191 S., € 19,99.

Anlässlich des laufenden Seligsprechungsverfahrens erschien dieses Jahr eine Biographie über den Dominikaner Titus Horten. Dieser wurde im Jahr 1882 in Elberfeld als jüngster Sohn eines Reichsgerichtsrats in eine sehr katholische Familie geboren. Später zog er mit seiner Familie nach Leipzig und studierte danach Sprachwissenschaften, die er mit einer Promotion abschloss. Der sozial sehr engagierte junge Mann trat dann 1909 in Venlo in den Dominikanerorden ein. Nach dem Philosophie- und Theologiestudium wurde Titus Horten zum Priester geweiht und lebte ab 1917 im Konvent in Vechta, wo er zunächst als Lehrer am dortigen Kolleg St. Joseph tätig war. Der beliebte und selbstlose Seelsorger wurde Beichtvater und Spiritual und 1927 auch zum Prior gewählt. Als Provinzprokurator (Finanzverantwortlicher) verwaltete er zudem die Spenden für die chinesische Mission. Deshalb wurde er im Zuge der von der nationalsozialistischen Regierung angestrebten Devisenprozesse gegen Ordensleute inhaftiert und wegen Devisenvergehen verurteilt. Der gesundheitlich geschwächte P. Titus starb 1936 in der Haft.

Das Buch ist gut verständlich geschrieben und wird durch eine Reihe von Bildern sowie einen chronologischen Lebenslauf ergänzt. Der Autor stellt sowohl die dominikanische Prägung als auch den politischen Hintergrund der Devisenprozesse ausführlich dar und kennt die örtlichen Verhältnisse in Vechta. Dabei geht er auch kritisch auf einige von Zeitgenossen überlieferte (Vor)Urteile ein und überprüft sie anhand der Quellen. Das Buch ist mit ausführlichen Anmerkungen, die wissenschaftlichen Kriterien entsprechen, ausgestattet, dennoch handelt es sich eher um eine spirituelle Einführung. Fortmann will dem Leser die Persönlichkeit und die Ausstrahlung von P. Titus näherbringen und damit dessen Lebensquellen erschließen. P. Titus hatte eine tiefe Demut und Gottverbundenheit, die ihm auch während der Haftzeit Kraft gab. Mit

Johannes vom Kreuz verstand er diese ‚Dunkle Nacht‘ der ungerechten Verurteilung und Haft als Gnadenzeit, die er vertrauensvoll aus Gottes Hand entgegennahm. Um P. Titus für heutige Menschen verstehbar zu machen, erklärt und übersetzt der Autor die Sprache der damaligen Zeit für den Leser. Durch diese Aktualisierung wird deutlich, was das Leben von P. Titus den Menschen heute noch sagen kann. Die Biographie ist auch eine gute Ergänzung zum 2008 erschienenen Quellenband über Titus Horten [Ulrich Schulte (Hrsg.), P. Titus Horten, Ein Ordensmann im Dritten Reich (Dominikanische Quellen und Zeugnisse Bd. 12), Leipzig 2008]. Das Buch stellt eine gelungene Einführung in das Leben und die Spiritualität von P. Titus Horten dar!

Theresa Hüther OPL, Mainz

Frano Prcela, **Bogozaborav**. Razmišljanja o aktualnim izazovima Crkve. Synopsis Zagreb – Sarajevo 2014, 222 S., € 20,-.

Vom geschichtlichen Hintergrund der kirchlichen Situation im postkommunistischen Kroatien und den Herausforderungen von Moderne und Postmoderne handelt das Buch des kroatischen Dominikaners F. Prcela, das unter dem Titel „Bogozaborav“ (Gottesvergessenheit) in kroatischer Sprache erschienen ist. Es lohnt sich, dieses Buch dem deutschsprachigen Leserpublikum vorzustellen.

Eine erste Herausforderung stellen die intellektuellen Vordenker dar, die es in der uniformen Denkwelt des Kommunismus als „Dissidenten“ recht zahlreich gab. In einer postmodernen Gesellschaft ist es leicht, sich mit dem Mainstream zu arrangieren. Eine weitere Herausforderung stellt die Befreiung der kirchlichen Verkündigung aus der vom Kommunismus verordneten Verbannung aus der Öffentlichkeit dar. Die neue Freiheit verführte zu einem inflationären Gebrauch des Wortes „Gott“. Der als Leerformel erfahrene Gott der

Kirchenleute ließ diese selbst vergessen, dass sie den lebendigen Gott vergessen hatten.

Staatliche Unabhängigkeit und Pluralismus der Zivilgesellschaft sind schwierige Herausforderungen für eine Kirche, die lange in jeweils wechselnden Fremdherrschaften die einzige Instanz war, die der kroatischen Identität Halt und Stütze sein konnte. Die Versuche waren groß, gestützt auf diese für die Nation konstitutiven Verdienste, als autoritäre Lehrmeisterin aufzutreten. Stattdessen hätte die Kirche lieber die Glaubenden befähigen sollen, im Brotteig der Zivilgesellschaft der Sauerreife zu sein, der zusammen mit allen anderen Faktoren das Brot des Lebens für alle erstehen ließe.

Die größte Herausforderung für die Kirche Kroatiens ist der Komplex von Vergebung und Versöhnung: zunächst innerhalb der kroatischen Gesellschaft selbst, vor allem aber im Trauma-besetzten Konfliktfeld des serbisch-kroatischen Antagonismus. Die Christen und ihre Kirchen müssen hier einen Gesprächs- und Lernprozess auf vielen Ebenen initiieren, der letztendlich in eine Versöhnung münden wird. Dass dieser Weg noch kaum beschritten ist, beruht auch auf der noch nicht bewältigten Dynamik von Schweigen und Verschweigen, mit der die Kirche ihrer eigenen Problematik begegnet. Die Kirche hätte die Chance, gehört zu werden, wenn es in ihr eine offene Kommunikation gäbe, sie gegensätzliche Meinungen zuließe und harte, aber faire Diskussionen wünschte.

Der Kirche Kroatiens ist zu wünschen, dass sie mit dem befreienden Gott der Bibel aus dem Haus ihrer „Gottesvergessenheit“ in die Freiheit zöge. Kroatische Freunde auf dieses Buch aufmerksam zu machen, eine deutsche Übersetzung anzuregen oder auch mit Hilfe eines deutschkundigen Kroaten, eventuell des Autors selbst, in ein deutsch-kroatisches Gespräch einzutreten, könnte ein Beitrag zu diesem Exodus sein.

Diethard Zils OP, Mainz

Superiorum permissu:

HERAUSGEBER: Dominikaner-Provinz Teutonia.

SCHRIFTLEITUNG:

Thomas Eggensperger (verantwortlich),

Ulrich Engel (verantwortlich),

Paulus Engelhardt †, Bernhard Kohl (Internet),

Dennis Halft, Gregor Naumann, Richard Nenn-

stiel, Frano Prcela.

REDAKTIONSSEKRETARIAT: Julia Mikuda

ANSCHRIFT: Schriftleitung „Wort und Antwort“,

Schwedter Straße 23, D-10119 Berlin

E-MAIL: schriftleitung@wort-und-antwort.info

HOME PAGE: www.wort-und-antwort.de

VERLAG: Matthias-Grünwald-Verlag der

Schwabenverlag AG, Senefelderstraße 12,

D-73760 Ostfildern.

E-MAIL: mail@gruenewaldverlag.de

Gesamtherstellung: Matthias-Grünwald-Verlag,

Ostfildern

Wort und Antwort

Dominikanische Zeitschrift für Glauben und
Gesellschaft

erscheint vierteljährlich

Einzelheft € 7,20; Jahresabonnement € 24,80;

Studentenabonnement bei Vorlage einer Studien-
bescheinigung; € 17,20. Alle Preise verstehen sich

zuzüglich Versandkosten. Abbestellungen sind

schriftlich bis sechs Wochen vor Jahresende mög-

lich. Unverlangt eingesandte Besprechungs-

exemplare können nicht zurückgesandt werden.

ABONNENTENSERVICE UND VERTRIEB:

Matthias Grünwald Verlag der Schwabenverlag

AG, Petra Härtel (Sachbearbeitung), Senefelder-

straße 12, D-73760 Ostfildern, Tel. 0049/

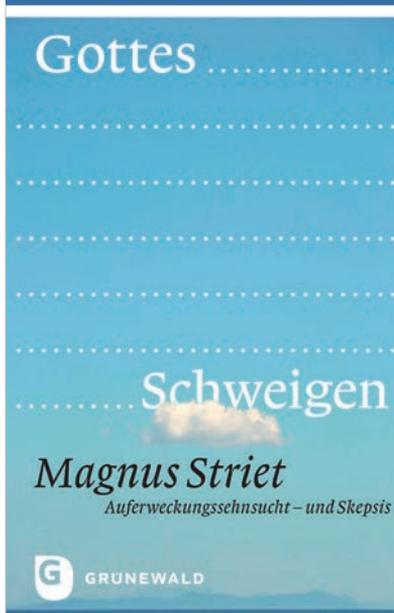
(0) 711/44 06-140, Fax 0049/(0) 711/44 06-138

Bestellungen in Österreich an Buchhandlung Her-

der (im Auftrag des Matthias-Grünwald-Verlags),

Wollzeile 33, A-1011 Wien.

Christlicher Glaube auf dem Prüfstand



Magnus Striet
Gottes Schweigen
Auferweckungssehnsucht – und Skepsis

Format 12 x 19 cm
160 Seiten
Hardcover
€ 14,99 [D] / € 15,50 [A]
ISBN 978-3-7867-3033-0

In der Geschichte Gottes mit den Menschen erhoffen wir an deren Ende für alle das, was der christliche Glaube in Jesus Christus als bereits erfüllt bekennt: die Überwindung des Todes und ein Leben in der grenzenlosen, bergenden und versöhnenden Nähe Gottes. Doch lässt sich dies angesichts unfassbaren Leids und den erdrückenden Erfahrungen von Sinnlosigkeit überhaupt noch glauben? Oder sind solche Aussagen nicht eher »spirituelle Nebelkerzen«, um die Welt vordergründig zu »verhübschen«?

Magnus Striet zeigt, dass der Zweifel grundlegend in den Glauben an Gott hineingehört, ohne in lebenszerstörende Verzweiflung umzuschlagen. Daraus entwickelt er wegweisende und tragfähige Perspektiven für eine »Auferweckungssehnsucht«, eine Sehnsucht nach Sinn, nach Rettung, letztlich danach, im Tod nicht unterzugehen, sondern zu leben.



www.grunewaldverlag.de