

Franz-Josef Bormann

»Gerechtigkeit« und »Verantwortung« im Spiegel der katholischen Soziallehre

Der Begriff der »Gerechtigkeit« gehört zweifellos zu jenen Grundkategorien der moralischen Selbstvergewisserung des Menschen, die unsere abendländische Kultur nicht nur in der Vergangenheit nachhaltig geprägt haben, sondern sich auch gegenwärtig hoher intuitiver Plausibilität und emotionaler Zustimmung erfreuen. Allerdings hat diese ungebrochene Popularität auch eine Schattenseite, da sie die Rede von der Gerechtigkeit anfällig für Verfälschungen und ideologischen Missbrauch macht. Das gilt insbesondere für die schillernde Rede von der »sozialen Gerechtigkeit«, die immer mehr in der Gefahr steht, zur reinen Leer- bzw. Kampfformel der politischen Alltagsrhetorik zu verkommen.

Ein Blick in die von der aktuellen Finanzkrise derzeit völlig überlagerte öffentliche Diskussion um die Zukunftsfähigkeit unserer sozialstaatlichen Sicherungssysteme bestätigt dies insofern, als sich diese Debatte vor allem durch zwei Eigentümlichkeiten auszeichnet: nämlich erstens durch ein *wachsendes Krisenbewusstsein* und zweitens durch einen *eklatanten Mangel an umfassenden politischen Lösungsansätzen*. Zwar scheint allenthalben die Erkenntnis Platz zu greifen, dass der deutsche Sozialstaat nach jahrzehntelanger ungebremsster Expansion die Grenzen seiner Finanzierbarkeit definitiv überschritten hat. Doch bleiben die meisten der derzeit vorgebrachten Therapievorschlüsse einer rein *fiskalischen* oder gar *versicherungstechnischen* Perspektive verhaftet, die allein von der wachsenden budgetären Not bestimmt wird. Um zu verhindern, dass die Diskussion um die mittel- und langfristig notwendigen Strukturformen – etwa im Gesundheits- oder im Rentenversicherungssystem – ausschließlich unter dem Gesichtspunkt der Finanzierbarkeit bestimmter bisher gewährter Leistungen geführt und damit zwangsläufig von den Begehrlichkeiten einzelner bislang begünstigter Interessengruppen dominiert wird, bedarf es einer umfassenden politischen Konzeption, die die Zuständigkeiten der verschiedenen gesellschaftlichen Akteure

unter dem Gesichtspunkt einer *moralisch überzeugenden* Lastenverteilung reflektiert.

Genau hier kommt ein zweiter Begriff ins Spiel, der zwar eng mit der Kategorie der Gerechtigkeit verbunden ist, das moralische Denken aber erst seit relativ kurzer Zeit zu bestimmen scheint: Ich meine den Begriff der ›*Verantwortung*‹, der eine dreistellige Relation zwischen einem handelnden Subjekt, einem Gegenstandsbereich und einer Instanz bezeichnet, vor der das jeweilige Subjekt für sein Handeln gegebenenfalls zur Rechenschaft zu ziehen ist. Der Verantwortungsbegriff erinnert uns daran, dass sowohl die gerechtigkeitsethisch gebotene *Übernahme* von Verantwortung wie auch deren *Kontrolle* auf ein komplexes Zusammenspiel verschiedener individueller und institutioneller Akteure verweist, dessen Störung regelmäßig zu mehr oder weniger gravierenden Krisen des gesellschaftlichen Miteinanders führt.

Die folgenden Überlegungen nähern sich den Begriffen ›Gerechtigkeit‹ und ›Verantwortung‹ aus dem Blickwinkel der *katholischen Soziallehre*. Um die Bedeutung dieser Denktradition für die Vermittlung einer überzeugenden moralischen Grundorientierung freizulegen, ist zunächst ganz kurz das systematische Selbstverständnis und der methodische Ansatz der katholischen Soziallehre zu skizzieren. In einem etwas ausführlicheren zweiten Schritt soll ein Überblick über die wichtigsten Entwicklungsphasen ihres Gerechtigkeitsverständnisses gegeben und ihre Relevanz für die Bewältigung verschiedener aktueller sozialer Herausforderungen zumindest exemplarisch bedacht werden. Ein dritter Schritt ist der kritischen Analyse verbereiteter Verkürzungen im Verständnis des Verantwortungsbegriffs gewidmet. Einige Bemerkungen zu den daraus zu ziehenden Schlussfolgerungen sowie zu offenen oder bislang zu wenig berücksichtigten Problemfeldern beschließen meine Ausführungen.

1. Zum systematischen Standort und methodischen Ansatz der katholischen Soziallehre

Die katholische Kirche, der gegenwärtig mit ca. 1,15 Mrd. Menschen etwa 17,4 % der Weltbevölkerung angehören, weiß sich in ihrem Nachdenken über die Gerechtigkeit vor eine *doppelte Herausforderung* gestellt: Sie muss einerseits der *Partikularität* ihrer spezifisch religiös begründeten *hochethischen* Weisungen treu bleiben und andererseits der

›Gerechtigkeit und Verantwortung‹ im Spiegel der katholischen Soziallehre *Universalität* jener elementaren moralischen Forderungen Raum geben, die ein rein rational zu begründendes *gerechtigkeitsethisches Minimum* umschreiben.

Diese Bipolarität ist nicht nur das Ergebnis pragmatischer Rücksichten auf bestimmte zeitgeschichtliche Konstellationen, sondern resultiert aus einer Spannung, die bereits in der Heiligen Schrift selbst angelegt ist. Blickt man nämlich aus der Perspektive der *Moraltheorie* bzw. der *Ethik* auf die zahlreichen biblischen Einzelaussagen zum Thema ›Gerechtigkeit‹, die vom Verbot der Rechtsbeugung über die Pflicht zur Fürsorge für Bedürftige (wie z. B. Witwen und Waisen) bis hin zum Gebot der Barmherzigkeit und der Feindsiebe reichen, dann sind zwei Dimensionen voneinander zu unterscheiden: eine *basale* Dimension der strikten *Normativität*, die sämtliche mit einem *universellen* Geltungsanspruch auftretenden negativen und positiven Gerechtigkeitspflichten im strengen Sinne umfasst, und eine *hochethische* Dimension der darüber hinausgehenden evangeliumsgemäßen ›*größeren*‹ Gerechtigkeit, die an die zentralen jesuanischen Motive der ›*Reich Gottes*‹-Botschaft und der ›*Nachfolge*‹ gebunden ist und das Spezifikum einer *deziern* *christlichen* Existenzform umschreibt, wie sie uns z. B. in der Bergpredigt begegnet.

Die Unterscheidung dieser beiden Dimensionen innerhalb der biblischen Rede von der Gerechtigkeit hat nun auch gravierende Folgen für das *methodische* Vorgehen der katholischen Soziallehre. Während nämlich die metaphorische Kategorie der ›*größeren*‹ Gerechtigkeit durchaus einen Rückgriff auf allein offenbarungsmäßig verbürgte und daher an einen *religiösen Glaubensakt* gebundene Aussagen zulässt, schließt der logisch primäre Begriff der streng *normativen* Gerechtigkeit solche partikularistischen Deutungsmuster aus und verweist stattdessen auf die Notwendigkeit einer reinen *Vernunftargumentation*.

Die große Offenheit der *katholischen* Denkform für *Vernunftargumente* hat die Integration bestimmter *philosophischer* Ethikkonzepte in das Gerechtigkeitsverständnis der Kirche nachhaltig begünstigt. Als besonders wirkmächtig sollte sich dabei die *aristotelische* Gerechtigkeits-theorie erweisen, wie sie uns im fünften Buch der *Nikomachischen Ethik* begegnet. Es sind im Wesentlichen zwei Einsichten des Aristoteles, die in diesem Zusammenhang Eingang in die katholische Theologie gefunden haben: Die eine Erkenntnis besteht in der Verankerung des Gerechtigkeitsbegriffs in einem bestimmten *Naturverständnis*, Aristoteles zu-

folge gliedert sich das sog. »politisch Gerechte« (politikón dikáion) – also dasjenige Gerechte, das den dauerhaften Zusammenhalt eines Staates wessens garantiert – in das »natürlich Gerechte« (phýsikón dikáion) und in das »gesetzlich Gerechte« (nomikón dikáion).¹ Im Gegensatz zum bloß »gesetzlich Gerechten«, das einen moralisch neutralen Gegenstand betrifft und seine Verbindlichkeit allein aus dem Faktum seiner Positivierung bezieht, stellt das »natürlich Gerechte« ein von menschlicher Setzung und Anerkennung grundsätzlich unabhängiges moralisches Ideal dar, das auf die Sicherung all jener elementaren Güter ausgerichtet ist, die die notwendige Voraussetzung der Entfaltung der menschlichen Art- und Individualnatur darstellen. Diese *naturrechtliche* Fundierung des Gerechtigkeitsbegriffs hat bekanntlich nicht nur die ganze abendländische Moral- und Rechtsphilosophie begleitet, sondern auch die katholische Soziallehre bis in die Gegenwart hinein besonders nachhaltig geprägt.

Die zweite auf Aristoteles zurückgehende Einsicht betrifft die Unterscheidung mehrerer Arten von Gerechtigkeit, bei denen jeweils unterschiedliche Perspektiven bzw. Beziehungsverhältnisse betrachtet werden: So geht es etwa im Begriff der »*allgemeinen*« oder »*gesetzmäßigen*« Gerechtigkeit um die Beziehung des Einzelnen zur Gesamtheit der positiven Rechtsordnung eines Gemeinwesens. Die sog. »*Tauschgerechtigkeit*« regelt die privaten Handels- und Geschäftsbeziehungen zwischen den Bürgern, während die sog. »*Verteilungsgerechtigkeit*« für die Beziehung des Staates zu seinen Bürgern unter dem Gesichtspunkt der Aufteilung von Lasten sowie der Gewährung von Wohlstand verantwortlich ist.

Anders als bei der *Tauschgerechtigkeit* ist bei der *Verteilungsgerechtigkeit* Aristoteles zufolge der »Wert« (*axia*) des jeweiligen Individuums von moralischer Bedeutung. »Gerecht« nennt er i.S. der uralten *Idioprageformel* nur solche Verteilungen, die »*jedem das Seine*« zukommen lassen. Allerdings handelt es sich hierbei zumindest solange um eine reine *Leitformel*, wie unklar bleibt, wie der entscheidende Begriff des »*Seinigen*« kriteriologisch näher zu bestimmen ist. Zwar mag man Aristoteles darin zustimmen, dass aller Streit innerhalb einer Gesellschaft letztlich daher rühre, dass »entweder Gleiche nicht Gleiches oder nicht Gleiche Gleiches bekommen«², doch ist damit noch nicht

»Gerechtigkeit und Verantwortung« im Spiegel der katholischen Soziallehre

viel mehr gesagt, als dass ein *genereller Egalitarismus* offensichtlich zu kurz greift.

Hinter dem inneren der aristotelischen Ethik letztlich ungelösten Problem einer überzeugenden Bestimmung des »Wertes« einer Person³ verbirgt sich letztlich die Frage nach dem angemessenen Verhältnis von *Bedarfs-* und *Leistungsgerechtigkeit*, die nicht nur die *innerphilosophische* Diskussion, sondern auch das Nachdenken der Kirche bis in die Gegenwart als weithin ungelöstes Problem begleitet.

Um die Fernwirkungen dieses aristotelischen Erbes realistisch einschätzen zu können, soll im Folgenden die jüngere Entwicklung des kirchlichen Gerechtigkeitsverständnisses noch etwas näher ausgeleuchtet werden.

2. Zur Entwicklung des Gerechtigkeitsverständnisses der katholischen Soziallehre

Obwohl sich Kirche und Theologie von Anfang an mit Fragen der Gerechtigkeit beschäftigt haben, ist die *katholische Soziallehre* im engeren Sinne doch eine relativ junge Erscheinung, deren Ursprung im Sozialkatholizismus des 19. Jahrhunderts liegt. Schaut man der Einfachheit halber allein auf jene *lehramtlichen Dokumente*, in denen das kirchliche Nachdenken über die Grundlagen einer gerechten Gesellschaftsordnung seinen offiziellen Niederschlag gefunden hat, dann haben wir es mit einem Zeitraum von ungefähr 120 Jahren zu tun, den man grob schematisierend in drei Entwicklungsphasen einteilen kann.

2.1 Grundlegungsphase

Den Ausgangspunkt der neuzeitlichen Soziallehre der katholischen Kirche bildet bekanntlich die im Jahre 1891 veröffentlichte Enzyklika *Rerum novarum* Papst Leos XIII., die der sog. *Arbeiterfrage* gewidmet ist. Unter dem Eindruck des Massenpauperismus der frühkapitalistischen Industrialisierung grenzt sich der Papst von zwei komplementären Extremen ab: Einerseits verteidigt er gegenüber einer sozialistischen Verabsolutie-

¹ Vgl. EN V 10.

² EN V 6, 1131 a 22–25.

³ Aristoteles verweist zur Lösung des Problems auf die verschiedenen Verfassungstypen.

nung des Staates nicht nur die Freiheit und Verantwortlichkeit des einzelnen Individuums, sondern auch das individuelle Recht auf Privateigentum als Grundlage einer effizienten Ökonomie; andererseits erinnert er gegenüber einem *laissez faire*-Liberalismus an die Sozialpflichtigkeit des Privateigentums und die wirtschaftspolitische Ordnungsfunktion des Staates. Es entspricht der Logik dieser doppelten Frontstellung, dass Leo XIII. für einen *dritten Weg* jenseits von Sozialismus und Liberalismus plädiert, dessen Grundkoordinaten sich auch das ordoliberal inspirierte bünderepublikanische Modell der *sozialen Marktwirtschaft* verpflichtet weiß.

Zwei Denkmotive dürfen für das dabei vorausgesetzte Gerechtigkeitsverständnis besonders aufschlussreich sein: erstens der Protest gegen Lohn- und Arbeitsbedingungen, die die Würde des Arbeiters dadurch verletzen, dass sie ihn in einer Art und Weise als bloßen Produktionsfaktor betrachten, die eine Befriedigung der humanen Grundbedürfnisse *de facto* ausschließt. Ein Blick in die zunehmend prekäre Lebenssituation der sog. *working poor*, die trotz Übernahme einer oder mehrerer Beschäftigungen kaum in der Lage sind, ein existenzsicherndes Einkommen zu erwirtschaften, zeigt, dass wir es hier mit einer Problematik zu tun haben, die nach wie vor hoch aktuell ist. Auch wenn es umstritten sein mag, ob die Einführung von gesetzlich garantierten Mindestlöhnen gerade im Niedriglohnbereich ein geeignetes Heilmittel zur Überwindung entwürdigender Arbeitsbedingungen darstellt oder nicht, kann doch kein Zweifel daran bestehen, dass ein kontinuierlich arbeitender Mensch einen moralischen Anspruch auf eine Entlohnung hat, die zumindest zur Befriedigung der menschlichen Grundbedürfnisse ausreichen muss.

Die zweite hier einschlägige Einsicht Leos XIII. betrifft den Zusammenhang von *Kontribution* und *Distribution*, demzufolge sich »alle Bürger ohne Ausnahme an den Bestrebungen für das Wohl des Staates ... zu beteiligen«⁴ haben. Die immense Bedeutung dieser Aussage wird sofort deutlich, wenn man sich vergegenwärtigt, wie sehr der öffentliche Gerechtigkeitsdiskurs gegenwärtig auf Fragen der Verteilungsgerechtigkeit verengt ist und damit einer *Anspruchsmoralität* Vorschub leistet, die ihre eigenen Voraussetzungen immer weiter untergräbt. Um zu einer ausgewogeneren Verhältnisbestimmung von *Rechten* und *Pflichten* der

»Gerechtigkeit und Verantwortung« im Spiegel der katholischen Soziallehre verschiedenen gesellschaftlichen Akteure zu kommen, scheint es daher dringend geboten, den Zusammenhang zwischen *kontributiven* und *(re-)distributiven* Akten auf breiter Front wieder neu ins Bewusstsein zu heben.

Ein weiteres für diese Grundlegungsphase bedeutsames Dokument ist die maßgeblich von Oswald von Nell-Breuning verfasste Enzyklika *Quadragesimo anno* Pius' XI. aus dem Jahre 1931, die sich vor allem durch eine auffällende *Weitung ihres thematischen Horizontes* auszeichnet. Statt »nur um die Arbeiterfrage« geht es hier um die »Wiederherstellung« bzw. »Vollendung« der gesellschaftlichen Ordnung, die Pius XI. vor allem durch einen immer mehr um sich greifenden »individualistischen Geist« bedroht sieht, der sich mittlerweile dahingehend ausgewirkt habe, »daß das einst ... in einer Fülle verschiedenartiger Vergemeinschaftungen entfaltete menschliche Gesellschaftsleben derart zerschlagen ... wurde, bis schließlich fast nur noch die Einzelmenschen und der Staat übrig blieben«⁵.

Um in dieser prekären Lage die falschen Alternativen eines die menschliche Sozialnatur negierenden Liberalismus einerseits und eines die individuellen Freiheitsrechte verletzenden Sozialismus andererseits zu überwinden, bedarf es der Enzyklika zufolge eines umfassenden moralischen Prinzips, dessen zentraler Gehalt durch den Begriff der »*sozialen Gerechtigkeit*« (*iustitia socialis*) ausgedrückt wird. Unter »*sozialer Gerechtigkeit*« versteht Pius XI. eine umfassende »*Gemeinwohrgerechtigkeit*«, wobei der traditionelle Begriff des »*Gemeinwohls*« (*bonum commune*) den »Inbegriff« all dessen bezeichnet, »was als allgemeine Voraussetzung für den Bestand und das Gedeihen der Gemeinschaft selbst und damit für das Wohl jedes Einzelnen als Gemeinschaftsglieder gewährleistet sein muß«⁶. »Gerechtigkeit« ist also nicht nur eine *individuelle Tugend* von Einzelpersonen, sondern eine unverzichtbare Eigenschaft derjenigen *gesellschaftlichen Rahmenbedingungen*, innerhalb deren der Einzelne agiert und auf deren Bestand sein Handeln wiederum zurückwirkt. Der hier neu eingeführte Begriff der *iustitia socialis* verweist also auf das gesellschaftliche Ganze und schließt eine partikularistische Klientelpolitik, die sich ausschließlich an den Interessen einzelner sozialer Gruppen orientiert, kategorisch aus.

⁴ Quadragesimo anno, Nr. 78.

⁵ O. von Nell-Breuning: *Iustitia socialis*, in: ders./H. Sachter (Hg.): Beiträge zu einem Wörterbuch der Politik, Bd. III, Freiburg 1947–1951, Sp. 34.

Um der individuellen und sozialen Doppelnatur des Menschen gerecht zu werden, fordert die Enzyklika zudem eine stärkere Orientierung am – maßgeblich von Gustav Gundlach mitentwickelten – sog. »Subsidiaritätsprinzip«, das sich auf die Zuordnung von Zuständigkeiten, Aufgaben und Befugnissen in gegliederten Sozialverbänden bezieht und dem Schutz der »Stufenordnung der verschiedenen Vergesellschaftungen«⁷ dient.

Dieser Grundsatz besagt erstens, »daß die Vielfalt der sich von unten her aufbauenden sozialen Einheiten in ihrer Eigenfunktion zu respektieren und zu bewahren ist, wo immer und solange diese sich gegenüber dem, was die ihnen übergeordnete Steuerungsinstanz zu leisten vermag, als die kompetenteren bewähren«⁸. Für den Fall eines notwendigen Tätigwerdens übergeordneter Handlungseinheiten enthält das Subsidiaritätsprinzip zweitens »eine Option für die jeweils schonendere Form des Eingriffs, die zunächst nicht auf die Übernahme von Kompetenzen abzielt, sondern darauf, durch Hilfestellung (lat. *subsidiū*) die Funktionsfähigkeit der kleineren Lebenskreise zu stärken und wiederherzustellen«⁹.

Die ungetroffene Aktualität dieses Grundsatzes wird sofort deutlich, wenn man sich vergegenwärtigt, dass sich der Umfang staatlicher Zuständigkeiten in den letzten Jahrzehnten nicht nur in Deutschland insbesondere auf sozialem und wirtschaftlichem Gebiet in einer Weise erhöht hat, die sicherlich das päpstliche Verdikt einer illegitimen *Entmündigung der Individuen* bzw. einer *Entrückung des Staates* durch ein »Übermaß von Obliegenheiten und Verpflichtungen«¹⁰ auf sich gezogen hätte. Die Reihe der jüngeren gerechtigkeitswidrigen Verstöße gegen das Subsidiaritätsprinzip ist lang: Sie reicht von einer ausufernden Subventionspolitik über populistische Maßnahmen der Regierung zur vernünftlichen Rettung maroder Unternehmen bis hin zu einer fehlgeleiteten Familien- und Bildungspolitik, die unter dem Deckmantel der Förderung weiblicher Erwerbsarbeit eine fortschreitende *Verstaatlichung der Erziehung* betreibt, die in krasssem Gegensatz zum grundgesetzlich geschützten *Elternrecht* steht!¹¹ Statt innerfamiliäre Leistungen – wie z. B. die *Erzie-*

»Gerechtigkeit und Verantwortung« im Spiegel der katholischen Soziallehre

hungsarbeit – ihrer gesamtgesellschaftlichen Bedeutung entsprechend endlich auch rentenversicherungstechnisch aufzuwerten, beschränkt sich der politische Diskurs auf das Detailproblem eines Ausbaus von kommunalen Kinderkrippenplätzen, was einmal mehr unter Beweis stellt, dass eine sachgerechte Familienpolitik in Deutschland auch weiterhin kaum zu erwarten ist.

2.2 Konsolidierungs- und Erweiterungsphase

Nachdem es in der ersten Phase der neueren Soziallehre darum gegangen war, die Grundkoordinaten einer gerechten Gesellschaftsordnung unter Zuhilfenahme des neuen integrativen Leitbegriffs der »*iustitia socialis*« zu umreißen, kam es in der Folgezeit vor allem darauf an, die verschiedenen Implikationen dieser neuen Kategorie und die Reichweite seiner Konsequenzen genauer zu durchdenken. Drei Motive scheinen dabei von besonderer Bedeutung: erstens die Hinwendung zur *Demokratie*, zweitens die Übernahme des *Menschenrechtsparadigmas* und drittens die *Internationalisierung* des Gerechtigkeitsdiskurses.

Unter dem unmittelbaren Eindruck der Katastrophe des Zweiten Weltkrieges hatte sich bereits Pius XII. in seiner Weihnachtsansprache von 1944 – durch die begriffliche Unterscheidung zwischen »wahrer Demokratie« und einer bloßen »Willkür der Massen«¹² – für die Errichtung demokratischer Strukturen eingesetzt und damit eine *Wende im staats-theoretischen Selbstverständnis der katholischen Kirche* eingeleitet, die schließlich in der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils mit der Betonung des strikt *religiösen* Charakters der Sendung der Kirche und einer entsprechenden Absage an das Konzept des »*katholischen Staates*« ihren Abschluss gefunden hat.¹³

Eng verbunden mit dieser im Grunde verspäteten Aussöhnung des Lehramtes mit einer *demokratischen* Gesellschaftsordnung ist der Versuch vor allem Johannes' XXIII., die traditionellen Sozialprinzipien der

⁷ Quadregesimo anno, Nr. 80.

⁸ A. Baumgartner: Art. Subsidiarität, in: LThK, Bd. 9, Freiburg 2006, 1075.

⁹ Ebd.

¹⁰ Quadregesimo anno, Nr. 78.

¹¹ Während das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland in Artikel 6 Absatz 2 ebenso nüchtern wie programmatisch feststellt: »Pflege und Erziehung der Kinder sind das natürliche Recht der Eltern und die zuvörderst ihnen obliegende Pflicht.«, unterstellt das Instru-

ment das »Elterngeld« in seiner bisherigen Form den Eltern nicht nur eine tendenziell wechselnde Erziehungsunfähigkeit, sondern schränkt ihre Wahlfreiheit durch einseitige finanzielle Anreizstrukturen massiv ein.

¹² Vgl. Weihnachtsansprache, 171.

¹³ Vgl. GS, Nr. 76.

Personalität und der *Solidarität* für eine umfassende Entfaltung des *Menschenrechts* dankens fruchtbar zu machen¹⁴. Gerade weil das Lehramt den einzelnen Menschen nicht nur als »Träger, Fundament und Zweck«¹⁵ des sozialen Lebens versteht, sondern auch davon ausgeht, dass es seine Würde als Staatsbürger verlangt, »sich vor allem durch eigene Leistung emporzuarbeiten«¹⁶, kommt es entscheidend darauf an, all diejenigen *unveräußerlichen Grundrechte* des Einzelnen zu schützen, die die notwendige Voraussetzung einer individuellen Verantwortungsübernahme darstellen. Die Herstellung einer wenigstens basalen *Chancengleichheit* ist daher aufs engste mit dem Einsatz für eine schrittweise Verwirklichung der *Menschenrechte* verbunden, die nach katholischem Verständnis im *natürlichen Sittengesetz* selbst verankert sind. Der Umstand, dass sich die Einsicht in dieses Sittengesetz nur einer kritischen Reflexionsbewegung erschließt, die über die Begrenztheit ihres eigenen historischen Standorts aufgeklärt ist, tut dabei der Notwendigkeit einer starken, freilich immer nur annäherungsweise zu erreichenden natürlichen Begründungsfigur keinen Abbruch. Die weitgehende Orientierung der zeitgenössischen Rechtsphilosophie an rein positivistischen oder diskurstheoretisch inspirierten Formen formal-prozeduraler Rechtsbegründung muss daher auch aus Sicht der am *Personalitätsprinzip* orientierten Soziallehre der Kirche bedenklich erscheinen. Menschenrechte verdanken sich nämlich nicht einer positiven *Gewährung* durch den Staat, sondern verpflichteten staatliche Organe umgekehrt zu unbedingtem Schutz und subsidiärer *Gewährleistung*. Wohin der Verzicht auf starke, inhaltlich klar konturierte Begründungsfiguren führt, das lässt sich seit geraumer Zeit geradezu musterhaft an einer das *Grundrecht auf Leben* immer weiter aushöhenden pseudoliberalen Biopolitik beobachten, die – einem in diesem Zusammenhang unverächtlichen Zeugen wie Jürgen Habermas zufolge – immer deutlichere Züge einer »entgleisenden Moderne« annimmt.

Es war vor allem Paul VI., der sich im Blick auf den mühsamen Prozess der politischen Durchsetzung unveräußerlicher Menschenrechte – in der Enzyklika *Populorum progressio* (1967) – darum bemüht hat, den Begriff der »sozialen Gerechtigkeit« als Orientierungsgröße eines

»Gerechtigkeit« und »Verantwortung« im Spiegel der katholischen Soziallehre

anzustrebenden gesellschaftlichen Transformationsprozesses zu profilieren, dessen Ziel in der »volleren Entfaltung«¹⁷ des Einzelnen besteht. Neben der »Ganzheitlichkeit« der Entwicklung, die weit über einen rein ökonomischen oder technischen Fortschritt hinausgeht, enthält der von ihm besonders prominent hervorgehobene Gedanke eines *développement integral* auch noch den weiteren Aspekt der *Internationalisierung* des Entwicklungsprozesses. Das aus der menschlichen Sozialnatur abgeleitete *Solidaritätsprinzip*, auf das mit Blick auf den *Verantwortungsbegriff* später noch einmal ausdrücklich zurückzukommen sein wird, darf nicht auf eine bestimmte partikuläre Gemeinschaft eingeschränkt werden, sondern ist als universaler Grundsatz zu verstehen, der letztlich auf die gesamte Menschheitsfamilie ausgerichtet ist. In diesem Sinne hatte bereits Johannes XXIII. in seinem Lehrschreiben *Mater et magistra* (1961) den Übergang von einem »volkswirtschaftlichen Gemeinwohl« zu einem »gesamtmenschheitlichen Gemeinwohl«¹⁸ gefordert und damit eine *Internationalisierung* der lehrantlichen Gerechtigkeitsdiskussion eingeleitet, die erst in den 80er und 90er Jahren unter dem Stichwort der »Globalisierung« verstärkt ins öffentliche Bewusstsein treten sollte.

2.3 Phase der anthropologischen und theologischen Vertiefung

Während in den 60er und 70er Jahren vor allem die menschenrechtliche Fundierung und thematische Weitung des lehrantlichen Verständnisses der Gerechtigkeit im Vordergrund standen, scheint sich die gegenwärtige, insbesondere durch das lange Pontifikat Johannes Pauls II. geprägte Phase der katholischen Soziallehre eher dadurch auszuzeichnen, die *anthropologischen* und *theologischen* Voraussetzungen des eigenen Gerechtigkeitsverständnisses noch klarer herauszuarbeiten.

Das zeigt sich ansatzweise bereits in den ersten beiden Sozialenzykliken Johannes Pauls II.: Während *Laborem exercens* (1981) mit Blick auf die *personale* Dimension der Arbeit und die Subjektstellung des arbeitenden Menschen einen »Vorrang der Arbeit vor dem Kapital« postuliert¹⁹, beschreibt die zum zwanzigsten Jahrestag von *Populorum progressio* ver-

¹⁴ Vgl. *Pacem in terris*, 1963.

¹⁵ Pius XII.: *Weihnachtsansprache*, 169.

¹⁶ *Mater et magistra*, Nr. 151.

¹⁷ *Populorum progressio* Nr. 1.

¹⁸ *Mater et magistra* Nr. 80; vgl. auch Nr. 122 und Nr. 157.

¹⁹ Vgl. *Laborem exercens*, 12 (1) und 13 (3).

öffentliche Enzyklika *Sollicitudo rei socialis* (1987) nicht nur mit großem Realismus die desolate Weltituation einer »bis zu den Stuten des Elends«²⁰ angewachsenen Ungleichheit, sondern fordert angesichts sich immer weiter verfestigender »Strukturen der Sünde« auch eine »vorran- gige Liebe zu den Armen«²¹, die die eigentlichen Opfer eines jahrzehnte- langen verantwortungslosen politischen Blockdenkens geworden sind.

Noch stärker tritt diese anthropologische Perspektive in der Enzyklika *Centesimus annus* (1991) hervor, die die epochalen politischen Ereignisse des Jahres 1989 verarbeitet. Johannes Paul II. verleiht dabei der Überzeu- gung Ausdruck, »daß der Grundirrtum des Sozialismus (insoweit) an- thropologischer Natur ist«, als »der Begriff der Person als autonomes Subjekt moralischer Entscheidung, das gerade dadurch die gesellschaftli- che Ordnung aufbaut«²², in der sozialistischen Ideologie zum Verschwin- den gebracht wird. Das offensichtliche Scheitern der sozialistischen Kommandowirtschaft dürfte jedoch keineswegs dazu führen, die Augen vor den Defiziten der kapitalistischen Wirtschaftsordnung des Westens zu verschließen. Tatsächlich sei der Begriff des »Kapitalismus« nämlich doppeldeutig: Verstehe man unter Kapitalismus »ein Wirtschaftssys- tem ... das die grundlegende und positive Rolle des Unternehmens, des Marktes, des Privateigentums und der daraus folgenden Verantwortung für die Produktionsmittel, der freien Kreativität des Menschen im Be- reich der Wirtschaft anerkennt«, dann erweise sich eine solche »Unter- nehmerwirtschaft« durchaus als wünschenswert und vorbildlich. Das sei aber nicht der Fall, wenn man unter »Kapitalismus« ein System verstehe, »in dem die wirtschaftliche Freiheit nicht in eine feste Rechtsordnung eingebunden ist, die sie in den Dienst der vollen menschlichen Freiheit stellt«²³. An dieser Aussage ist zweierlei bemerkenswert: erstens das klare Bekenntnis des Lehramtes zur *Marktwirtschaft* als einem unverzichtbaren Instrument der effizienten Allokation von Gütern und Dienstleistungen; und zweitens die Einsicht in die Notwendigkeit einer *moralisch-recht- lichen Einhegung und politischen Steuerung* von Wirtschaftsprozessen, de- ren Notwendigkeit durch die aktuelle Finanz- und Wirtschaftskrise ein- mal mehr eindrucksvoll unter Beweis gestellt worden ist.

Als *normatives Leitbild* für diese Steuerung empfiehlt Johannes Paul II. eine Orientierung am Ideal einer demokratisch verfassten »Ge- sellschaftsordnung der freien Arbeit, der Unternehmen und der Betei- ligung«²⁴. Die gerechtigkeitsethische Pointe dieser Aussage liegt darin, dass das hier angedachte Konzept einer »Beteiligungsgerechtigkeit« eine Alternative zu den falschen Extremen einer *etatistischen Zwangsordnung* auf der einen und eines *libertären Marktfeitschismus* auf der anderen Seite bietet. Die Forderung des Papstes, »für alle – einzelne und Natio- nen – die Grundbedingungen für die Teilnahme an der Entwicklung sicherzustellen«²⁵, zielt nicht nur auf die Sicherung der elementaren Be- dürfnisbefriedigung ab, sondern erweist sich als offen für leistungsbezo- gene, also meritokratische Unterschiede. Statt an einem *egalitären End- zustand* orientiert sie sich am Konzept der *Chancengleichheit* und der *Suffizienz*, das die Eigeninitiative des Bürgers ermöglichen und stimu- lieren, nicht jedoch ersetzen oder überflüssig machen möchte.

Dass sich eine solche Sichtweise nicht zuletzt für die Lösung von Verteilungsproblemen durchaus fruchtbar erweisen könnte, wird nie- mand bezweifeln, der mit der neueren philosophischen Gerechtigkeits- diskussion – insbesondere den verschiedenen von M. Walzer und A. Sen vorgetragenen Kritiken am extremen Egalitarismus der Gerechtigkeits- theorie von J. Rawls – auch nur von Ferne vertraut ist.²⁶

Auch wenn es noch zu früh ist, das Pontifikat Benedikts XVI. unter sozialethischer Perspektive auszuwerten, sei doch ein ganz kurzer Blick auf seine jüngst veröffentlichte Enzyklika *Caritas in veritate* geworfen, die – nicht nur unter dem Eindruck der gegenwärtigen Finanz- und Wirtschaftskrise – eine »neue und vertiefte Reflexion über den Sinn der Wirtschaft und ihrer Ziele«²⁷ annimmt. Die Bedeutung dieses Dokumen- tes dürfte weniger in den verschiedenen normativen Einzelaussagen als vielmehr in dem grundsätzlichen Versuch liegen, die »Liebe« im Sinne der christlichen *caritas* als den »Hauptweg der Soziallehre der Kirche«²⁸

²⁰ *Sollicitudo rei socialis*, Nr. 14.

²¹ *Sollicitudo rei socialis*, Nr. 42.

²² *Centesimus annus*, Nr. 13.

²³ *Centesimus annus*, Nr. 42.

²⁴ *Centesimus annus*, Nr. 35.

²⁵ *Centesimus annus*, Nr. 35.

²⁶ Vgl. dazu auch W. Kersting: Theorien der sozialen Gerechtigkeit, Stuttgart 2000, A. Krebs (Hg.): Gleichheit oder Gerechtigkeit, Frankfurt 2000 sowie F.-J. Bormann: Soziale Gerechtigkeit zwischen Fairness und Partizipation: John Rawls und die katholische Sozial- lehre, Freiburg 2006.

²⁷ *Caritas in veritate*, Nr. 32.

²⁸ *Caritas in veritate*, Nr. 2.

wieder neu zur Geltung zu bringen. Wie schon in seinen beiden vorausgehenden Lehrschreiben so geht es Benedikt XVI. auch hier um eine vertiefende *theologische* Fundierung des lehramtlichen Sprechens. Um die religiös-heilsgeschichtliche Ausrichtung des kirchlichen Einsatzes für die »größere Gerechtigkeit« des Evangeliums wieder stärker zur Geltung zu bringen, plädiert der Papst für einen »christliche(n) Humanismus, der die Liebe belebt und sich von der Wahrheit leiten läßt, indem er die eine und die andere als bleibende Gabe Gottes empfängt«.²⁹ Auch wenn diese Überlegungen nichts zur Klärung der *normativen* Probleme einer rein philosophischen Gerechtigkeitsanalyse beitragen, bewahren sie die katholische Soziallehre doch davor, ihrer eigenen spezifisch religiösen Sinnspitze verlustig zu gehen.

3. Gerechtigkeit braucht Verantwortung

Überblickt man die Entwicklung des lehramtlichen Sprechens über die Gerechtigkeit in den letzten 120 Jahren, dann wird deutlich, dass dieses insgesamt von einem *positiv-optimistischen Menschenbild* getragen ist, das den Einzelnen weder als egoistischen Solitär noch als passiven Versorgungsempfänger, sondern als solidarisches Beziehungswesen und aktiven Bürger begreift, der zur konkreten Verantwortungsübernahme ebenso befähigt wie verpflichtet ist. Allerdings ist ohne weiteres zuzugeben, dass nicht allein in der theoretischen Bestimmung der konkreten Reichweite unserer jeweiligen Solidaritätspflichten, sondern mehr noch in der konkreten Verantwortungsübernahme oftmals insofern gravierende Schwierigkeiten auftauchen, als hier eine wenigstens dreifache Gefahr einer Verkürzung des Verantwortungsbegriffs besteht.

Die erste Form der Verkürzung betrifft das *Subjekt* der Verantwortung. Zwar ist unstreitig, dass menschliche Individuen ihre frei getroffenen Handlungsentscheidungen auch jeweils ganz persönlich zu verantworten haben. Doch wäre nicht nur zu klären, wieweit diese Entscheidungs- und Handlungsfreiheit *in concreto* reicht, sondern auch zu untersuchen, ob es neben der einzelnen natürlichen Person nicht auch noch weitere institutionelle Handlungs- und Verantwortungssubjekte geben kann. Bereits überall dort, wo der Einzelne nicht einfach als Privatperson in relativer

Ungebundenheit agiert, sondern als Funktionsträger im Namen und Auftrag Anderer handelt, stellt sich die Verantwortungsproblematik wesentlich differenzierter dar. Das gilt erst recht, wenn bestimmte Entscheidungen gemeinschaftlich von einer – wiederum funktional differenzierten – Gruppe mehrerer kooperierender Akteure vorbereitet, getroffen und gegenüber Dritten durchgesetzt werden, was vor allem im Bereich des politischen und ökonomischen Handelns regelmäßig der Fall ist. Um zu verhindern, dass sich die jeweiligen Akteure unter Berufung auf vermeintliche Sachzwänge ihrer Verantwortung weiterhin entziehen, bedarf es einer verstärkten Analyse jener institutionellen Rahmenbedingungen kollektiver Entscheidungsprozesse, die die notwendige Voraussetzung der differenzierten Zuweisung konkreter Verantwortlichkeiten darstellt.

Eine zweite Art der Verkürzung des Verantwortungsbegriffs betrifft dessen *Gegenstandsbereich*. Da sich sowohl die Reichweite als auch die Eingriffstiefe gerade unseres institutionellen Handelns durch die moderne Technik mittlerweile explosionsartig erweitert hat, reicht es nicht mehr aus, den Verantwortungsbegriff rein *retrospektiv* im Sinne bloßer *Folgenrechnung* zu bestimmen. Vielmehr scheint es erforderlich, künftig eine *nachsortierende Schadensbeizugsverantwortung* sukzessive durch eine *vorausschauende Vorsorgeverantwortung* zu ersetzen. Dass es den Verursachern der derzeitigen Finanzkrise offenbar gelingt, sich (s. durch eine Privatisierung der Gewinne riskanter Transaktionen bei gleichzeitiger Sozialisierung ihrer Verluste) nicht nur der rückwirkenden Folgenrechnung zu entziehen, sondern auch vorbeugende strukturelle Reformen der Finanzwirtschaft zu verhindern, zeigt eindringlich, wie stark die Verdängungsmechanismen in diesem volkswirtschaftlich besonders sensiblen Bereich noch immer ausgeprägt sind.

Gerade weil das so ist, kommt es dritten entscheidend darauf an, diejenigen *Instanzen* zu stärken bzw. überhaupt erst einmal zu entwickeln, die die tatsächliche Übernahme von konkreter Verantwortung überwachen und notfalls durch ein effizientes Kontrollsystem erzwingen. Bereits ein flüchtiger Blick auf die moralische und rechtliche Infrastruktur genügt um festzustellen, dass es insbesondere im Bereich des *supranationalen* Handelns ein eklatantes *Defizit an institutioneller Verantwortungsüberwachung* gibt. Grob vereinfachend gesagt wird die tatsächliche Wahrnehmung von Verantwortung um so besser kontrolliert und sanktioniert, je individueller ihr Träger und je lokal begrenzter der Raum ih-

²⁹ Caritas in veritate, Nr. 78.

rer jeweiligen Handlungsreichweite ist. Konkret bedeutet dies, dass vor allem global agierende institutionelle Akteure (wie z. B. große Wirtschaftsunternehmen aber auch politische Akteure wie Staatenverbünde) kaum damit rechnen müssen, für die Folgen ihres Handelns zur Rechenschaft gezogen zu werden. Da aber gerade diese Handlungsformen unter Umständen außerordentlich schädlich für das Gemeinwohl nicht nur einer einzelnen Nation, sondern für die Weltgesellschaft insgesamt sein können, ist dieser Zustand aus gerechtigkeitsethischer Perspektive in keiner Weise zufriedenstellend.

4. Ertrag und Ausblick

Auf dem Hintergrund der bisherigen Überlegungen scheinen sich folgende generelle Schlussfolgerungen nahezu legen:

1. Das Ziel der katholischen Soziallehre besteht weder im Entwurf einer abstrakten zeitlos gültigen Gerechtigkeits*theorie* noch in der Unterbreitung *technischer* Lösungsvorschläge für konkrete Einzelprobleme. Stattdessen hat sich das Lehramt stets darum bemüht, *moralische Grundorientierungen* für die Bewältigung bestimmter epochaler Herausforderungen sozialer und ökonomischer Art (wie z. B. der Arbeitsfrage, der Entwicklungsproblematik oder der Globalisierung) vorzulegen.

2. Die katholische Soziallehre widersetzt sich einer Sichtweise, die die Gerechtigkeit entweder ausschließlich *individualistisch* zur persönlichen Tugend des Einzelnen oder aber *systemtheoretisch* zur Eigenschaft bestimmter institutioneller Arrangements stilisiert. Beide Dimensionen – die *individuelle* und die *institutionelle* – gehören zusammen und dürfen nicht gegeneinander ausgespielt werden, um den komplementären Verflüchtungen einer Überforderung des Einzelnen einerseits und einer Verflüchtungen der Verantwortung in vermeintlichen Schzavängen andererseits zu entgehen.

3. Die katholische Soziallehre plädiert für ein *komplexes* Gerechtigkeitsverständnis, das nicht nur um die im Begriff der *Gemeinwohl-* bzw. *Bereitigungsgerechtigkeit* zusammengefassten verschiedenen Dimensionen von *Gesetzes-, Tausch-, und Verteilungsgerechtigkeit* weiß, sondern auch davon überzeugt ist, dass es einer Vielzahl unterschiedlicher Kriterien (Gleichheit, Bedürfnis, Leistung etc.) bedarf, um der Eigenart der jeweils betroffenen Güter entsprechen zu können. Unterkomplexe

Modelle – wie z. B. die radikal egalitaristische Gerechtigkeitskonzeption von J. Rawls oder extreme liberäre Gegenmodelle – sind daher lehramtlicherseits aus guten Gründen nie rezipiert worden.³⁰

4. Die katholische Soziallehre widersetzt sich insofern einer rein *positivistischen* oder *vertragsrechtlichen* Deutung der Gerechtigkeit, als sie aufgrund ihres *naturrechtlichen* Erbes vom *überpositiven* Charakter des moralischen Anspruch des Gerechten ausgeht, dessen normative Konsequenzen sich freilich nur *reflexiv* und annäherungsweise einholen lassen.

5. Die katholische Soziallehre hält es daher auch für unzulässig, die unveräußerlichen Grundrechte des Individuums in den Objektbereich der *Verteilungsgerechtigkeit* einzubeziehen, da auf diese Weise der kategoriale Unterschied zwischen Gütern bzw. sachhaften Dienstleistungen und persönlichen Grundrechten verwischt wird.

6. Obwohl die katholische Soziallehre überall dort ihre mahnende Stimme erhebt, wo infolge extremer Marginalisierung i. S. *absoluter* (und nicht nur *relativer*) Armut bestimmte moralische Mindeststandards – wie z. B. die Würde des Menschen oder bestimmte Grundrechte (wie z. B. das Recht auf Leben!) – verletzt werden, weiß sie sich darüber hinaus jener *größeren* Gerechtigkeit des Evangeliums verpflichtet, die den Rahmen einer rein säkularen vernunftbasierten normativen Ethik sprengt und auf eine religiöse Existenzform hin überschreitet.

Die katholische Soziallehre ist noch nicht an ihrem Ende. Das Nachdenken über die Gerechtigkeit geht weiter – innerhalb und außerhalb der Kirche. Es seien daher zum Schluss noch einige *Desiderate* formuliert, deren Einlösung für die Zukunftsfähigkeit der *theologischen Ethik* vorzüglich zu sein scheint:

1. Obwohl der katholischen Soziallehre zugutezuhalten ist, dass sie sich den einfachen Lösungen eines simplen *Egalitarismus* auf der einen und eines nicht minder problembehafteten *Libertarismus* auf der anderen Seite stets verweigert hat, bleibt das genaue *Zu- und Miteinander der für Verteilungsfragen relevanten Kriterien* – wie z. B. der Gleichheit, der Menschenwürde, des Bedürfnisses, der Leistung, der Produktivität sowie der Verfügbarkeit – in bestimmten Bereichen noch nicht hin-

³⁰ Das gilt auch für den Wirtschaftsintrienbrief der USA von 1986; vgl. dazu F.-J. Bormann: *Soziale Gerechtigkeit zwischen Fairness und Partizipation*, 381–390.

reichend geklärt. Die Einführung neuer Begriffe – wie z. B. der Kategorie der *Beteiligungsgerechtigkeit* – stellt keinen Ersatz für die notwendige Klärung der *Verteilungskriterien* dar, die politisch immer drängender wird und naturgemäß besonders umstritten ist³¹.

2. Da sich das Lehramt der katholischen Kirche mittlerweile nicht nur mit der *Demokratie*, sondern auch mit einer ordnungspolitisch verantwortbaren Form der *Marktwirtschaft* ausgesöhnt hat, sollte sie ihre traditionelle Frontstellung gegenüber dem sog. *Liberalismus* überdenken und zu einer differenzierten Wahrnehmung jener vielfältigen Erscheinungsformen liberalen Denkens übergehen, die in der zeitgenössischen Philosophie anzutreffen sind.

3. Die katholische Soziallehre hat zwar in jüngerer Zeit auf die überindividuelle Dimension menschlichen Versagens mit dem Begriff der »strukturellen Sünde« hingewiesen, aber bislang kein überzeugendes Modell der gestuften *Verantwortungsübernahme in kollektiven Entscheidungssituationen* erarbeitet, das der systematischen Verdrängung von Verantwortung – wie wir es einmal mehr in der gegenwärtigen Finanzkrise erleben – den Boden entziehen könnte.

4. Schließlich wäre es wünschenswert, wenn zumindest die katholischen Bildungseinrichtungen weltweit einen Beitrag zur Überwindung jener *ausbildungsbedingten Entkopplung von Wirtschaftswissenschaften und Ethik* leisten könnten, die sich seit dem 19. Jahrhundert mit der Herauslösung der Ökonomie »aus dem Verbund der praktischen Philosophie«³² ereignet hat und deren negativen Konsequenzen auf praktisch allen zukunftsrelevanten Handlungsfeldern zu beobachten sind.

Johannes Hoffmann Wettbewerb in der Marktwirtschaft aus der Perspektive theologischer Ethik

Einführung

Kaum jemand wird bestreiten, dass Marktwirtschaft und Wettbewerb untrennbar zusammengehören. Die Meinungen gehen allerdings auseinander, wenn es um die Beurteilung der ethischen Qualität dieses Verhältnisses im Rahmen der Wirtschaft der Bundesrepublik im Kontext globaler und liberalisierter Bedingungen geht. Nicht zuletzt deswegen wurde vor 52 Jahren das Kartellgesetz erlassen und das Bundeskartellamt geschaffen. Anlässlich der Feier »50 Jahre Kartellgesetz« wurde von Gerhard Hennemann mit Recht darauf hingewiesen: »Ohne Kartellverbot, Fusionskontrolle und Missbrauchsaufsicht, die fest im Gesetz gegen Wettbewerbsbeschränkungen (GWB) verankert sind, wäre die Sicherung effizienten Wettbewerbs heute sicherlich undenkbar, denn das Ordnungsprinzip des Wettbewerbs hat nun einmal keine Lobby. Vielmehr wird es durch einzelwirtschaftliche Interessen, die sich in Politik und Verbänden ihre Fürsprecher suchen, immer wieder neuen Belastungstests unterzogen.«¹

Ganz anders sehen das Karl Homann und Michael Ungethüm in ihrem Beitrag »Ethik des Wettbewerbs.«² Geradezu euphorisch schreiben sie dem »Wettbewerbsprinzip eine ethische Rechtfertigung« zu und behaupten: »die Marktwirtschaft mit Wettbewerb ist das beste bisher bekannte System zur Verwirklichung der Solidarität aller Menschen unter modernen Bedingungen.« Ferner: »Markt und Wettbewerb sind unter den Bedingungen moderner Großgesellschaften die effizienteste Form

³¹ Vgl. dazu auch H.-R. Reuter: *Eigenverantwortung und Solidarität – Befähigung und Teilhabe: Zur neuartigen Gerechtigkeitssemantik in der evangelischen Sozialethik*, in: F. Nüssel (Hg.): *Theologische Ethik der Gegenwart*, Tübingen 2009, 194f und 203.

³² J. Mittelstraß: *Wirtschaft und Ethik*, in: FAZ vom 9. Oktober 2009, Nr. 224, 12.

¹ Gerhard Hennemann, Im Namen des Wettbewerbs, in: *Süddeutsche Zeitung*, 14.1.2008, Nr. 11, Seite 17.

² Karl Homann und Michael Ungethüm, Ethik des Wettbewerbs, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 23.6.2007, Nr. 143, Seite 11.

Ethik der Lebensfelder

Festschrift für Philipp Schmitz SJ

Herausgegeben von
Paul Chummar Chittipilly CMI



HERDER

FREIBURG · BASEL · WIEN

Inhalt

Vorwort	11
I. Fundamentalethische Felder	
<i>Josef Schuster SJ</i>	
Verantwortung oder neuronales Ereignis?	
Ethische Anmerkungen zur Frage der Willensfreiheit	17
<i>Peter Knauer SJ</i>	
Was bedeutet »in sich schlecht«?	29
<i>Friedo Rücken SJ</i>	
Kant und die gegenwärtige Moralphilosophie	44
<i>Kornelia Siedlaczek</i>	
Werte und Wandel	
Anmerkungen zu einer Begriffsklärung	58
<i>Roman Globokar</i>	
Die theologische Ethik des Lebens im heutigen pluralistischen Kontext	69

II. Friedensethische Felder

Heinz-Gerhard Justenhoven

Die Europäische Union: Von der Vision einer regionalen zur globalen Friedensmacht?	89
--	----

Mathias Giller

Gewissen und Gehorsam. Zur moralischen Verantwortung des Offiziers im General- und Admiralsabdsdienst aus der Perspektive christlicher Friedensethik	105
---	-----

Gerhard Beestermöller

Gibt es die Folter? Ein Plädoyer für ein absolutes Folterverbot jenseits der Frontstellung von Deontologie und Teleologie	120
--	-----

Klaus Spreckelmeyer

Kernkompetenz Verantwortung. Zur Vermittlung einer wertbezogenen Verantwortungsethik im Lebenskundlichen Unterricht mit Soldatinnen und Soldaten der Bundeswehr. Ein Werkstattbericht auf der Grundlage zentraler Dienstvorschriften	155
--	-----

III. Sozial- und Wirtschaftsethische Felder

Franz-Josef Bormann

„Gerechtigkeit“ und „Verantwortung“ im Spiegel der katholischen Soziallehre	183
---	-----

Johannes Hoffmann

Wettbewerb in der Marktwirtschaft aus der Perspektive theologischer Ethik	201
---	-----

Friedhelm Hengsback SJ

»Liebe in der Wahrheit« – für den Finanzkapitalismus ein unverständliches Rauschen? Vorbehalte gegen eine unzeitgemäße Methodik	223
--	-----

IV. Medizinethische Felder

Karl Hunstorfer

Zur Ethik des ärztlichen Ethos	253
--------------------------------------	-----

Klaus Demmer

Die Reproduktionsmedizin. Ethisch Nachdenkliches auf ihrem Feld und Umfeld	286
---	-----

V. Pädagogisch-ethisches Feld

Paul Chummar Chittilappilly CMI

Recycled oder Indigenised? Fragen zum Lehrauftrag der theologischen Ethik aus ostafrikanischer Perspektive	305
--	-----

VI. Biographisch-ethisches Feld

Daniel Deckers

Papst, Präsident, Kardinal Ein kurzes Dramatis Personae einer Göttlichen Komödie	325
---	-----

Anhang

Wissenschaftliche Veröffentlichungen von Philipp Schmitz SJ	355
---	-----

Promotionen bei Philipp Schmitz SJ	365
--	-----

Autorenverzeichnis	367
--------------------------	-----