

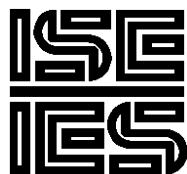
Hans-Balz Peter, Roland Campiche, Hans Ulrich Germann

(Herausgeber)

Gesellschaftlicher Zusammenhalt – in Frage gestellt

*Beiträge zur sozialetischen Orientierung
von:*

*Liliane Voyé – Hans Ruh – Hans-Balz Peter –
Pierre Bühler – Jean-Michel Belorgey*



Institut für Sozialethik des SEK

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Gesellschaftlicher Zusammenhalt – in Frage gestellt : Beiträge zur sozialetischen Orientierung ; Referate der Jubiläumstagung zum 25jährigen Bestehen des ISE, November 1996, Lausanne / Institut für Sozialetik des SEK. Hans-Balz Peter ... (Hrsg.). Liliane Voyé ... - 1. Aufl. - Bern : ISE, 1997

(Studien und Berichte aus dem Institut für Sozialetik des SEK ; Bd. 54)

ISBN 3-7229-0054-9

Studien und Berichte Nr. 54

aus dem Institut für Sozialetik des SEK

Herausgeber: Hans-Balz Peter, Roland J. Campiche, Hans Ulrich Germann

Gesellschaftlicher Zusammenhalt

Beiträge zur sozialetischen Orientierung

von Liliane Voyé, Hans Ruh, Hans-Balz Peter, Pierre Bühler, Jean-Michel Belorgey

(Erscheint gleichzeitig in französischer Sprache: Etudes et Rapports de l'Institut d'éthique social de la FEPS, No. 54).

Institut für Sozialetik SEK / Institut d'éthique sociale de la FEPS

Sulgenauweg 26, 3007 Bern

Tel. 031-370 25 50 – FAX 031-370 25 59

Alle Rechte vorbehalten

© 1998 by ISE-Verlag, Institut für Sozialetik des SEK, Bern

1. Auflage 1998

Druck: Zollinger AG, Adliswil

ISBN 3-7229-0054-9

Inhalt

Einleitung 7

Roland Campiche

Religiöse und gesellschaftliche Zugehörigkeit: übernommen oder gewählt? 10

Liliane Voyé

1. *Von einer fraglos übernommenen Religion zum
«religiösen Markt» 12*
2. *Situationsethik und Verfahrensethik..... 19*
3. *Der Beitrag der Religion zum gesellschaftlichen
Zusammenhalt 26*
- Literatur 29*

Solidarität und Zukunft des Sozialstaates 30

Hans Ruh

1. *Strategien zur sozialstaatlichen Sicherheit 32*
Antwort in Form von Thesen 34
2. *Die Neuerfindung der Arbeit..... 38*
 - ad 2.1. Die Neuaufteilung der menschlichen
Tätigkeitszeit..... 39
 - ad 2.2. Die Einführung der Sozialzeit 39
 - ad 2.3. Die Installierung eines öffentlich geförderten
Komplementärmarktes..... 40

**Ethisches Verstehen und soziale
Verantwortung:
Der Beitrag einer theologischen Ethik 44**

Pierre Bühler

- 1. Einführung 44
- 2. Die Interventionsmöglichkeiten der theologischen
Ethik – eine kleine Typologie..... 45
 - a) *Der autoritäre Interventionsmodus*..... 46
 - b) *Der bekennende Interventionsmodus* 46
 - c) *Der ontologische Interventionsmodus*..... 47
 - d) *Der ermahrende Interventionsmodus*..... 48
 - e) *Der proklamatorische Interventionsmodus*..... 48
 - f) *Der zielgerichtete oder teleologische
Interventionsmodus* 48
- 3. Ethisches Verstehen oder eine hermeneutische
Ethik 49
- 4. Gesellschaftlicher Zusammenhalt und soziale
Verantwortung 51
- 5. Vor Gott – oder der Mensch als Antwortender 53
- 6. Mögliche Auswirkungen hinsichtlich der
Solidaritätskrise 55

**Sozialethik zwischen «Street Parade»-Kultur
und neuem Gemeinschaftsethos 60**

Hans-Balz Peter

- 1. Einleitung 60**
- 2. Veränderte Bedingungen 62**
 - 2.1 Phänomene..... 63
 - 2.1.1 *Religiöse und theologische Kulturen und
Ethik*..... 63
 - 2.1.2 *Von der Autonomie zur Anomie:
Schrankenlosigkeit der Wirtschaft* 67

2.1.3 Von verbindlicher Gesellschaft zu individuel- lem Atomismus: Symbol «Street Parade»	68
2.1.4 Gegentrend zur Globalisierung: beklem- mende Gemeinschaftsideologie	70
2.2 Ethische Debatte	72
2.2.1 Liberalismus	72
2.2.2 Kommunitarismus	77
2.3 Verbindung von universalistischer Verfahrens- ethik mit konkreter sittlicher Wertorientierung	82
3. Auftrag des ISE	85
4. Methodische Folgerungen für die Arbeitsweise des ISE	89
5. Orientierung im Widerspruch der Anforderungen	96
5.1 Die Sozialethik als kirchliche Aufgabe	96
5.2 Die Vermittlung von Individuum und Gesell- schaft	97
Narrativer Exkurs: Dialog des Protagoras	97
5.3 Problemorientierte Sozialethik	98
5.4 Unbedingte Anerkennung der menschlichen Person und der natürlichen Werte	99
5.5 Mittelweg zwischen autoritärem Vertreten von Gel- tungsansprüchen und kraftloser Relativierung	101
5.6 Die Menschenliebe, die Normen und Recht anleitet, muss sichtbar bleiben	102
Bibliographie	102
Sozialpolitik zwischen Ethos und Zwang	108
Jean-Michel Belorgey	
1. Einleitung: Zwei Thesen	108
1. These:	108
2. These:	109
2. Unausweichliche Zwänge	111

Inhalt

2.1 Wirtschaftliche Zwänge	111
2.2 Zwänge innerhalb gegebener Machtverhältnisse .	113
2.3 Zwänge innerhalb der Sozialsysteme selbst.....	114
2.4 Zwänge innerhalb des politischen Entscheidungs-systems.....	116
3. Mögliche Durchbrüche.....	117
3.1 Mehr Orientierungswissen und mehr Handlungswissen im Sozialbereich	117
3.2 Widersprüche und mögliche Kompromisse	118
3.3 Klare Unterscheidung von Mitteln und Zwecken...	120
3.4 Optimierung des Regierungsauftrags.....	121
4. Ausblick	123

Das ISE stellt sich vor :

Sozialethik und gesellschaftlicher

Zusammenhalt 125

Take it «ISE» – aber bitte seriös..... 125

Ist das ISE 126

... weder Fisch noch Vogel? –..... 126

... vom Kirchenbund abhängig oder im sozialetischen

Urteil selbständig?

... das «sozialistische» Institut des Kirchenbundes?..... 127

... das heimliche «Politbüro» des Kirchenbundes?..... 127

... eine NGO, eine Lobby-Organisation?

Sozialethik ist 128

Das Institut für Sozialethik des SEK in den

25 Jahren von 1971- 1996..... 131

Wie ist das ISE organisiert? 133

Perspektiven für die kommenden Jahre..... 135

Einleitung

«Der gesellschaftliche Zusammenhalt ist brüchig geworden. Erst als Folge der Wohlstandsperiode, dann unter dem Schock der Krise ist das Solidaritätsnetz weniger tragfähig geworden. Die Jahre des wirtschaftlichen Wachstums haben den Individualisierungsprozess vorangetrieben. Mit dem Streben nach Wohlstand einher ging der Trend zum Rückzug ins Private, was sich auf die Institutionen (Gewerkschaften, Kirche, politische Parteien ...) generell negativ auswirkte. Mit der Rezession der neunziger Jahre hat sich dann mehr und mehr die Meinung durchgesetzt, jeder komme am besten allein zurecht.»

«Hat die ethische Reflexion einen Gegenentwurf zu jener Weltsicht anzubieten, die viele Menschen unfähig macht, sich für die Gemeinschaft zu engagieren? Ist der Aufbau einer solidarischen Kultur und Wirtschaft überhaupt realistisch?»

Diese beiden Fragen in der Ankündigung der Konferenz sollten Auslöser sein für den Dialog zwischen den vier Rednern und der Rednerin, die anlässlich der Jubiläumstagung zum 25jährigen Bestehen des Instituts für Sozialethik nach Lausanne geladen waren. Um zu feiern, fragen Sie vielleicht? Ja gewiss, es war ein gelungenes Fest. Mit ihrer freundschaftlichen Präsenz haben die zweihundert Gäste den Tag zu einem jener Tage gemacht, die man nicht vergisst. Im Mittelpunkt aber stand das gemeinsame Nachdenken darüber, ob Sozialethik auch in einer Zeit, da «die Solidarität bachab geht» – wie *Pierre Bühler* alt Bundesrat *René Felber* zitierte –, noch etwas zu sagen hat oder zur blossen Modeerscheinung verkommen ist. Der Leser, die Leserin möge die Frage für sich selbst entscheiden. Wir unsererseits möchten Argumentationshilfe anbieten und zugleich unserer Überzeugung Ausdruck geben.

Modeerscheinungen sind keineswegs unschuldig und lassen sich nicht darauf reduzieren, sie seien lediglich Spiegel des Flüchtigen. Vielmehr werden sie von Interessen geleitet, die über das bloss Ästhetische weit hinausreichen. Sie sind unbeständig und zugleich mehrfach kodiert: Mini, Midi, Maxi ... Und selbstverständlich so konstruiert wie die meisten unserer Vorstellungen. Gleichwohl müssen sie irgendwie einem Bedürfnis entsprechen, denn noch immer gilt: ohne Nachfrage kein Angebot! Mit gutem Grund gelangen wir deshalb dank des in Lausanne initiierten Dialogs zu folgendem Schluss: Nur wenn ethische Reflexion und moralisches Handeln eingeübt und immer wieder neu eingeübt werden, kann es gelingen, dem sozialen Zusammenhalt erneut Sinn und Bestand zu verleihen.

Die fünf vorgestellten Texte stimmen in diesem Punkt überein, nimmt doch jeder aus seiner Perspektive die von *Liliane Voyé* gleich zu Beginn gestellte Frage wieder auf: Womit lassen sich die verbindlichen Normen – in ihren für den Menschen positiven Aspekten – ersetzen, ohne wiederum auf die von aussen autoritär aufgezwungenen Dispositive zurückzugreifen?

Das kann nur in Kenntnis der Zwänge geschehen, die auf den gesellschaftlichen Beziehungen lasten und deren Geltung so problematisch machen. Darüber sind sich der Wirtschaftsethiker (*Peter*), die theologischen Ethiker (*Ruh* und *Bühler*), die *Soziologin* (*Voyé*) und der Politiker (*Belorgey*) einig. Das will aber nicht heissen, sie würden daraus identische Folgerungen ziehen und für das gleiche Vorgehen plädieren.

Nach heutigem Verständnis ist Ethik ein Prozess, ein Verfahren, an dem unterschiedliche Akteure beteiligt sind (sie ist interdisziplinär), vor allem aber ist sie eine geduldige und wohlwollende Auseinandersetzung (man hört aufeinander) über Vorstellungen, Modelle und Überzeugungen. Ethik verlangt auch methodisches Verfahren, wie *Hans-Balz Peter*

in seinem Text überzeugend darstellt; er hat – seiner Stellung im Institut für Sozialethik verpflichtet – anders als die übrigen Vortragenden versucht, aus den Debatten in Lausanne die für die ethische Reflexion im Rahmen des SEK und damit des ISE massgeblichen Leitlinien herauszuarbeiten.

Ausdrücklich betont wurde die Verantwortung des Staates, wenn es um die ethische Suche nach erneuerter gesellschaftlicher Solidarität geht. An den Staat ergeht die Forderung nach mehr Transparenz in der politischen Umsetzung (also in der von ihm beanspruchten, auf Solidarität basierenden Gesetzgebung), aber auch nach mehr antizipatorischer Kraft. Letztere stellt *Hans Ruh* unter Beweis, wenn er den Staat und damit den Bürger, die Bürgerin aufruft, über die Modalitäten eines Grundlohns für alle und über die Schaffung eines ergänzenden Arbeitsmarkts nachzudenken. Doch, so *Pierre Bühler* aus seiner Optik, soll der gesellschaftliche Zusammenhalt gefestigt werden, dann gilt es, der persönlichen Verantwortung wieder ihren vollen Sinngehalt und ihr ganzes Betätigungsfeld zurückzugeben; nur so kann erneut jene Solidität zustande kommen, die ein gesellschaftliches Leben im Respekt des Humanum erst möglich macht.

Damit wird deutlich, dass die Theologen die von der Soziologin aufgezeichnete Alternative sehr wohl begriffen haben: «Eine Moral, die vorgibt, Gott wolle passive und mechanistisch gehorsame Diener, und eine Moral, die annimmt, Gott erwarte freie Partner, die sich selbst kennen und fähig sind, Risiken einzugehen und deren Auswirkungen klarsichtig vor auszusehen.» Wer sich letzterer Auffassung verpflichtet weiss, wird Augenmerk und Zeit vermehrt jener Ethik zuwenden, die die Falle des wilden Liberalismus oder des autoritären Kommunitarismus, auf die Peter aufmerksam macht, vermeidet.

Die Grussworte aus Anlass des Jubiläums haben uns darin bestärkt und ermutigt, diesen Weg weiter zu verfolgen. Denn alle Rednerinnen und Redner, *Yvette Jaggi*, Stadtpräsidentin von Lausanne, *Jacques Diezi*, Prorektor der Universität Lausanne, *Ernst Meili*, Präsident der Kommission Kirche und Gesellschaft des SEK, *Ruth Dreifuss*, Bundesrätin, *Olivier Segond*, Staatsrat von Genf, und *Heinrich Rusterholz*, Präsident des Vorstands des SEK, haben ihre Erwartung auf qualifizierte ethische Arbeit im ISE zum Ausdruck gebracht; eine Arbeit, die gemäss dem Grusswort des Kirchenbundspräsidenten «im besten Sinn Anstoss erregen, Anstoss zum fruchtbaren Gespräch in der Gemeinde sein soll». – Fünfundzwanzig Jahre Institut für Sozialethik – doch bleiben wir bescheiden: auf die nächsten zehn Jahre!

Roland J. Campiche*

Übersetzung: Elisabeth Mainberger-Ruh (Zürich)

Redaktionelle Anmerkung:

Roland J. Campiche hat die Tagung des ISE-Beirates zum 25jährigen Jubiläum des Instituts vom November 1996 in Lausanne organisiert und er ist verantwortlich für Herausgabe der *französischen Edition* des Sammelbandes. Verantwortlich für die *deutsche Edition* ist, *Hans-Balz Peter* der Leiter des ISE. (Red.)

Religiöse und gesellschaftliche Zugehörigkeit: übernommen oder gewählt?

Liliane Voyé*

* Leiter des Bureau romand des Instituts für Sozialethik SEK, nebenamtlich Professor für Religionssoziologie an der Theologischen Fakultät der Universität Lausanne.

* Professorin für Soziologie an der Universität von Louvain-le-Neuve / Löwen, Belgien.

Noch bis vor relativ kurzer Zeit war die Religion die alleinige Instanz, die verbindlich die Normen einer mit den Grundsätzen der religiösen Moral weitgehend identischen Sozialethik festlegte. Diese Normen galten als zwingend, universell und zeitlos, zumal ihnen ein transzendent-sakraler Charakter zugeschrieben wurde. Damit war jedem Versuch, sie zu überschreiten, ja nur schon neu auszuhandeln, ein Riegel geschoben. Inzwischen haben die grossen religiösen Traditionen – bei uns vor allem das Christentum – an Einfluss verloren. Heute vermögen sie ethische Normen weder gültig zu formulieren noch zu kontrollieren. Die Ethik steht zur Disposition und wird der freien Entscheidung anheimgestellt. Die ethischen Entwürfe wiederum konkurrenzieren sich, sind sie doch das Produkt vielfältiger Sinnggebungsinstanzen; einige dieser Instanzen verstehen sich als religiös, andere verzichten schlicht auf den für sie nicht als legitimitätsstiftend eingeschätzten Bedeutungshorizont.

Verändert hat sich auch der Kontext, in dem Ethik definiert wird: die Wissensbestände sind mehr und mehr dem Wandel unterworfen und haben an Zuverlässigkeit verloren. Die neuen Technologien konfrontieren uns mit bisher unbekanntem Fragen, während die globale virtuelle Kommunikation und die wachsende Mobilität dazu führen, dass im Alltag unterschiedliche Kulturen mit unterschiedlichen Auffassungen von Gut und Böse, Gerech und Ungerech, Moralisch und Unmoralisch aufeinander prallen. Die Arbeit – und sie ist immer Teil eines Gesellschaftsvertrags – taugt je länger je weniger als Grundlage für den gesellschaftlichen Status; da es immer weniger Arbeit gibt und da sie immer flexibler gestaltet wird, ist sie für eine zunehmende Anzahl Menschen je länger je weniger in der Lage, Rechte und Pflichten sowie Zeiteinteilung und Beziehungen zu regeln. Der Nationalstaat verliert praktisch überall an Identifikations- und Motivationskraft, während der Sozialstaat ins Wanken kommt, was des-

sen durch Affären und starre Bürokratien bereits beeinträchtigte Glaubwürdigkeit noch zusätzlich aushöhlt. Der Einzelne wiederum sieht sein Leben zunehmend von Ungewissheit geprägt – Ungewissheit in der Arbeit, in der Familie –, die laufend unumgängliche Anpassungen erfordert. Diese tiefgreifende Verunsicherung schwächt seine früheren Überzeugungen, relativiert das, was bisher für ihn evident war, und stärkt so seinen Anspruch, die eigenen Optionen, Affinitäten und Werturteile in jedem – auch im religiösen und ethischen – Bereich an konkrete, selbsterlebte Alltagssituationen anzubinden, die sich seiner Meinung nach nicht verallgemeinern lassen.

Das sind in etwa die neuen Bedingungen, unter denen es gilt, über die Rolle der Religion im ethischen Kontext und folglich auch im Rahmen von Aufbau und Bewahrung des sozialen Zusammenhaltes nachzudenken. Damit befassen sich denn auch die nachstehenden Ausführungen. Dabei sind drei Fragestellungen leitend: Welches ist heute, im Gegensatz zu früher, der Ort des Religiösen in der Gesellschaft? Wie wirkt sich dieser Wandel auf die Ethik und, durch sie, auf den gesellschaftlichen Zusammenhalt aus? Wie vermag die Religion – angesichts eines nicht mehr fraglosen sozialen Zusammenhalts und einer anscheinend zunehmend fragmentierten Ethik – ihre traditionelle Rolle als Sinngebungsinstanz und Zuflucht zu erneuern?

1. Von einer fraglos übernommenen Religion zum «religiösen Markt»

Bis vor nicht allzu langer Zeit gehörte es zu den spezifischen Merkmalen der Religion, «übernommen», d. h. von vornherein gegeben zu sein. Einem Land, einer Region anzugehören hiess in der Regel, einer bestimmten Religion (oder zumindest derselben religiösen Familie, in unseren Breitengraden dem Christentum) anzugehören. Hiess Italiener oder

Belgien sein nicht ganz selbstverständlich, Katholik sein? Genauso wie in Deutschland das einzelne Bundesland *a priori* entweder als protestantisch oder als katholisch bezeichnet werden konnte. Diese doppelte – nationale wie religiöse – Identität erzeugte eine weitgehend homogene religiöse Praxis (man denke nur an den «liturgischen Kalender» dieser Religionen¹ und an die in ihm ausgezeichneten lokalen Zentren und zeitlichen Höhepunkte). Folge davon war eine weitgehende Übereinstimmung von Weltanschauung und Wertesystem, das die Existenz leitete und zugleich die zum Heil nötigen Mittel definierte; Folge davon war aber auch ein Verschmelzen von religiöser Moral und kollektiver Moral, in ihren öffentlichen wie privaten Aspekten, in ein und denselben Normen. Die Religion legte die Grundsätze der Familienmoral fest und forderte eindringlich zur Erfüllung der «Standespflicht» auf; sie bestimmte weitgehend das Bildungs- und das Gesundheitswesen, begrenzte den Inhalt des ersteren und legte Erfordernisse und Grenzen des letzteren fest; sie verstand sich als Instanz zur Beurteilung der Legitimität wissenschaftlicher Erkenntnisse; in ihr fand schliesslich die Kunst in ihren mannigfaltigen und häufig vollendeten Formen ihren Ausdruck: Musik, Malerei, Architektur ...

Diese Verbindungen haben sich zwar nicht gänzlich aufgelöst, sind aber in ihrer Tragweite und Wirkung radikal beschnitten. Obwohl wir es heute mit einem Nebeneinander ganz unterschiedlicher Einstellungen zur Religion zu tun haben – die Spannweite reicht von «integristischer» Übernahme bis zu völliger Abwesenheit eines religiösen Bezugssystems –, sei dennoch der Versuch gewagt, in wenigen Zügen zu skizzieren, was heute das Verhältnis von Religion

¹ In soziologischer Sprache verwendet L. Voyé den Begriff «Religionen» in theologisch unspezifischer Weise; so spricht sie auch von «christlichen Religionen», wo andere von Konfessionen oder einer christlichen Denomination reden würden. Wir belassen den soziologischen Duktus. (Hrsg.)

und Gesellschaft wie auch das Verhältnis von Religion und Individuum prägt.

Das neue Verhältnis von Religion und Gesellschaft (insbesondere Staat) lässt sich unter drei Hauptaspekten betrachten. *Erstens* ist den Kirchen offenkundig die Fähigkeit abhanden gekommen, ihr Wertesystem und ihre ethischen Normen in den übrigen Lebensbereichen zwingend durchzusetzen. Einst hatte selbst die Ökonomie einige ihrer Regeln aus der Religion bezogen und Erscheinungen wie Knappheit oder Konsumbeschränkungen als von der Religion legitimiert und sublimiert eingestuft (man denke nur an Fastenzeiten, Abstinenz und Askese). Schon vor langer Zeit hat sie sich dann von jedem religiösen Bezug weitgehend abgekoppelt, um sich heute häufig selbstbezüglichen Praktiken zu verschreiben (Geld um des Geldes willen, Produktion um des Profits und nicht um der Bedürfnisbefriedigung willen), die nicht selten jede Form von Moral ausschliessen – man denke nur an den im Zuge der Globalisierung der Wirtschaft erneut auftauchenden «wilden Kapitalismus». Auch Bildungswesen und Medizin haben ihr je eigenes Selbstverständnis und ihre je eigene verpflichtende Verhaltensnormen (ihre Deontologie) entwickelt, woraus sich zuweilen ein Legitimitätskonflikt mit der religiösen Ethik ergibt. So wird etwa bei der zeitlichen Festsetzung von Lebensbeginn und Lebensende stärker auf die medizinische Entscheidung als auf die religiöse Aussage abgestützt. Die Kunst ihrerseits hat sich von religiösen Themen, Inspirationen und Bildgegenständen abgewandt; auch das Fest ist jenes Sakralcharakters verlustig gegangen, der einst in einer periodisch wiederkehrenden Phase des geregelten Chaos (heilige Zeit) die Bedeutung der durch eine transzendente Realität gegebenen Ordnung bestätigte. Selbst die Familie, lange Zeit als Basiszelle der Institution Religion betrachtet, wendet sich von jenen Normen ab, die ihr die Institution vorgeschrieben hat, um schlecht und recht Affekt und Sexualität, Fortpflanzung und Solidarität autonom verwalten zu können. Ganz zu

schweigen vom Klientelverhältnis, das die Familie inzwischen mit der Religion unterhält, die sich – wie in den übrigen lebensweltlichen Bereichen – auch hier damit begnügen muss, auf nicht religiös kodierte Erwartungen und Entwürfe zu antworten.

Doch das ist nicht der einzige Verlust. Die Religion hat nämlich *zweitens* ihre innerhalb eines gegebenen Territoriums bisher gängige Monopolstellung verloren, die sie zu einer privilegierten Partnerin des Staates machte. Inzwischen sind wir Zeugen der «Ausstrahlung des Heiligen» und der Ausbreitung des «religiösen Marktes». Zum einen finden in Europa die grossen religiösen Traditionen ausserhalb der Grenzen ihrer historischen Herkunft Verbreitung (man denke insbesondere an den Islam), wo sie als Folge der Migrationsbewegungen praktisch überall präsent sind. Zeichenhaft bringen sie ihre Andersheit – von der Moschee bis zum Ramadan – dort zum Ausdruck, wo bis vor kurzem das Kreuz der (protestantischen oder katholischen) Kirche alleiniger sichtbarer Bezugspunkt und religiöser Ort war und wo die Zeit allein im Rhythmus der Ereignisse der christlichen Religion ablied. Zudem beanspruchen sie mehr und mehr das Recht auf Ausdruck ihrer Differenz – sowohl materiell (Tschador) als auch in der Auffassung ihrer ethischen Normen (etwa im Bereich der Menschenrechte, wo neben der bestehenden, christlich inspirierten, eine islamisch inspirierte Version im Entstehen begriffen ist). Zum anderen verbreiten sich neben den vom Christentum abgespaltenen Sekten (etwa Zeugen Jehovas oder Mormonen) die «neureligiösen Bewegungen», die entweder ihre Verbindungen mit nicht-christlichen religiösen Traditionen (insbesondere Buddhismus oder Shintoismus) oder ihren Synkretismus oder ihre Fähigkeit zur Versöhnung von religiöser Inspiration und wissenschaftlichem Denken geltend machen. Diese Diversifizierung des «religiösen Angebots» bewirkt in vielen Ländern Europas auch einen Wandel im Verhältnis von Staat und Religion. Der Staat «anerkennt» offiziell verschiedene

Religionen und unterstützt sie (wie in Belgien, wo es heute sechs anerkannte Religionen gibt – und zusätzlich die laizistische Moral), oder er befasst sich mit der Religiosität bestimmter Bewegungen (etwa in Deutschland, Belgien oder Frankreich). Damit verändert sich langfristig vermutlich auch das Verhältnis zwischen den Staaten und gerade auch den *etablierten* Religionen, und in den entsprechenden religiösen Institutionen ist man sich dessen auch bewusst.

Drittens setzt sich inzwischen dort, wo früher eine mehr oder weniger rigide Einheit von Denken und Glauben, von Praktiken und Überzeugungen herrschte, die Einsicht in die Verschiedenheit innerhalb der einzelnen christlichen Denominationen durch. Seit langem hat der Protestantismus seine Vielfalt akzeptiert, der Katholizismus hingegen erschöpft und erschöpft sich noch heute darin, seine innere Einheit und seine Universalität zu bekräftigen. Dennoch sind beide – der Katholizismus zweifellos in weit grösserem Ausmass – mit der Tatsache dieser Vielfalt konfrontiert, denn heute gibt es keine stabilen Mikrokosmen mehr, in denen sich durch Abschottung die Pluralität in Praxis, Doktrin und Weltanschauung zu verbergen vermöchte. Angesichts der Mobilität der Individuen und der Informationsverbreitung durch die Medien setzt sich konsequent und unausweichlich das Faktum der Vielfalt durch. Vom fundamentalistischen Bibelverständnis bis zur Kontextualisierung des heiligen Textes, von der hierarchischen Kirche bis zur Kirche des Volkes Gottes (innere Vielfalt), von den linken Christen bis zu jenen, die die Thesen der Nationalen Front übernehmen (Vielfalt der Ausenbeziehung) – heute kann niemand mehr ignorieren, dass die Selbstidentifikation als Christ keineswegs auf ähnliche Auffassungen zurückgeht, sondern die gesamte Bandbreite des möglichen religiösen, politischen und sozialen Engagements umfasst. Das beeinträchtigt den kirchlichen Anspruch, universell gültige Normen zu verkünden, aber auch die Fähigkeit, einen einzigen Weg zur Bewältigung der Lebenswelt wie zur Erlangung des Heils vorzuschreiben.

Doch nicht nur das Verhältnis von Religion und Gesamtgesellschaft wandelt sich, sondern auch die religiöse Zugehörigkeit des Einzelnen ist erschüttert. Dieser Sachverhalt lässt sich an wenigen Punkten verdeutlichen. Nicht nur verstehen sich in Europa immer mehr Menschen als «nicht religiös», sondern auch diejenigen, die sich Christen nennen, gehen zunehmend auf Distanz zu den kirchlichen Institutionen. Zu beobachten ist heute nicht mehr die Unterwerfung unter die von diesen Institutionen dekretierten Praktiken, Glaubensinhalte und sittlichen Normen, sondern der Rückgriff auf mannigfaltige Formen des «Bastelns» oder der «Religiosität à la carte». Zahlreiche Christen bestimmen selbst über Art und Häufigkeit ihrer religiösen Praxis; sie wählen ihren Glauben aus und modifizieren dessen Inhalte, setzen etwa an die Stelle des «personalen Gottes» der christlichen Tradition eine «göttliche Kraft»; weiter passen sie die sittlichen Normen ihrer persönlichen Erfahrungswelt an. Heute können die christlichen Religionen folglich weder den Anspruch erheben, der Gesellschaft ihre Sicht der Dinge aufzuzwingen, noch danach trachten, Rechtgläubigkeit und normenkonformes Verhalten von Menschen zu kontrollieren, bei denen, wie zahlreiche Untersuchungen belegen, ein eklatanter Bedeutungsverlust des Schuldgefühls Tatsache ist.

Im Zuge der Erweiterung des bereits erwähnten «religiösen Marktes» beschränkt sich das «Basteln» nicht mehr darauf, Glaubenspraktiken und -überzeugungen aus ein und derselben Religion auszuwählen; vielmehr werden häufig verschiedene Bestände dieser Religion mit Bruchstücken aus anderen Religionen und Überlieferungen kombiniert. Es geht nicht an, diese Neuschöpfungen von vornherein lediglich als Ausdruck eines Dilettantismus oder Laxismus abzutun, der darauf hinausläufe, aus dem Spektrum der religiösen «Pflichten» nur gerade die nicht zwingenden und anforderungsschwachen Elemente auszuwählen, vielmehr ist dieses Vorgehen in der Regel als eine an vier Leitgedanken orientierte Suche zu lesen: Sinnsuche in einer von Unge-

wissheit und Unsicherheit geprägten Welt; Bemühen, sich als Subjekt zu konstituieren und herauszufinden, wie das eigene Potential aktiviert und ausgeschöpft werden kann; Bedürfnis nach einer affektiven Beziehung mit jenen, die man, im Hier und Jetzt, als die «Seinen» betrachtet, sowie nach überschaubaren und empathischen Erlebniswelten in einem vertrauensvollen Umfeld, symbolisiert in konkreten Gesten und einer emotional befriedigenden Atmosphäre. Im Unterschied zu anderen Überlieferungen, zu Sekten und neureligiösen Bewegungen gelten die – wenn auch in unterschiedlichem Mass – rational geprägten christlichen Religionen als wenig geeignet, die für diese Suche unentbehrlichen Mittel und Begegnungsstätten bereitzustellen. Unzweifelhaft liegt hier ein Ansatz zum angemessenen Verständnis des «Bastelns» der eigenen Religion und der Abkehr von durchgängig institutionalisierten und damit möglicherweise entzauberten Religionen.

Ausdruck des Wandels im Verhältnis von Individuum und christlicher Kirche ist schliesslich die weitgehende Ablehnung jeden Anspruchs auf zwingende Aussagen in den Bereichen Lehre und Dogmatik. Der Glaube wird dynamisch definiert als Beziehung und Begegnung und verstanden als ein auf den persönlichen Erfahrungen und dem eigenen Lebensweg allmählich aufgebautes, zufälliges Gebilde. In einem solchen Verständnis haben Experimente und Irrwege, aber auch das Recht auf Irrtum Platz. Das Eingehen auf den anderen bedingt eine gemeinsame Sicht der Dinge: nur wer aus Erfahrung spricht, ist zum Sprechen befugt, würdig, angehört zu werden; wenig oder kein Echo darf erwarten, wer vorgegebene, nicht selbst erprobte Wahrheiten verkündet.

Dies ist, kurz skizziert, der Wandel, der im religiösen Bereich stattgefunden hat; er hat die gesellschaftliche Verankerung des Religiösen, dessen Einflussnahme und Durchsetzungskraft in bezug auf die kollektiven Leitideen wie auf die Regeln des privaten Lebens verändert und beeinträchtigt.

2. Situationsethik und Verfahrensethik

Dieser Wandel im Bereich des Religiösen bleibt nicht ohne Einfluss auf die Ethik. Auch sie ist, im Kontext der sich verändernden Lebensumstände, von einer Reihe tiefgreifender Veränderungen betroffen; denn der Wandel im Bereich des Religiösen wirkt sich unmittelbar auf die Ethik aus, die während langer Zeit so direkt mit der Religion verbunden war, dass ihre Normen mit denjenigen einer religiösen Weltanschauung weitgehend identisch waren. Schematisch ausgedrückt, findet eine Abkehr von einer unverrückbaren Ethik mit universellem Geltungsanspruch statt hin zu einer situationsbedingten und im Kommunikationsprozess zu erarbeitenden Ethik; daraus resultiert ein begrenztes und situationsabhängiges Einvernehmen, dessen Legitimität auf der Anerkennung des Verfahrensweges beruht.

Einst hatte die Ethik universelle Geltung für sich beansprucht: sie beruhte auf einigen allgemeinen, für alle immer und überall gültigen Grundsätzen. Beizufügen ist, dass diese Grundsätze nicht selten zumindest teilweise missachtet wurden, und zwar ohne dass sich dadurch für die «Schuldigen» grössere Probleme ergeben hätten – unter der Voraussetzung allerdings, dass solche Abweichungen geheim blieben oder zumindest nicht ausdrücklich publik gemacht wurden. So haben etwa moderne Historiker nachgewiesen, dass häufig erst geheiratet wurde, wenn die junge Braut bereits schwanger war. Kam dann sechs oder sieben Monate später ein Kind zur Welt, galt es als Frühgeburt, was zwar niemand glaubte, worüber aber Stillschweigen gewahrt wurde, um den Zusammenhalt der entsprechenden Gruppe nicht zu gefährden. Gerade solche offenen Geheimnisse zeigen, dass die ethischen Grundsätze damals als unantastbar galten, weil sie die Einheit und den gesellschaftlichen Zusammenhalt auf der Idee eines fraglosen Konsenses fundierten.

Die ethischen Grundsätze waren von höchster Verbindlichkeit, weil sie als unverrückbar, formalistisch oder idealistisch galten – um die Terminologie verschiedener Autoren aufzunehmen. Tatsächlich formulierte die Ethik Vorschriften, die auf einfachen und klaren Gegensätzen beruhten (Gut und Böse, Gerech und Ungerech ...), die als von vornherein durch eine äussere, transzendente und letzte Instanz (Gott, Natur, Vernunft) gegeben aufgefasst wurden. Von den Vorschriften dieser «Göttermoral» – wie sie von *Alain Touraine* genannt wird – wurde angenommen, sie könnten umstandslos, also ohne vom Handelnden hinterfragt zu werden, auf die unterschiedlichen Lebensumstände übertragen werden: er hatte sich lediglich zu vergewissern, dass sein Verhalten mit den vorgeschriebenen Normen übereinstimmte, deren Anwendung im übrigen durch autoritative Mechanismen kontrolliert wurde. Um ein guter Familienvater oder ein guter Arbeitgeber zu sein, um die Rolle der Frau zu definieren oder den Zeitpunkt des Todes zu bezeugen, «genügte» es, sich auf die festgelegten Grundsätze zu verlassen und diese diskussionslos anzuwenden.

Heute wird diese unverrückbare Ethik mit universellem Geltungsanspruch weitgehend von anderen Ethikkonzeptionen verdrängt. Angesichts der wachsenden Mobilität, der virtuellen Kommunikation und unserer zunehmend multikulturellen Gesellschaften setzt sich je länger je mehr die Einsicht durch, dass diese, lange als zeitlos und universell betrachteten Grundsätze räumlichen und zeitlichen Anpassungen unterworfen sind. Galten Polygamie und Sklaverei in bestimmten Regionen nicht als völlig legitim – und zwar selbst in christlich geprägten Gegenden, etwa im Süden der heutigen Vereinigten Staaten, wo die Ausbeutung der wie Ware in Afrika oder Portugal gekauften Schwarzen lange die Basis der Wirtschaft bildete? Veränderte sich nicht sogar die legale Stellung der Frau und des Kindes innerhalb einer Gesellschaft, und führte dies nicht dazu, dass Frauen und Kinder häufig unterdrückt und rechtlos wurden? Wurden soziale

Ungleichheiten nicht, selbst im Christentum, legitimiert, ja zuweilen theologisch legitimiert? Die «Allgemeinen Menschenrechte» wiederum, die universelle Geltung beanspruchen, werden heute von muslimischen Gruppierungen in Frage gestellt, die eine islamische Version dieser Menschenrechte ausarbeiten wollen.

Dass die Ethik als vielfältig und veränderbar wahrgenommen wird, ruft den Eindruck hervor, alles könne diskutiert und verhandelt werden und niemand könne den Anspruch erheben, unterschiedliche Situationen – in verschiedenen Bereichen mit spezifischen Akteuren – mit einigen elementaren allgemeinen Grundsätzen zu bewältigen.

Es erstaunt deshalb nicht, dass heute von ethischer «Debatte» die Rede ist. Damit wird angezeigt, dass die Ethik keine endgültige Gegebenheit *a priori* ist. Nicht nur geht es darum, ihre Grundsätze im Blick auf Anwendungsbereiche und Individuen einzuschätzen, vielmehr darum, ihre Regeln von den implizierten Handlungsträgern gemeinsam zu erarbeiten. So wird immer weniger von Ethik im allgemeinen gesprochen, sondern von der Ethik der Medizin oder der Technik, von der Ethik des Sports oder der Medien, von der Ethik der Wirtschaft oder der Banken oder von der Ethik der humanitären Hilfe, von der Ethik der Wissenschaft oder der Kunst. Dazu ein Beispiel: Im Namen eben dieser Ethik der Kunst wurde in Frankreich vor kurzem eine Rapper-Gruppe verurteilt, deren Songs für die Jugendlichen der Vorstädte – das eigentliche Zielpublikum solcher Gruppen – als gefährlich eingestuft wurden. So werden jedem Bereich die ihm eigenen ethischen Regeln zugewiesen, und zwar im Hinblick auf das jeweilige Tätigkeitsfeld und «Zielpublikum», das ohne jeden Anspruch auf rechtliche Verbindlichkeit von «Experten» eingeschätzt wird.

Dieses Nebeneinander einer Vielfalt von Sonderethiken muss zu Diskussionen und Debatten, ja zu Konflikten von rivalisierenden Ethiken innerhalb ein und desselben Berei-

ches führen. In diesem Kontext ist nicht selten zu beobachten, dass die religiös kodierte Ethik sich mit nicht religiös kodierten Regeln konfrontiert sieht, die von Akteuren formuliert werden, die in einem bestimmten Bereich eine dem religiösen Akteur für sich überlegene oder zumindest gleichwertige Legitimität beanspruchen. Wer etwa – Arzt, Pfarrer oder Priester – entscheidet, ab wann der Embryo eine Person ist oder zu welchem Zeitpunkt der Tod eintritt? Wer legt fest, ob Filme oder Fernsehprogramme nur für Erwachsene oder auch für Jugendliche geeignet sind, wer legt die Parameter eines gerechten Lohnes fest: die Kirchen oder Ad-hoc-Kommissionen, in denen Produzenten, Verwaltungsbeamte und in einigen Fällen auch Konsumenten oder Nutzniesser Einsitz haben? Ähnliches ist auch im Bereich der Wissenschaften zu beobachten. Da wissenschaftlicher Fortschritt zuweilen ein Potential an negativen Auswirkungen in sich birgt, werden «Ethikkommissionen» mit hauptsächlich kirchlichen Sachverständigen gebildet. Solche Kommissionen kommen indes nur aufgrund politischer Beschlüsse zustande und haben lediglich beratende Funktion; ihr Einfluss ist gering, und niemals können sie die entsprechenden Regeln in eigener Machtbefugnis erarbeiten und durchsetzen. Um ethisch relevante Fragen finden also heute in vielen Fällen Debatten statt, bei denen sich die religiöse Auffassung mit anderen Anschauungen konfrontiert sieht, die für sich häufig eine höhere, weil spezialisierte und wissenschaftlich abgesicherte Kompetenz beanspruchen.

Doch geht es nicht bloss um eine Häufung ethischer Debatten, vielmehr ist heute eine neue Auffassung von Ethik im Entstehen begriffen. Diese wendet sich von einer universalistischen und formalen Sicht der Ethik ab und erhebt den Anspruch, die Ethik mit Blick auf die stets als besonders definierten Umstände zu interpretieren. Zwar bleibt die unverrückbare Norm ein theoretisch akzeptierter Bezugspunkt, doch hat sie sich immer dann anzupassen, ja zurückzutreten, wenn sie auf konkrete Situationen anzuwenden ist,

und zwar so, wie sie von den Betroffenen erlebt und empfunden werden.

Dazu zwei Beispiele. Seit mehreren Monaten wird Belgien von den Kindsmisbrauch-Skandalen erschüttert; dabei geht es auch um die sogenannte «Affäre Conrotte», benannt nach dem Untersuchungsrichter, der seines Mandates enthoben wurde, weil er mit den Mitgliedern eines Vereins zur Unterstützung der Eltern verschwundener Kinder an einem «Spaghettessen» teilgenommen hatte. Obwohl der Grundsatz der «Enthhebung wegen begründeten Verdachts auf Voreingenommenheit» von den Familien keineswegs in Frage gestellt wird, sind sie – unterstützt von zahlreichen Volksdemonstrationen, deren eindrucklichste die «marche blanche» war, die im Oktober 1996 350'000 Menschen in den Strassen Brüssels versammelte – in diesem bestimmten Fall der Meinung, es habe kein Anlass bestanden, dem Richter das Mandat zu entziehen. Argumentiert wird dabei mit der Belanglosigkeit des «Verstosses» des Richters und der Diskrepanz zwischen seinem Verstoss und dem Drama der verschollenen Kinder, Opfer perverser und skrupelloser Erwachsener sowie einer Gesellschaft, in der alles zur Ware werden kann.

Als zweites Beispiel dient die Position der Europäer in der Abtreibungsfrage. Hier zeigt sich eine ähnliche Reaktion: unerlässlicher Einbezug von konkreten Situationen bei der Anwendung von Grundsätzen. Während sich praktisch jedermann im Prinzip gegen die Abtreibung ausspricht, unterstreicht die Mehrzahl, man müsse mit berücksichtigen, unter welchen Umständen sich die Frage stelle. Dabei werden die Gründe für einen Schwangerschaftsabbruch ganz unterschiedlich bewertet. In der Regel akzeptiert wird eine Abtreibung, wenn das Leben der Mutter in Gefahr ist, grosse Vorbehalte werden indes dann laut, wenn eine Abtreibung gefordert wird, weil die Frau unverheiratet ist. So zeigt sich denn, dass zwar an den Grundsätzen festgehalten wird,

dass aber die individuelle Lebenserfahrung auf diese Grundsätze einwirkt und sich so die Bewertung von Gut, Gerech und Sittlich verändern kann.

Der Wandel der Ethik zeigt sich jedoch nicht nur anhand der immer häufigeren ethischen Debatten und des Entstehens einer Situationsethik. Zunehmend tritt an die Stelle der bis vor kurzem als unausweichlich betrachteten unverrückbaren Ethik mit universellem Geltungsanspruch die sogenannte Verfahrensethik, obwohl diese – ausserhalb bestimmter Bereiche – noch immer zaghaft und begrenzt angewandt wird. Dieses neue Ethikverständnis kommt ohne einen – angesichts des Nebeneinanders verschiedener Sinngewebungsinstanzen so oder so utopischen – Konsens über die Inhalte aus und begnügt sich damit, die Legitimität der Erzeugungsmechanismen von positiv-gültigen Entscheidungen und Wahlmöglichkeiten anzuerkennen. Dazu nochmals das Beispiel des Schwangerschaftsabbruchs, wie er heute in verschiedenen Ländern gehandhabt wird. Zwar besteht Konsens darüber, dass die Mutter in letzter Instanz entscheidet, doch diese Entscheidung steht am Ende eines mehrstufigen Verfahrens: der Antrag muss spätestens x Wochen nach Beginn der Schwangerschaft in einem anerkannten medizinischen Zentrum gestellt werden; gefällt werden kann die Entscheidung erst nach einer von diesem Zentrum festgelegten Frist und nachdem ein Arzt die Frau über die verschiedenen Alternativen – etwa Adoption – informiert hat. Hier zeigt sich: bevor die Frau aufgrund ihrer persönlichen Lebenssituation legal entscheiden kann, ist eine Reihe von Verfahrensschritten einzuhalten. Zudem ist es nicht mehr eine äussere Instanz, die aufgrund vorgegebener Grundsätze über Gut und Böse entscheidet. Die Regel wird also im Verlauf des Verfahrens in bezug auf eine partikuläre konkrete Situation erarbeitet, für die es, so die Annahme, keine Antwort *a priori* gibt. Ausserdem wird auf die kognitiven Fähigkeiten der Betroffenen abgestellt, d. h. auf die Urteilskraft des Einzelnen und/oder auf die Verhandlungen

zwischen Akteuren, denen die Fähigkeit zugesprochen wird, aus ihren Erfahrungen zu lernen und in ungewissen Situationen Regeln zu erarbeiten. Die Kontrolle erfolgt über direkte Kommunikationsflüsse, d.h. über von Angesicht zu Angesicht geführte, nicht durch Codes oder Drittinstanzen vermittelte Diskussionen. Dieser direkte Austausch soll dank Verhandlungen und Transaktionen zwischen effektiv Betroffenen permanente Anpassungen erlauben. Dazu ein weiteres Beispiel: der Umgang der Justiz mit jugendlichen Delinquenten in Vorstädten mit schwierigen sozialen Verhältnissen. Dort gibt es Richter, die nicht vor Gericht die Anwälte der Parteien anhören; vielmehr gehen sie vor Ort und leihen dort, an einem ent-dramatisierten Ort, beiden Parteien Gehör: den Bewohnern, die sich über nächtliche Ruhestörungen der Jugendlichen und über die von ihnen verursachten Schäden beklagen, wie den Jugendlichen, die für Probleme und Beschädigungen verantwortlich gemacht werden. Bewohner und Jugendliche werden aufgefordert, miteinander ins Gespräch zu kommen, ihre Sicht der Dinge darzulegen und gemeinsam, mit Unterstützung des Richters, einen Kompromiss für das Zusammenleben zu finden, dessen Tragfähigkeit mit Hilfe eines ähnlichen Verfahrens regelmäßig überprüft wird. So wird das Resultat nicht mehr von statischen, vorgegebenen und autoritativen Inhalten abgeleitet, sondern im direkten interaktiven Verfahren erarbeitet, wobei sich die von einer gegebenen Situation Betroffenen direkt gegenüber sitzen; die Rolle des Experten beschränkt sich dabei darauf, Vorschläge zur Verfahrensweise anzubieten und Alternativen aufzuzeigen.

Was immer es mit den Vorzügen dieses gewandelten Ethikverständnisses auf sich haben mag, unbestritten ist, dass dieser Wandel nicht reibungslos vor sich geht. Mit der Auflösung seiner Gewissheiten konfrontiert, kann sich das Individuum an nichts mehr halten (Anomie), falls es nicht lernt, den eigenen Standpunkt zu überdenken, also ständig das eigene Vorgehen und Denken zu analysieren, zu revidieren

und dann entsprechend anzupassen. Die Abläufe des gesellschaftlichen Lebens wiederum werden durch das Schwinden einer unverrückbaren Ethik mit universellem Geltungsanspruch komplizierter, sicherte diese doch einen durch die Vielfalt der Sinngewebungen inzwischen brüchig gewordenen Konsens.

3. *Der Beitrag der Religion zum gesellschaftlichen Zusammenhalt*

Was kann die Religion in diesem Kontext zum gesellschaftlichen Zusammenhalt und Aufbau beitragen? Und wie kann sie verhindern, dass an die Stelle der einstigen dogmatischen Modelle einfach radikal relativistische Modelle treten, die alle gesellschaftlichen Abläufe blockieren? Gleichwohl darf sich die Religion nicht mehr als Stifterin und Garantin einer autoritativen, unverrückbaren Ethik mit universellem Geltungsanspruch verstehen. Aufgrund der pluralisierten Bezugsrahmen für subjektive Erfahrungen erübrigt sich nämlich jeder Anspruch, die das Handeln leitenden Orientierungen anhand von angeblich universellen axiologischen Ordnungsbegriffen definieren zu können, werden diese Orientierungen doch zunehmend als Wahlmöglichkeiten betrachtet, die von persönlichen Entscheidungen und direkten Verhandlungen abhängen. Je nachdem, ob der religiöse Akteur sich den nichtreligiösen Bereichen oder dem Individuum zuwendet, eröffnen sich ihm unterschiedliche Ansätze, wenn er gemeinsam mit anderen Akteuren sein Teil zur Rekonstruktion oder Bekräftigung des gesellschaftlichen Zusammenhalts beitragen will. Die hier aufgeworfene Frage verweist nicht, um die von *Niklas Luhmann* getroffene Unterscheidung aufzugreifen, auf die Funktion der Kirchen, d. h. auf deren spezifisch religiöse Rolle, sondern auf deren Performanz, d. h. auf deren Leistungsfähigkeit als Beitrag für Gesellschaft und Individuum bei der Lösung gewisser, von

diesen Instanzen nicht oder nur schwer zu lösender Probleme. Wie können die Kirchen dazu beitragen, den durch unterschiedliche, ja gegensätzliche Entwürfe und Anschauungen erschütterten gesellschaftlichen Zusammenhalt wiederherzustellen und zu festigen? Die nun folgenden Ausführungen möchten dazu einige Lösungsansätze anbieten.

Innerhalb der Gesamtgesellschaft mit ihren verschiedenen Bereichen und Institutionen kann der religiöse Akteur, meiner Meinung nach, einen dreifachen Beitrag leisten.

Erstens soll und muss er die Forderung nach ethischen Regeln aufrechterhalten und deren Inhalt ausformulieren, ohne allerdings – was im übrigen ein vergebliches Unterfangen wäre – den Anspruch auf deren fraglose Durchsetzung zu erheben. Diese Forderung mag der angeblich herrschenden Meinung zuwiderlaufen, mag stören, aber sie muss offen formuliert werden: der religiöse Akteur kann nicht schweigen, denn er nimmt an der Welt teil, und sein Schweigen würde ihn zu einem Komplizen der Irrtümer dieser Welt machen.

Zweitens ist dieser Akteur – aber nicht nur er – verpflichtet, prophetischen Stimmen Gehör zu verschaffen, die nicht artikuliertes Leiden ausdrücken und es Politikern und Wirtschaftsführern vernehmlich vortragen. Die Dringlichkeit dieser beiden Anliegen ist gross, denn heute tauchen Fragestellungen moralischer Natur ausserhalb des allgemeinen politisch-institutionellen Raumes auf – als Fragen, die eine Suche nach moralischer Sinngebung ausdrücken, häufig versuchshalber gestellt, aber gerade deshalb mit Erwartungen befrachtet, weil der Affekt massgeblich im Spiel ist.

Drittens aber muss der religiöse Akteur vor allem sein eigenes Handeln überdenken, der Debatte Raum geben und das Potential der Meinungsvielfalt, ja selbst des im gegenseitigen Respekt ausgetragenen Konflikts anerkennen.

Was das Verhältnis des religiösen Akteurs zum ethischen Lebensentwurf der anderen betrifft, so hat er als erstes anzuerkennen, dass heute immer mehr Frauen und Männer die Vorstellung ablehnen, sie seien passive Trägerinnen und Träger einer von aussen übergestülpten Identität und einer von einer Ausseninstanz definierten Moral. Zugleich aber sind sie auf der Suche nach Hilfeleistungen, um eine eigene Identität aufbauen und eigene Entscheidungen treffen zu können. In dieser Perspektive findet der religiöse Akteur seinen Platz. Er bietet mögliche «Verhaltensmuster» an, und zwar nicht auf der Basis eines mehr oder weniger dogmatisch gefärbten Diskurses, sondern mit Blick auf eine Erfahrung, die über alle Umwege und Schwierigkeiten hinweg jene Werte ausdrückt und begründet, die er verbreiten und stärken will. Er bietet weiter Orte gelebter Solidarität an, die ohne Vorbedingungen irgendwelcher Art Orte der direkten Begegnung mit dem Anderen sein könnten – eine Begegnung, die, so zeigen die Untersuchungen, moralisches Verhalten stimuliert. Schliesslich kann der religiöse Akteur zur Entfaltung der individuellen Verantwortung beitragen, indem er Orte anbietet, wo Nachdenklichkeit und Andersheit, Anteilnahme und Auseinandersetzung eingeübt werden können. *Nachdenklichkeit*, gewissermassen eine neue Art der Gewissenserforschung, fordert dazu auf, sich über sich selbst und das eigene Handeln klarzuwerden und aufgrund grösserer Selbsterkenntnis die eigenen Lebens- und Handlungsweisen zu ändern, um sie in sich stimmig und den anderen gegenüber behutsam und achtungsvoll zu gestalten. *Andersheit* setzt ein zuweilen schmerzliches «Sich-in-den-Anderen-Versetzen» voraus, also den Versuch, diesen Anderen und die seinem Handeln und Entscheiden zugrunde liegende Logik besser zu verstehen. *Anteilnahme* impliziert gleiche Verantwortung aller von einer Entscheidung Betroffener, indem jedem Einzelnen von vornherein zugebilligt wird, seine Aussage sei relevant. *Auseinandersetzung* schliesslich postuliert die Konfrontation von unter-

schiedlichen Sensibilitäten und Gesichtspunkten. Auf dieser Basis können dann bewusst und folgerichtig neue gemeinsame Antworten gefunden werden, die auf eine Moral der Verantwortlichkeit zurückweisen, die zweifellos würdiger ist als eine auf Zwang und Angst gründende Moral.

* * *

Was wir heute beobachten und woran wir teilnehmen, ist nicht mehr das einstige Bemühen um vorschriftsgemäße Konformität, sondern die Neuerfindung der Gesellschaft und eines Beziehungsgeflechts mit den Anderen. In dieser neuen Phase des sozialen Aufbaus scheinen zwei Ausprägungen christlicher Moral möglich: jene Moral, die vorgibt, Gott wolle passive und mechanistisch gehorsame Diener, und jene, die annimmt, Gott erwarte freie Partner, die sich selbst kennen und die fähig sind, Risiken einzugehen und deren Auswirkungen klarsichtig vorzusehen. Auch hier gibt es Wahl und, um es in den Worten *Emmanuel Levinas'* auszudrücken: «Moral beginnt dort, wo es Wahl gibt.»

Übersetzung: Elisabeth Mainberger-Ruh

Literatur

- De Munck J. / Verhoeven M. (1997): Les mutations du rapport à la norme. Un changement dans la modernité? Brüssel (erscheint demnächst).
- De Sousa Santos B. (1989): The Post-Modern Transition: Law and Politics. Coimbra.
- Fourez G. (1988): La construction des sciences. Introduction à la philosophie et à l'éthique des sciences. Brüssel.
- Levinas E. (1995): Versuche über das Denken an den Anderen. München.
- Luhmann N. (1970–1995): Soziologische Aufklärung, 6 Bde. Köln.
- Luhmann N. (1990): Essays on Self-Reference, New York.
- Touraine A. (1975): La science, les intellectuels et la politique, in: Nouvelle Revue Socialiste, 61–66.

Solidarität und Zukunft des Sozialstaates

Hans Ruh^{*}

Der Sozialstaat ist ins Gerede und in die Krise geraten. Einerseits wird die Legitimation des Sozialstaates mehr und mehr problematisiert, andererseits ist er ökonomisch in Frage gestellt.

Diese Krise hängt mit dem Umstand zusammen, dass wir am Ende der traditionellen Arbeitsgesellschaft angekommen sind, dass wir aber das Funktionieren des Sozialstaates an die Vollbeschäftigung gekoppelt haben. Mit dem Ende der Vollbeschäftigung gerät notwendigerweise auch der Sozialstaat in die Krise. Indirekte negative Folgen für den Sozialstaat ergäben sich aus dem Umstand, dass infolge der Verteuerung und Rationalisierung der menschlichen Arbeit viele humane und soziale Dienstleistungen zu teuer geworden und nicht mehr erhältlich sind.

Arbeitslosigkeit und Gefährdung der sozialen Sicherheit bzw. der sozialen Gerechtigkeit sind also der Anstoss für den Ruf nach einem neuen Gesellschaftsvertrag. Wie konnte es zu einer solchen Entwicklung kommen? Wie konnte es insbesondere zu den schweren Einbrüchen bei der Beschäftigung kommen ohne Aussicht auf kurz- oder mittelfristige Verbesserung, d. h. ohne Hoffnung auf die Rückkehr in die traditionale Arbeitsgesellschaft?

Es muss so etwas wie einen starken Zwang oder eine Dynamik geben, welche die Verringerung der Arbeitsplätze massiv befördert. Es muss so etwas wie einen Zwang zur Rationalisierung geben, d. h. einen Zwang zum Ersatz der menschlichen Arbeit durch technologische Mittel. Ein Ele-

^{*} Professor an der Theologischen Fakultät und Leiter des Instituts für Sozialethik an der Universität Zürich.

ment dieses Zwanges ist sicher die radikale Verschärfung der Konkurrenz in der Wirtschaft, welche durch die Globalisierung des Handels provoziert wird. Je ungehinderter die Kräfte der Konkurrenz durchschlagen, desto radikaler ist der Zwang zur Erhöhung der Produktivität und zur Verbilligung des Angebots. Diese Ziele lassen sich heute nur durch technologische Rationalisierung erreichen. Eine wesentliche Dimension dieses Vorgangs besteht darin, dass die Zeit selbst in den Zwang zur Rationalisierung hineingezogen wird. Wir versuchen aus verschiedenen Gründen, z. B. aus Gründen zivilisatorischer Erleichterung, aber auch aus Angst vor dem Tod, möglichst viel freie Zeit für die Freiheit des Lebens zu gewinnen und möglichst wenig Zeit für die Notwendigkeiten des Lebens aufzuwenden. Die Folge ist die Erklärung der Zeit zum knappen Gut: Zeit ist Geld. Damit gerät die Zeit unter das ökonomische Gesetz: Möglichst viel Produktivität in möglichst kurzer Zeit.

Diese Kombination von Konkurrenz, Oekonomisierung der Zeit und Rationalisierung wirkt auf eine ständige Verkürzung der monetarisierten Arbeitszeit und auf eine ständige Erweiterung der freien Zeit hin. Die konkrete Folge ist die Arbeitslosigkeit mit ständig steigender Tendenz. Diese Dynamik wird sich ungehindert über den ganzen Erdball fortsetzen, weil es in der globalisierten Wirtschaft keine Instanzen mehr gibt, welche dieser Markttendenz einen steuernden Rahmen begeben können. Die Globalisierung heisst ja auch Deregulierung, d. h. wir werfen fünfzig Jahre Erfahrung der sozialen Marktwirtschaft über Bord und verzichten auf eine Marktsteuerung, bzw. diese ist in der globalisierten Handelswelt gar nicht möglich.

Wir haben einmal mehr das Marktgeschehen der Selbstregulation der wirtschaftlichen Kräfte überlassen, obwohl wir wissen, dass der Markt bestimmte Leistungen gar nicht erbringen kann. So ist er nicht in der Lage, ökologisch und sozial sinnvoll und gerecht zu wirken; er ist auch blind ge-

genüber der Sinnstiftung, vor allem aber gegenüber den Problemen der Arbeitslosigkeit. Der international frei wirkende Markt muss Arbeitslosigkeit erzeugen, denn sein Hauptkriterium ist ja die Erhöhung von Produktivität bei gleichzeitiger Verbilligung des Produkts oder der Dienstleistung.

Tatsache ist also, dass die Arbeitslosigkeit gleich einem von uns inszenierten Film abläuft, in dem dauernd neue Opfer erzeugt werden, ohne dass wir diesen Film beeinflussen können. Und so hören wir gebetsmühlenartig von allen Seiten immer dieselbe Hoffnungsmelodie: Wir müssen zurück zur Vollbeschäftigung. Aber dieser Wunsch ist nun eben absolut unerfüllbar angesichts der geschilderten Dynamik des Marktes.

Was sind, angesichts dieser Lage, die Dringlichkeiten? Ich bin der Meinung, dass wir einerseits über Legitimation und Struktur des Sozialstaates nachdenken, gleichzeitig aber ein neues Konzept für die Arbeitsgesellschaft entwickeln müssen.

1. Strategien zur sozialstaatlichen Sicherheit

Die bisher vorgestellte Umverteilung der Arbeit, die Neuordnung der Zeiteinteilung, das Konzept der Sozialzeit, sowie das Konzept eines öffentlich geförderten Arbeitsmarktes sind notwendige Elemente eines neuen Gesellschaftsvertrages. Diese Elemente sind nun noch unter dem Gesichtspunkt einer neuen Konzeption des Sozialstaates zu reflektieren.

Der Sozialstaat gilt ja nicht bloss als nicht mehr bezahlbar, er ist auch in seiner legitimatorischen Begründung gefährdet. Allenfalls soll noch gelten, dass der Staat den am we-

nigsten Privilegierten Sozialhilfe nach dem Bedürfnisprinzip, bzw. aufgrund des Bedürfnisnachweises, leistet.

Im Zusammenhang mit dem Sozialstaat gibt es eigentlich zwei zentrale Probleme. Einerseits ist die Legitimation des Sozialstaates in eine Krise geraten, andererseits werden Zweifel an der ökonomischen Machbarkeit des bisherigen Sozialstaates laut, vermischt auch mit dem Verdacht, dass der Sozialstaat die Leistungsbereitschaft senkt und falsche Ausnutzungstendenzen fördert.

Zuerst zur Krise der Legitimation. In der europäischen Tradition galten die sozialen Menschenrechte immer weniger als die individuellen Menschenrechte. So galten und gelten letztere als besser implementierbar als die sozialen Rechte. Insbesondere wirkt sich aus, dass sowohl in der Tradition von Adam Smith als auch in der Tradition von Immanuel Kant letztlich der Glaube an die moralische Selbstorganisation des wirtschaftlichen Systems, letztlich an die unsichtbare Hand, besteht. Dieser Glaube relativiert den sozialstaatlichen Handlungsbedarf.

Hinzu kommen nun noch einige andere Elemente: So ist der Staat angewiesen auf die Zustimmung der Mehrheit; diese ist aber nur für minimale Regelungen und eher für Massnahmen zu haben, welche allen Vorteile bringen, wie z. B. der Strassenbau.

Endlich besteht immer die Tendenz, dass die wirtschaftlich Starken auf möglichst wenig Regelungen drängen, weil die Starken bei weniger Regelungen Vorteile gegenüber den Schwachen haben. Die europäische Tradition verhält sich also immer wieder reserviert gegenüber der Idee des Sozialstaates, im Unterschied etwa zum politischen System, in dem ein demokratischer Regelungsbedarf unbestritten ist.

In diesen ganzen Zusammenhang gehört die Feststellung, dass die Entwicklung der Akzeptanz der Solidaritätsidee ambivalent ist und widersprüchlich verläuft. Auf der einen

Seite gibt es eine neue Bereitschaft zum freiwilligen sozialen Engagement, auf der anderen Seite ist ein Zerfall der Solidaritätsidee zu beobachten. Noch immer ist diese Solidaritätsidee sehr stark religiös oder ethisch begründet, insbesondere von der historischen Entwicklung her gesehen. Aber gerade deshalb wird mehr und mehr die Frage laut, warum ein Staat eine religiöse oder ethische Idee zwangsweise durchsetzen soll, welche mit grossen Einschränkungen an Freiheit und Leistungen an Geld verbunden ist.

Die Frage stellt sich, ob nicht nach einer neuen, umfassenderen Begründung und Legitimierung des Sozialstaates zu suchen ist. Mit scheint, diese Frage ist zu bejahen. In welcher Richtung ist sie aber zu beantworten? Ich versuche eine Antwort in Form einiger Thesen.

Antwort in Form von Thesen

1. In der modernen Gesellschaft können die wichtigsten Aufgaben nur kooperativ-solidarisch erfüllt werden. Die Existenz wichtiger gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Institutionen setzt die solidarische Kooperation sehr vieler und unterschiedlicher gesellschaftlicher Gruppen voraus. Diese Behauptung bezieht sich auf die äussere Sicherheit, also die Institution Armee, die innere Sicherheit, die Rechtssicherheit, die Wirtschaft, die Bildung usw. Alle diese Aufgaben sind nur als kooperativ-solidarische Verrichtung denkbar.

2. Diese solidarische Kooperation verläuft als permanenter Austausch oder Tauschvorgang zwischen den unterschiedlichsten Gruppen und Menschen. Dabei zeichnet sich dieser Tauschvorgang aus durch eine Ungleichheit hinsichtlich der Verteilung von Vor- und Nachteilen, Leistungen und Beanspruchungen, Verzichten und Anstrengungen, Bedürfnissen und Notständen.

Anhand einiger Beispiele sollen solche ungleiche Austauschprozesse konkret dargestellt werden. Die einen, vor

allem Besizende, profitieren von Anstrengungen für die innere und äussere Sicherheit, andere z. B. Soldaten und Polizisten, gehen dafür Risiken ein. Die einen wohnen an einer lärmigen Autobahn, andere profitieren von einer ruhigen Wohnlage und geniessen erst noch überproportional die Güter und Dienstleistungen, die über die Autobahn herangefahren werden. Die einen schonen die Umwelt durch Verzichtleistungen, andere belasten die Umwelt, haben dafür Vorteile, deren Nachteile aber für alle gleich sind. Bestimmten Gruppen werden Verzichtleistungen abgefordert, z. B. den körperlich Starken, während wirtschaftlich und intellektuell Starke von Eigentumsrechten geschützt werden.

Zusammengefasst: Die wirtschaftliche und gesellschaftliche Kooperation verläuft weitgehend in Form von ungleichen Austauschprozessen. Dabei gibt es Gewinner und Verlierer, wobei eine exakte Identifikation und Quantifizierung unmöglich ist. Eindeutig und für unsere Frage entscheidend ist, dass durch diese Austauschprozesse Reiche und Arme, unterschiedliche Schichtungen der Gesellschaft geschaffen werden.

3. Ganz entscheidend ist nun, dass der Staat an diesen ungleichen Austauschprozessen ursächlich, direkt und indirekt, beteiligt ist. So fördert die Rechtssprechung, z. B. die Durchsetzung der Eigentumsgarantie, solche ungleiche Austauschprozesse. Die Verkehrspolitik schafft Vorteile und Belastungen. Internationale Abkommen schaffen soziale Ungleichheit und Arbeitslosigkeit. Der Staat ist also eminent an den genannten Tauschvorgängen beteiligt, nicht zuletzt durch seine Bildungspolitik. Er setzt Rahmenbedingungen für solche Tauschvorgänge mit staatlicher Gewalt durch. Er ist also auch beteiligt an der Herstellung von sozialer Ungleichheit, Arbeitslosigkeit, Umweltverschmutzung usw.

Schon hier ist darauf aufmerksam zu machen, dass es nicht zunächst um eine Kritik an diesen Tauschvorgängen und der staatlichen Beteiligung daran geht. Dies alles ist, zumindest

weitgehend, unvermeidlich. Der springende Punkt ist der, dass der Staat mit staatlichen Mitteln an der Durchsetzung dieser Vorgänge beteiligt ist.

4. Mitunter wirkt die staatliche Beteiligung an diesen Austauschprozessen in der Weise, dass sie die Verantwortung, die Autonomie und den Spielraum des Einzelnen einschränkt. So ist Arbeitslosigkeit oder Sozialhilfebedürftigkeit sehr oft kein individuell verschuldetes Schicksal, sondern die Folge struktureller Bedingungen, die zum Teil vom Staat durchgesetzt werden.

Die internationale Arbeitsteilung fördert Arbeitslosigkeit. Die Verkehrspolitik beeinträchtigt Gesundheit und Wohlbefinden, Beeinträchtigungen, denen sich der Einzelne oft nicht entziehen kann. Die Landwirtschaftspolitik lenkt das Handeln der Bauern in eine gewisse Richtung. Man kann das allgemein so ausdrücken: Der Ausdifferenzierungsprozess der Gesellschaft engt den Handlungsspielraum des Einzelnen mehr und mehr ein.

5. Das Fazit dieser thesenartigen Ueberlegungen lautet: Die gesellschaftliche solidarische Kooperation, die ungleichen Austauschprozesse unter Beteiligung des Staates rufen nach einer verstärkten Durchsetzung von Korrekturen, insbesondere sozialen Korrekturen, durch den Staat. Dabei ist zu beachten, dass zwar die Austauschprozesse ungleich sind, die Ungleichheit aber schwer zu quantifizieren und zu identifizieren ist. Weiter: Die ökonomisch-gesellschaftliche Arbeitsteilung, an der der Staat beteiligt ist, macht immer mehr Menschen abhängig und schränkt deren Handlungsspielraum ein. Oder anders gesagt: Viele gesellschaftliche Ungleichheiten sind staatliche Konstruktionen und müssen durch andere staatliche Konstruktionen korrigiert werden.

Aber nun stellt sich die Frage nach dem Wie. Zentral muss der Gedanke sein, dass, angesichts der Schwierigkeit zur Quantifizierung, die staatliche Korrektur pragmatisch und in

gewisser Weise pauschalisierend erfolgen muss. Von dieser Ueberlegung her erscheint es zwingend, dass wir die soziale Sicherheit einmal als eine zentrale Aufgabe des Staates verstehen, wie die anderen genannten Aufgaben auch, dass aber wegen der geforderten Pauschalisierung am ehesten eine arbeitsunabhängige Grundsicherung für alle in Frage kommt.

Es gibt eine Menge von Gründen, die für eine solche Entkoppelung sprechen. Zunächst muss eine Gesellschaft, welche durch strukturelle Arbeitslosigkeit und Niedriglohnpolitik die Menschen an der Sicherung des Lebensunterhalts hindert, einen arbeitsunabhängigen Grundlohn, eine Bürgerrente für alle, ausbezahlen. Es gibt aber auch ethische Gründe für die Bürgerrente: Die positiven oder negativen Leistungen der Menschen lassen sich nicht vollständig identifizieren, weder innerbetrieblich noch gar gesellschaftlich. Der Saldo der Leistungen geht nicht, auf jeden Fall nicht vollständig, entlang der Lohnskala. Weiter kommt dazu, dass Fähigkeiten und Verschuldungen von Menschen nur zum Teil in der Verantwortung des Einzelnen liegen. Vieles hängt von Umständen, z. B. Elternhaus, Gesundheit usw. ab.

Es gibt also viele Gründe dafür, einen Sockelbetrag als Bürgerrente oder Grundlohn für alle vorzusehen. Hier wird an die Grössenordnung von DM 1.500.-- pro Monat und Person gedacht. Dies ist nicht existenzsichernd. Gedacht ist, dass im Normalfall die Menschen dazu noch während ca. 50 % der bisherigen Arbeitszeit arbeiten. Der Grundlohn hat die Bedeutung, dass damit eine Grundsicherung für alle gelegt ist, und dass ebenso die Voraussetzung für die Flexibilisierung am Arbeitsplatz sowie für die Sozialzeit gelegt ist. Der Grundlohn ist so die unabdingbare Voraussetzung für eine Umverteilung der Arbeit, für die Sicherstellung notwendiger Dienstleistungen und für eine teilweise arbeitsunabhängige Sicherung der Lebensrisiken.

Die finanzielle und ökonomische Sicherstellung des Grundlohnes erfolgt auf drei Ebenen:

- durch eine ökologische Steuerreform;
- durch die präventive Einsparung von Kosten;
- durch die Leistungen in der Sozialzeit.

Und endlich: Der Grundlohn ist eine Antwort auf den Skandal, dass eine Gesellschaft sich eine luxuriöse Zivilisation für wenige leistet, gleichzeitig aber die Verarmung breiter Schichten in Kauf nimmt.

2. Die Neuerfindung der Arbeit

Die Frage ist, welche Konzepte denkbar und möglich sind zur Erreichung dieses Ziels. Wesentliche Elemente für ein solches Konzept sind die folgenden, zum Teil fundamentalen Veränderungen gegenüber den heute geltenden Konzepten:

2.1. Eine Neuaufteilung der menschlichen Tätigkeitszeit. Denkbar ist eine Dreiteilung: Freizeit, Arbeitszeit, Sozialzeit. Noch besser ist eine weitere Differenzierung in: Freizeit, monetarisierte Arbeitszeit, Eigenarbeitszeit, freiwillige Sozialzeit, obligatorische Sozialzeit, Ichzeit, Reproduktionszeit.

2.2. Die Förderung von sozialen, ökologischen, humanen und sinnstiftenden Leistungen durch die Förderung der freiwilligen und obligatorischen Sozialzeit.

2.3. Die Installierung eines öffentlich geförderten Arbeitsmarktes, im Sinne eines zweiten oder Komplementärmarktes.

ad 2.1. Die Neuaufteilung der menschlichen Tätigkeitszeit

Diese Neuaufteilung der Tätigkeitszeit entsprechend der oben genannten sieben Zeiten ist eine absolute Voraussetzung für den Umbau der Arbeitsgesellschaft bzw. des Sozialstaates. Nur so ist eine Flexibilisierung am Arbeitsplatz möglich. Nur so kann eine Umverteilung der Arbeit gelingen. Die Meinung ist, dass die monetarisierte Arbeitszeit sich für Männer und Frauen bei 50 % des bisherigen Volumens einpendelt. Nur so ist die Förderung der Sozialzeit bzw. der damit verbundenen Leistungen möglich. Nur so kann die Dynamik gebrochen werden, nach der immer weniger Menschen immer mehr, immer mehr Menschen immer weniger arbeiten.

ad 2.2. Die Einführung der Sozialzeit

Die Sozialzeit zielt auf humane, soziale, ökologische Dienstleistungen, die am Markt nicht erhältlich, aber für Menschen und Gesellschaft sehr bedeutsam sind. Als Beispiele seien genannt: Ökologische Landwirtschaft, Altlastensanierung, Bauschuttsanierung, Kommunikation, Pflege und Sport bei älteren Menschen, Kultur, Sicherheit in den Zügen und auf Plätzen, Arbeit mit Behinderten. Vorzusehen ist einerseits ein obligatorischer Sozialdienst, z. B. von einem Jahr in der Jugend, als Wiederholungskurse durch das Leben, als Blöcke nach der Pensionierung. Andererseits soll die Freiwilligenarbeit gefördert werden.

Die Realisierung der Sozialzeit ist von hoher Bedeutung für die Neuverteilung der Tätigkeiten, für die Sicherstellung von gesellschaftlich bedeutsamen Leistungen, insbesondere für die nicht monetäre Sicherstellung von sozialstaatlichen Leistungen bei Lebensrisiken und im Alter. Weil die genannten Leistungen über den normalen Arbeitsmarkt nicht erhältlich sind, braucht es die Realisierung der Sozialzeit und zwar sowohl in Form eines obligatorischen Sozialdienstes wie in

Form einer umfassenden Förderung und Organisation freiwilliger Dienste. Die Struktur des obligatorischen Sozialdienstes ist in manchen Ländern in Form des Militärdienstes bekannt. Er ist das notwendige Gegenstück zum Grundlohn.

Die Freiwilligenarbeit scheint sich immer mehr durchzusetzen. Schon heute arbeiten in den USA über 80 Millionen Amerikanerinnen und Amerikaner mehr als fünf Stunden wöchentlich freiwillig. In anderen Ländern wächst die Freiwilligenbewegung an und immer neue Formen des Einsatzes und der Koordination sind im Entstehen. Auf jeden Fall ist die Akzeptanz der Sozialzeit deutlich im Steigen begriffen.

ad 2.3. Die Installierung eines öffentlich geförderten Komplementärmarktes.

Die bisher genannten Elemente sind die notwendigen Voraussetzungen für die Schaffung eines zweiten Arbeitsmarktes. Dieser ist notwendig, weil im normalen Arbeitsmarkt zu wenig Arbeit vorhanden ist, und weil gleichzeitig gesellschaftlich bedeutsame und notwendige Leistungen nicht erhältlich sind. Der zweite Arbeitsmarkt ist die Antwort auf das Faktum, dass die Welt voller ungelöster Probleme, also voller Arbeit ist, die Menschen aber daran gehindert werden, ihre Gaben und Kräfte für die Lösung dieser Probleme einzusetzen. Der zweite Arbeitsmarkt funktioniert projektbezogen. Die Kommunen sind dabei federführend, indem sie Projekte ausschreiben und fördern. Finanziert werden solche Projekte von Industrien, Kommunen, privaten und gemeinnützigen Gesellschaften. Beispielsweise wird ein grosses Unternehmen, das Arbeitsplätze rationalisiert und dabei Gewinne macht, einen bestimmten Betrag zur Förderung solcher Projekte einsetzen. Sofern solche Projekte langfristige Rendite versprechen, z. B. im Energie- und Oekologiebereich, werden Banken um langfristige Kredite angegangen.

Neben der Ermöglichung von notwendigen Dienstleistungen hat der zweite Arbeitsmarkt einen kostensenkenden Effekt für die gesellschaftlichen bzw. volkswirtschaftlichen Fixkosten. Er senkt z. B. die Umweltkosten, welche vermutlich 300 bis 400 Milliarden DM pro Jahr in Deutschland erreichen. Er senkt die Gesundheitskosten. Dazu nur eine Zahl: Wenn in Deutschland viele Milliarden Krankheitskosten bzw. Arbeitsverlustkosten anfallen wegen arbeitsbedingten Rückenschäden, dann sinken diese Kosten im Rahmen eines neuen Arbeitszeitmodells bzw. einer neuen Zeiteinteilung beträchtlich. Weiter werden die Gewaltkosten gesenkt, vor allem aber die ins Unermessliche gestiegenen Kosten für die Arbeitslosigkeit, inbegriffen die Kosten für die seelischen Folgen der Arbeitslosigkeit.

Wer arbeitet nun in Projekten des zweiten Arbeitsmarktes? Dies sind natürlich Arbeitslose, aber auch Frührentner, freiwillig Arbeitende, obligatorisch Dienstleistende, Behinderte und einige professionelle Spezialisten. Eine Idee dabei ist, dass auf reine Arbeitsloseneinsätze verzichtet wird und dass stets gemischte Gruppen angesprochen werden. Mit einem solchen Konzept wird nicht nur erreicht, dass fast alle Menschen beschäftigt sind, es werden auch die Gaben und Tätigkeiten derjenigen genutzt, die diese der Gesellschaft weiter zur Verfügung stellen wollen oder die im Arbeitsmarkt nicht zum Zuge kommen. Ein besonderes Gewicht wird auf die Entwicklung von neuen Technologien gelegt.

Die berechtigte Hoffnung besteht, dass die Existenz eines solchen Komplementärmarktes mit der Zeit die Präferenzen für den Wert der Arbeit verändern werden. Menschen werden die Erfahrung machen, dass humane und ökologische Dienstleistungen einen sinnstiftenden Charakter haben. Es könnte wohl sein, dass damit bestimmte Dienstleistungen vom zweiten in den ersten Arbeitsmarkt zurückwandern, was durchaus zu begrüßen ist. Prinzipiell wird allerdings darauf zu achten sein, dass der zweite Arbeitsmarkt keine unfaire

Konkurrenz zum ersten Arbeitsmarkt darstellt, was auf Grund der Beantwortung der Frage: Welche Leistungen erbringt der Markt, welche nicht? einigermaßen zu klären ist.

Einen besonderen Anreiz für den zweiten Arbeitsmarkt soll ein umfassendes und qualitativ hochstehendes Bildungsangebot darstellen. Dabei geht es um die Förderung von personalen und sozialen Kompetenzen, dann auch um fachliche Weiterbildung. Dieses Bildungsangebot muss höchst attraktiv sein, wird aber kostengünstig zu gestalten sein, wenn auch hier die Tätigkeiten der Frühpensionierten, der Freiwilligen und anderer Gruppen eingesetzt werden.

Diese Überlegungen zum zweiten Arbeitsmarkt basieren nicht zuletzt auf der Überzeugung, dass die Aktivierung von Millionen von Menschen sich positiv auswirken muss auf die gesellschaftlichen Fixkosten wie vor allem auf die Lebensqualität einer Gesellschaft. Diese Überlegungen bekämpfen endlich eine Voraussetzung der heutigen Entwicklung, nämlich dass Geldverdienen und Konkurrenz zu den höchsten Gütern auf dieser Welt zählen. Wir können nur sinnvoll weiterleben, wenn wir diese Ziele in ihrer Bedeutung massiv herabzustufen bereit sind.

Die Konzeption des öffentlich geförderten Arbeitsmarktes muss insbesondere den folgenden Kriterien genügen:

- Es dürfen keine falschen und überholten Strukturen erhalten werden.
- Die Leistungen dieses Marktes müssen gesellschaftlich notwendig sein und über den 1. Arbeitsmarkt nicht oder unvollkommen erhältlich sein.
- Die Fixkosten der Gesellschaft müssen durch den 2. Arbeitsmarkt gesenkt werden, z. B. Umwelt-, Sicherheits-, Arbeitsplatz- und Gesundheitskosten.

Solidarität und Zukunft des Sozialstaates

- Es darf keine öffentlich geförderte Konkurrenz zum 1. Arbeitsmarkt geben; hingegen sind Teile des 1. Arbeitsmarktes am 2. Arbeitsmarkt angemessen zu beteiligen.
- Es dürfen keine Strategien verfolgt werden, die langfristig falsch, z. B. ökologisch falsch sind.
- Im 2. Arbeitsmarkt muss ein hoher Anteil an Bildung vermittelt werden, zum Teil über freiwillige Dienstleistungen.

Ethisches Verstehen und soziale Verantwortung: der Beitrag einer theologischen Ethik

Pierre Bühler*

1. Einführung

Ich beginne meine Ausführungen mit einem Befund und einer Frage. Der Befund ist klar und in der Einladung zur Jubiläumstagung des ISE bereits angezeigt: der gesellschaftliche Zusammenhalt ist in die Krise geraten, die Solidaritätsnetze lösen sich auf, das soziale Gefüge wird in bedrohlicher Weise untergraben. Oder – um es in den Worten von alt Bundesrat René Felber zu sagen: «Die Solidarität geht vor die Hunde!»

Auf dem Hintergrund dieses Befundes lautet meine Frage: Wie kann sich eine theologische Ethik für die bedrohte Solidarität einsetzen? Die Ethik ist – heute mehr denn je – dem durch die moderne Säkularisierung ethischer Belange verstärkten Meinungspluralismus ausgesetzt.¹ Welches ist der spezifisch theologische Beitrag zur Bewältigung ethischer Probleme? Eine durchaus legitime Frage anlässlich des 25. Jahrestages der Gründung eines Instituts, das in den institutionellen Rahmen eines kirchlichen Verbandes eingebettet ist, wie ihn der SEK darstellt. Etwas allgemeiner formuliert, lautet die Frage folgendermassen: Welchen Beitrag vermag

* Professor an der Theologischen Fakultät der Universität Neuenburg, Directeur de l'Institut de recherches herméneutiques, seit 1997 Professor an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich

¹ Zum Meinungspluralismus innerhalb der Ethiken theologischen und humanistischen Zuschnitts vgl. L. Ferry (1996): *L'homme-Dieu ou le sens de la vie*. Paris.

eine den Kirchen, dem Glauben oder, grundsätzlicher, der Gottesfrage verpflichtete Ethik zu leisten, wenn es darum geht, sich ethisch begründet zur Krise des gesellschaftlichen Zusammenhalts zu äussern?

Die Thematik handle ich in folgenden fünf Schritten ab. *Erstens* werde ich aufzeigen, auf welche Weisen die theologische Ethik in die Debatte eingreifen kann. Ich werde *zweitens* den Beitrag der von mir als hermeneutisch bezeichneten Ethik einzuordnen suchen – auf diesen hermeneutischen Aspekt, der auf das Problem der Verantwortung verweist, deutet bereits der Titel meines Vortrags hin: ethisches Verstehen. *Drittens* werde ich mich mit dem Verhältnis von gesellschaftlichem Zusammenhalt und sozialer Verantwortung befassen; *viertens* dann mit dem meiner Auffassung nach gerade in diesem Bereich angesiedelten spezifischen Beitrag einer theologischen Ethik. Davon ausgehend werde ich *fünftens* schliesslich auf einige konkrete Fragestellungen der theologischen Ethik aus dem Blickwinkel der Solidaritätsproblematik zu sprechen kommen.

2. Die Interventionsmöglichkeiten der theologischen Ethik – eine kleine Typologie

Ohne Anspruch auf erschöpfende Behandlung des Themas sollen hier einige Interventionsmöglichkeiten der theologischen Ethik in den pluralistischen Debatten rund um die ethischen Belange dargestellt werden. Entscheidendes Einteilungskriterium ist die Einstellung dem Meinungspluralismus gegenüber. Nachstehend werden sechs Typen² kurz charakterisiert:

² Ich verzichte darauf, die Vertreter der verschiedenen Typen zu benennen; wer will, wird sie unschwer erkennen.

a) Der autoritäre Interventionsmodus

Trotz des modernen Pluralismus bestimmt noch immer die Religion, was wahre Ethik ist – mehr oder weniger direkt gekoppelt an den «Glanz der Wahrheit» («Splendor Veritatis»), deren Garantin sie ist. Je nach Auffassung liefert eine ganz andere Instanz diese Garantie: eine Institution (etwa der Vatikan für den römisch-katholischen Integritismus) oder ein Referenztext (die Bibel für den protestantischen Fundamentalismus, der Koran für den Islamismus). Aus dieser Sicht ist unsere Gesellschaft gerade deshalb in eine Solidaritätskrise geraten, weil sie sich von der Religion getrennt hat. Diese bleibt alleinige Garantin der Solidarität, auf die wir angewiesen sind; folglich gilt es, zum «Vormarsch»³ anzutreten.

b) Der bekennende Interventionsmodus

Theologische Ethik kann nicht nur erobernd, sondern auch bekennend eingreifen: innerhalb des Meinungspluralismus versteht sie sich als ein Gesichtspunkt unter anderen, den zu teilen man aufgefordert ist. Bestimmend für das ethische Engagement ist dann die Übernahme einer klar definierten Identität, die in ihren ethischen Konsequenzen zum Ausdruck kommt: «Wir Christen sind der Auffassung, man müsse ... », oder «Wir Protestanten sind der Auffassung, man müsse ... » usw. Es ist hier eine bestimmte Gruppe oder mehrere miteinander verbündete Gruppen, die für sich beanspruchen, für Solidarität einzustehen.

Anders als der autoritäre Modus weiss der bekennende Modus um die Säkularisierung, also um den Meinungspluralismus; festgelegt wird die Ethik indes durch eine bestimmte Gemeinschaft, der man sich anschliessen hat. Diese Position trägt heute die Bezeichnung Kommunitarismus. Damit

³ Vgl. G. Kepel (1991): Die Rache Gottes: radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch, München.

stellt sich die Frage, ob es so etwas wie eine spezifische Ethik des Christentums, des Protestantismus usw. gibt. Und falls es sie gibt, dann bleibt zu fragen, was mit jenen geschieht, die den entsprechenden Standpunkt nicht teilen.

Ich zögere meinerseits, die christliche oder protestantische Ethik unter einem kommunitaristischen Blickwinkel zu betrachten. Wer der Säkularisierung der ethischen Debatte effektiv Rechnung trägt, der kann sich nicht mit der Aufforderung begnügen, einen bestimmten Standpunkt zu übernehmen. Die entscheidende Herausforderung besteht dann vielmehr darin, die Stichhaltigkeit der theologischen Ethik mit Blick auf die grossen Menschheitsfragen überhaupt überzeugend darzulegen. Jede Stellungnahme hat sich, selbst wenn sie auf einem ganz besonderen Standpunkt basiert, den Anforderungen der Universalität⁴ zu stellen. Angesichts der Herausforderung einer Ethik für den Menschen an sich eröffnen sich der theologischen Ethik andere Interventionsmöglichkeiten. Diese werden in den nächsten vier Abschnitten unter verschiedenen thematischen Gesichtspunkten skizziert.

c) Der ontologische Interventionsmodus

Ausgangspunkt der theologischen Ethik ist in diesem Fall die Schöpfungstheologie: der Schöpfer hat bestimmte Schöpfungsordnungen in der Welt angelegt; es sind dies natürliche Dimensionen, die es zu respektieren und wiederherzustellen, ins Licht zu rücken gilt, sobald sie mit Füßen getreten oder durch die Sünde verdunkelt werden. Analogisch baut sich dann die Gnadenordnung auf diese Dimensionen auf, um diese, im Hinblick auf eine Aufwertung der Menschheit, zu vervollkommen. So kann Solidarität als eine Schöpfungsgabe betrachtet werden, dazu berufen, sich in

⁴ Vgl. dazu E. Fuchs (1996): Quelle universalité pour l'éthique dans une société pluraliste? Une réflexion théologique, in: *Revue de théologie et de philosophie* 128, 357–366.

den von der Kirche geforderten Werken der Liebe vollkommen zu verwirklichen.

d) Der ermahrende Interventionsmodus

Hier bildet die Gesetzestheologie den Ausgangspunkt der theologischen Ethik: dialektisch mit dem Evangelium verknüpft, bewahrt das Gesetz seine volle universelle Geltung und ruft dem Menschen die im Willen Gottes angelegte Forderung nach Gerechtigkeit in Erinnerung. Unter Berufung auf das Wissen um Gerech und Ungerech ruft das Gesetz jeden einzelnen Menschen auf. Seinen Niederschlag findet es dann in profanen Bereichen, etwa in den Menschenrechtserklärungen. In diesem ethischen Horizont fällt der Aufruf zur Solidarität unter die Norm eines Imperativs und stellt eine eng mit der Gerechtigkeitsfrage verbundene bedingungslose Forderung dar.

e) Der proklamatorische Interventionsmodus

Ihn wird die theologische Ethik dann übernehmen, wenn sie unmittelbar in einer Theologie der Sünde und des Heils verankert ist. Unter diesem Blickwinkel ist der nichtsolidarische Mensch der sündige Mensch. Alleiniges Fundament der Solidarität ist das in Jesus Christus angebotene Heil; er allein ist in seinem gesamten Wirken mit dem Menschen wahrhaft «solidarisch». So wird die Bekehrung zum Christusglauben zum alleinigen Zugang zu wahrer Solidarität. Aufgrund eines Analogieverhältnisses ist die theologische Ethik untrennbar mit dem Heil in Jesus Christus verbunden.

f) Der zielgerichtete oder teleologische Interventionsmodus

Hier steht der ethische Ansatz im endzeitlichen Horizont: verheissen ist ein Reich, in dem Gerechtigkeit, Frieden, also auch vollkommene Solidarität, Wirklichkeit sein werden. Die-

ses Reich ist ein erst kommender Idealzustand, und mit unserem ethischen Engagement tragen wir durch ständige Vorwegnahme zu dessen Kommen bei. Solidarität ist hier ein anzustrebendes Ziel auf einem von der Hoffnung getragenen Weg.

Die hier skizzierten Interventionsmöglichkeiten sind nicht strikt getrennt und lassen sich, obwohl nicht immer völlig kompatibel, zuweilen miteinander kombinieren. Auch ihre Richtigkeit oder Falschheit ist nicht von vornherein erwiesen: die Übernahme eines der Modelle ist immer möglich. Prüfstein ihrer je eigenen Stichhaltigkeit ist die Forderung, ethische Verantwortung möglichst überzeugend wahrzunehmen. Ihnen gemeinsam ist, dass sie sich alle als mehr oder weniger direkt als in die Ethik eingreifend verstehen und folglich eine mehr oder weniger unmittelbare Lösung des Solidaritätsproblems anstreben.

3. Ethisches Verstehen oder eine hermeneutische Ethik

Im Kontrast mit diesen eher direkten Interventionsmöglichkeiten möchte ich nun eine Ethik anbieten, die sich vorab die Aufgabe stellt, den Standpunkt desjenigen zu verstehen, um den es geht, den man aufruft und aufbietet – mit anderen Worten: das ethische Subjekt. Es sei gleich präzisiert: Hinter dieser Verwendung des Singulars steht keinerlei Wertung; nicht nur schliesst er nicht aus, vielmehr schliesst er geradezu ein, dass dieses Subjekt nie isoliert ist, dass es immer in Gemeinschaft mit anderen ist, eingebunden in ein Beziehungsnetz.

Ich rede hier von einem hermeneutischen Ansatz, weil es erst einmal nicht darum geht, ein Problem zu lösen, sondern es zu verstehen. In der Tat ist der Begriff Hermeneutik vom

Griechischen *hermeneuein* hergeleitet und bedeutet: zu verstehen geben, verständlich machen.⁵

Die ethische Aufgabe beginnt demnach mit Auslegen, mit Interpretieren. Es geht darum, eine Situation zu erfassen, zu verstehen, worauf die Schwierigkeiten der gegenwärtigen ethischen Verfasstheit beruhen, um dann in diesem Kontext zu begreifen, inwiefern ethisches Engagement die Sinnfrage geradezu herausfordert.⁶ In diesem hermeneutischen Horizont möchte ich nun die uns hier beschäftigende Frage behandeln: die Frage nach der Krise des gesellschaftlichen Zusammenhalts.

Verstehen heisst, der Pluralität und Komplexität jener Faktoren Rechnung tragen, die auf das Entstehen einer bestimmten Situation einwirken. In diesem Sinn ist vorab zu betonen, dass für unser Problem der wirtschaftliche Kontext relevant ist: eine lange Periode der Hochkonjunktur, gefolgt von einer plötzlichen Rezession – beide Faktoren zusammen bewirken die Auflösung der Solidaritätsnetze. Zugleich aber verstärkt die Komplexität der Faktoren, geistlich gesehen, den Eindruck von Ohnmacht und damit die Auflösungstendenz. Das Gefühl, sie seien in ihrer Kompetenz stark überfordert, weckt in unseren Zeitgenossen Resignation und Gleichgültigkeit. Daraus resultiert ein im Individuum selbst angelegter Zwiespalt. Die Krise des gesellschaftlichen Zusammenhalts verstärkt die Tendenz zur Individualisierung: der Mensch ist

⁵ Das Wort *hermeneuein* bedeutet: sagen, etwas ausdrücken; übersetzen; auslegen, interpretieren. Jede dieser drei Wortbedeutungen steht für das Bemühen, zu verstehen zu geben, verständlich zu machen. Für diese hermeneutische Ethik beziehe ich mich auf das Werk Paul Ricœurs, der sich vorrangig mit diesem Thema befasst hat. Vgl. insbesondere P. Ricœur (1986): *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris. Vgl. auch aus einer theologischen Perspektive G. Ebeling (1969): *Die Evidenz des Ethischen und die Theologie*, in: ders.: *Wort und Glaube II*, Tübingen, 1–41.

⁶ Zur Sinnfrage als Grundfrage ethischer Auseinandersetzungen vgl. Ferry: *L'homme-Dieu* (s. Anm. 1).

aufgerufen, zu seinen Entscheidungen und Verantwortungen zu stehen. Doch zugleich ist er sich selbst überlassen, ohne Wegmarken und ohne Anhaltspunkte. Alles ist ihm übertragen, doch zugleich fehlt ihm das nötige Instrumentarium, um das ihm Übertragene zu verantworten. In den Worten von *Alain Ehrenberg*⁷ das Individuum ist verunsichert, ratlos, auf der Suche nach sich selbst. Die Spuren dieser gegenwärtigen Verunsicherung nimmt Ehrenberg in Erscheinungen wie Drogenkonsum und Reality-Shows wahr – Symptome der überwältigenden Sinnsuche des Individuums und zugleich Krücken zur Überwindung der anthropologischen Zerbrechlichkeit. So ist denn der Mensch berufen, aufgerufen, doch er ist nicht eigentlich in der Lage, zu antworten. Das nenne ich die Krise der Verantwortung.

Dieser Befund leitet nun – immer im Bemühen, die Wirklichkeit des ethischen Subjekts zu verstehen – über zur Hypothese, die Thema meines vierten Punktes ist.

4. Gesellschaftlicher Zusammenhalt und soziale Verantwortung

Um mit einer Frage zu beginnen: Ist der gesellschaftliche Zusammenhalt nicht vorab deshalb in der Krise, weil die soziale Verantwortung in der Krise steckt? Es könnte sehr wohl sein, dass die Antwort auf die Solidaritätsproblematik über die Antwort auf die Verantwortungsproblematik läuft. Das zeigt sich deutlich in den ehemals kommunistischen Ländern Osteuropas. Übereinstimmend wird dort anerkannt, die grösste ethische Herausforderung bestehe darin, das Gefühl für Verantwortung wiederherzustellen. Diese Aufgabe wird durch das, was *Dürrenmatt* die «Wurstelei unseres Jahrhunderts» nennt, nicht erleichtert. In dieser «Wurstelei... gibt es keine Schuldigen und auch keine Verantwortlichen mehr.

⁷ A. Ehrenberg (1995): *L'individu incertain*, Paris.

Alle können nichts dafür und haben es nicht gewollt. Es geht wirklich ohne jeden. Alles wird mitgerissen und bleibt in irgendeinem Rechen hängen»⁸.

Die Quelle der Solidaritätskrise ist diese Krise der Verantwortung. Diese These lässt sich, im Sinne eines hermeneutischen Hinweises, damit stützen, dass, etymologisch gesprochen, das Adjektiv «solidarisch» die gleiche Wurzel hat wie «solide».

In der Mitte des 15. Jahrhunderts bezeichnet «solidarisch» das, was eine Realität betrifft, die mehreren Personen gemeinsam ist, wobei jeder einzelne das Ganze zu verantworten hat. Das Juristenlatein drückt dieses Engagement «für das Ganze» mit der Formel *in solidum* aus, hergeleitet vom Neutrum des Adjektivs *solidus*; *solidus* wiederum bedeutet: beständig, ganz, fest, gewiss. Diese etymologische Herleitung zählt im Grunde genommen alles auf, woran es *Alain Ehrenbergs* verunsichertem Individuum mangelt: es ist keiner Sache gewiss, es hat nichts mehr zu verantworten. Die Verbindung mit dem Thema der Verantwortung kommt in der Formel «etwas verantworten oder nicht» deutlich zum Ausdruck. Die Herausforderung dieser Verantwortungskrise besteht demnach darin, jene Solidität (im Sinne von Beständigkeit und Festigkeit) wiederherzustellen, die Verantwortung erst ermöglicht. Doch vorab ist zu präzisieren, dass «Solidität» nicht «Rigidität» bedeutet. Es wäre falsch, die gegenwärtige Verunsicherung durch eine quasi betonierte und bedingungslose Gewissheit ersetzen zu wollen; diesen Fehler begehen heute alle Integrismen und Fundamentalismen.⁹ Echte Solidität zeichnet sich durch ihre «Biigsamkeit» aus oder, anders gesagt, durch ihre Fähigkeit, Zerschlaglich-

⁸ Vgl. F. Dürrenmatt (1980): Theaterprobleme (1954), in: ders.: Werkausgabe in dreissig Bänden, Zürich; Band 24, 62.

⁹ Vgl. dazu Punkt a) meiner kleinen Typologie.

keit mit einzubeziehen. Das nenne ich hier Beständigkeit, Voraussetzung für den Widerstand.¹⁰

In dieser Perspektive ist meiner Meinung nach der Beitrag einer theologischen Ethik zu orten. Das werde ich nun aufzuzeigen versuchen.

5. Vor Gott – oder der Mensch als Antwortender

In anthropologischer Sicht knüpft die protestantische Theologie an einen Grundzug der biblischen Tradition an: der Mensch als ein Gott gegenübergesetztes Wesen, wörtlich: als ein vor Gottes Angesicht gestelltes Wesen, ihm gegenüber, Auge in Auge mit ihm. Gott wird folglich unter einem forensischen Blickwinkel begriffen (forensisch ist hergeleitet vom Lateinischen *forum*, dem öffentlichen Platz als Gerichtsplatz). Gott ist jene Letztinstanz, die den Menschen ultimativ in Anspruch nimmt. Die Gottesfrage stellt sich demnach wie folgt: *Welches ist die Instanz, die dich ultimativ aufruft?*

Die ethischen Implikationen dieser Problematik leuchten unmittelbar ein. Als Gerufener ist der Mensch aufgerufen, auf diesen Ruf zu antworten, sich folglich als ein antwortendes, ein durch die Antwortsituation konstituiertes Wesen zu erkennen.¹¹ Hierin ist seine grundsätzliche Verantwortung begründet. Die lateinischen Begriffe *responsio* und *responsabilitas* haben dieselbe etymologische Wurzel. Im Französischen wird dieselbe Verbindung mit Hilfe von Präpositionen

¹⁰ Vgl. P. Bühler (1996): Ethische Kriterien des Widerstandes, in: M. Beck Kadima – J.-C. Huot (Hg.): Kirche und Asyl. Legitimer Widerstand im Rechtsstaat?, (Studien und Berichte aus dem Institut für Sozialethik des SEK; 51) Zürich/Bern 35–49.

¹¹ Ausführlicher zu diesem Thema P. Bühler (1993): La responsabilité devant Dieu, fondement théologique de l'engagement éthique, in: Positions luthériennes 41, 48–67.

hergestellt: *répondre à* und *répondre de*; im Deutschen wiederum ist die Verbindung mit den beiden Verben «antworten» und «verantworten» gegeben.

Die theologische Ethik lädt dazu ein, diese Korrelation von Verantwortung und Antwort zu betonen, indem sie mit aller Klarheit die Frage nach der Letztinstanz stellt und so die Aufmerksamkeit auf die forensische Bestimmung der Verantwortung zieht. Das Bemühen, die Beziehung zur letzten Instanz zu klären, zeigt auch Wirkung auf die Beziehung zu jenen Instanzen, die *Dietrich Bonhoeffer* die vorletzten nannte: der antwortende Mensch lebt zugleich vor Gott *und* vor der Welt, vor den anderen *und* vor sich selbst; er verantwortet sich selbst, indem er auf die vielfältigen Aufrufe der verschiedenen Instanzen antwortet. Diese Beziehungen sind ebenfalls forensischer Art. Vor diese Instanzen gestellt, muss der antwortende Mensch über sich selbst Rechenschaft ablegen, indem er versucht, ihnen gerecht zu werden, indem er jeder Instanz das zukommen lässt, was ihr in seinem Urteil zukommt.

Folglich lässt sich sagen, die Religion werde, weil sie das Problem der letzten Instanz und der vorletzten Instanzen stellt, zum privilegierten Ort des Erlernens von Verantwortung – Grundlage der Solidarität. Etymologisch wird der Begriff Religion vermutlich nicht, wie häufig behauptet, vom lateinischen Wort *religare* (verbinden) hergeleitet. Wahrscheinlicher ist die Herleitung von *relegere*: aufmerksam wiederlesen, in seinem Herzen bewegen, sammeln, sorgfältig einsammeln – und deshalb verehren, achten. Achtung ist von Verantwortung nicht zu trennen, das gilt im religiösen wie im ethischen Horizont. Hier ist die Schaltstelle auszumachen, an der die Verantwortung als Verbindungsglied zwischen Religion und Ethik fungiert.

Auf diesem Hintergrund möchte ich nun, gewissermassen als Resultat meines theologischen «Umweges», einige Überlegungen dazu anbringen, wie das Thema Auflösung

des gesellschaftlichen Zusammenhalts von dort her angegangen werden kann.

6. Mögliche Auswirkungen hinsichtlich der Solidaritätskrise

Ich möchte meine Überlegungen kurz in fünf Punkten darstellen. Es handelt sich dabei eher um Forschungsansätze als um festgelegte Thesen.

a) Wenn die «Solidarität vor die Hunde geht», dann muss man sich, will man das Problem an der Wurzel und nicht bloss an der Oberfläche anpacken, mit den Individuen befassen. Diese vielleicht etwas überraschende Behauptung enthält ein Paradox, das den Individualismus-Verdacht wecken könnte. Meiner Meinung nach geht es hier jedoch um etwas, was jenseits aller Individualismus-Polemiken steht: die Wiederherstellung von Solidaritätsnetzen wird erst dann möglich, wenn stets von neuem persönliche Verantwortung eingeübt wird. Gesellschaftlicher Zusammenhalt ist nur zwischen Personen möglich, die in der Aufgabe, stets das Ganze, *in solidum*, zu verantworten, für sich selbst Sorge tragen. Anders gesagt, *Solidarität* ist nicht ohne *Solidität* möglich; die Summe verunsicherter Individuen bringt noch keinen echten gesellschaftlichen Zusammenhalt zustande.

Die Versuchung ist gross, die fehlende Gewissheit in Integritäten und Fanatismen zu suchen. Doch diese bieten bloss Gewissheit ohne Verantwortung, und deshalb auch ohne Solidarität und ohne Ethik. Die wahre ethische Herausforderung besteht darin, eine verantwortungsvolle und deshalb notwendig zerbrechliche Gewissheit zu erlernen.¹² Solidarität üben verlangt solide Individuen. Wir könnten auch

¹² Zu dieser konstitutiven Verbindung von Verantwortung und Zerbrechlichkeit vgl. P. Ricœur (1992): Responsabilité et fragilité, in: *Autres Temps* 36, 7–21.

sagen: sie verlangt «Personen», die bereit sind, offen das Spiel von Identität (Selbstheit) und Alterität (Andersheit) zu spielen.¹³

b) Mein zweiter Ansatz ist Ausfluss des ersten: es geht um die pädagogische Funktion der Ethik – also auch um das Institut für Sozialethik innerhalb der Kirchen. Wie wir gesehen haben, sind die Interventionsmöglichkeiten der Ethik vielfältig, doch oberstes Anliegen der verschiedenen ethischen Institutionen müsste stets die ethische Bildung der Person in ihren Beziehungen sein, in ihrem Beziehungsgeflecht, das jenes Umfeld bildet, in dem sie sich verantwortungsvoll zu engagieren hat. In diesem Sinne steht ethische Bildung im Dienste des Wiederaufbaus von Solidarität.

Es geht also darum, sich kritisch mit Ausbildung und Erziehung auseinanderzusetzen. So sind etwa die heutigen Lehrpläne unserer Schulen keineswegs besonders darauf bedacht, Verantwortung und Solidarität zu fördern. Von wenigen Ausnahmen abgesehen, gewinnt man vielmehr den Eindruck, dort werde der immer stärker deregulierte neoliberale Wettbewerb gefördert.

c) Das leitet über zum dritten Ansatz: wer sich um solide und solidarische Verantwortung bemüht, der weiss auch um die eigene Zerbrechlichkeit und die eigenen Grenzen; er trägt folglich auch den Vermittlern dieser Verantwortung Sorge, nämlich den sozialen Instanzen: Regeln, Gesetzen und Normen, deren Hauptfunktion darin besteht, den für die Ausübung der Verantwortung des Einzelnen anerkannten

¹³ Diese Formulierungen sind an Ricoeur orientiert. Vgl. P. Ricoeur (1992): *Approches de la personne* (1990), in: ders.: *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, 203–221. Allgemeiner zu den ethischen Herausforderungen der Identitätsproblematik vgl. ebenfalls P. Ricoeur (1996): *Das Selbst als ein anderer*, München.

und respektierten Rahmen zu sichern.¹⁴ Das macht die ethische Relevanz der Rechtsgrundsätze aus, im Sinne einer kritischen Instanz für die Politik.¹⁵

Im Namen der Verantwortung widersetze ich mich folglich dem gegenwärtigen neoliberalen Trend zu übermässiger Deregulierung. Obwohl sich letztere gerne als einzig wirksame Massnahme gegen die zunehmende Verantwortungslosigkeit präsentiert, erscheint sie mir eher als ein Instrument, die Auflösung der Verantwortung in einem grenzenlosen Wettbewerb ohne kritische Instanz voranzutreiben. Oder, um es mit zwei Buchtiteln *Alain Ehrenbergs* zum Ausdruck zu bringen: alles scheint auf den Versuch hinauszulaufen, «verunsicherten Individuen» dadurch Gewissheit zu verleihen, dass sie einem übertriebenen «Kult der Performanz» ausgesetzt werden.¹⁶ Ist es nicht erstaunlich, zu beobachten, wie Wirtschaftsfachleute, die zwar ethisches Bemühen auf ihr Banner geschrieben haben und in Fragen der Wirtschaftsethik regelmässig unseren Rat suchen, sich gerade in der Frage der Verantwortung jeder Verantwortung entledigen? Ist vielleicht die Ethik für sie lediglich ein willkommenes Alibi? Oder haben sie in ihrem Rentabilitätswahn schlicht den Widerspruch übersehen?

d) Die Solidaritätskrise bestärkt die Tendenz des Individuums zum Rückzug auf sich selbst und auf seinesgleichen. Im Gegenzug begünstigt sie auch die Ablehnung des Fremden, dessen Andersheit störend wirkt. Damit sieht sich die

¹⁴ Dieser Aspekt weist auf eine konstitutive Nähe zwischen dem hermeneutischen Ansatz der Verantwortung und dem, was ich in meiner Typologie eine ermahrende Ethik genannt habe, die in einer Gesetzestheologie wurzelt.

¹⁵ Vgl. auch die der Politik gegenüber kritischen Schlussfolgerungen in Ehrenberg, *L'individu incertain* (s. Anm. 7).

¹⁶ Neben dem bereits zitierten Werk (s. Anm. 7) verweist dieser Satz auf den Titel des 1991 erschienenen Buches von Alain Ehrenberg: *Le culte de la performance*, Paris.

Verantwortung, wenn es um die Offenheit dem Fremden gegenüber geht, vor eine echte Herausforderung gestellt. Auffallend ist: der Deregulierung im Innern entspricht eine immer stärkere Regulierung gegen aussen.¹⁷ Das spiegelt sich deutlich im Zusammenhang der Eidgenössischen Abstimmungen vom Dezember 1996: obwohl die Initiative «gegen die illegale Einwanderung» und die Teilrevision des Arbeitsgesetzes direkt nichts miteinander zu tun haben, ist es doch bemerkenswert, dass wir zum selben Zeitpunkt darüber abstimmen. In beiden Vorlagen geht es um eine Auflösung der Solidarität, die ihren Ausdruck in derselben unaufrichtigen Propaganda für das Ja findet. Test der Solidarität ist hier das Verhalten demjenigen gegenüber, der «ausserhalb des Tores», «vor dem Lager» ist (Hebr 13,12f).

e) Mein fünfter und letzter Ansatz mutet eher ungewöhnlich an, scheint mir aber einer Jubiläumstagung durchaus angemessen: es gibt keine Verantwortung, also auch keine Ethik ohne Humor. Der Humor ist die spirituelle Triebkraft der Verantwortung und damit auch der Solidarität. Er ermöglicht die Distanznahme, den zur spirituellen Freiheit nötigen Raum, um auf die uns beherrschenden Determinismen mit kreativen Lösungen zu antworten. Dazu nochmals *Dürrenmatt*. In dem bereits erwähnten Text schreibt er, kurz nachdem er von der «Wurstelei unseres Jahrhunderts» gesprochen hat: «Gewiss, wer das Sinnlose, das Hoffnungslose dieser Welt sieht, kann verzweifeln, doch ist diese Verzweiflung nicht eine Folge dieser Welt, sondern eine Antwort, die man auf diese Welt gibt, und eine andere Antwort wäre das Nichtverzweifeln, der Entschluss etwa, die Welt zu bestehen, in der wir oft leben wie Gulliver unter den

¹⁷ In der Europäischen Union zeigt sich das besonders im Schengener Abkommen: das Bemühen, den freien Personenverkehr innerhalb der Union zu begünstigen, führt zum Bau der »Festung Europa«, die insbesondere für Asylbewerber die administrativen und polizeilichen Hindernisse beim Eintritt in die Europäische Union verstärkt.

Riesen ... Es ist immer noch möglich, den mutigen Menschen zu zeigen.»¹⁸

Der mutige Mensch, das ist der solide und solidarische Mensch. Nicht ohne Humor, damit er den Vorrat an Mut bewahrt, den er zum Nichtverzweifeln braucht. So wünsche ich dem Institut für Sozialethik etwas Humor für seine künftige Arbeit. Und weil ein Jubiläum eine gute Gelegenheit bietet, den Humor von neuem zu entdecken, hoffe ich, dass der Abend nicht allzu ernsthaft verlaufen wird – allen angekündigten Toasts zum Trotz! Auch diese sind wohl mit Humor hinzunehmen....

Übersetzung: Elisabeth Mainberger-Ruh

¹⁸ Dürrenmatt: Theaterprobleme (s. Anm. 8), 63.

Sozialethik zwischen «*Street Parade*»-Kultur und neuem Gemeinschaftsethos

Hans-Balz Peter*

1. *Einleitung*

Mit den Stichworten «*Street Parade*»-Kultur und «neues Gemeinschaftsethos» will ich, vielleicht etwas plakativ, die zwei nach meiner Beobachtung auffälligsten, teilweise gegenläufigen moralischen Grundhaltungen ins Blickfeld rücken, in deren Gravitationsfeld die zukünftige Sozialethik ihre Zielrichtung finden muss. Mit einem älteren Bild hätte ich sagen können: Ethik zwischen *Scylla* der absoluten Partikularisierung der Interessen und *Charybdis* der autoritären Durchsetzung von Gemeinschaft – aber so dramatisch wie die Fahrt Homers soll und wird jene der kirchlich verantworteten ethischen Reflexion nicht sein. Mit den beiden tagesaktuellen Bezeichnungen sind die radikalen – also die ethischen Wurzeln der Gesellschaft betreffenden – Veränderungen angesprochen, welche die letzten 25 Jahre kennzeichnen. Ich verstehe sie als Symbole für die heutige Spannweite der ethischen Orientierungsaufgabe, in der es – nach Jahrzehnten der Prosperität nun aus dem Stand einer siebenjährigen wirtschaftlichen Stagnation – gilt, erneut die Suche nach dem «**gesellschaftlichen Zusammenhalt**» als **ethische Kernfrage** zu stellen. Ich werde mich im folgenden indessen weniger mit «*Street Parade*» und «Gemeinschaftsethos» selbst als den beiden «äusseren Rändern» der sittlichen Situation befassen – wie im Fussball interessiere ich

* Leiter des ISE und H.Prof. für Wirtschafts- und Sozialethik an der Evang.-theol. Fakultät der Universität Bern.

Sozialethik zwischen «Street Parade»-Kultur und neuem Gemeinschaftsethos

mich weniger für die Beschreibung der Torpfosten als dafür, was «*dazwischen*» abläuft.

Bei meinen Überlegungen zu diesen Veränderungen und dem «Dazwischen» möchte ich nicht unmittelbar auf die beiden «Torpfosten» – *Street Parade*-Kultur und neues Gemeinschaftsethos – losstürmen. Beide Symbolbegriffe sind vorläufige Endpunkte von gesellschaftlichen Entwicklungen und nur von daher verstehbar. Wie wir nicht unvermittelt vor dem Tor stehen, versuche ich – um weiter im Bild des Fußballs zu bleiben – aus der Tiefe des Feldes aufzubauen, mit einer Reflexion von Standort und Dynamik. Deshalb folgendes Programm:

1. Nach dieser *Einleitung* werde ich
2. die beiden Stichworte «*Street Parade*» und «*neues Gemeinschaftsethos*» aufnehmen, mit denen ich die *tiefgreifenden Veränderungen in Gesellschaft, Wirtschaft und Politik* in den letzten 25 Jahren angedeutet habe. Sie sollen in einer knappen Skizze nachgezeichnet werden unter der Frage, was dies für die Struktur, Begründung und Zielrichtung einer kirchlich verorteten Sozialethik bedeutet. Darüber hinaus betreffen die Veränderungen auch die Stellung der Kirchen und des «Religiösen» überhaupt, und dies gehört zu einem eigenen Arbeitsfeld des ISE.
3. Von diesem Gegenwartsbild her werde ich eine *Vergewisserung der Herkunft* versuchen: Was bedeutet die «Erbschaft» der *Idee des ISE* aus der Gründung und aus dem Auftrag, wie er im Jahre 1970 formuliert worden war? Welche Bedeutung hat die ursprüngliche Zweckbestimmung heute? Ich werde mich allerdings mit dieser *retrospektiven* Orientierung nur kurz befassen, nämlich nur soweit mir dies für die *prospektive* Fragestellung und für ihre Verortung im Geschichtsfluss notwendig erscheint. Über den engeren zeit- und geistesgeschichtlichen Kontext der Schaffung des Instituts für Sozialethik

haben wir bei früheren Anlässen schon ausführlicher berichtet.¹

4. Die angesprochenen Veränderungen haben sich auch auf die *Arbeitsweise* von Theologie und Ethik ausgewirkt. Namentlich die *Bedeutung der Theologie* für die Begründung ethischer Normen ist im Zuge der Profanisierung der Ethik zur delikaten Frage geworden. Deshalb sind die ethische Methode, der das Institut folgte und die es mitentwickelte, und das praktizierte Verständnis von Sozialethik in Erinnerung zu rufen und darauf hin zu prüfen, ob sie auch für die zukünftige Arbeit die taugliche Grundlage bilden.
5. Schliesslich soll – quasi durch die beiden Torpfosten hindurch – eine *Prospektive* für das kirchliche Institut für Sozialethik skizziert werden: Welche Fragestellungen und Aufgaben ergeben sich vom Grundauftrag des Instituts her angesichts der beschriebenen Veränderungen; welchen neuen Herausforderungen ist zu begegnen; welche Konsequenzen sind zu ziehen für einen *erneuerten Leistungsauftrag der Sozialethik* und für ihre Einbettung in Kirche und Gesellschaft?

2. Veränderte Bedingungen

«*Street Parade*» und «Gemeinschaftsethos» wurden einleitend als Tendenzen genannt, die dialektisch die Spannweite unterschiedlicher 'gelebter Sittlichkeit' um Ende des 20. Jahrhunderts charakterisieren. Sie sind aber nicht punktuelle Erscheinungen, sondern in einen komplexen Kontext der Veränderungen eingebettet, für die insgesamt die Stichworte im Titel dieses Beitrages quasi als «Platzhalter» eingesetzt sind. Es gilt, wenigstens als Skizze die Aspekte der komple-

¹ Peter (1993a); Peter (1987). Aktuelle Hinweise finden sich zudem im Anhang «Ethik & Solidarität».

Sozialethik zwischen «Street Parade»-Kultur und neuem Gemeinschaftsethos

nen Veränderungen an Phänomenen aus verschiedenen Erfahrungsbereichen aufzuzeigen.

2.1 Phänomene

Die Voraussetzungen kirchlich-sozialethischer Arbeit in Kirche und Gesellschaft haben sich in den vergangenen Jahrzehnten in mehrfacher Hinsicht verändert. An dieser Stelle sind mehr als pauschale Hinweise nicht möglich.

2.1.1 Religiöse und theologische Kulturen und Ethik

Erstens haben die *Kirchen selbst verschiedene «theologische Konjunkturen»* erlebt, die nicht mehr die gleiche Affinität zu sozialer Verantwortung in sich tragen wie jene der «64er» oder «66er» Generation. 1964 und 1966 werden hier herausgestellt als Kontrast zum belasteten Jahr «1968»; genannt seien die Pariser Unruhen, dann die studentische Revolte an den meisten Universitäten, wobei es grob gesagt um gesellschaftliche Relevanz von Wissenschaft ging und um die Weigerung gegenüber der Herausbildung einer technologisch-totalitären, repressiven Welt und gegenüber dem dies stützenden Staat. Weil oberflächliche Kritiker der Sozialethiker nicht ungerne die ganze Sozialethik als eine «68er-Mode» verstehen und damit zum Ausdruck bringen, sie sei – obzwar noch unbequem – längst überlebt, sollen die Ziffern '64' und '66' etwas zeitgeistliche Distanz signalisieren. – Die Idee der Sozialethik hat indes viel längere Wurzeln; im kirchlichen Bereich reichen sie ins letzte Jahrhundert zurück. Sie haben sich im frühen 20. Jahrhundert kristallisiert in der «Ökumenischen Bewegung für praktisches Christentum» (die als eine der Hauptströmungen mit anderen Bewegungen seit 1948 im Ökumenischen Rat der Kirchen vereint ist).

Die Nachkriegszeit ist durch enorme globale Entwicklungen gekennzeichnet; es können nur Stichworte erwähnt werden:

Dekolonisation, Streben nach eigenständiger Entwicklung in den Südstaaten und solidarische Entwicklungsstrategien in der UNO sowie in den meisten Industrieländern; andererseits tiefgreifende technologische Durchbrüche – mehr Innovation als Invention – mit ungeahnter Entwicklung der Mobilität und des Energieverbrauchs; sich abzeichnende Ressourcenprobleme, daneben politische und machtpolitische Probleme vom «Kalten Krieg» bis zu sich ausbreitenden Diktaturen, repressiven Regimes und Apartheid.

All dies führte Ende der 50er, Anfang der 60er Jahre zu einer Reaktivierung theologisch-ethischer Debatten mit Gesellschaftsbezug, teilweise zur förmlichen *Erneuerung der theologischen Ethik in Gestalt der Sozialethik*, beispielhaft wie in Zürich durch *Arthur Rich*, der 1964 als Professor für systematische Theologie an der Universität Zürich das erste Institut für Sozialethik gründen konnte. Den Kulminationspunkt dieser sozialetischen Öffnung und Dynamisierung bildete die vom Ökumenischen Rat der Kirchen einberufene «Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft» von 1966 in Genf. Diese gleichermaßen Persönlichkeiten aus Theologie und Sozialwissenschaften vereinende Konferenz gab gleichzeitig der Fortentwicklung der sozialetischen Methode Aufschwung und demonstrierte die Notwendigkeit der seither unverzichtbaren Interdisziplinarität des praxis- und problemorientierten sozialetischen Ansatzes. – Dem Ideenstrang dieser ökumenischen Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft verdankt sich die Kooperation von Theologie und Sozialwissenschaften in der kirchlichen Sozialethik.

Seither haben, kurz gesagt, das *Engagement und das Interesse für Sozialethik* in den Kirchen – parallel zum *Fraglos-Werden der sozialen Errungenschaften* und des Wohlstandes in unserer Gesellschaft – auch in konkreten Bereichen wie der Entwicklungszusammenarbeit *nachgelassen* zugunsten anderer kirchlicher Ausrichtungen und generell

Sozialethik zwischen «Street Parade»-Kultur und neuem Gemeinschaftsethos

einer *Individualisierung* als Ent-Institutionalisierung des Religiösen: Privatisierung und 'Patchwork' der Religion – nicht mehr gebunden an Kirchen und klar unterschiedliche Konfessionen, sondern diffus.²

Doch wie beim Phänomen des Religiösen kann auch beim Ethischen vermutet werden, dass es sich *nicht einfach um eine Auflösung in «Nichts»* handelt, sondern um einen Umwandlungsprozess, der Abstand nimmt von allem Institutionellen. Wie für den institutionellen Bezug bedeutet diese Entwicklung aber gleichzeitig, dass das Religiöse – konkret die Kirchen – die soziale Verbindung und Verbindlichkeit ebenso verliert wie eine Sprache, die dem heutigen Bedürfnis und den heutigen Möglichkeiten an religiöser oder ethischer Kommunikation entspricht und gewachsen ist.

Während die theologische Ethik in den ersten beiden Nachkriegsjahrzehnten pionierhaft gegenwarts- und problembezogene Sozialethik entfaltet und bis zu Beginn der 70er Jahre fast ein Monopol in Ethik inne hatte, weil die praktische Philosophie ausserhalb des philosophischen Hauptinteresses stand, wendete sich die Entwicklung im Laufe der 70er Jahre. Die wichtigsten *methodischen und inhaltlichen Debatten* in der wissenschaftlichen Ethik verlagerten sich in die *'profane' Sozialphilosophie*; heute wird Ethik wie in der Philosophie so auch in den Sozialwissenschaften und in der Medizin verhandelt.³ Dies gilt gerade auch für die *Begründung* oder *Begründbarkeit der Normen*: Es gibt keinen Vorrang mehr für Theologie.

² Campiche (1995); Bovay/Campiche/Dubach et al. (1993); Campiche/Bovay (1993).

³ Einen Durchbruch des *nicht-theologischen* Ethik-Debatte, bei dem bezeichnenderweise eben auch feste inhaltliche Prinzipien nicht mehr vorausgesetzt sind, markiert das Werk: Apel/Böhler/Rebel et al. (1984). Es entfaltet eine der empirisch beobachteten Moralentwicklung menschlicher Individuen entsprechende, reflexive Diskursethik, die notwendigerweise nach republikanischer Verbreitung eben des Diskurses verlangt.

Auch die theologische und kirchliche Ethik – im Zeichen der erwähnten kirchlichen Veränderungen und einer allgemeinen «Säkularisierung» der Lebensorientierung – musste sich auf diese Debatte einlassen, und auch die theologische Ethik stellt sich im «nach-metaphysischen Zeitalter» intersubjektiv vermittelbarer Argumentation sowohl für die Begründung wie für die Geltendmachung von – traditionell als spezifisch christlich verstandenen – Werten und Normen, die auch von anderen Menschen geteilt werden können. So findet man in der praktisch ausgerichteten Ethik auch eher die Sprache von Politik und Wirtschaft, und die Kirche vermag, wenn sie dergestalt Ethik-Argumentation übernimmt, über die Verständigungsgrenzen der «*Sprache Kanaans*» hinaus zu kommunizieren.

Allerdings erfolgt diese Grenzüberschreitung leicht zum Preise der Empfindung unter manchen Theologen, eine argumentierende, reflexive statt dogmatische, sich profan verständlich machende Ethik – wie jene, die in Publikationen des ISE entfaltet wird – sei *zuwenig «theologisch» oder lasse das Spezifikum der theologischen Ethik vermissen* – was immer das im Lichte der innertheologischen hermeneutischen und wissenschaftstheoretischen Diskussion, der sich auch die Theologie stellen muss, heissen mag.⁴

Wie schon angemerkt, stützen sich Ethik und *Sozialethik* als *Verfahrensethik* auf das Fundament eines *von vielen geteilten «moral point of view»* bzw. auf den Grundentscheid, sich sittlich orientieren zu wollen, und damit im Grunde – wenn auch nicht immer im Konkreten – auf die 'Noch-Geltung' von sittlichen Werten und Normen. Wichtige Beispiele sind: Gerechtigkeit, Solidarität, Verantwortung für andere.⁵ Im Zuge der *Ausdifferenzierung der Gesellschaft* in Teilbereiche, die

⁴ Zur Problematik vgl. die immer noch mustergültigen, knappen Hinweise bei *Arthur Rich*: Rich (1991), 241ff.

⁵ Peter (1996a).

Sozialethik zwischen «Street Parade»-Kultur und neuem Gemeinschaftsethos

immer stärker als «selbstregulierend» propagiert und erfahren werden, *erodiert* diese Grundlage.⁶ Wirtschaft und Politik und ihre führenden Schichten erfahren ihre Systeme immer stärker als autonom und also der Ethik nicht zugänglich.

2.1.2 Von der Autonomie zur Anomie: Schrankenlosigkeit der Wirtschaft

Die Wirtschaft gehorcht scheinbar nur ihren eigenen Gesetzen. Die *Politik* wird erstens – auch in der Demokratie – von den Politikern nach den Gesetzen von Wirtschaft und Macht gemacht und ist zweitens gegenüber der Wirtschaft zweitrangig geworden. Beide Bereiche *verbitten sich die «Einmischung»* der Kirchen und der Ethik – das ethische Interesse der Kirchen wird teils als von der Zeit längst überholter Versuch klerikaler Bevormundung missverstanden, teils einfach von einem spezifischen Interessenstandpunkt her als unbequem zurückgewiesen.

Ethik wird jedoch kaum je als *gemeinsame* Suche nach normativer Orientierung und damit als Angebot interpretiert, gesellschaftliche Konflikte, die Vermittlung zwischen sozialer Gerechtigkeit und Effizienz, schliesslich die Einbindung

ökologischer Gesichtspunkte in die ökonomische Rationalität frühzeitig – vor allfälligen Eklats – sowie friedlich und fair anzugehen. Der Sozialethik und zumal der christlichen wird offenbar kein Potential im Bemühen um die Bewältigung von Problemen zugemutet über das hinaus, was die anderen Wissenschaften leisten können – und der Ethik ist es noch nicht gelungen, zu zeigen, dass es ihr gerade um jene Kategorie von Zusammenhängen und Problemen geht, die in der Differenzierung der Wissenschaften ausgeblendet wird: Die Verbindung von – letztlich doch nie nur – ‘objektiven’ Sachmomenten, erschliessbar mit instrumenteller «Mittel-Ver-

⁶ Dies betont namentlich die Systemtheorie unablässig, vgl. bes. Luhmann (1989); Luhmann (1995).

nunft», mit der Notwendigkeit normativer Orientierung – ich nenne sie hier «Ziel-Vernunft». Denn Ethik ist nicht irrational, sondern gerade der Versuch *vernünftigen* Argumentierens in moralischen Belagen. Hinter allen ethik-abweisenden Motiven drängt immer wieder das neue Selbstverständnis oder der Anspruch der Autonomie des Politischen und Wirtschaftlichen hervor, ein Selbstverständnis, das Ethik nicht nur als unnötig, sondern als quasi 'logisch unmöglich' erscheinen lässt.

Ein Wirtschaftsvertreter formulierte kürzlich in einem Podiumsgespräch pointiert: Die Wirtschaft müsse und könne sich allein um Profit und um den '*shareholder value*' kümmern, Ethik sei nicht ihre Sache – wenn es ausserhalb der Wirtschaft Ethik brauche, dann sei das ausschliesslich 'unsere' – also der Kirchen – Angelegenheit. Diese scharfe Trennung der Sphären – hier autonome Wirtschaft, dort privater Raum für Tugend – ist nur *ein* Beispiel, wie neoliberalistische Formeln Eingang in die Sprache und in das Denken finden – ein Denken, das tendenziell *zur Verneinung der Solidarität führen muss, weil im optimalen Marktsystem nur gilt, dass jede/r für sich selbst schauen muss.*

2.1.3 Von verbindlicher Gesellschaft zu individuellem Atomismus: Symbol «Street Parade»

Das Auseinanderklaffen von «Ethik» und «Sache» einschliesslich «Lebenssache» (Wohlstand, finanzielle Unabhängigkeit) findet seinen krassen Ausdruck in der neuen Kultur der *Street Parade*:

Ohne mir ein analytisches Urteil zu erlauben, scheint mir diese Kultur Ausdruck von Selbstdarstellung, Selbstgefälligkeit, Selbsterfüllung *des «privaten», also abgetrennten Individuums* zu sein. Zwar ist dieses Individuum für den Vollzug von Selbstdarstellung und -gefälligkeit auch *auf Gesellschaft (oder Masse) angewiesen*, Gesellschaft aber verstanden nur als amorphe Umwelt, nicht als Gestaltungsobjekt. *Innerhalb*

Sozialethik zwischen «Street Parade»-Kultur und neuem Gemeinschaftsethos

dieses Rahmens diffusen kollektiven Wohlseins ist das Individuum isoliert, der Individualismus also «solipsistisch» angelegt. Dies impliziert eine Verneinung konstruktiver Solidarität, schlicht weil es sie nicht braucht.

Die *Street Parade*-Kultur, wie sie sich nun schon in einer Reihe von «Paraden» manifestiert, hat dabei – im Vergleich zu anderen – durchaus auch moralische Vorzüge. So verlaufen die Anlässe sehr friedlich; es herrscht Freude und grosse Toleranz. Die Paraden sind technisch professionell organisiert; vieles ist dabei kommerziell bestimmt. «Alles ist möglich», scheint die Devise, Hauptsache, es macht Spass. Dem Individuum stehen alle Möglichkeiten offen.⁷ Gesehen werden ist wichtiger als sehen. Dabei gibt es nur Gegenwart – keine Zukunft ist lockender als der Moment, aber es drückt auch keine Sorge um eine Verantwortung heischende Zukunft auf das Vergnügen, das nicht nur Mittel ist, sondern Ziel.

Man soll sich nicht täuschen: Wer nicht zu dieser Kultur zählt, wird ihre Bedeutung leicht unterschätzen. An der *Street Parade* in Zürich im Sommer 1996 beteiligten sich bzw. paradierten 350'000 Menschen, in Berlin zuvor etwa 600'000. Es könnte sich hier also um die *grösste Partei* handeln, wenn sich diese Kultur politisch aktiv entfaltet und Ziele, seien es nur die eigenen, auf institutioneller Ebene verfolgt. Merkmale dieser Kultur sind das Zentrieren auf momentanen Spass, das Vergnügen an nach aussen gekehrter Identität durch die individuelle, bunte Selbstdarstellung, die Reduktion der reflektierten Zeit auf die Gegenwart unter Ausblendung der Vergangenheit, der Vergangenheitsbewältigung, und der Zukunft (die ja in ökologischem Zusammenhang in den Augen vieler nur noch eine freudlose, 'fun'-arme sein kann). Manche dieser Merkmale

⁷ Damit erscheint die *Street Parade* durchaus als Symbol heutiger Gesellschaft schlechthin: Gross (1994).

finden sich über die Teilnehmer an der *Street Parade*-Kultur hinaus in weiten Teilen der Bevölkerung, nicht nur unter den Jüngeren; sie dominieren zwar selten die ganze Existenz – denn neben dem Spass gibt es ja auch noch die Alltagssorgen des Erwerbs und der Stellensuche usw. –, aber sie prägen wohl dennoch ein Welt- und Zielbild bis in den Bereich des Religiösen hinein.⁸

2.1.4 Gegentrend zur Globalisierung: beklemmende Gemeinschaftsideologie

Wie ein *Gegenstück* dazu erfahren wir das Wieder-Beschwören kollektiver Werte wie der *Gemeinschaft* (statt Gesellschaft und Staat); die breite Zustimmung beim Ansprechen der diffusen Begriffe *Heimat*, *Volk* und *Eigenart*; das abgrenzende und absetzende Unterscheiden des Fremden (das in der *Street Parade* Kultur nicht einmal mehr Thema der Bewunderung, sondern mit dem Eigenen verschmelzt ist) vom Eigenen, von der *eigenen Gruppe*, der eigenen – konstruierten – Kultur, die eigene, unvergleichliche Werte einschliesst. Die politische Mobilisierung und Instrumentalisierung dieser Tendenz zahlt sich, wie die Wahlerfolge entsprechend werbender Parteien zeigen, offensichtlich aus.

Die mit kommunitaristischen Begriffen angezeigte Haltung kann teils als Protest gegen die liberalistische Zerstückelung und Abstraktion der sozialen Verpflichtungen, als Protest gegen die von der globalen Technologie-Entwicklung definierten Zivilisation und gegen die Autonomisierung der Teilsysteme Wirtschaft und Politik, gegen die Dominanz der – globalisierten – Wirtschaft über die – nationale – Politik gedeutet werden. Teils erscheint sie eher als hilflose Beschwörung eines geschichtsideologisch bis geschichtstheo-

⁸ Vgl. die «Bricolage»-Religion, wie sie die bereits erwähnte empirische Untersuchung schon für das Ende der 80er Jahre beschreibt: Bovey/Campiche/Dubach et al. (1993).

Sozialethik zwischen «Street Parade»-Kultur und neuem Gemeinschaftsethos

logisch verbrämten mystisch-idealen «Bilde der Schweiz», das gerade jetzt, 50 Jahre nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges, während dem es seine gesellschaftsstabilisierende Rolle gespielt hat, von unangenehmen, verdrängten Erinnerungen (Rolle der neutralen Schweiz im Weltkrieg, wirtschaftliche Kollaboration, Nazigold sind die Stichworte) eingeholt wird.

Das sich selbst eingeredete Bewusstsein eines «Besonderen» als Volk und Nation tendiert deshalb unkonstruktiv zum kulturellen *Isolationismus*, aber auch zum wirtschaftlichen (EWR-Ablehnung) und politischen (verneinter UNO-Beitritt, abgelehnte Beteiligung an den «Blauhelmen») Abschotten. Mit einer gewissen Vorsicht kann die menscheitsgeschichtliche Entwicklung des Ethos – in Analogie zur Moralentwicklung in der menschlichen Biographie – beschrieben werden Weg der Schritt für Schritt und aus einer überlebenssichernden Minimalmoral in der kleinen Gruppe vorgeschichtlicher Zeit hinausführt, die Grenze des Eigenen überschreitet (transzendiert), sich im moralischen Anspruch «zum anderen hin» öffnet und die Verantwortlichkeit ausdehnt auf diese «anderen» und schliesslich «universalisiert».⁹ Wenn damit der fremde Andere, der mit uns eben gerade nicht in einer besonderen engen Wir-Beziehung verbunden ist, als 'abstraktes Subjekt' zum Inbegriff des Verantwortungsbezugs geworden ist, so führt uns der Kommunitarismus diesbezüglich wieder Schritte zurück. Denn er impliziert in fundamentalethischer Hinsicht auch eine *Verengung von Verantwortlichkeit* auf eine «*Binnenmoral*» und damit die der *Verneinung von Gerechtigkeitspflicht* und von *Solidarität gegenüber jenen, die «nicht zu uns gehören»*¹⁰.

⁹ Pfürtner (1988).

¹⁰ Zur Bewertung vgl. Peter (1992a); Peter (1993c); Peter (1996a).

2.2 Ethische Debatte

Den angesprochenen Trends und Entwicklungen entsprechen bestimmte Positionen oder «Schulen» in der ethischen Debatte, die ich wie die gesellschaftliche Entwicklung nur pointierend skizzieren kann:

2.2.1 Liberalismus

Ich nenne zuerst die Position eines *liberalen Ethos*, welches das freie und verantwortliche Individuum ins Zentrum stellt. Seine Wurzeln führen in die Tradition der Reformation und des Humanismus. Dieses Ethos wird vor allem mit dem neuen Menschen- und Weltbild der Aufklärung assoziiert und weist auf *Kant* und *Hume* oder in zugespitzter Form auf *Hobbes* und *Hegel* zurück. Die modernen Hauptströmungen der Ethik stehen in dieser Tradition und können als *universalistische oder prozessuale Ethik-Ansätze* bezeichnet werden¹¹, von der Gerechtigkeitstheorie *John Rawls*¹² bis hin zu den Diskursethiken, wie sie von *Habermas* und *Apel* vertreten werden¹³, um nur diese beiden Konzepte zu nennen. *Ethik ist nur noch als Verfahrensethik möglich.*

Allerdings ergibt sich die scheinbare Einheit moralisch-liberaler Strömungen nur aus der Sicht ihrer Gegner in der polarisierten Debatte zwischen den «*Liberals*» und den «*Communitarians*», wie sie in den USA der 80er Jahre geführt wurde. Von «aussen» kommende Verbindlichkeit von Werten und von Vorstellungen des kollektiv Guten wird verneint, denn niemand kann – nach dem Verlust von Metaphysik und dem Gewinn der Autonomie – *mein* sittlich Gutes bestimmen, mein gutes Leben vorzeichnen, als ich *selbst*. Dabei wird die ethische Aufgabe nicht kleiner, sondern anspruchs-

¹¹ Vgl. die Kurze Gegenüberstellung von traditioneller «Dominanz-Ethik» und prozessualer Ethik in Peter (1993c); Peter (1993b).

¹² Rawls (1979).

¹³ Habermas (1991); Habermas (1994); Apel (1988).

Sozialethik zwischen «Street Parade»-Kultur und neuem Gemeinschaftsethos

voller. Denn sie verlagert sich vom «Normengehorsam» und der Anwendung von Prinzipien, die von Autoritäten vorgegeben sind, in die Eigenverantwortung individueller Rechte und in die autonome Entwicklung von Pflichten und Handlungsmaximen. Bei dieser «Gestaltungsverantwortung»¹⁴ sind nur noch Verfahrensregeln – von der «Goldenen Regel» zu Varianten des kategorischen Imperativs – normativ vorrangig. Prüfstein dieser Ethik ist nicht mehr die Anerkennung bestimmter Werte oder Prinzipien, sondern die unbedingte gegenseitige Anerkennung der Menschen als Träger von Rechten und Ansprüchen einerseits, das Universalisierungsprinzip – als Gebot der formalen Gleichbehandlung von Gleichem und der Reziprozität – anderseits.¹⁵

Das liberale Ethos steht jedoch in einer *doppelten Gefahr*. Einerseits kann es dazu tendieren, den einzelnen Menschen moralisch zu überfordern, indem er heroisch Selbstverantwortung übernehmen muss, selbst dort, wo kaum Handlungsfreiheit und damit Raum für Verantwortung besteht. Andererseits kann es – bei Überzeichnung der Liberalität – abgleiten in ein von *Arthur Rich* als «liberalistisch» bezeichnetes Ethos, das der *negativ* definierten *Freiheit den absoluten Vorrang* einräumt und Freiheit mit subjektiver Beliebigkeit verwechselt, wo jeder nur noch seine Interessen verfolgen kann.

Der heute dominierende *ökonomische Liberalismus* erliegt dieser zweiten Gefahr, wenn er die Frage nach Werten und Moral auf wirtschaftliche Freiheit reduziert und sich im übrigen für ethische Fragen entweder als nicht zuständig erklärt oder diese in die 'Zuständigkeit' der reinen Subjektivität ver-

¹⁴ Von «Gehorsamsverantwortung» und «Gestaltungsverantwortung» spricht Korff (1996).

¹⁵ Zu den – prozeduralen – 'Essentials' von universalen Moralvorstellungen, die sich so gut wie in allen bekannten Kulturen finden, namentlich zu den anerkannten Regeln der Gerechtigkeit s. Höffe (1996), 101f.

weist.¹⁶ Der ökonomische Liberalismus ist kurzfristig, insofern er die Freiheit nur formal (und negativ) begreift und nicht nach der materialen Verwirklichung von gleicher Freiheit für alle fragt. Er lässt damit die zentrale *Voraussetzung* von wirtschaftlicher Freiheit und Marktwirtschaft ausser acht, welche gerade freie Wirtschaft nicht sicherstellen kann.¹⁷ Darüber hinaus lähmt dieser ökonomistische Liberalismus die individuelle (und vom Individuum auf die politische Gestaltung gerichtete) Verantwortlichkeit, weil er ihm sugge-

¹⁶ Dies wird neuerdings selbst von einem eingefleischten Liberalen wie *Gerhard Schwarz* konzediert, vgl. seinen Beitrag «Jede Generation muss sich ihre Freiheit verdienen» – *Mont Pèlerin* – 50 Jahre danach, *NZZ* 101, 3./4.5.1997. – Die Tendenz, Wissen bzw. Vernunft und Moral zu trennen, das Ethische dem Bereich des Subjektiven, Unüberprüfbareren, letztlich Beliebigen zuzurechnen, ist seit der – an sich klug gemeinten – Unterscheidung von Vernunft und Affekt bei *David Hume* und dem Postulat der Wertfreiheit als Wertungsfreiheit in der Wissenschaftslehre von *Max Weber*, zumal im Bereich der Wirtschaftswissenschaften fatale, unhinterfragte Doktrin. Sie führt dazu, dass das Ethische, wenn nicht ganz gelehrt, dem Nicht-Kommunizierbaren zugeteilt, so dem kritischen Dialog entzogen, dem Positivismus des faktisch Geltenden geopfert oder der Willkür anheim gestellt wird. So wird beispielsweise in der bemerkenswerten Studie von *Leu/Burri/Priester* (1997), «Lebensqualität und Armut in der Schweiz» wiederholt betont, bei jeder Definition von Armut seien Werturteile, also ethische Urteile unvermeidbar; um in der Folge subjektive Urteile «wissenschaftlich» zu umgehen, wird dann eben positivistisch auf sog. «politische» Definitionen der Armut zurückgegriffen (Anspruchsberechtigung von AHV-Ergänzungsleistungen und SKOEF-Richtlinien), statt die intersubjektiv-ethische Debatte über eine kommunikativ zu klärende und zu vereinbarende Grenze der Armut zu eröffnen. – Es kann nicht genug dafür gekämpft werden, in der ethischen Debatte die «Logik moralischen Argumentierens» zu betonen und zu üben, denn Aufgabe der Ethik ist es ja gerade, so *Hare* (1992), 15, 39, «uns zu helfen, unser moralisches Denken besser, d.h. rationaler, zu betreiben».

¹⁷ Was für den Staat gilt, dass er auf – moralischen – Voraussetzungen beruht, die er selbst nicht garantieren noch rekonstruieren kann (*Böckenförde* (1995); *Böckenförde* (1976), gilt als Bedingung auch für die (freie Markt-)Wirtschaft; vgl. die Bemerkung zum Ordo-Liberalismus und zu *Walter Eucken* im nächsten Abschnitt.

Sozialethik zwischen «Street Parade»-Kultur und neuem Gemeinschaftsethos

riert, dank der moralisch gerechtfertigten Logik der Marktwirtschaft sich ganz auf die Durchsetzung der privaten Interessen konzentrieren zu können, im übrigen sich aber auf den «Mechanismus» autonomer Systemsteuerung durch Markt in der Wirtschaft und Macht in der Politik verlassen zu dürfen.¹⁸ In diesem «*Setting*» der bedingungslosen Marktgemeinschaft darf, ja soll (moralisch!) das Individuum ohne Skrupel den eigenen Interessen (nicht nur dem aufgeklärten Eigeninteresse) folgen: Hier pervertiert 'liberale' Ethik, die also die *freie* und auf der Grundlage der Freiheit *verantwortliche* Person voraussetzt, zur Non-Ethik des bedingungslosen Hedonismus.

Diese Art von Liberalismus bildet die ideologische Grundlage für die sich heute in allen Bereichen durchsetzende Marktlogik, die nur noch mit dem funktionierenden rationalen Selbstoptimierer (sowohl als Konsument wie als Unternehmer, Arbeiter oder Aktionär) rechnen muss; soziale Beziehungen reduzieren sich auf Verträge, der Staat oder die Gemeinschaft mit ihren Werten – und damit die Ethik – bilden Fremdkörper und sind einer produktiven Entfaltung aller Kräfte der Partikularinteressen nur im Wege. Der «*homo oeconomicus*», erfunden als Modell-Individuum und als methodisches Instrument der verstehen wollenden Wirtschaftsanalyse, wird handkehrum zum normativen Leitbild: Menschen meinen, sie müssten emotional und moralisch genau so verarmt sein – sie verhalten sich entsprechend, und damit wird genau jenes «morallose» Wirtschaftsleben hervorgebracht, in dem wir heute ohnmächtig stehen.

Ist der Computer (s. Illustration) ein Zeit-Zeichen für den künftigen nur noch 'rationalen' Menschen?

¹⁸ Dies ist im Grunde die 'neue' *moralische* Botschaft einer ökonomischen Wirtschaftsethik, wie sie etwa Homann und seine Schüler vertreten; vgl. etwa die knappe Darstellung in Homann/Pies (1994) oder das verbreitete Lehrbuch Homann/Blome-Drees (1992); kritisch dazu Peter (1996a), Ulrich (1994).

Die Erfinder des ökonomischen Liberalismus, *Adam Smith* und *Walter Eucken* – um nur zwei zu nennen – wussten es besser: Zwar glaubte *Smith* als *Deist*, dass die freie Marktwirtschaft die natürliche und also auch von Gott so eingerichtete Wirtschaftsweise sei, der man aus objektiven Gründen zum Durchbruch verhelfen müsse. Trotzdem stellte er sich nicht vor, dass alles 'automatisch' funktioniere – das System bedurfte wahrhaftig der «unsichtbaren Hand» – deshalb sah auch er, allerdings nicht im Hinblick auf wirtschaftliche Interventionen – ein starkes Recht und einen zurückhaltenden, aber starken Staat vor. Und insbesondere sollte dieser Staat die Interessen nicht etwa der Produzenten oder

Unternehmer – nach unserem landläufigen Begriff «die Wirtschaft» – stärken, sondern vorrangig den Interessen der Verbraucher dienen¹⁹; dafür waren Ordnung und Politik er-

**«Der Computer ist
die
logische
Weiterentwicklung
des Menschen:
Intelligenz ohne Mo-
ral»**

«... auch der sturste Mensch ist nie ganz unbeeinflusst von Gefühlen, Gewissensbissen. Dass er den Computer als wahre Intelligenzbestie entwarf, ganz ohne ethische Bremsvorrichtungen, lässt 'tief blicken' und enthüllt fatal, was ihm wichtig ist. So geriet der Computer ... zum Vergrößerungsspiegel seiner Gewissenlosigkeit, Verantwortungslosigkeit, Herzlosigkeit, Sturheit».

John Osborne
(Kalenderblatt, ca. 1992)

¹⁹ Smith (1974), 4. Buch, 8. Kapitel: «Der Verbrauch allein ist Ziel und Zweck einer jeden Produktion, daher sollte man die Interessen des Produzenten eigentlich nur soweit beachten, als es erforderlich sein mag, um das Wohl des Konsumenten zu fördern. Diese Maxime leuchtet ohne weiteres ein, so dass es töricht wäre, sie noch beweisen zu wollen» (558).

Sozialethik zwischen «Street Parade»-Kultur und neuem Gemeinschaftsethos

forderlich. – Vor allem den Ordoliberalen unter den Neoliberalen der Nachkriegszeit war klar, dass durch ungebundene, sich nur negativ verstehende Freiheit die kollektiven Lebensgrundlagen als Fundament des gesamtgesellschaftlichen Funktionierens, die ihre eigene Voraussetzung bilden, ausgebeutet und zerstört wird – und sich so Freiheit unvermerkt in Sklaverei unter den systemischen Sachzwängen verwandelt. Diese Einschätzung haben sie in historisch-systematischer Analyse deutlich herausgearbeitet und an dem 'alten', dem 'Paläo'-Wirtschaftsliberalismus scharf kritisiert. So heisst es dazu etwa bei einem der Väter der sozialen Marktwirtschaft, *Walter Eucken*: «Es erwies sich, dass die Gewährung von Freiheit eine Gefahr für die Freiheit werden kann, wenn sie die Bildung privater Macht ermöglicht, dass zwar ausserordentliche Energien durch sie geweckt werden, aber dass diese Energien auch freiheitszerstörend wirken können»²⁰.

2.2.2 Kommunitarismus

Die Gegenposition zum radikalen Neo-Liberalismus beschlägt ein – in sich sehr differenzierter, in der hier nötigen Kürze kaum fair darstellbarer – *Kommunitarismus*²¹. Hier

²⁰ Eucken (1990), 53. Die Ordoliberalen betonen deshalb die unabdingbare Kohärenz von Wirtschafts-, Rechts-, Sozial- und politischer Ordnung (Demokratie); vgl. dazu in Bezug auf eine Ausweitung der Idee der sozialen Marktwirtschaft und der Anwendung der ihr zugrunde liegenden ethischen Kriterien auf den Kontext der Globalisierung: Peter (1996b). Die Bedeutung einer gerechten Ordnung der Wirtschaft für das Überleben der Demokratie hat in schwieriger Stunde schon Ragaz (1933) vehement hervorgehoben.

²¹ Der Kommunitarismus ist eine in den USA der 80er Jahre entstandene Bewegung, ausgehend von verschiedenen Philosophen und Sozialwissenschaftlern, die sich primär in einer Kritik am moralisch-politischen (amerikanischen) Liberalismus einig sind. Die Debatte, die sich aus ersten Kritiken insbesondere an der Rawl'schen Theorie der Gerechtigkeit entzündete, griff relativ spät auf Europa über (und nahm ihrerseits von den europäischen praktisch-philosophischen Diskursen eher spärlich Kenntnis). Einen guten Überblick vermittelt der Sam-

werden die Werte beschworen, die sich eine Gesellschaft traditionell zu eigen macht («*shared values*»), und der «bodenlosen» Verfahrensethik mit ihrem Kriterium der Universalisierbarkeit wird zutiefst misstraut. Die moralischen Werte und Tugenden werden wieder inkraft gesetzt – in der Hoffnung, sie seien mit einer liberalen Gesellschaft, die niemand missen möchte, vereinbar.

Allerdings: Soweit in den kommunitaristischen Ethiken der Kern der liberalen Ethik verneint wird – nämlich dass sich Ethik bezüglich des Kriteriums für die sittliche Gültigkeit von Normen an Formen des kategorischen Imperativs orientieren muss, oder anders gesagt: am Kriterium der *Universalisierbarkeit* jeder auf der Grundlage eines fairen Diskurses aller anerkannten Regel – verlieren ihre Ansprüche *jenseits der eigenen* Gruppe Geltung und kritische Kraft. Damit verpasst aber (kommunitaristische) Ethik ihre Funktion, stets auch Kritikerin der gegebenen Moral zu sein – auf besseres Ethos hin. Europäische Erfahrung muss dem «starken» Kommunitarismus in dieser Hinsicht eine besondere Skepsis entgegenstellen.

Das Verdienst des Kommunitarismus ist es, verstärkt ins Bewusstsein der neueren Ethik gebracht zu haben, dass keine ethische Reflexion gewissermassen vom methodischen Nullpunkt ausgehen muss noch kann. Jede Gesellschaft 'verfügt' über Werte und Tugenden, über eine Moral oder mehrere Moralen, die vor allem auf ihr laufendes Funktionieren ausgerichtet sind - aber gerade nicht hinreicht zur sittlichen Orientierung an einem über-positiven Guten. Der Kommunitarismus setzt an dessen Stelle die Wertebasis der 'Gemeinschaft' ein. Allerdings bleibt dieser Begriff im Kommunitarismus höchst unklar; er tendiert aber darauf, die jeweiligen Binnenmoralen sozialer Gruppen als massgeblich

melband Honneth/et al. (1995), mit einer instruktiven Einleitung von A. Honneth. Sehr bündig, kompetent und kritisch stellt den Kommunitarismus dar: Maak (1996).

Sozialethik zwischen «Street Parade»-Kultur und neuem Gemeinschaftsethos

und hinreichend zu bewerten und die kritische Funktion ethischer Reflexion auszublenden. Dass diese Moral zum unabdingbaren «Humankapital» – man könnte von einem «*acquis moral*» sprechen – einer Gesellschaft gehört, ist jedenfalls unbestritten; und dass ein sorgloser, liberalistischer Umgang mit dieser Ressource, ihre Ausbeutung und das Verpassen ihrer Erneuerung katastrophale Folgen für das gesellschaftliche Zusammenleben haben, diese kommunitaristische Mahnung, wie sie oben bereits formuliert wurde, ist wichtig. Aber damit gleich das moralische Kind mit dem ganzen ethisch-konstruktiven Bad auszuschütten, ist nicht sittlich klug.

Heutige moderne, demokratische und soziale Gesellschaften – auch wenn der Sinn der Gerechtigkeit nach einer erneuten diskursiven Anerkennung ruft – haben durchaus diese dem Kommunitarismus wichtigen Werte und Tugenden nicht aufgegeben. Im Gegenteil, sie schützen und bewahren sie in einem wichtigen Bereich in vitaler Weise, nämlich mit Bezug auf die Menschen- und Bürgerrechte, selbst über den Einzugsbereich von Nationalstaaten hinaus.²² Von kommunitaristischen Einwänden lernen, aber nicht die Grundlagen und die Verfahrenkenntnisse einer ethischen Reflexion und Orientierung aufgeben, die dem nach-metaphysischen Zeitalter und den schon in sich pluralistischen Gesellschaften entsprechen, muss deshalb die Devise sein.

Den Kommunitarismus prägt besonders eine ablehnende Skepsis gegenüber abstrakten Erfordernissen der Gerechtigkeit und gegenüber dem Geltungsanspruch von Menschenrechten; in ihm äussert sich eine pauschale Kritik an der Aufklärung, die mir nur aus dem amerikanischen Kontext verständlich scheint. Die Preisgabe prozeduraler, universalistischer Kriterien der Ethik, auch und gerade einer Soziale-

²² S. Höffe (1996), 97, in seinem umsichtigen Versuch, über die – von ihm als mehr oder weniger abgeschlossen beurteilte – Kommunitarismus/Liberalismus-Debatte Bilanz zu ziehen.

thik, die sich als politische Ethik und als Wirtschaftsethik entfaltet, oder eben des Konzepts der Gerechtigkeit, wird nicht kompensiert durch die Rücknahme der sittlichen Verpflichtung und Normenorientierung auf die Binnenmoral einer Gruppe, einer Kommunität – wörtlich auf die Kirchturmsperspektive der ‘parochial morals’²³. Sie öffnet vielmehr der *Perversion eines ethischen Kriteriums der Gerechtigkeit* Tür und Tor: Durch die offensichtlich kriterienlose Grenzziehung von «Gemeinschaft», die nur von den sich gerade durchsetzenden Kräften und damit von der Willkür bestimmt wird, entspringt dem Kommunitarismus eine Ausser-Kraft-Setzung der Voraussetzung jeder Moral: nämlich des bedingungslosen gegenseitigen Respektierens der Menschen und der Anerkennung und Berücksichtigung der Interessen und Anrechte anderer, gerade über die Grenzen der eigenen Gruppen und ihrer Interessen hinaus.

In diesem Sinne enthält die kommunitaristische Botschaft eine provokative, *entwürdigende* implizite Aussage für jene, die gerade nicht zur jeweils abgegrenzten *community* gehören²⁴; ich möchte sie so formulieren: «Wir anerkennen Dich/Euch nicht als menschliche Wesen mit dem gleichen unverbrüchlichen Eigenwert, denselben primären Rechten und Pflichten wie wir; das Eure ist, nicht zu unserer Gemeinschaft zu gehören». Dies ist die logische Konsequenz eines die Kriterien der Universalität verneinenden, strikten Kommunitarismus als eines radikal gemeinschaftsbezogenen Ethik-Denkens. Wohin die binnenmoralisch reduktionistische Pervertierung universaler und kategorischer ethischer Nor-

²³ MacIntyre (1985), zit. nach Höffe 1996, 96.

²⁴ Dazu Kersting (1993), 16: «Die kommunitaristische Politik... zielt auf Stärkung der sozialen Kohäsion ... (Sie) muss durch Diskriminierung und Ausgrenzung die Binnensolidarität und Kollektivität festigen. Ihr Fehler ist es, Solidarität immer als Lösung, nie als Problem wahrzunehmen. ... Die Minderheitenrechte sind eine Erfindung des Liberalismus, der Kommunitarist hingegen ist stets von Natur aus auf der Seite der Mehrheit (Der) sittliche Partikularismus ... ist gefährlich.»

Sozialethik zwischen «Street Parade»-Kultur und neuem Gemeinschaftsethos

men führen kann, wenn sie nicht von einer bedingungslosen Anerkennung der menschlichen Person über die eigene 'community', ob Gruppe, Volk oder Rasse, hinaus getragen ist, illustrieren die – formal gesehen – moralischen Leitsätze, die von den Nazis über den Torbogen beim Eingang zu Konzentrationslagern angebracht wurden: Demonstrativ normative Aussagen mit offensichtlich universalem Geltungsanspruch, der aber ebenso offensichtlich genau seiner Geltung für die Lagerinsassen (und eben damit seiner Universalität) beraubt wurde.

Als Beispiel sei hier das Eingangstor zum KZ Buchenwald bei Weimar gezeigt mit der Formel «*Jedem das Seine*» als Bestimmung der proportionalen Gerechtigkeit bei *Aristoteles*, als deren Einheit und Fundament die «Anerkenntnis des anderen gerade in seinem Anderssein» (*F. Böckle*)²⁵ gilt. In der schmiedeeisernen Tor-Überschrift ist die Aussage genau pervertiert gedacht: Es gilt gerade nicht das universale *Seine* oder *Ihre*, sondern in das bittere, tödliche *Ihre* werden jene gezwungen, deren Sein und Anderssein eben gerade *nicht* anerkannt wird, weil sie nicht zur *community* der mächtigen Rasse gehören und darum von jeglicher Menschlichkeit ausgeschlossen werden.

Einem nur auf das gesellschaftlich Übliche sich stützenden Kommunitarismus ist entgegenzuhalten: *Ethik darf nie mit der herrschenden Moral in Eins fallen, sondern hat diese gerade immer wieder kritisch herauszufordern und nach dem sittlich Besseren zu fragen*²⁶. Der verlässlichste Prüfstein für normative Aussagen als formaler Massstab ist in der «ethischen Logik» der Universalisierungsregel zu finden: Danach kann nur gut sein im konkreten Fall a, was in einem gleichen

²⁵ zit. von D. Mieth 1980, Art. Gerechtigkeit, Wörterbuch Christlicher Ethik, 104.

²⁶ S. dazu Rich (1991), 16f.; Peter (1992b), 155ff.

Fall b auch gut ist²⁷. Im Kern geht es um eine bestimmte Art der *Verallgemeinerung des Sinnes der Goldenen Regel*: «Und wie ihr wollt, dass euch die Leute tun, ebenso sollt auch ihr ihnen tun» [Lk 6,31]²⁸. Soweit die kommunitaristische Ethik diesen Prüfstein ausser Kraft setzt, verliert sie gerade das sichere Fundament, das sie gegenüber einer Verfahrensethik sucht: Dann hat sie kein Argument und kein Kriterium gegenüber einer gruppenegoistischen Verengung der materialen Werte, die sie vertritt: Werte, die nur in der Gruppe gelten, aber nicht «überhaupt» und «an sich» und darum nicht gegenüber dem Fremden.

2.3 Verbindung von universalistischer Verfahrensethik mit konkreter sittlicher Wertorientierung

Können die Vorzüge der universalistischen, liberalen Verfahrensethik mit dem konkreten Wertebezug der kommunitaristischen Ethik verbunden werden? Sind die *unverzichtbaren Errungenschaften des liberalen Gesellschaftsentwurfes*

²⁷ S. so unterschiedliche Denker wie *Hare* 1992, 166ff.; insbesondere *Tugendhat* (1994), 310ff.; *Habermas* (1991), 23ff. Mit *Höffe* (1996), 101ff. zähle ich als zur Universalisierbarkeitsregel gehörend explizit die formale *Gerechtigkeit* als «Erbe der Menschheit» und als von den Kommunitaristen übersehene Moralvorstellung, «die so gut wie alle uns bekannten Kulturen miteinander teilen». Im einzelnen zählt Höffe dazu folgende weitere Elemente: das Gleichheitsgebot (gleiche Fälle gleich behandeln), das Gebot der Unparteilichkeit; das Gebot, im Konflikt die andere Seite anzuhören; die Gleichwertigkeit im Nehmen und Geben (Tauschgerechtigkeit); die Anerkennung grundlegender Rechtsgüter (Leib, Leben, Eigentum, Name/Ehre); der Gedanke der korrektiven Gerechtigkeit (Ausgleich, Kompensation für erlittenen Schaden), sowie – nun über die Gerechtigkeit als das, was wir einander schulden, hinaus – die Pflicht, Notleidende (Witwen, Waisen) zu unterstützen.

²⁸ Dabei ist die Goldene Regel mehr als eine blosse Formel der Reziprozität (im Sinn des *do ut des*), denn sie hat eine Zielrichtung: sie muss, theologisch gesprochen, von *Liebe* geleitet sein (*Paul Ricoeur*). Das heisst: Sie dient nur dann zum Guten, wenn sie vom Grundentscheid des *moral point of view* aus in Geltung gebracht wird.

Sozialethik zwischen «Street Parade»-Kultur und neuem Gemeinschaftsethos

– ohne die Pervertierung der Freiheit in der selbstverschuldeten Selbstzerstörung ihrer gesellschaftlichen Voraussetzungen – mit dem *Anliegen des Kommunitarismus* - ohne anti-universalistische Pervertierung - versöhnbar, mit dem Ziel, nebst den individuellen Freiheiten auch die produktiven Leistungen der Individuen für die öffentlichen Belange, die belastbare «*res publica*», und zwar nicht nur für den Staat, sondern auch für zivilgesellschaftliche Gemeinschaftsfunktionen durch die *Revitalisierung der zivilen Tugenden* zu gewährleisten? Die Frage stellt sich nicht nur angesichts einer Durchsetzung der Marktlogik auf nationaler und globaler Ebene, des absolut werdenden *Primats des Wirtschaftlichen* vor dem Politischen und der Ethik des Politischen.²⁹

Gesucht ist also eine Verbindung von einer der *Freiheit* und der wechselseitigen *Anerkennung* aller Menschen als Person verpflichteten Ethik mit einem Ethos der in einer Gemeinschaft anerkannten moralische Werte und der revitalisierte Bürgertugenden, allen voran die aktive Teilhabe an der Gestaltung einer gerechten, sozialen und ökologisch verantworteten öffentlichen Ordnung. Diese Ethik schliesst aber auch eine *kritische Funktion ein in Bezug auf die in der empirischen Moral als gültig ausgewiesenen Werte*, eine kritische Prüfung, die Normen darauf prüft, ob sie nur einer Insider-Gruppe dienen oder wahrhaftig universalisierbar, also Normen für jedermann und «jedenort» sein könnten.

²⁹ Mehr als Beispiel: Ganz offen nennt der Generalsekretär einer staatstragenden Partei den Grund dafür, dass sich seine Partei in der staatspolitisch und politisch-ethisch erheblichen Frage, welche mit der Volksinitiative «gegen die illegale Einwanderung» aufgeworfen ist, nicht stark engagiere: es sei eben kein Geld da für eine argumentative Kampagne – denn die Wirtschaft zahle nichts, weil es hier nicht um ihre unmittelbaren Interessen gehe. Die *Abhängigkeit* der politischen Moral und des staatspolitischen Engagements von den Partikularinteressen der Wirtschaft kann nicht krasser unterstrichen werden. – Als scharfe Gegenposition s. Ulrich (1995).

Die *Bürgertugend*, die *Tugend des Engagements am Gemeinwesen und an der Hervorbringung «kollektiver Güter»* (in der Sprache der Ökonomie) in- und ausserhalb des Staates sind gewissermassen die *Voraussetzung jeder Verfahrensethik*; denn als prozesshafte Ethik will sie nicht fixe Werte und Prinzipien vorgeben, sondern im offenen diskursiven und argumentativen Verfahren, von dem grundsätzlich niemand ausgeschlossen ist, kraft gemeinsamer Begründung einleuchtendes, anerkanntes, daher geltendes und verpflichtendes *Sollen* als Grundlage einer «erträglichen» Gesellschaft hervorbringen. Dieser Aspekt der Verankerung einer ebenso abstrakten wie konkreten sittlichen Verpflichtung, wie sie im «*moral point of view*» ebenso angesprochen ist wie in der wichtigsten Tugend im Urteil von Aristoteles, nämlich der – politisch wirksamen – Gerechtigkeit³⁰, bedarf nach der Ermahnung des Kommunitarismus auch im Konzept einer liberal-prozeduralen Ethik ebenso wie die Aufgabe einer globalen Rechts- und Gerechtigkeitsgemeinschaft stärkerer Förderung.³¹

Und genau dies ist nur denkbar auf der Grundlage einer Gesellschaft, in welcher der «*moral point of view*» von vielen geteilt wird; in der viele dafür eintreten und in der die Bürgertugenden verbreitet anzutreffen sind. Eine solche Gesellschaft wird – gerade dadurch, dass sie die ethische Dimension nicht ausschliesst, vielmehr den ethischen *Primat des Politischen, also des Öffentlichen*, vor dem Wirtschaftlichen, also dem Privaten, wieder anerkennt – die Dauerhaftigkeit der Freiheit, der Gerechtigkeit und der politischen und wirtschaftlichen Partizipation, die Tugend – als sittliche Trefflichkeit – und ihre Voraussetzung sowie als Motor für ihre

³⁰ Aristoteles (1995), V. Buch, 1129b: «Die Gerechtigkeit ist die vollkommene Tugend ... soweit sie auf andere Bezug hat.» (Übers. E. Rolfes) bzw. «in ihrer Bezogenheit auf den Mitbürger» (Übers. F. Dirlmeier, Aristoteles (1983)).

³¹ Höffe 1996, 111; vgl. in evangelisch-theologischer Rezeption Soosten (1992), 71f.

institutionellen Realisierungen, insgesamt schliesslich die Nachhaltigkeit ihrer Existenz sichern.

3. Auftrag des ISE

Zwei Kernaufgaben wurden dem ISE 1971 von den gründenden Kirchen gestellt³² (s. Schema auf folgender Seite):

(1) Die **erste** oder **Hauptaufgabe** ist eine doppelte:

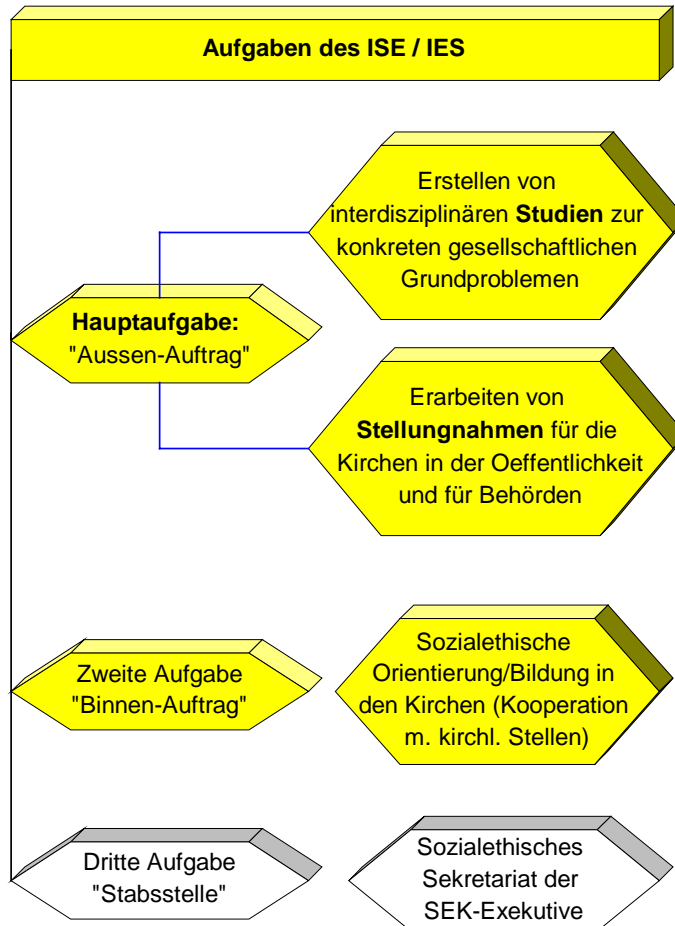
Erstens soll das ISE aus christlich-ethischer Sicht *Grundprobleme* der aktuellen Gesellschaft aufarbeiten – diese Probleme ethisch durchdringen³³ – und *Studien zu sozialem Problemen* als Hilfen zur Interpretation und Beurteilung konkreter Situationen veröffentlichen; diese Aufgabe ist interdisziplinär und anspruchsvoll, denn sie bezieht sich auf die ganze Spannweite von «theologischen, politischen, rechtlichen, wirtschaftlichen und naturwissenschaftlichen Grundfragen»³⁴.

³² Vgl. «Reglement für das Institut für Sozialethik des SEK» (ISE-Reglement), erlassen von der Abgeordnetenversammlung des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes vom 30. September 1970.

³³ Das Bild des «Durchdringens» ist den Thesen des Gesprächskreises Kirche/Wirtschaft über die «Aufgabe der christlichen Kirche» (1977, 2. A. 1983) entliehen. Weil hier - und zwar übereinstimmend von Führungsvertretern aus Kirche und Wirtschaft - der generelle sozialethische Auftrag der Kirchen formuliert ist, wie er per Delegation auch für ein spezialisiertes kirchliches Institut gelten kann, seien die wichtigsten Thesen zitiert: «(6.) Die Kirche hat für die ethische Durchdringung aller Lebensbereiche aus christlicher Sicht zu sorgen. - (7.) Demgemäss gehört es zur Aufgabe der Kirche, sich in der Öffentlichkeit zu aktuellen Ereignissen oder langfristigen Entwicklungen zu äussern. - (8.) Die Kirche kann diese Aufgabe erfüllen, indem sie (a) zu bestimmten gesellschaftlichen Problemen Stellung nimmt oder Empfehlungen bzw. Weisungen gibt; (b) Gesichtspunkte vorlegt, die für die ethische Beurteilung einer Frage in Betracht kommen.

³⁴ Art. 1, lit. c) ISE-Reglement.

Zweitens hat das ISE gestützt auf seine Grundlagenarbeit die Organe der Kirchen zu dokumentieren sowie Grundlagen zu erarbeiten für ihre *Stellungnahmen in der Öffentlichkeit* und gegenüber Behörden.



Sozialethik zwischen «Street Parade»-Kultur und neuem Gemeinschaftsethos

Diese zwei Punkte bilden den gesellschaftspolitischen «*Ausenauftrag*» des ISE, der religionssoziologische Fragen und die Mitberatung in politischen und wissenschaftlichen Fachgremien einschliesst. Hier geht es darum, Kompetenz zu entwickeln für die kirchlichen Organe – an erster Stelle für den Vorstand des Kirchenbundes als Repräsentant des schweizerischen Protestantismus; und diese ethische Kompetenz öffentlich zu vertreten als Ausdruck der *Partizipation der Kirchen* und der christlichen Ethik an den *Grundsatzdiskussionen zur Gestaltung der Gesellschaft*. Durch das Handeln der Kirchen, das im Grunde immer ein Sprechen ist, sei es durch das Institut, sei es durch andere Fachorgane oder durch die exekutiven und legislativen Behörden³⁵, wird Sozialethik zur *Gesellschaftsdiakonie*³⁶.

³⁵ Die sozialethischen *Studien* werden durch das Institut verantwortet (wobei die Kommission für Kirche und Gesellschaft das Institut berät unter Wahrung dessen wissenschaftlicher Freiheit als einem unabhängigen Attribut unabhängiger Forschung). Für eigentliche *Stellungnahmen* im Rahmen *politischer* Aktualität wird eine differenzierte Regel beachtet. Stellungnahmen zu Entwürfen für *Gesetze oder Verordnungen*, die vom Bundesrat im Rahmen von «Vernehmlassungsverfahren» vorgelegt werden – um zunächst die politisch-rechtliche Gliederung zu erwähnen – werden in der Regel vom Institut im eigenen Namen oder im Namen der Kommission herausgegeben. Bei Vorlagen auf *Verfassungsstufe*, also auf jener Ebene, auf der in der Schweiz meist im Zusammenhang mit Volksinitiativen die wichtigsten, grundsätzlichen Fragen der Staats- und Gesellschaftsgestaltung zur Debatte und zum Entscheid gestellt werden, äussert sich – in der Regel gestützt auf Vorarbeiten des Instituts und Beratung der Kommission – der Vorstand des SEK im Namen des Kirchenbundes. In ausgewählten Situationen nimmt die *Abgeordnetenversammlung* als oberstes Organ des SEK Stellung, sei es auf Antrag des SEK-Vorstandes, sei es auf Initiative einer SEK-Mitgliedkirche. Sie wählt entweder die Form einer *Empfehlung* (einfacher Beschluss der AV, so z.B. bei der Vorlage aus dem ISE) oder seltener die Form einer förmlichen *Resolution* (die eine Zweit-Drittel-Zustimmung der Delegierten erfordert). Jüngste Beispiele sozialethischer Beschlüsse der AV aufgrund von Vorarbeiten des ISE sind zur ersten Form die *Empfehlung zur Drogenpolitik* im Jahre 1995 und zur zweiten Form die gesellschaftspolitisch motivierte *Resolution zur Volksab-*

(2) Die **zweite Aufgabe** besteht in der Übermittlung der Studien-Ergebnisse und der «Hinweise auf die evangelischen Gesichtspunkte sozialetischer Probleme» an die *kirchlichen Organe* und an die *kirchliche Öffentlichkeit*³⁷.

Dies ist der «Binnenauftrag» der Sozialethik in Zusammenarbeit mit Fakultäten (Pfarrerausbildung) und Studienzentren (Erwachsenenbildung) und interessierten Gemeinden: Sozialethik als Teil der inner-kirchlichen Verkündigung.

(3) Als **dritte** und ursprünglich **Nebenaufgabe** ist das Institut darüber hinaus allgemeine sozialetische *Stabsstelle des SEK-Vorstandes* und seiner Geschäftsstelle *für die Belange im Bereich «Kirche und Gesellschaft»*; sie hat in jüngster Zeit wachsende bürokratische Beanspruchung in oft kurzatmiger Hektik zur Folge, unter der zuweilen die Priorität der 'eigentlichen', prioritären Zwecke zurückgedrängt wird:

Auf einen Punkt **zusammengefasst**: Auf wissenschaftlich-ethischer Grundlage soll das ISE ein *Instrument der Kirchen* sein, damit diese ihre sozialetische (sozial-politische und politisch-diakonische) *Funktion in der Gesellschaft* kräftig wahrnehmen können. Das ISE soll daran mitwirken, den

stimmung über die *Revision des Arbeitsgesetzes* vom Oktober 1996 (u.a. betr. Arbeitsbedingungen, Nacht- und Sonntagsarbeit; vgl. Protokoll der AV-SEK, 18./19.6.1995, 44, bzw. ISE-Texte 1/97 in der Beilage zu Ref. Forum v. 15.3.1997).

³⁶ Der Begriff Gesellschaftsdiakonie lehnt sich an das schöne, heute etwas vergessene Konzept von H.-D. Wendland (1963); Wendland (1967), 179f. an. Er kann mit der Neuentdeckung einer theologischen wie ethischen und praktischen Kooperation von Diakonie und Sozialethik wieder an Interesse gewinnen; s. die «Bratislava-Erklärung» der KEK/Konferenz Europäischer Kirchen (1994), in der auch von «politischer Diakonie» die Rede ist, und die dadurch ausgelöste Reflexion im Schweiz. Evang. Kirchenbund, SEK/SEK Vorstand (1996) sowie Zaugg-Ott (1996).

³⁷ Art. 1, lit. d) ISE-Reglement.

Sozialethik zwischen «Street Parade»-Kultur und neuem Gemeinschaftsethos

christlichen «*Glauben ins Leben zu ziehen*»³⁸, und zwar spezifisch ins gesellschaftliche, politische, wirtschaftliche Leben, nicht um eines «kirchliches Machtanspruches» willen, sondern als Ausdruck der lebenspraktischen Relevanz des christlichen Glaubens.

Die Hauptaufgabe Eins, die Studienarbeit, bleibt wichtigstes Arbeitsgebiet des ISE. Die zweite Aufgabe – die Verankerung in den Kirchen – wird aber wichtiger werden infolge der theologischen und spirituellen Veränderungen in der Gesellschaft wie in den Kirchen. Denn damit ist ein Verlust an sozialem Bewusstsein und tendenziell ein Abnehmen des *kontinuierlichen* – gegenüber dem spontanen – ‘sozialdiakonischen’ Engagements innerhalb der Kirchen verbunden. – Reine Stabs- und Verwaltungsarbeit hingegen sollte minimiert werden.

4. Methodische Folgerungen für die Arbeitsweise des ISE

Die bisherige Studienarbeit des ISE als «praktische Sozialethik» lässt sich methodisch charakterisieren durch ihren *problemorientierten Ansatz*. Von der Hauptaufgabe des Instituts her (s. oben, 3) geht es um ethische Klärung beschreibbarer gesellschaftlicher Probleme. Wir pflegen diese problemorientierte Herangehensweise, die sozialethisches Fragen auf konkrete Sach- und Politikverhältnisse bezieht, in der Tradition der Sozialethik von *Arthur Rich*³⁹, und zwar

³⁸ In Anlehnung an eine Aussage Luthers, die den Titel zur schönen Arbeit von Scharffenorth (1982) gab.

³⁹ Mit dem schon erwähnten Haupt- und Spätwerk von Rich (1991) und (1992). Vor 2 Jahren ist – von unserem Kollegen Roland Campiche und von Denis Müller, Mitglied unserer Institutskommission und theologischer Ethiker an der Universität Lausanne – die französische Übersetzung herausgegeben worden: Rich (1994); und im Jahr des ISE-Jubiläums sind eine russische sowie, wenige Wochen vor dem ISE-Jubiläum, die englische Übersetzung angezeigt worden: Rich

nicht aus biographischen Gründen, sondern der methodischen Klarheit wegen, die diesen Ansatz auszeichnet.

Dieser Ansatz zwingt zu klarer Strukturierung der theologischen Verankerung, der normativen Rechtfertigung und ihrer Vermittlung mit sorgfältiger Sachanalyse der beschreibenden Elemente sozialetischer Beurteilung. Auch als *Verfahrensethik* ist sie einerseits *theologischen* «Werten» (Kriterien) verpflichtet, wobei hier darunter nicht statische normative Festlegungen, sondern dynamische «regulative Ideen» gemeint sind⁴⁰. Ihnen allen voran steht das 'Dass' ethischer Verpflichtung; diese menschliche Verpflichtung wird theologisch als Entsprechung zur Rechtfertigung aus Glauben verstanden und entzieht sich einer rationalen Letztbegründung. Die sittliche Verpflichtung und Zumutung ist also letztlich im Glauben und in Grundüberzeugungen verankert; die darauf gestützten Kriterien - in Rechenschaft vor und in Erinnerung an das narrative biblische Zeugnis - sind in theologischer Reflexion immer wieder neu zu gewinnen, zu rechtfertigen und von uns selbst zu verantworten.

Andererseits ist auch eine zeitgenössische theologische Ethik im Reich der Argumentation zu vertreten, und sie ist, wie nicht-theologische Ethik, allgemein kommunizierbaren *Kriterien* verpflichtet, die in den Zeitumständen kraft engagierter Kommunikation je neu zu begründen und zur Geltung zu bringen sind.⁴¹ Als normative, regulative Kriterien sind sie

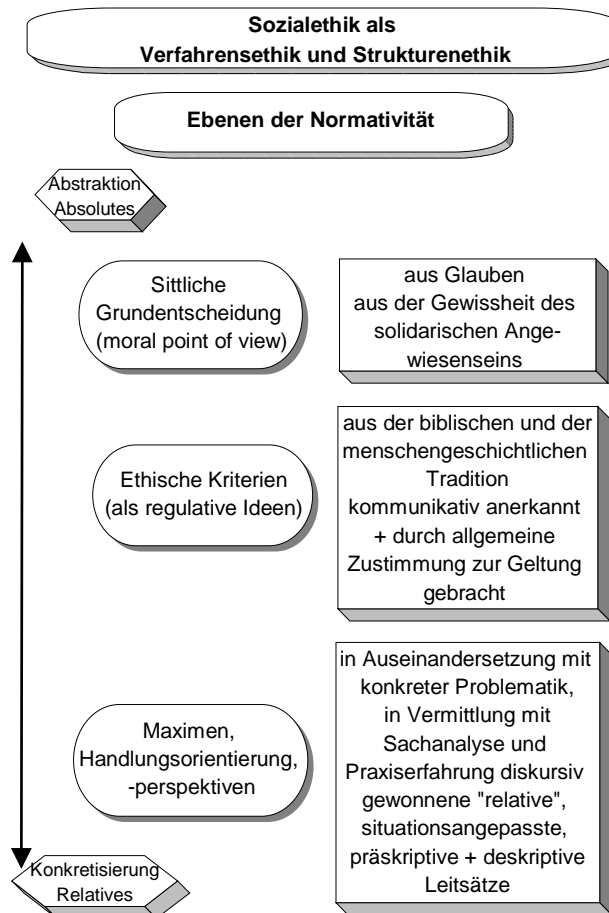
(1997), herausgegeben von Georges Enderle, einem jetzt in den USA lehrenden Freund des ISE.

⁴⁰ Picht (1980) machte darauf aufmerksam, dass die – relativ moderne Rede – von *Werten* die traditionelle Bezeichnung von (seit Platon) *Ideen* abgelöst habe; mit Kants Konzept der regulativen Idee sei hier diese Tradition wieder eingeholt.

⁴¹ Ebenfalls eine theologisch zurückhaltende, bescheidene Sicht der Rolle der Theologie in der problemorientierten Ethik vertreten – mit im übrigen durchaus unterschiedlichen Ansätzen – z.B. Holderegger (Hg.) (1996); Honecker (1995); Lienemann (1995), Rich (1991); Ringeling (1991) und (1992).

Sozialethik zwischen «Street Parade»-Kultur und neuem Gemeinschaftsethos

sodann im Bezug auf Probleme der aktuellen Lebenswelt in Form von Handlungsorientierungen bzw. Maximen und Leitsätzen – und weniger als Einzelfall-Urteile – zu *konkretisieren*.



©1996 HBP/ISE

Diese theologisch verantwortete, aber säkular kommunizierbare prozedurale Sozialethik versteht sich – als Ausprägung einer allgemeinen, die Person für ihr unmittelbares Tun in Pflicht nehmenden Ethik – als Institutionen- oder *Strukturenethik*. Sie fragt also als Bestandteil des kirchlichen Auftrags nach institutioneller, struktureller, damit notwendig auch 'politischer' *Gestaltung* (Ordnung, Strukturieren mittels Institutionen) der zwischenmenschlichen Lebensumstände in Gesellschaft, Wirtschaft und im Gemeinwesen. Sie dient dem Ziel, die institutionellen Voraussetzungen und 'Umstände' zu schaffen, die individuell verantwortliches, der Gerechtigkeit dienendes Handeln der Einzelnen und Gruppen nicht nur zulassen, sondern stützen.

Dieser Ansatz hat – mindestens in unserer Absicht – die bisherige sozialetische Arbeit des ISE charakterisiert – wenn wir ihm vielleicht auch in einzelnen Fällen nicht immer gerecht zu werden vermochten oder wenn sich unter dem Zeitdruck oder in der Gewinnung einer klaren kirchlichen Entscheidungsposition gewissermassen eine «Abkürzung» des Verfahrens aufgedrängt hat. Diese Methode fördert einen transparenten, auch im Zeitalter der überwundenen Metaphysik und des Pluralismus einen kommunikationsfähigen Umgang mit dem biblisch-theologischen und kirchlich-christlichen Erbe. Denn er erfordert gleichsam eine argumentative – im Unterschied zur autokratisch oder hierarchisch (priesterlich) diktierenden – Begründung der normativen Ausrichtung.

Die Ethik nach diesem Verständnis kann sich nicht auf die Behauptung abstrakter Normen beschränken. Sondern sie muss sich als Teil ihrer Aufgabe auch dem schwierigen Versuch der Konkretion stellen. Soll die Ethik lebensdienlich sein, dann hat sie Wege zu zeigen, wie die abstrakten ethischen Ansprüche mit der praktischen Lebenswelt zu vermitteln ist, sie hat zu helfen, die Ethik gewissermassen vom 'Himmel' oder aus den Wolken der Weltfremdheit auf die

Sozialethik zwischen «Street Parade»-Kultur und neuem Gemeinschaftsethos

Erde in die konkret gelebte Wirklichkeit zu holen. Dies bedingt eine interdisziplinäre Kooperation mit dem für die erörterten Probleme zuständigen Natur- oder Sozialwissenschaften. Die Methode problemorientierter Sozialethik erlaubt nun nicht nur, sondern erfordert gerade eine strukturierte interdisziplinäre Kooperation.

Aus all diesen Gründen wird dieser differenzierte und auf konkrete Lebenspraxis bezogene sozialethische Ansatz – stets weiter zu entwickeln nach dem Erkenntnisstand der theologischen und philosophischen Ethik, also insbesondere der kommunikativen oder Diskursethik – *auch in Zukunft die Arbeitsweise des ISE bestimmen* müssen. Dabei wird insbesondere dem Artikulieren der *theologischen* Rückkopplung – ohne bezüglich der normativen Begründungskompetenz in falsche Ansprüche zurück zu fallen – und der zwar, wie unsere Erfahrung der letzten 25 Jahre lehrt, ungemein schwierigen, nichts desto weniger *unabdingbaren Interdisziplinarität* methodisch besondere Beachtung zu schenken sein.

Als *Verfahrensethik* – im Unterschied zu einer auf vorgegebene Werte oder Normen rekurrierenden «Prinzipien-Anwendungsethik» – unterscheidet diese Methode *verschiedene Ebenen der normativen Orientierung* und der sachlichen Analyse, die im abgebildeten Schema (s. folgende Seite) verdeutlicht ist. Sie gestattet gerade dadurch, die verschiedenen ethisch relevanten Dimensionen, nämlich die ethisch-normative und die sachlich-konkrete, unter Vorrang der normativen Fragestellung produktiv aufeinander zu beziehen und so verpflichtende *Merkmale für ethisch verantwortliche Handlungsrichtungen* darzustellen. Sie zielt also auf *kommunikativ und argumentativ zu gewinnende mittlere Normen oder Maximen*, keine bloss Gehorsam und Anwendung erheischenden «Vorschriften», bezogen unmittelbar auf Akte des Handelns oder Entscheidens. Genau dadurch eröffnet dieses ethische Verfahren Möglichkeiten für ein

konstruktives *Zusammenwirken von normativ-ethischer Reflexion, Sachverstand und wissenschaftlicher Analyse*. So können die Sachfragen «wie können wir dieses Ziel erreichen?», «welche Möglichkeiten stehen unserer Freiheit und Verantwortung offen?», «in welchem Zeithorizont?» produktiv mit den Fragen grundlegender ethischer Reflexion («was sollen wir wollen?», «warum, wozu?») argumentativ verknüpft werden.

Der Ansatz setzt als Verfahrens- oder Prozessethik den *guten Willen* als Bereitschaft voraus, das konkret Gebotene *selbstverantwortlich* zu bestimmen und auf das so normativ Gebotene zu hören: sein Handeln daran auszurichten. Er setzt also den «*moralischen Gesichtspunkt*» (*moral point of view*) voraus, den sittlichen Grundentscheid, die innere moralische Kompetenz und das, was *Martin Honecker* die «Motivation» nennt. Hier, in dieser Motivation liegt denn auch das *spezifisch Christliche* dieses Ansatzes: Die Motivation aus Glaube, Hoffnung und Liebe, wie *Arthur Rich* unterstrich, wirkt als Ermutigung und Befreiung, als Zumutung und als Ermächtigung zuerst im Glauben an das Wirken Gottes an und in den Menschen.

Ethische Klärung *generiert* nicht Verantwortungsbereitschaft und Verantwortungsvermögen, vielmehr muss sie sich auf sie abstützen. Sittlich verankert sind die Voraussetzungen namentlich in der im Glauben verwurzelten Person als Teil einer Gesellschaft und Gemeinschaft (*Koinonia*). Person wird somit immer praktisch-dynamisch verstanden als Individuum mit *Selbstverantwortung* gegenüber Gott, Mitmensch wie Mitgeschöpfen, und also mit *eigenem sittlichen Vermögen*; und als Person, die letztlich nicht abstrahierbar ist von ihrer *sittlichen Sozialisation* und von ihrer Einbettung in eine *konkrete Gesellschaft* (bzw. in verschiedene, sich überlappende konkrete Sozietäten) mit einem bestimmten Stand anerkannter moralischer Werte und Normen (s. Kommunitarismus). *Sozialethik reflektiert* aber gerade diese duale Be-

Sozialethik zwischen «Street Parade»-Kultur und neuem Gemeinschaftsethos

stimmung des Menschen und der tradierten Werte und nimmt sie nicht einfach als unhinterfragbare Basis; sie prüft die «geltende Moral» kritisch auf ihren universalen, *alle* Menschen als Menschen und grundsätzlich gleiche Rechts- wie Pflichtenträger akzeptierende Grundlage.

Auf der *gesellschaftlichen* Ebene – dem spezifischen *Ort der Sozialethik*, die auf die Gestaltung von Institutionen und Strukturen zielt – greift dieser Ansatz auf eine Grundlage von regulativen Werten und Normen oder Kriterien zurück, die von vielen Menschen geteilt und getragen werden, und zwar auch von Menschen unterschiedlicher Weltanschauungen. Der Bestand dieser Werte und Normen ist nie abschliessend abrufbar und ihre *Geltung* muss stets kommunikativ durch diskursive Aneignung, Anerkennung und zwangsfreie Zustimmung neu erarbeitet, «in Kraft gesetzt» werden. Dies vorausgesetzt, ist ethische Kooperation mit verschiedenen Menschen und Gruppen möglich und nötig zugleich; und es besteht Grund zur Hoffnung, kraft solcher Kooperation bei der Konkretisierung der ethischen Orientierung und der sozialen Gestaltung von Gesellschaft, Wirtschaft und Politik so etwas wie sittlichen Fortschritt zu erzielen.

Die «**Ökumenische Konsultation zur sozialen und wirtschaftlichen Zukunft der Schweiz**», die im September 1996 von der Schweizer Bischofskonferenz und von der Abgeordnetenversammlung des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes grundsätzlich beschlossen wurde⁴² und die offiziell ab 1998 bis ins Jahr 2000 stattfindet, ist ein breit angelegter Versuch der Kirchen, diese Hoffnung ange-

⁴² SEK/Abgeordnetenversammlung des SEK (1996); mit der weiteren Vorbereitung und Durchführung wurden seitens des SEK das Institut für Sozialethik/ISE beauftragt, seitens der Schweizer Bischofskonferenz das Sekretariat *Justitia et Pax*, Bern; bei diesen beiden Stellen können weitere Unterlagen zum Konsultationsprozess und namentlich die inzwischen veröffentlichte «Diskussionsgrundlage: Welche Schweiz wollen wir?» (Bern 1998) bezogen werden.

sichts der sozial- und wirtschaftspolitisch polarisierten Situation, die keine innovativen Lösungen der dringenden Probleme mehr zuzulassen scheint, in Kommunikation mit möglichst vielen Menschen, die sich um die Zukunft im doppelten Sinn des Wortes *kümmern*, in die Wirklichkeit zu ziehen.

5. Orientierung im Widerspruch der Anforderungen

Angesichts des «Trümmerhaufens» widersprechender geschichtlicher Tendenzen, die mit den Stichworten *Street Parade* und *Gemeinschaftsethos* angedeutet wurden, versuche ich dennoch, auf dem Hintergrund der methodischen Überlegungen und im Lichte des erneuerten «*Leistungsauftrages*» einige Linien zu ziehen für die Ausrichtung der sozialetischen Arbeit, für *die kirchliche Sozialetik* – zum Beispiel im Kirchenbund, zum Beispiel im ISE:

5.1 Die Sozialetik als kirchliche Aufgabe

Die Sozialetik als kirchliche Aufgabe oder 'Funktion' ist nicht konjunkturabhängig (nur ihre Durchführung). Solange der *christliche Glaube Relevanz hat für das irdische, weltliche Leben* – mir scheint: wenn der Glaube diesen Anspruch verliert, ist er aufgegeben – , solange die theologische Reflexion Relevanz hat für die Ausformulierungen von Glaubens- und Lebensbezügen, so lange wird sittliches Handeln eine göttliche Zumutung an Christinnen und Christen sein – und mithin wird *Ethik*, als die Reflexion auf verantwortliches Handeln in sich wandelndem Umfeld, Aufgabe der einzelnen wie der christlichen Gemeinde: also der Kirche sein und bleiben.

5.2 Die Vermittlung von Individuum und Gesellschaft

Das 'Ganze' des menschlichen Leben ist zwar ausdifferenziert in verschiedene Teilsysteme und Individuen, die kein einheitlicher Lebensentwurf mehr verbindet. Dennoch ist das menschliche Leben nicht *letztlich* und vollständig aufgefächert in eine Existenz *unverbundener* Individuen. Daran wird sich nichts ändern, nehme ich an, solange mehr als zwei Menschen leben, deren Wege sich kreuzen können und die sich höchstens gegenseitig ausweichen können, sich also gegenseitig wahrnehmen müssen als Existenzen, die gewollt oder ungewollt wechselseitig Einfluss auf ihr eigenes Leben haben. Bei aller Ausdifferenzierung wird darum *Gesellschaftsgestaltung* – und nicht nur individuelle Lebensgestaltung – *sittliche Aufgabe der Menschheit* bleiben. Reflexion auf diese sittliche Aufgabe heisst Sozialethik; somit ist Sozialethik auch in Zukunft gefordert als Reflexion auf die verantwortliche Gestaltung politischer, wirtschaftlicher, gesellschaftlicher und kultureller Institutionen und Strukturen, und *Sozialethik bleibt eine Aufgabe* jedes Menschen und jeder menschlichen Gruppe, namentlich jeder Christin und jedes Christen und also der Kirchen.

Narrativer Exkurs: Dialog des Protagoras⁴³

Das Erfordernis der *sozialethischen* Funktion ist anschaulich gemacht in dem schönen *Dialog des Protagoras* von Platon: Als die Menschen, im Auftrag der Götter geschaffen und mit aller nötigen Technik und Weisheit ausgestattet waren, erwies sich, dass sie leider in einem Punkt – ein Versehen des Epimetheus – unvollkommen waren: ihnen fehlte die 'bürgerliche' oder 'politische' Kunst (aber auch die Kriegskunst als Teil davon!). Anfänglich in der Zerstreung lebend, vermochten sie sich der wilden Tiere nicht zu erwehren – sie

⁴³ Platon, Protagoras, in: Platon (1990), 1, 320c-322d (S. 115-119).

zogen folglich in Dörfern, Städten und Ländern zusammen und wollten Gemeinwesen bilden. Allein, sie mussten realisieren, dass sie nicht in Frieden miteinander leben konnten: «sie beleidigten einander, weil sie eben die politische Kunst nicht hatten». – Also folgte erneute Zerstreuung, dann wieder Sammlung und wieder und wieder Zerstreuung – das Suchen nach der sozialen Gestaltung findet ein Ende erst im Erbarmen des Zeus. Er schickt den Hermes zu den Menschen, um ihnen «*Scham und Recht*» zu bringen, damit diese «*der Städte Ordnung und Bande*» werden. So kommen sie zum «*lien social*», zu gesellschaftlichem Zusammenhalt. Und zwar verteilt Hermes nach Rückfrage bei Zeus die beiden Güter *Scham* – man könnte dafür wohl setzen: gegenseitige Achtung und Gewissen – und *Recht* – nämlich die Befähigung zum Festlegen gerechter Normen und Gesetze – nicht ungleich wie andere Künste und Fertigkeiten (wie ein Arzt für viele Menschen reicht) – sondern *gleichmässig* unter alle: «*alle sollen daran teilhaben; denn es könnten keine Staaten bestehen, wenn an den politischen bzw. den sozial-ethischen Tugenden nur wenige Anteil hätten wie an anderen Künsten*» oder an anderem *Know how*⁴⁴. Und was wäre das Recht ohne Moral? Und woher kommt für uns Scham und Recht?

5.3 Problemorientierte Sozialethik

Die *Sozialethik* – als Fähigkeit und als Besinnung jedes und jeder einzelnen Staatsteilnehmenden wie als wissenschaftliche Dienstleistung – wird weiterhin, wie in den vergangenen Jahrzehnten und, unter anderem Namen, Jahrhunderten, eine *auf die konkrete Lösung von gesellschaftlichen Problemen ausgerichtete Tätigkeit* bleiben müssen. Ihre Aufgabe und Leistung ist, normative Anforderungen *als Ansprüche*

⁴⁴ Hier als Übersetzung für 'Techne'.

Sozialethik zwischen «Street Parade»-Kultur und neuem Gemeinschaftsethos

auf Geltung von Werten und Normen mit den Sachgegebenheiten, der Faktizität zu vermitteln, um *relativ gute*, verantwortbare Lösungen zu finden. Dies wird weiterhin die *eine Aufgabe des ISE* bleiben – wobei hier nicht weiter erörtert werden kann, welcher Art und Thematik die künftigen Probleme sein werden⁴⁵: Wir kennen sie einerseits bereits – und andererseits werden sie laufend neu entstehen aus menschlichen Entwicklungen und Problemlösungen, die wir eben gefunden zu haben glauben; denn die Menschen sind nicht nur verantwortlich für die Lösung, sie sind mit ihrem Tun immer auch Teil der gegenwärtigen und der künftigen Probleme.

5.4 Unbedingte Anerkennung der menschlichen Person und der natürlichen Werte

Verfahrensethische Konkretion, auf konkrete Handlungsorientierung zielende Sozialethik, setzt aber, wie wir gezeigt haben, immer die *unbedingte gegenseitige Anerkennung der Menschen auf unveräußerliche Anrechte und Freiheiten der Person* der sowie die *grundsätzliche Anerkennung von Werten und von Normen* voraus, darüber hinaus die Einsicht in die Notwendigkeit und die Fähigkeit zur selbstverantwortlichen Generierung sachgemässer und menschenförderlicher Normen wie des Respektierens der natürlichen «Umwelt», die den Menschen je *gegeben* ist und *welche die Menschen nicht sich selbst verdanken*. «Scham und Recht» – vielleicht entsprechen ihnen in christlicher Sprache Gottesfurcht oder Frömmigkeit und kreativer Gehorsam gegenüber dem dynamischen göttlichen Gebot – sowie der *'moral point of view'* sind vorausgesetzt und unabdingbar.

⁴⁵ Vgl. die «Perspektiven» in der Einleitung zu diesem Band (nachgedruckt aus: ISE/IES, Ethik und gesellschaftlicher Zusammenhalt, in: ANNEX – Beilage zur Reformierten Presse 47/96, 25-Jahr-Jubiläum des Instituts für Sozialethik, insbes. «Perspektiven: Stichworte», 9).

Dies herauszustellen, ist ein Anliegen des Kommunitarismus. Nun haben wir aber gesehen, dass in der Ausgliederung der Gesellschaftsbereiche und der Entfaltung des absoluten Individualismus wie in der Rückbeugung zum Wertekosmos der geschlossenen Gruppe sich zeigt, dass diese Voraussetzung nicht mehr erfüllt ist und dieser *ethische Kitt der Gesellschaft* nicht mehr ohne weiteres vorausgesetzt werden kann. Die *Geltung und Anerkennung der sittlichen Verpflichtung zum friedlichen Zusammenleben muss daher immer wieder erneuert, in Erinnerung des individuellen und des kollektiven Bewusstseins gerufen und bestärkt werden*; etwa die Einsicht, dass wir *Gerechtigkeit* nicht gewähren wollen, weil wir besonders «soft» sind, sondern weil wir sie *anderen Menschen schulden*. Deshalb müssen wir nicht nur die *Anerkennung* von tradierten Normen und Werten, sondern die *Produktion* der 'öffentlichen Güter' Moral und Recht und das dafür nötige Ethos «revitalisieren».

Darüber übrigens ging der Streit im erwähnten Protagoras-Dialog des Platon: Ob bürgerliche Tugend *lehrbar* sei. Unser Problem ist weniger das der Lehrbarkeit als jenes der Lernbarkeit. Weil kein Hermes in Sicht ist, der unseren sittlichen Mangel behebt, bleibt uns kein anderer Weg, könnte man sagen, als unsere sittliche Lernfähigkeit als ethische Kompetenz zu entwickeln und das friedliche politische Zusammenleben *selbst* zu lernen. In christlicher Art der Hermeneutik gedacht, könnte die Aneignung der *besseren* Gerechtigkeit vielleicht gerade darin bestehen, u.a. an biblischen Zeugnissen den je zeitbedingten autonomen Umgang mit dem über-zeitlichen Sinn des als göttlichen Gebote Tradierten selbständig zu lernen, und zwar notwendig in Gemeinschaft und in Kommunikation mit anderen.

Sozialethik zwischen «Street Parade»-Kultur und neuem Gemeinschaftsethos

«Gemeinsam begründetes, also einleuchtendes und damit geltungspflichtiges Sollen»⁴⁶ zu artikulieren, die gemeinsame Begründung in der gesellschaftlichen Auseinandersetzung zu ermöglichen und zu fördern, dies ist die *zweite Aufgabe der Ethik*, die ich eingangs erwähnte. Aber sie übersteigt die Ethik und selbstredend die Kapazität, aber auch die Zuständigkeit eines kleinen Instituts wie jene des ISE. Die *Kirchen selbst* müssen hier, und zwar *aufgrund ihres ureigenen Apostolates wie aufgrund des gesellschaftlichen Bedarfs*, zentral und in der ganzen Breite ihrer Tätigkeit aktiv, vielleicht besser: produktiv werden. Die «Ökumenische Konsultation: Zur sozialen und wirtschaftlichen Zukunft der Schweiz»⁴⁷ ist genau Ausdruck dieser Selbstverpflichtung der Kirchen – wenn sie sie nur – über das Formale hinaus – als Herausforderung an sich selbst annehmen.

5.5 Mittelweg zwischen autoritärem Vertreten von Geltungsansprüchen und kraftloser Relativierung

Den Mittelweg zwischen autoritärem Vertreten von *Geltungsansprüchen* und kraftloser Relativierung zu finden, wird eine Kunst sein, die nicht ohne anzustossen gelingt. Denn es geht darum, die gesellschaftlichen Grundnormen und ihre Revitalisierung als Geltung von Ansprüchen anderer auf unsere je eigenen Interessensphären und Durchsetzungschancen überzeugend, werbend, letztlich *gewinnend zu vertreten*. Es darf nicht das Missverständnis genährt werden, es würden hier – aus Machtanspruch oder klerikaler

⁴⁶ So die schöne Formulierung von Gonsalv K. Mainberger, Gesellschaft zur Förderung der ethischen Forschung (Zürich), in seinem Zirkularbrief an die Mitglieder, Oktober 1996.

⁴⁷ Vgl. *ISE texte*, 6/96 und die Diskussionsgrundlage «Welche Schweiz wollen wir?» der Ökumenischen Konsultation: Schweizer Bischofskonferenz (SBK)/Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund (SEK), Bern: ISE und Justitia et Pax 1998.

Besserwisserei – autoritäre Prinzipien angemahnt, die mit der realen Welt und den wirklichen Sorgen nichts zu tun hätten. Die Kirchen tragen ein schweres Erbe an der gegen alle Entfaltung von Wissenschaft und Selbstverantwortung gerichtete Vergangenheit, die in Figuren wie *Galileo Galilei* in Erinnerung ist.

5.6 Die Menschenliebe, die Normen und Recht anleitet, muss sichtbar bleiben

Die Geltungsansprüche müssen wohl ab und zu in provokativer Sprache und mit klaren Konturen, aber dennoch in kommunikativer Gestalt begegnen. Der Vollzug sittlicher Verantwortung, auch das In-Schranken-Setzen eines überbordenden, kalten ökonomischen Marktliberalismus, wird auch in Zukunft *nicht durch das «Lehren»* von Grundrechten und abstrakten Normen erreicht werden. Sondern ethische Reflexion und das Stehen zu einer öffentlich wirksamen Moral müssen in *der lebendigen Konkretisierung* sittlicher Ansprüche in wahrhaftiger Auseinandersetzung mit bestimmten Situationen stattfinden. Und nur durch eigene denkerische Aneignung werden sich moralische Normen im individuellen wie im *politischen* und *wirtschaftlichen* Leben durchsetzen, indem sie lebenspraktisch anerkannt werden.

Die Sozialethik, und unter ihren Anbietern das ISE, hat auch in der kommenden Zeit ihre Bestimmung darin, zum eigenen Lernen der Menschen in der Gesellschaft, zur praktischen Ethik-Debatte und zur fairen Politik-Diskussion sowie damit zur humanen und ökologischen Gestaltung des öffentlichen Lebens Dienliches beizutragen.

Bibliographie

Sozialethik zwischen «Street Parade»-Kultur und neuem Gemeinschaftsethos

- Apel K.-O. / Böhler D. / Rebel K. (Hg.) (1984), *Praktische Philosophie/Ethik. Funkkolleg, Studentexte* (3 Bde.). Basel/Weinheim: Beltz.
- Apel K.-O. (1988), *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Aristoteles. (1983), *Nikomachische Ethik*. Übers. u. Nachwort von Franz Dirlmeier. Anm. von E.A. Schmid. (*UB 8586*) Stuttgart: Reclam. 15. Aufl.
- Aristoteles. (1995), *Nikomachische Ethik. Nach der Übersetzung von Eugen Rolfes, bearbeitet von Günther Bien. (Aristoteles, Philosophische Schriften, 3)* Hamburg/Darmstadt: Meiner/WBG.
- Bovay C. / Campiche R.J. / Dubach A. et al. (1993), *Jede/r ein Sonderfall? Religion in der Schweiz: Ergebnisse einer Repräsentativbefragung*. Dubach A. / Campiche R.J. (Hg.). Zürich/Basel: NZN Buchverlag/Friedrich Reinhardt.
- Böckenförde E.-W. (1976), *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, in: ders. (Hg.), *Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht*. Frankfurt/Main Suhrkamp, 42-64.
- Böckenförde E.-W. (1995), *Von welchen Ressourcen leben wir? Erfolge und Herausforderungen der Aufklärung*. *NZZ*, 116, 20./21.5.95. 66.
- Campiche R.J. (1995), *Die Individualisierung der Religion: Aspekte des religiösen Wandels und Auswirkungen auf die Kirchen in der Schweiz*. *ISE texte*, 9/95, 1-6.
- Campiche R.J. / Bovay C. (1993), *Von der religiösen Identität als Vorschrift zur religiösen Identität als Konstruktion*. *ISE texte*, 9/93, 1443-1470.
- Eucken W. (1990), *Grundsätze der Wirtschaftspolitik* (1952). Eucken-Erdsiek E. / Hensel K.P. (Hg.). Tübingen: Mohr. 6., durchges. Aufl.
- Gesprächskreis Kirche/Wirtschaft, 1983, *Kirchen und wirtschaftliche Unternehmen im internationalen Spannungsfeld* (Thesen 1977: Die Aufgaben der christlichen Kirche. Die Aufgabe der wirtschaftlichen Unternehmen. – Leitlinien 1980: Leitlinien für die Internationale Geschäftstätigkeit. Leitlinien für das Verhalten der Kirchen im internationalen Bereich). Zürich: Gesprächskreis Kirche Wirtschaft, 2. Ed. (c/o Institut für Sozialethik SEK, Bern).
- Gross P. (1994), *Die Multioptionsgesellschaft*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Habermas J. (1991), *Erläuterungen zur Diskursethik*. (*stw*; 975) Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Habermas J. (1994), *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Darmstadt: WBG. 4. Aufl.

- Hare R.M. (1992), *Moralisches Denken: seine Ebenen, seine Methode, sein Witz* (Übers. a.d. Amerik.; *Moral Thinking: Its Levels, Method and Point*, 1981). Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Holderegger A. (Hg.) (1996), *Theologische Ethik: Bilanz und Neuansätze. (Studien zur theologischen Ethik, 72)* Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag.
- Homann K. / Blome-Drees F. (1992), *Wirtschafts- und Unternehmensethik. (UTB; 1721)* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Homann K. / Pies I. (1994), *Wirtschaftsethik in der Moderne: Zur ökonomischen Theorie der Moral. EuS, 5/1, 3-14.*
- Honecker M. (1995), *Grundriss der Sozialethik.* Berlin / New York: de Gruyter.
- Honneth A. (Hg.) (1995), *Kommunitarismus: Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften.* Frankfurt/Main: Campus. 3. Aufl.
- Höffe O. (1996), *Der Kommunitarismus als Alternative? Nachbemerkungen zur Kritik am moralisch-politischen Liberalismus. Zeitschrift für philosophische Forschung, 50 (1/2), 92-112.*
- KEK / Konferenz Europäischer Kirchen. (1994), *Auf dem Weg zu einer Vision von Diakonie in Europa, eine Einladung zur Teilnahme an dem Prozess des Handelns und Nachdenkens. Bratislava-Erklärung. Genf: KEK.*
- Kersting W. (1993), *Liberalismus und Kommunitarismus. Zu einer aktuellen Debatte. Information Philosophie, (3), 4-19.*
- Korff W. (1996), *Normen als Regelwerke menschlichen Handelns [Unpubl. Paper].*
- Leu R.E. / Burri S. / Priester T. (1997), *Lebensqualität und Armut in der Schweiz. Bern / Stuttgart / Wien: Haupt.*
- Lienemann W. 1995, *Gerechtigkeit. (Bensheimer Hefte, 75 / Ökumenische Studienhefte, 3)* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Luhmann N. (1989), *Ethik als Reflexionstheorie der Moral*, in: Luhmann N. (Hg.), *Gesellschaftsstruktur und Semantik, Bd. 3.* Frankfurt/Main: Suhrkamp, 358-447.
- Luhmann N. (1995), *Soziologische Aufklärung (6). Die Soziologie und der Mensch.* Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Maak T. (1996), *Kommunitarismus: Grundkonzept einer neuen Ordnungsethik? (Beiträge und Berichte, 72)* St. Gallen: Institut für Wirtschaftsethik.
- MacIntyre A. (1985), *After Virtue. A Study in Moral Theory* (dt.: *Der Verlust der Tugend*, Frankfurt/Main 1987). London: Duckworth. 2. Aufl.

Sozialethik zwischen «Street Parade»-Kultur und neuem Gemeinschaftsethos

- Peter H.-B. (1987), Öffentlichkeitsverantwortung der Kirchen, heute und in der Vergangenheit. Vorwort u. Einleitung, in: ISE / Institut für Sozial-ethik (Hg.), Zur sozialethischen Verpflichtung der Kirche: Festschrift für Felix Tschudi. Bern: Institut für Sozialethik des SEK, 7-20.
- Peter H.-B. (1992a), Die Schweiz vor europa-politischer Weichenstellung. Eine Herausforderung an die Kirchen, in: Nembach U. (Hg.), *Informationes Theologiae Europae*. Internationales ökumenisches Jahrbuch für Theologie, Bd. 1. Frankfurt/M. / Berlin / Bern: Lang. 169-197 (= *ISE Texte*, 7/92, 1-27).
- Peter H.-B. (1992b), Die entwicklungspolitische Zusammenarbeit – ein ethisches Problem? in: Heidhues F. (Hg.), *Die Bundesrepublik Deutschland und die Dritte Welt*. Kiel: Vauk, 133-177.
- Peter H.-B. (1993a), Zur Gründung des Instituts für Sozialethik, in: Peter H.-B., Campiche R.J., Germann H.U. (Hg.), *Gesellschaft – Kirche – Ethik. Referate der 20. Beirats-Tagung (Studien und Berichte aus dem ISE, 45)*. Bern: Institut für Sozialethik des SEK, 10-36.
- Peter H.-B. (1993b), Moral und Markt. Die Frage nach sozialethischen Kriterien für wirtschaftliches Handeln. *ISE texte*, 8/93, 1-20.
- Peter H.-B. (1993c), Moral und Markt. Sozialethische Kriterien für wirtschaftliches Handeln, in: Rothermundt G. (Hg.), *Wirtschaftliche Vernunft und christliches Handeln*. Tagung vom 5. bis 7. März 1993 in der Evangelischen Akademie Bad Boll. Bad Boll: Evangelische Akademie, 62-82 (= *ISE-Texte*, 8/93, 1-20).
- Peter H.-B. (1996a), Auf der Suche nach Kriterien für die Wirtschaftsethik, in: Nutzinger H.G. (Hg.), *Wirtschaftsethische Perspektiven III*. Berlin: Duncker & Humblot, 13-60 (= *ISE Diskussionsbeiträge*, 34, 13-60).
- Peter H.-B. (1996b), Angesichts der Globalisierung: «Marktwirtschaft neu erfinden!» Thesen für Gesprächskreis Kirche/Wirtschaft [Unpubl. Paper].
- Pförtner S. (1988), Auf der Suche nach einer europäischen Identität: Verbindet die Europäer ein gemeinsames Ethos? in: Pförtner S., et al. (Hg.), *Ethik in der europäischen Geschichte*, II. Stuttgart: Kohlhammer, 9-24.
- Picht G. (1980), Zum philosophischen Begriff der Ethik, in: Picht G. (Hg.), *Hier und Jetzt. Philosophieren nach Auschwitz und Hiroshima*. Bd.I. Stuttgart: Klett-Cotta, 137ff.
- Platon. (1990), *Werke in 8 Bänden; griechisch und deutsch; deutsche Übersetzung von F. Schleiermacher*. Eigler G. (Hg.). Darmstadt: WBG. 2. Aufl.
- Ragaz L. (1933), *Die Erneuerung der Schweiz. Ein Wort zur Besinnung*. Zürich: Religiös-soziale Vereinigung.

- Rawls J. (1979), Eine Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Rich A. (1991), Wirtschaftsethik (I). Grundlagen in theologischer Perspektive. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus. 4. Aufl.
- Rich A. (1992), Wirtschaftsethik IPI. Marktwirtschaft, Planwirtschaft, Weltwirtschaft aus sozialetischer Sicht. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus. 2., durchges.u. erg. Aufl.
- Rich A. (1994), Ethique économique. Müller D. / Campiche R.J. (Hg.). (*Le champ éthique*, 24) Genève: Labor et Fides.
- Rich A. (1997), Business & Ethics. The Ethics of Economic Systems. Enderle G. (Hg.). Kampen: KOK Pharos.
- Ringeling H. (1991), Christliche Ethik im Dialog. Beiträge zur Fundamental- und Lebensethik II (*Studien zur theologischen Ethik*, 32). Freiburg/Schweiz / Freiburg i.Br.: Universitätsverlag Freiburg / Herder.
- Ringeling H. (1992), Konturen einer «postmodernen Moral» (Abschiedsvorlesung am 30. Mai 1992). *Ev. Theol.* 52 103-114.
- Scharffenorth G. (1982), Den Glauben ins Leben ziehen... Studien zu Luthers Theologie. München: Kaiser.
- Schweizer Bischofskonferenz (SBK) / Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund (SEK) (1998), Ökumenische Konsultation zur sozialen und wirtschaftlichen Zukunft der Schweiz: «Welche Zukunft wollen wir?». Diskussionsgrundlage. Bern: Ökumenische Konsultation / ISE / J+P.
- SEK / Abgeordnetenversammlung des SEK (1996), Zur sozialen und wirtschaftlichen Zukunft der Schweiz: Bericht und Antrag des Vorstandes an die Abgeordnetenversammlung Herbst 96; Konsultation und ökumenischer Brief der Kirchen in der Schweiz. *ISE texte*, 6/96.
- SEK / SEK Vorstand (1996), Diakonie – Zukunft der Kirche? Eine Grundsatzdiskussion im Anschluss an die «Bratislava-Erklärung». Unterlage für die Herbst-Abgeordnetenversammlung des SEK vom 28.-29. Oktober 1996 in Bern [vgl. SEK, Protokoll der AV, 46ff.]. Bern: SEK.
- Smith A. (1974), Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen (*The Wealth of Nations*, London 1776/5th ed. 1789). Recktenwald H. (Hg.). München: Deutscher Taschenbuchverlag. 5. Aufl.
- Soosten J.v. (1992), Gerechtigkeit ohne Solidarität? Deontologische Ethik in der Kritik. *ZEE*, 36/2, 61-74.
- Tugendhat E. (1994), Vorlesungen über Ethik. (*stw*; 1100) Frankfurt/Main: Suhrkamp. 2. Aufl.
- Ulrich P. (1994), Integrative Wirtschafts- und Unternehmensethik – ein Rahmenkonzept, in: Forum für Philosophie Bad Homburg (Hg.), Markt

Sozialethik zwischen «Street Parade»-Kultur und neuem Gemeinschaftsethos

und Moral. Die Diskussion um die Unternehmensethik. Bern: Haupt, 75-108.

Ulrich P. (1995), Demokratie und Markt. Zur Kritik der Ökonomisierung der Politik. *Jb. Christl. Sozialwissenschaften*, 36, 74-95.

Ulrich P. (1997), Integrative Wirtschaftsethik: Grundlagen einer lebensdienlichen Ökonomie. Bern: Haupt.

Wendland H.-D. (1963), Einführung in die Sozialethik. (*Sammlung Göschen, 1203*) Berlin: de Gruyter.

Wendland H.-D. (1967), Die Kirche in der revolutionären Gesellschaft. Gütersloh: Mohn.

Zaugg-Ott K. (1996), Diakonie in den Kirchenverfassungen und Kirchenordnungen der Mitgliedkirchen des SEK: Versuch einer Übersicht. SEK (Hg.). Bern: Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund.

Sozialpolitik zwischen Ethos und Zwang

Jean-Michel Belorgey^{*}

1. Einleitung: Zwei Thesen

Als Ausgangspunkt meiner Ausführungen dienen die beiden folgenden Thesen:

1. These:

Jede Sozialpolitik (verstanden als Ensemble schlecht und recht aufeinander abgestimmter sozialer Interventionen, mögen sie nun explizit als Sozialpolitik deklariert werden oder nicht – Sozialpolitik ist überall und wäre es nur *in absentia*) verfolgt mehr oder weniger ethische Absichten – ich gebrauche diesen Ausdruck in Absetzung von einem absoluten Moralverständnis – und steht bereits im Zusammenhang mit gesellschaftlicher Kontingenz. Dies entspricht nicht unbedingt der gängigsten, meiner Auffassung nach wohl aber der überzeugendsten Definition von Ethik. Und es ist diese Definition, auf die auch das ISE sich, meiner Meinung nach, beruft.

In diesem Sinne ist, in Absetzung von den Sozialanalytikern, die *a posteriori* oder aufgrund von ausschliesslich materialistisch determinierten Vorstellungen argumentieren, davon auszugehen, dass Sozialpolitik in der Regel nicht bloss darauf angelegt ist, einige Korrekturen an den bestehenden Besitz- und Machtverhältnissen anzubringen – Korrekturen, die den Fortbestand der Gesellschaft und den Schutz von Privilegien wie bereits etablierten Hierarchien garantieren oder die sich durch die herrschenden Kräfteverhältnisse aufdrän-

^{*} Mitglied des französischen Staatsrates, früher Präsident der «Commission des Affaires sociales de l'Assemblée nationale française».

gen. Sozialpolitik ist vielmehr, implizit oder explizit, darauf angelegt, bestimmten Werten Geltung zu verschaffen, sei es in der Vorwegnahme, sei es im Nachvollzug. Zu diesen Werten gehören:

- gesellschaftlicher Zusammenhalt, das heisst harmonisches Zusammenleben und nicht bloss Gleichgewicht des Schreckens (Streik, Ausgrenzung, Polizeigewalt);
- Schutz der Schwachen und Umgang mit dem Leiden (vgl. Laé);
- Gerechtigkeit: austeilende Gerechtigkeit unter Berücksichtigung der Bedürfnisse, zuteilende Gerechtigkeit in Ansehung der Verdienste oder eine Mischform;
- Rechtsgleichheit, Chancengleichheit oder eine synthetisierende Mischform;
- Einflussnahme auf bestehende, als positiv beurteilte Kräfteverhältnisse und als Folge davon grösserer Spielraum für unterschiedliche Auffassungen.

2. These:

Sozialpolitik ist nie ausschliesslich ethisch bestimmt. Wie Politik schlechthin, tendiert auch Sozialpolitik einerseits nach Machteroberung und -erhalt und andererseits nach lebensdienlichen Gesellschaftsformen. Sie erlaubt demnach nicht bloss den Rückgriff auf Prinzipien und Verhandlungen, sondern lässt auch Machtpositionen, Taktik, Doppelzüngigkeit, Propaganda, Täuschung und Manipulation zu. Da sie, stärker noch als Politik schlechthin, alles andere als ein Ort der Unentgeltlichkeit ist, handelt es sich eher um einen «Markt» oder ein Marktgefüge, in dem die verschiedenen Sozialgruppen ihren Anteil an Reichtum und Macht zu mehren suchen. Instrumente dieser Umverteilung sind Normen (Arbeitsgesetzgebung) oder Finanzleistungen (sozialer Schutz); das geschieht direkt oder indirekt und nimmt ganz unterschiedli-

che Formen an, je nachdem ob es sich um Endempfänger von Sozialleistungen, um Anbieter von Dienstleistungen (im Gesundheits- und Sozialversicherungswesen, im Erziehungs- und Bildungswesen) oder um Vermittlergruppen handelt (Sozialverwaltung, Vereins- und Gewerkschaftsstrukturen, Sozialphilosophen). Um auf diesen Märkten bestehen zu können, ist zudem das Kräfteverhältnis zwischen den verschiedenen Akteuren entscheidend: Einflussnahme, Beitrag zum Wohlstand, Stimmenanteil bei Abstimmungen und Wahlen, Überzeugungskraft und Fähigkeit, sich mit den Meinungsmachern und der öffentlichen Meinung zu arrangieren. Folglich sind alle Mittel erlaubt, eines davon – die soziale Rhetorik – ist sogar unerlässlich. Wichtig ist nicht, was ist (oder wahr ist), sondern was diesen Anschein erweckt; dazu gehören Modetrends oder auswechselbare Begriffe (karitatives Wirken, Assistenz, Solidarität), Reizwörter oder Worthülsen (Ausgrenzung, Integration), Diskurse, die den Anschein erwecken, es sei bereits getan, was noch nicht einmal im Ansatz vorhanden ist, aber auch Ankündigungseffekte – sogar im Bereich der Gesetzgebung, die zum Entsetzen der Juristen zum Propagandainstrument verkommt.

Unübersehbar ist ausserdem der gegenwärtige Ethik-Boom. Gleichzeitig ist ein gnadenloser Verteilungskampf entbrannt. In Krisenzeiten geht es nämlich nicht mehr um die Verteilung des Mehrwerts, sondern um die Umverteilung der bereits investierten Ressourcen und um die Entscheidung, welche Besitzstände in Frage zu stellen seien. Paradoxerweise geschieht dies alles zu einem Zeitpunkt, da neue Bedürfnisse entstehen. Die Ethik läuft somit Gefahr, zu Argumentationszwecken instrumentalisiert zu werden – das wirkt sich vor allem dann verheerend aus, wenn es darum geht, «aus Opfern Schuldige zu machen» (Edelman) oder, allgemein gesagt, die Ausgegrenzten zu disqualifizieren.

Für die einen sind solche Überlegungen evident, für die anderen klingen sie obszön – Tatsache ist, dass damit erst ein kurzes Wegstück zurückgelegt ist. Die eigentliche Frage lautet nämlich: Wie kann sich eine Sozialpolitik, die diesen Namen verdient, den Weg bahnen zwischen ethischen Ansprüchen und Abgründen, Fatalitäten oder Notwendigkeiten – wie immer man das auch nennen will. Oder anders gefragt: Wie kann eine ethisch fundierte Sozialpolitik die Zwänge richtig einschätzen und dennoch ethischen Anforderungen zum Durchbruch verhelfen, ohne an diesen Zwängen zu scheitern oder sie zu unterschätzen?

Ich werde nun das Thema «Sozialpolitik zwischen Ethos und Zwang» unter zwei Aspekten abhandeln:

- Unausweichliche Zwänge
- Mögliche Durchbrüche

2. Unausweichliche Zwänge

Meiner Auffassung nach gibt es vier Arten von unausweichlichen Zwängen:

- Wirtschaftliche Zwänge
- Zwänge innerhalb gegebener Machtverhältnisse
- Zwänge innerhalb der Sozialsysteme selbst
- Zwänge innerhalb des politischen Entscheidungssystems

2.1 Wirtschaftliche Zwänge

Der erste Zwang besteht darin, dass nur verteilt werden kann, was produziert worden ist. Die Verteilung oder Umverteilung von Ressourcen wird ein Land mit schrumpfender Wirtschaft oder schlechter Konjunkturlage vor grosse Schwierigkeiten stellen. Der Handlungsspielraum ist gering,

neue Bedürfnisse sind nur dann zu befriedigen, wenn bereits zugestandene Vorteile zurückgenommen werden. Ist das nicht möglich, bleiben die neuen Bedürfnisse unbefriedigt.

Auch die weltweite Konkurrenz ist ein Zwang, gibt es doch zahlreiche Länder – und zwar nicht bloss Entwicklungsländer, sondern auch Industrienationen –, in denen die sozialen Kosten geringer sind als in Ländern mit gut ausgebautem Sozialsystem, was die Gefahr von *Sozialdumping* in sich birgt. Für dieses Problem gibt es keine einfache Lösung. Es versteht sich von selbst, dass die Lösung nicht Angleichung nach unten heissen kann. Keiner noch so liberalen Regierung einer Industrienation käme es in den Sinn, sich allzu sehr in diese Richtung vorzuwagen. Aber auch die rasche Anhebung geltender Normen in den sozial rückständigsten Ländern ist nicht unproblematisch, würden diese doch dadurch in den Ruin getrieben – einer ihrer wichtigsten Trümpfe im Wettbewerb mit den Industrienationen sind nämlich die niedrigen Lohnkosten. Man muss versuchen, den «Wirtschaftskrieg» zu zivilisieren, doch vor allem darf er nicht als Argument dienen, um jeden sozialen Fortschritt abzublocken – eine langfristige Aufgabe.

Die Gefahr, die Wirtschaftsakteure würden bei übertriebener Besteuerung (Sozialabgaben und Steuern) demotiviert, ist kein blosser Mythos. Dennoch wäre die Behauptung übertrieben, es bestehe, absolut gesehen, eine nicht zu überschreitende, obere Grenze der Steuerquote; vielmehr sind die Abgaben mit den damit erworbenen Leistungsansprüchen in Beziehung zu setzen. Hat die Steuerquote allerdings einmal ein bestimmtes Niveau erreicht, dann sind die Angehörigen der privilegiertesten Bevölkerungsgruppen unbestrittenermassen nicht mehr motiviert, mehr Geld zu verdienen, während die Angehörigen der am wenigsten privilegierten Bevölkerungsgruppen den Eindruck gewinnen können, in ihrem Budget sei nicht mehr genügend Spielraum für nicht lebensnotwendige Konsumgüter.

Zu den negativsten Erscheinungen der Sozialpolitik gehören die Forderungen nach Besitzstandswahrung. Sie sind das Ergebnis von offen oder insgeheim praktizierten, berechtigten oder nicht berechtigten Ausgleichssystemen zwischen Berufen, gesellschaftlichen Funktionen und Bedürfnissen oder Ausfluss vom gleichermassen offenen oder insgeheimen, berechtigten oder nicht berechtigten Willen, bestimmte Hierarchien oder ein gewisses Sozialgefälle zu bewahren. Soll ein bestehendes Umverteilungssystem neu geordnet werden, dann ist erst diese Bombe zu entschärfen. Will man zusätzliche Anreize schaffen, obwohl sich diese Neuordnung als ethisch oder politisch unmöglich herausstellt, dann ist der Preis dafür zu bezahlen – er könnte sich allerdings als unbezahlbar erweisen.

Zu den wirtschaftlichen Zwängen gehören auch die Spitzentechnologien in verschiedenen Bereichen, etwa in der Medizin, wo vieles, wenn nicht gar alles möglich wird, allerdings um den Preis exorbitanter Kosten. Bestimmte soziale Fortschritte sind also gar nicht einlösbar – ausser mit Hilfe beträchtlicher Anstrengungen oder im Rückgriff auf eher zweifelhafte Verfahren: die Empfänger der von der Allgemeinheit finanzierten Eingriffen werden ausgelost oder anhand komplexer Selektionskriterien ausgewählt.

2.2 Zwänge innerhalb gegebener Machtverhältnisse

Regierungen stehen vor der schwierigen Aufgabe, die teilweise legitimen Forderungen nach Besitzstandswahrung einerseits und den Auftrag zur Antizipation sozialer Entwicklungen andererseits in Einklang zu bringen. Einer der grundlegenden Aspekte des Regierungsauftrags besteht nämlich gerade darin, im Hinblick auf das künftige Zusammenleben einer Nation bestimmte Entwicklungen oder soziale Erwartungen zu antizipieren – unter der Voraussetzung allerdings, dass anfängliche Widerstände oder Vorbehalte in

der Bevölkerung gegenüber solchen Massnahmen mehr oder weniger rasch abgebaut werden können. Auf Antizipation zu verzichten bedeutet in gewisser Weise, auf das Regieren überhaupt zu verzichten. Doch Verträglichkeit und Akzeptanz innovativer Massnahmen in der Öffentlichkeit und innerhalb verschiedener gesellschaftlicher Gruppierungen sind vielleicht nicht unmittelbar, wohl aber kurz- und mittelfristig in Frage gestellt durch die Tendenz aller Interessenvertretungen, sich jeder Neuerung zu widersetzen, und zwar selbst dann, wenn die soziale Umverteilung nicht markant verändert, sondern lediglich liebgewordene Gewohnheiten über Bord geworfen werden. Das zeigte sich in Frankreich anlässlich der Schaffung einer allgemeinen Sozialabgabe, die praktisch überall auf Widerstand stiess: bei Arbeitgebern, rechten und linken Gewerkschaften, Rentnervereinigungen usw.

Eine in ihrer politischen Repräsentanz wie in ihren ethisch oder nicht ethisch fundierten ideologischen Präferenzen zu tiefst gesplante Gesellschaft kann in der Tat alle Veränderungsbemühungen ernsthaft gefährden. Das gilt für die Umverteilung von Geld, aber auch für die Umverteilung von Macht, insbesondere im Arbeitssektor. Das gilt aber auch in jenen Bereichen, wo es unmittelbar weder um Geld noch um Macht, sondern um wesentliche und häufig zugleich trügerische «Überzeugungen» geht: Bioethik und Fortpflanzung, Minderheiten, Migrationspolitik, Religionsfreiheit, juristischer und faktischer Status der Familie.

2.3 Zwänge innerhalb der Sozialsysteme selbst

Auch die Sozialsysteme selbst behindern in gewisser Weise den Wandel, und zwar vorab deshalb, weil sie das Ergebnis geschichtlicher Prozesse und folglich komplex gestaltet sind. Das geht so weit, dass bereits eine geringfügige Veränderung beträchtliche rechtliche und finanzielle Auswirkungen nach sich ziehen kann. Dass die historisch gewach-

senen Strukturen nicht unbedingt ideal sind und ein gewisser Umbau folglich durchaus wünschenswert wäre, ist ein Eingeständnis, das jenen Betroffenen nicht unbedingt leichtfällt, die in häufig harten Auseinandersetzungen Lösungen ausgehandelt haben, die nicht zwangsläufig dem Endverbraucher zugute kommen, sondern eher der Machtkonzentration auf verschiedenen Ebenen Vorschub leisten. Im Sozialbereich kann «die geringste Minimaldifferenz» entweder als Auszeichnung erwünscht oder als Beweis für Diskriminierung verdammt werden – oder beides zugleich. So gleicht denn jeder Harmonisierungsversuch einem Wagnis. Das zeigte sich in Frankreich etwa bei der Neuordnung des Sozialversicherungssystems, als, anders als ursprünglich vorgesehen, Schritt für Schritt jede einzelne Bevölkerungsgruppe einbezogen werden musste: Angestellte, Landwirte ...

Die höchst komplexen Strukturen machen es zudem möglich, Privilegien und «geschützte Domänen» zu wahren, die einigen einen Machtzuwachs oder anderweitige Vorteile verschaffen; solches rückgängig zu machen, erweist sich als schwierig. Ein Beispiel dafür ist in Frankreich etwa die Unterstützung pflegebedürftiger Senioren; eine Reform des Systems erweist sich als beinahe unmöglich, denn es geht nicht an, über die Veruntreuung öffentlicher Gelder oder zumindest die systematische Weigerung, das Gesetz anzuwenden, zu schweigen; das geltende System aufzugeben, bevor ein neues eingeführt ist, könnte leicht einen Aufstand hervorrufen.

Transparenz ist grundsätzlich positiv zu werten, dennoch birgt auch sie Gefahren, die vor ihr zurückschrecken lassen. Zwar möchte man klar aufzeigen, wie die Umverteilungsmechanismen funktionieren, doch man hat Angst vor den damit verbundenen Enthüllungen: Aufdecken von Pfründen oder Lücken, von Vorteilen oder Mängeln. Selbst das zumindest teilweise aus den Gemeinwesen hervorgegangene *Observatoire de l'action sociale décentralisée* sieht sich aus die-

sem Grund in seinen Klärungsanstrengungen partiell blockiert. Und auch Sonderbudgets, die regelmässig über das Schaffen lokaler und regionaler Institutionen im Sozialbereich Rechenschaft ablegen, scheinen sich nicht durchsetzen zu können, obwohl der französische Staatsrat in einem seiner jüngsten Berichte diese Idee unterstützt hat.

2.4 Zwänge innerhalb des politischen Entscheidungssystems

Mit allzu offen geführten Diskussionen sind ähnliche Risiken verbunden wie mit dem Versuch zur Transparenz. Deshalb scheuen sich die politisch Verantwortlichen vor allzu offenen Debatten und neigen eher dazu, anstehende Reformen zu verzetteln und nach den Regeln der «Salamitaktik» vorzulegen, um sie so finanziell und politisch durchzubringen und der «Front der systematischen Neinsager» vorzubeugen. Angesprochen ist damit die Problematik von Bestimmungen zur Sozialgesetzgebung, mit denen schrittweise ganze Bereiche des Sozialrechts verändert werden, ohne dass über grundlegende Reformen nachgedacht würde.

Illusionen und böse Überraschungen gibt es häufig auch bei der Umsetzung neuer Instrumentarien, die theoretisch mehr Transparenz schaffen sollten (in Frankreich etwa das Gesetz über die Finanzierung der Sozialversicherung). Es wird mehr so getan, als würde Klarheit angestrebt, denn wirklich Klarheit schaffen würde bedeuten, sich selbst eine Falle zu stellen. Daher die verschiedenen Teilsysteme, die nur schwierig zu vernetzen sind, die Massnahmenkataloge, die nur teilweise den gesetzlich verankerten Strategien entsprechen.

Die Europäische Union ihrerseits funktioniert teils als Lokomotive, teils als Bremssystem; bremsend wirkt sie in allen Bereichen, in denen sich die Einsicht nicht durchzusetzen vermag, europaweite Normen wären nützlich oder notwen-

dig: insbesondere Mindestgarantien für Nichterwerbstätige, um deren Überleben und Integration in das gesellschaftliche Leben zu sichern.

3. Mögliche Durchbrüche

- Mehr Orientierungswissen und mehr Handlungswissen im Sozialbereich
- Widersprüche und mögliche Kompromisse
- Klare Unterscheidung von Mitteln und Zwecken
- Optimierung des Regierungsauftrags

3.1 Mehr Orientierungswissen und mehr Handlungswissen im Sozialbereich

Die aus einer Überbeanspruchung der Sozialrechte resultierenden Gefahren sind bekannt. Im Zuge der Dezentralisierung ist das klar zutage getreten. Entscheidungsträger verschiedenster Provenienz hatten in diesem Zusammenhang geglaubt, im Sozialbereich sei lediglich gesunder Menschenverstand vonnöten, gerade hier könne auf Technokraten durchaus verzichtet werden. So kommt es zur Herrschaft der Phrasendrescherei, wenn nicht gar der Dummheit.

Doch lähmendes Nichtwissen wuchert selbst dann, wenn man es an der Wurzel anzupacken versucht hat. In Frankreich zeigte sich dies anlässlich der Abstimmung über das Gesetz über die Wiedereingliederung (Festsetzung eines Mindesteinkommens zur Wiedereingliederung insbesondere Langzeitarbeitsloser [RMI]), als weder über die Minimallebenshaltungskosten noch über die Zahl der möglichen Empfänger der vorgesehenen Unterstützungsgelder Klarheit herrschte. Ähnliches zeigt sich täglich in der Stadtplanung; zwar ist es hier meist, wenn auch nicht immer, möglich, die

Kosten für die Erneuerung heruntergekommener Quartiere zu schätzen, doch mangels aussagekräftiger städtischer Haushalte erweist es sich als unmöglich, mit Hilfe kompensatorischer Massnahmen den regelmässigen Geldfluss zugunsten wohlhabender Städte zu drosseln. Ebenso wenig wird analysiert, ob sich die Befreiung von Sozialabgaben für niedrige Einkommen positiv oder negativ auf den Arbeitsmarkt auswirkt – oder wie sich der Rückgang der Eheschliessungen auf die Kinderzahl der Paare und auf die Psyche der Kinder auswirkt.

Zwar fehlt es häufig an zuverlässigen Daten und Berichten, stehen sie aber zur Verfügung, werden sie weder genügend konsultiert noch die entsprechenden Konsequenzen gezogen.

Der Trend zur Evaluation politischer Optionen ist demnach nur zu begrüssen, ebenso die Bereitstellung genereller oder spezialisierter Instrumentarien zur Bewertung verschiedener Kategorien von Politik (Wiedereingliederung, Stadtplanung). Es gilt aber auch der Versuchung zu widerstehen, die Evaluationsdaten überzubewerten oder sie dazu zu missbrauchen, beschlossene Strategien entweder zu verteidigen und zu untermauern oder zu torpedieren. Zudem hüte man sich davor, seriöse Evaluation mit hastig zusammengetragenen Teildaten zu verwechseln.

3.2 Widersprüche und mögliche Kompromisse

Unweigerlich gibt es in einer sich wandelnden Gesellschaft ein Nebeneinander von alt und neu. Über diese Erscheinung muss man sich im klaren sein, sie offen benennen und ihre Berechtigung anerkennen, sonst bleibt viel Unausgesprochenes, machen sich Chaos und Phantasmen breit, werden Ethik und Recht gleichgesetzt; dies alles zu einem Zeitpunkt, da man sich ganz im Gegenteil der Ideologen, der – religiösen, laizistischen, libertären oder ordnungsrechtlichen – Integristen entledigen und zwischen Ethik und

Politik unterscheiden sollte, um den ethischen Pluralismus zuzulassen, das Verantwortungsgefühl zu stärken, ohne letzteres mit Sozialdisziplinierung zu verwechseln. Dazu einige aufschlussreiche Beispiele.

Erstens das Beispiel der Arbeit: Arbeit ist, allen Beteuerungen zum Trotz, kein zentraler Wert der Gesellschaft mehr. Das löst ganz unterschiedliche Reaktionen aus: Befürchtung, die Trägheit zu fördern, falls zuviel für die – selbst unfreiwillig – Nichterwerbstätigen getan wird; Weigerung, Möglichkeiten zur beruflichen Wiedereingliederung anzubieten; Druck auf Nichterwerbstätige, ihren guten Willen zu zeigen und selbst dann eine Stelle anzunehmen, wenn sie dazu nicht bereit sind – das entspricht genau dem bereits erwähnten Mechanismus, aus Opfern Schuldige zu machen.

Zweitens das Beispiel der Familie: Die Familie in ihrer herkömmlichen Form ist ein sinkender Wert, nicht aber – und das gilt auch für die Dimension der Liebe und der Solidarität – in ihren nicht traditionellen Formen. Vermutlich ist ein allzu weites Auseinanderklaffen von Zivilstand, Steuerstatus und Sozialstatus nicht wünschenswert, doch eine übertrieben volontaristische Angleichung wäre dort, wo intelligente Neuansätze (Stichwort Patchwork-Familie) gefordert sind, eindeutig reaktionär.

Drittens das Beispiel der Migration: Man kann nicht die Integration zugewanderter Bevölkerungsgruppen befürworten und die Integration zugleich als bloße Übernahme von nicht verhandelbaren Werten auffassen oder, schlimmer noch, das Ziel der Integration dadurch untergraben, dass man mit unqualifiziertem Reden über die Bewältigung der Migrationsströme und das mögliche Abgleiten in diese oder jene Form der Illegalität, die unbegründete Überzeugung aufrechterhält, jeder Fremde sei potentiell ein illegaler Einwanderer.

3.3 Klare Unterscheidung von Mitteln und Zwecken

Nur allzu häufig wird vergessen, dass Sozialpolitik für die Endempfänger und nicht für die im Sozialbereich Tätigen gemacht wird.

In Frankreich hat die Dezentralisierung in dieser Hinsicht viel Verwirrung gestiftet. Zahlreiche neugewählte Entscheidungsträger neigten in ihrer Machtfülle zu selbstherrlichen Entscheidungen. Doch wie sehr man sich auch um Grenzbeziehungen zwischen nationalen und dezentralisierten Kompetenzen bemühen mag, es bleiben unzählige Probleme, die rechtlich einheitlich oder im Zusammenwirken der verschiedenen Hierarchiestufen zu behandeln sind. Das will heissen, dass Debatten über Kompetenzzuweisungen häufig einem Ausweichen vor der hier und jetzt zu übernehmenden Verantwortung gleichkommen.

Die bereits erwähnte Frage der Unterstützung pflegebedürftiger Senioren zeigt anschaulich, in welche Sackgassen man gerät, wenn einige politisch Verantwortliche, sprich die Departements, sich systematisch weigern, ihren Kompetenzen entsprechend zu handeln, und die Nutzniesser als Geiseln nehmen, indem sie zustehende Leistungen verweigern. Auch das erschwert den Übergang von einem bestehenden zu einem neuen System, denn um dieses System zu erarbeiten, gälte es, eine Bestandesaufnahme vorzunehmen, die von niemandem ernsthaft herbeigewünscht wird.

Schwierigkeiten ähnlicher Art ergeben sich vermutlich bei der Einführung der «Allgemeinen Krankenversicherung». Soll das System wirklich vereinfacht werden, dann ist es unumgänglich, den bisher (grosszügig oder zurückhaltend) in die Verwaltung der sozialen Grund-, Zusatz- und Ergänzungsversicherung implizierten Partnern ihre gegenwärtige Machtkompetenz zu beschneiden. Aber der Entzug, selbst

von widerwillig ausgeübter Macht, bereitet stets Schwierigkeiten.

Nicht unerwähnt bleibe ein völlig anderes Gebiet: die private medizinische Versorgung (freie Arztwahl, direkte Übereinkünfte, direkte Bezahlung). Diese garantiert zwar in gewisser Weise die medizinische Qualität, dient aber auch als Argument, jede Entwicklung in Richtung einer gezielteren, weniger kostspieligen Medizin zu blockieren, und leistet unzulässigen Verquickungen Vorschub.

Ein weiteres Gebiet, das ebenfalls zuweilen fassungslos lässt, ist die Einstellung gewisser Sozialpartner – auch der Arbeitergewerkschaften –, die weniger gesetzgeberische Eingriffe fordern, um branchenweiten Absprachen mehr Raum zu geben. Tatsache ist, dass die Gesetzgebung bestimmten Problemen nicht gerecht werden kann und diese – ohne präzise Kenntnis der implizierten Kräfteverhältnisse – auch vergeblich anpacken würde; derartige Probleme sind mit Vorteil von den Betroffenen selbst zu lösen. Doch es ist auch Aufgabe der Gesetzgebung, Kräfteverhältnisse zu beeinflussen, zu vermeiden, dass in einem ungünstigen wirtschaftlichen und sozialen Klima zu viele «Übernahmen» durch Absprachen getroffen werden können. Denn die Aufgabe des Gesetzgebers besteht nicht bloss darin, bereits vorhandene Übereinkünfte zu bestätigen; dies vor allem dann, wenn die Drohung im Raum steht, jedes Abweichen von diesen Übereinkünften habe deren Kündigung zur Folge (schockierend sind in diesem Zusammenhang insbesondere bestimmte selbstzerstörerische Klauseln, etwa in Abkommen über Arbeitsplatzknappheit, deren quasi wortwörtliche Anerkennung vom Gesetzgeber gefordert wurde).

3.4 Optimierung des Regierungsauftrags

Vorab gilt es sich bewusst zu werden, dass gesetzgeberischer Aktivismus zu sozialer Unrast führt. Manchmal ist es besser, mittelmässige Gesetze und Bestimmungen über ei-

ne lange Zeit hinweg anzuwenden, als diese stets von neuem zu ändern. Zu dieser Beurteilung gelangt, wer beispielsweise die Massnahmen zur Eingliederung Jugendlicher oder Wiedereingliederung von Langzeitarbeitslosen in den Arbeitsmarkt ins Auge fasst; das gleiche gilt auch, neben dem bereits Gesagten, über die Kompetenzaufteilung zwischen Staat und Gemeinde. Ärgerlich ist, dass das Gesetz allzu häufig nicht als ein System normativer Aussagen, sondern als ein Propagandainstrument betrachtet wird, und dass selbst der Gesetzgeber – faktisch also die einander ablösenden Regierungen und Minister – dazu neigen, ihren Namen mit angeblichen Reformen zu verbinden, die in Wirklichkeit Variationen des immer gleichen Themas, folglich keineswegs innovativ sind, aber diesen Eindruck zu erwecken vermögen.

Weiter ist es unumgänglich, nach und nach Methoden zur Bekämpfung der «Front der systematischen Neinsager» zu entwickeln. Solange das nicht gelingt, wird jede Krise des Sozialbudgets unausweichlich zu «dummen und bösen» Massnahmen führen – lineare Erhöhung der Selbstbeteiligung (Franchisen) oder andere Massnahmen zur Reduzierung der sozialisierten Finanzierung gewisser Risiken oder, schlimmer noch, Leistungskürzungen für die sozial Schwächsten, die sich immer weniger Gehör verschaffen können und die eine willkommene «Manövriermasse» darstellen. Das verlangt von den Regierungen nicht bloss Mut, sondern auch Phantasie, insbesondere wenn nicht bloss organisierte Verbände zu Wort kommen sollen. Das ist die Problematik der Vertretung der Allerärmsten, der Arbeitslosen und der Senioren.

Schliesslich soll die gesetzgeberische Arbeit gesamtgesellschaftliche Lernprozesse einleiten. Um sozialen Fortschritt zu verwirklichen – und zugleich den Gesetzgeber vor der eigenen Willkür zu schützen –, müsste ein Dialog zwischen institutionellen Entscheidungsträgern und Öffentlichkeit in

Gang gebracht werden. Die Reform derart komplexer Gebilde wie etwa der Sozialversicherung kann nicht «auf kleinem Feuer gekocht» werden. Gefordert sind vielmehr grundlegende Debatten über eine lange Periode hinweg – als Beispiel sei die Debatte über die Einführung der Einkommenssteuer in der Dritten Republik erwähnt –, um so einen Paradigmenwechsel der herrschenden sozialen Vorstellungen herbeizuführen. Genug auch der «Salamitaktik», die bloss Überdross, Verkrampfung und Unruhe Vorschub leistet. Sobald ein Vorhaben in Angriff genommen wird, ist anzukündigen, dass die Diskussionen viel Zeit brauchen und dass etappenweise vorgegangen wird, dass man in einer Session beginnen und in der nächsten fortfahren wird und dass zwischen den einzelnen Sessions die Reaktionen der verschiedenen Bevölkerungsschichten auf die parlamentarische Diskussion zusammengetragen werden. Vielleicht hatte man ein derartiges Vorgehen im Sinn, als man die «Generalstände» (*Assises*) der Sozialversicherung organisierte. Doch gab es bei dieser Gelegenheit kein eigentliches Hin und Her zwischen der Regierungsarbeit, der parlamentarischen Arbeit und dem Beitrag der Bürgerinnen und Bürger. Das Parlament wurde weitgehend übergangen und im entscheidenden Moment dazu aufgefordert, jene Tranche abzusegnen, die von ihm abzusegnen man bereits im voraus entschieden hatte.

4. Ausblick

Im Rückblick aufs Ganze und abschliessend sei gesagt, dass die Ethik nur dann vorankommen wird, wenn sie die Zwänge nicht übersieht, sich vielmehr bemüht, diese zu überwinden, indem sie sie zugleich anerkennt und relativiert. Ethisches Bemühen wird nur dann vorankommen, wenn es die geltenden Vorstellungen über das Verhältnis von Rechtsnorm und Sittlichkeit revidiert und wenn es ein Minimum an ethischem Pluralismus akzeptiert, womit kei-

Jean-Michel Belorgey

neswegs ethischer Indifferenz, vielmehr der Offenheit für unterschiedliche Sensibilitäten das Wort geredet werden soll.

Übersetzung: Elisabeth Mainberger-Ruh

Sozialethik und gesellschaftlicher Zusammenhalt:

Das  stellt sich vor

In Ergänzung zur Tagung unter dem Titel «Ethik und gesellschaftlicher Zusammenhalt», die das ISE aus Anlass seines 25-jährigen Bestehens im November 1996 in Lausanne durchführte, wurde auch eine Informationsbroschüre veröffentlicht, in der das Institut für Sozialethik vorgestellt wird.¹ Als Anhang zu den Beiträgen der Jubiläumstagung dokumentieren wir im Folgenden die Vorstellung des Instituts für Sozialethik in leicht bearbeiteter und aktualisierter Form.

Take it «ISE» – aber bitte seriös

Anlässlich des Jubiläums gebührt es sich, dieses Institut für **Sozialethik** kurz vorzustellen – weder der Name noch die Abkürzung sprechen für sich selbst. Abkürzungen sind an sich hässlich; erst durch Gewöhnung verlieren sie teilweise ihre Befremdlichkeit. Für *Insider* können sie sogar einen Klang der Vertrautheit bekommen. Im Folgenden versuchen wir, ausgehend von nicht ganz ernst gemeinten Fragen (sie werden uns ab und zu von Journalisten gestellt) hin zu seriösen Informationen, das Institut und die Sozialethik vorzustellen². Der Text versammelt bewusst Elemente aus der Ta-

¹ «Ethik & Solidarität». ANNEX - Beilage zur Reformierten Presse No. 27/96 - 25-Jahr-Jubiläum des Instituts für Sozialethik. Dieser ANNEX enthält ein Grusswort des SEK-Vorstandspräsidenten, Pfr. Heinrich Rusterholz, den Text «Das ISE/IES stellt sich vor» sowie Zusammenfassungen der in diesem Band vollständig veröffentlichten Referate, die an der Jubiläumstagung gehalten wurden.

² Jubiläen und Gedenktage laden zu Rückblick und Ausblick ein. Hier soll jedoch nicht wiederholt werden, was bei früherer Gelegenheit zur Entstehung des ISE geschrieben wurde, deshalb folgende Hinweise:

statur der drei wissenschaftlichen Mitarbeiter – dabei kommen auch ihre unterschiedlichen Charaktere zum Ausdruck. Diese Pluralität soll nicht versteckt werden – im Gegenteil, sie macht die Lebendigkeit einer interdisziplinären Equipe aus.

Ist das



... weder Fisch noch Vogel? –

- Weder universitäre Einrichtung noch Amt oder Dienst einer Kirche? Das ISE ist kein staatliches Universitätsinstitut, sondern eine 'private', praxisorientierte Forschungseinrichtung. Es wird indessen von wissenschaftlichen Organisationen und von Stellen des Bundes als Gesprächspartner anerkannt. Gerade als Institut für problembezogene Studien steht es gemäss Gründungsstatut eben im Dienst der evangelischen Kirchen. Sie haben das ISE geschaffen und unterhalten es, weil sie die Reflexion der gesellschaftlichen Praxis, also eigentlich die sozialetische Theorie, fördern wollen, um damit wiederum die gesellschaftliche Diakonie zu stärken.

... vom Kirchenbund abhängig oder im sozialetischen Urteil selbständig?

- Beides stimmt: Zur Durchführung von Studien verfügt das ISE über die erforderliche wissenschaftliche Freiheit; es steht aber hinsichtlich der Sorgfalt auch in der entsprechenden Verant-

H.-B. Peter (1987), Das Institut für Sozialethik des SEK. *Ref Forum*. 1, 18/19/23. Ders. (1987), Öffentlichkeitsverantwortung der Kirchen, heute und in der Vergangenheit, in: ISE (Hg.), *Zur sozialetischen Verpflichtung der Kirche: Festschrift für Felix Tschudi*. Bern: ISE, 7-20. Ders., *Sozialethik inklusive! 75 Jahre Kirchenbund. ISE info*. 1995, 36, 1-3. S. auch: K. Rieth (1995), *Der Kirche und der Welt verpflichtet: In Bern und Lausanne arbeitet das sozialetische Institut des SEK* (Interview mit H.-B. Peter, H.U. Germann und R. Campiche). *Ref Forum*, 3/18.8.95, 3-4.

wortung. In Aufgabenstellung und Tätigkeitsprogramm sowie in administrativer Hinsicht ist es dem Vorstand des Kirchenbundes verantwortlich.

... das «sozialistische» Institut des Kirchenbundes³?

- Der Kirchenbund hat eine ideologische Ausrichtung der ISE-Arbeit stets abgelehnt – lange bevor «sozialistisch» durch die Ereignisse von 1989 endgültig aus Rang und Traktanden gefallen ist. Nur wer jede *soziale* und *gesellschaftliche* Verpflichtung der Christen wie der Kirchen theologisch oder politisch verneint, wird die ideologische Differenz von sozialistisch und sozialethisch nicht wahrnehmen wollen.

... das heimliche «Politbüro» des Kirchenbundes⁴?

- Schon vor der Gründung waren vereinzelt Befürchtungen geäußert worden, das Institut könnte versuchen, eine 'zentralistische Sozialdoktrin' zu entwickeln und durchzusetzen. Entsprechend der evangelischen, besonders der reformierten Tradition wurde der kritische Einwand ernst genommen: die Entwicklung und Vertretung einer einheitlichen «sozialen Doktrin» der evangelischen Kirchen – als Pendant zur katholischen Soziallehre – wurde explizit aus Mandat und Kompetenz des ISE ausgeschlossen. Der Riegel ist – und wir sind dankbar dafür – klar geschoben, indem wir dem Vorstand des Kirchenbundes gegenüber in Rechenschaft stehen und über keinerlei institutionelle Macht verfügen, um das von uns als richtig erachtete «Sollen», das von uns diskursiv zur Geltung zu bringen ist, gesellschaftlich durchzusetzen. Dies entspricht dem Sinn von Sozialethik: Die «Macht» der Ethik darf nie mehr sein als die Qualität ihrer Argumente und Überzeugungskraft. Wollte die Ethik

³ Mit «Sozialistisches Institut des Kirchenbundes» wurde einmal am Schweizer Fernsehen der Name der 'Firma' eines ISE-Mitarbeiters eingeblendet; man nimmt es mit Humor.

⁴ So argwöhnte kürzlich ein Journalist: P.-A. Schmitt «Mit der Kirche wird jetzt Staat gemacht» in Nr. 42/1996 von FACTS (der Rahmen-Artikel enthält nicht nur Facts, und nicht alles, was er enthält, lässt sich als solche bezeichnen...).

stärkere Instrumente beanspruchen, um sich besser «durchzusetzen» – sie wäre nicht mehr Ethik.

... eine NGO⁵, eine Lobby-Organisation?

- Grundsätzlich sind wir eine Studienstelle, aber eine praxisorientierte. Deshalb ist es manchmal in der Tat schwierig, Nein zu sagen, wenn uns NGOs bezüglich konkreter sozialetischer Stellungnahmen beim Wort nehmen und zur Mitwirkung bei politischen Aktionen (Petitionen und Kampagnen) auffordern. Sie betrachten uns als friedenspolitische, entwicklungspolitische, umweltpolitische Ansprechpartner in den Kirchen. Die Schwierigkeit liegt in der Eigenart der Ethik. Seit Aristoteles ist klar, dass Ethik nicht als *'l'art pour l'art'* – ohne guten Willen und Absicht auf Realisierung im Handeln – betrieben werden kann; das wäre logisch inkonsequent. Wer nicht handeln will, sollte den Anspruch der Ethik lieber fallen lassen. Als bloße Theorie kommt Ethik für uns nicht in Frage. Andererseits sind wir nicht «Person» und nicht «die Kirche», sondern eine sozialetische Dienststelle der – in überwiegender Anzahl von pluralistischen Rücksichten geprägten – Landeskirchen. Als Dienststelle können wir stellvertretend ethische Reflexion und praxisorientierte Analyse durchführen, und insofern - manchmal prophetisch - Mahner, das «Gewissen» der Kirchen sein. Aber mit dieser Funktion ist nicht vereinbar, heroisch Positionen exklusiv und autoritär zu vertreten, die weit weg sind von dem, worauf sich unsere Kirchen synodal festlegen könnten.

Sozialetik ist ...

Die Worte «Ethik» und «Sozialetik» sind heutzutage in aller Munde. In den Tageszeitungen, in den parlamentarischen Debatten

⁵ NGO steht für «Non-Government Organisation». In gewissen Hinsichten ist das ISE eine sehr moderne NGO – nach den Masstäben des «New Public Management»: An normativen *Zielen* orientiert, *kundenorientiert* (wobei wir die Kunden nicht nur als «Abnehmer», sondern auch als «Produzenten» von Ethik und Verantwortung verstehen), *lean* weniger aus Tugend denn Notwendigkeit, und – seien wir bescheiden – bezüglich der *just in time*-Produktion wenigstens stets bemüht

wird auf «Ethik» rekuriert. In der Tat: die moderne Medizin, die hohe Politik, die Unternehmen und die Verbände rufen nach einer Ethik. Auch wenn nicht immer klar ist, was genau gemeint ist, und im Unterschied zu früher, liegen Ethik, Wirtschaftsethik, Bioethik als Ausdrücke (wenigstens verbal) im Trend.

Der Begriff «Sozialethik» ist relativ jungen Datums. Er wurde geprägt im Zeitalter der industriellen Revolution vom deutschen 'Moralstatistiker' *Alexander von Oettingen* (1868) und fand rasch auch Eingang in die britische und französische Auseinandersetzung über die ethische Orientierung in sozialen Fragen. Theologen wie *Roger Mehl* und *André Biéler* wandten sich der Fragestellung zu, in der deutschen Schweiz beschäftigte sich - weit über die Landesgrenzen hinaus wirksam - *Arthur Rich* (1910-1993) systematisch mit Sozialethik und gründete an der Universität Zürich 1964 das erste Institut mit diesem Namen. Die sozialetische Entwicklung verdankt ausserdem viele Impulse den Theologen *Leonhard Ragaz*, *Paul Tillich*, *Heinz-Dietrich Wendland*, *Emil Brunner* und *Karl Barth*. Wegbereiter sozialetischen Engagements waren «*Christianisme social*» in Frankreich und der Romandie sowie die Religiös-soziale Bewegung im deutschsprachigen Raum, und eine bedeutsame Rolle spielte seit Beginn des Jahrhunderts die ökumenische Bewegung (bes. der Zweig «für praktisches Christentum» bzw. «*Life & Work*») mit der - interdisziplinären - «Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft» (Genf 1966) als wichtigstem Markstein für die kommenden Jahrzehnte.

Vor allem nach dem Impuls dieser Konferenz fasste eine reflexive, praxisorientierte Sozialethik, die der interdisziplinären Aufarbeitung gesellschaftlicher Probleme verpflichtet ist und sich intensiv auf das Gespräch mit den Sozial- und Naturwissenschaften einliess, allmählich auch strukturell in den Kirchen Fuss. Sie fand ihre Bedeutung in der Wahrnehmung der bedeutenden gesellschaftlichen Transformationen, die sich nach dem Zweiten Weltkrieg aus der Entkolonisierung im Nord-Süd-Verhältnis, aus der Entfesselung der ökonomischen Kräfte, im Zusammenhang mit der Erschöpfung der natürlichen Ressourcen und aus der Durchsetzung moderner Technologien wie der Atomtechnik und der Biotechnologie ergaben.

Zur traditionellen Auffassung von Ethik, die sich insbesondere im protestantischen Raum seit dem 17. Jahrhundert auf die indivi-

duelle Verantwortung in den zwischenmenschlichen Beziehungen konzentrierte und 'soziale' Bezüge der Ethik nicht ins Auge fasste, fügte die Sozialethik eine wichtige neue Perspektive hinzu. Sozialethik trägt der gesellschaftlichen Verankerung der Person besonders Rechnung und richtet ihr Augenmerk auf eine humane Gestaltung der sozialen Institutionen, d.h. sie zielt auf die Verbesserungen der wirtschaftlichen, politischen, kulturellen und wissenschaftlichen Strukturen, die stets in der Tendenz stehen, für den Menschen «strukturell Böses» und Ungerechtigkeiten zu bewirken.

Der Aufschwung der Sozialethik wie der Ethik überhaupt reflektiert regelmässig eine Orientierungskrise der aktuellen Gesellschaft. Die überkommenen moralischen Standards vermögen keine richtungsweisende Kraft mehr zu entfalten angesichts eines Fort-Schreitens von Wissenschaft, Technik und Wirtschaft, die über immer mehr Lebensbereiche bestimmen; die Sozialethik ist auf den Plan gerufen, wenn es in dieser Abhängigkeit von Systemen darum geht, Freiraum für Solidarität mit den Armen im eigenen Land wie im globalen Zusammenhang zu definieren und Handlungsspielraum zu öffnen für einen respektvollen Umgang mit den natürlichen Ressourcen, mit der unverfügbaren Natur, die uns gleichermassen als Schöpfung mit Bewahrungsanspruch begegnet wie als Produkt menschlicher, kultureller Umgestaltung (also nicht einfach als die anzuerkennende 'Norm'). Der Verlust der Orientierungskraft der Moral - verstanden als erworbene Errungenschaft sittlicher Regeln, die jeder Gesellschaft 'statisch' zur Verfügung steht - zwingt zur mühevollen, unsicheren und dynamischen Ethik-Reflexion, die gleichzeitig Moralkritik und sittliche Neuorientierung leisten muss. Gerade in der Auseinandersetzung mit den Wirkkräften der modernen Gesellschaft – Technik, Ökonomie – wird deutlich, wie eng die Reichweite bzw. die Grenzen einer nur individuell oder personal verstandenen Ethik sein muss und dass die wichtigste ethische Herausforderung in der Bewältigung der Freiheit und Verantwortung in und durch die gesellschaftlichen Strukturen im Bereich der Politik, der Wirtschaft, der Kultur besteht.

Das Institut für Sozialethik des SEK in den 25 Jahren von 1971- 1996

Die vom Institut seit der Gründung 1971 bearbeiteten Themen spiegeln recht genau den Wandel in Gesellschaft, Politik und Wirtschaft, der sich in der Schweiz und weltweit im Laufe der letzten zweieinhalb Jahrzehnte vollzogen hat. Das Nord-Süd-Verhältnis, die Ausgestaltung einer **Entwicklungspolitik** und die **Wirtschaftsbeziehungen Schweiz - Dritte Welt** bildeten den einen Pol der Institutstätigkeit in den 70er Jahren; der zweite stellte die **Friedensethik** im weitesten Sinne dar. Darunter fallen die Bemühungen um ein schweizerisches **Friedensinstitut** (erst 1987 konnte dank dem Engagement von Hans-Balz Peter für das ISE und von Pius Hafner von «Justitia et Pax» die Schweizer Friedensstiftung gegründet werden), der **Zivildienst** (seit Herbst 1996 erst ist es für Dienstverweigerer aus Gewissensgründen rechtlich möglich einen zivilen Ersatzdienst zu leisten) und die **Waffenausfuhr** (1997 erneut Thema einer Volksabstimmung und Gegenstand einer Gesetzesänderung). Gleichzeitig wurde in diesem Jahrzehnt das **ökologische** Bewusstsein geweckt, nicht nur durch die «Erdöl-Krise» ab 1973, und Themen wie **Raumplanung** und **Energiepolitik** rückten ins Zentrum.

In den 80er Jahren traten die biotechnisch- und medizinisch-ethischen Herausforderungen neu in den Arbeitsbereich des Instituts (**In-vitro-Befruchtung, pränatale Diagnostik, Aids**) und konkrete wirtschaftsethische Probleme erheischten breiteren Raum: **Bodenfrage**, Finanzsystem und **Bankwirtschaft** sowie die **Ver-schuldung der Dritten Welt** mit dem ISE-Vorschlag einer Aktion für «**kreative Entschuldung**», schliesslich die Frage nach dem gerechten Preis.

Die Wende zu den 90er Jahren ist charakterisiert durch den Einbruch in unserer Arbeitsgesellschaft; erstmals in der Nachkriegsgeschichte ist die Schweiz konfrontiert mit zäher, schwer überwindbarer **Arbeitslosigkeit**, die fortan einen wichtigen Teil der wirtschafts- und sozialetischen Arbeitskapazität des ISE absorbierte. Dazu kamen neue Aufgabenbereiche wie die **Drogenpolitik** und die **Europa-Politik**. Schliesslich wurde 1996 ein Problem wieder aufgegriffen, das schon am Beginn der ISE-Tätigkeit aktuell war:

Das Bemühen um eine neue **Bundesverfassung** als staatsrechtliches und politisch-ethisches Fundament, auf dem sich eine humane Politik erst gestalten lässt.

Als 'rote Fäden' ziehen sich - eigentlich kumulativ zu den jeweils neu hinzutretenden Themen - verschiedene Themen durch alle 'Konjunkturen' der ISE-Tätigkeit der letzten 25 Jahre, erwähnt seien nur die **Entwicklungspolitik**, die **Familienfragen** und die **Sozialpolitik**. Das Institut gewährleistet dabei die Permanenz der kirchlichen Partizipation an der gesetzgeberischen Arbeit der Eidgenossenschaft in diesen sensitiven Bereichen.

Als sozialetische «Allgemeinpraxis» gemäss dem kirchlichen Auftrag, hat das ISE damit fast alle wichtigen sozialpolitischen und politischen Dossiers, die in der Eidgenossenschaft und in ihrem Verhältnis zur übrigen Welt als Problem zur Bewältigung anstanden, behandeln müssen. War am Anfang der 70er Jahre das ISE zusammen mit dem Institut für Sozialethik der Universität Zürich mit dieser Art sozialetischer Arbeit allein auf weiter Flur, hat sich die Lage auch diesbezüglich verändert. Inzwischen gibt es eine stattliche Anzahl von sozialetischen Studieneinrichtungen, z.T. an den Universitäten (nebst Zürich auch in St. Gallen, Genf und Lausanne sowie Lehrstühle mit Kooperationsbereitschaft in Basel und Bern). Diese Entwicklung ergibt neue Möglichkeiten zur Zusammenarbeit, aber auch der Arbeitsteilung und der Spezialisierung auf Ausschnitte aus der immer komplexer werdenden moralischen Praxis.

Sozialethik ist von ihrer Aufgabenstellung her notwendig interdisziplinär. Theologie, Ethik, Ökonomie und Soziologie waren denn auch die vier Disziplinen, die seit dem Anfang des ISE im Mitarbeiterstab präsent waren, ergänzt durch die Kompetenzen von freien oder Projektmitarbeitern, vom Architekten über die Juristin bis zum Zoologen und Unternehmensberater.

Gewissermassen als logische Ergänzung zu der von den Kirchen her gesehen 'nach aussen' in die Gesellschaft hinein gerichteten Sozialethik wurde im Laufe der Jahre innerhalb des ISE (Bureau romand) ein Forschungsbereich **Religionssoziologie** aufgebaut, gewissermassen die Perspektive von aussen nach 'innen'. Diese Funktion des Instituts - erfüllt im Rahmen internationaler Kontakte - ist um so wichtiger, als die Religionssoziologie im Raum der schweizerischen Universitäten kaum nachhaltig Fuss gefasst hat.

Die Ergebnisse religionssoziologischer Studien - etwa über den Stand der Religion in der Schweiz oder über die Entwicklung neuer religiöser Bewegungen und Sekten - haben einerseits Rückwirkungen auf die Praxis der Sozialethik selbst und andererseits auf die strategische Zukunftsplanung der Kirchen. Die Sozialethik muss sich des stets leichter werdenden Gewichts der institutionellen Kirchen in der Gesellschaft bewusst werden und von da her noch mehr als früher einen Weg sozialetischer Verpflichtung suchen, die nicht in - kaum mehr anerkannte - kirchlicher oder theologischer Autorität gegründet ist, sondern als Verfahrensethik sich dem Anspruch rationaler Argumentation und motivationaler Überzeugung aussetzt.⁶

Wie ist das ISE organisiert?

Entsprechend der Struktur unseres mehrsprachigen Landes, und d.h. auch seiner multikulturellen kirchlichen Realität, besteht das Institut seit seiner Gründung aus dem Sitz in Bern und der Zweigstelle «Bureau romand» in Lausanne. Denn zwischen den Landesteilen differiert nicht nur Sprache, auch die kirchlich-theologischen wie die kulturellen Traditionen sind ebenso unterschiedlich wie die Art, ethisch zu denken und zu argumentieren. All dies erfordert eine eigenständige Präsenz auch gegenüber Mitgliedkirchen und Medien im jeweiligen Kontext.

Die **Arbeitsstruktur des ISE** kann wie folgt umrissen werden: Der **Personalkapazität** umfasst aktuell 640 Stellenprozent: drei wissenschaftliche Mitarbeiter (leider, so wird oft beklagt, zählt dazu noch keine Frau), 21/2 Sekretariatsstellen, sodann wissenschaftliche Teilzeitmitarbeiter für Bibliothek, Dokumentation Projektarbeit.

- Am **Sitz in Bern** arbeiten der Institutsleiter Dr.oec.publ. Hans-Balz Peter (nebenamtlich H.Prof. für Wirtschafts- und Sozialethik, Evang.-theol. Fakultät der Universität Bern) und Dr.theol. Hans Ulrich Germann, die Sekretärinnen Margaret Gerber, Sig-

⁶ Die vollständige, periodisch nachgeführte Publikationsliste des Instituts kann beim Sekretariat des ISE, Sulgenauweg 26 in 3007 Bern bezogen werden.

rid Peter und Alice Bärtschi sowie cand.theol. Helen Trautvetter und lic.theol. Martin Kraut als teilzeitliche wissenschaftliche Assistenz-Mitarbeiter, dazu gegebenenfalls Projektmitarbeiter aufgrund von Drittmittel-Finanzierung.

- In **Lausanne** ist Pfr. Dr.soc. Roland J. Campiche Leiter des **Bureau romand** (nebenamtlich a.o.Prof. für Religionssoziologie, Faculté de Théologie der Université de Lausanne), unterstützt vom wissenschaftlichen Mitarbeiter lic.theol. Claude Bovay (fast ausschliesslich aus projektgebundenen Drittmitteln finanziert), der Sekretärin Daniela Frosio sowie lic.soc. Martine Haag als Teilzeit-Mitarbeiterin für Bibliothek und Projekte.

Gegründet durch die **Abgeordnetenversammlung** anlässlich des 50-Jahr-Jubiläums des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes (SEK) im Jahre 1970, übt das Institut für Sozialethik seine Aufgabe im Auftrag des SEK-Vorstandes aus. Dass die Abgeordnetenversammlung (die Legislative) Jahr für Jahr die nicht unerheblichen Finanzmittel bewilligt und auch die Unbequemlichkeit erträgt, welche sich im vielleicht intoleranter werdenden politischen Umfeld als Reaktion auf sozialethisches Engagement ergibt, zeugt davon, dass auch die Mitgliedkirchen Sozialethik als eine notwendige Funktion der Kirchen einschätzen.

Die Aufgaben des ISE umfassen die bereits beschriebene Studienarbeit ebenso wie sozialethische «Stabsarbeit» für den Kirchenbund und seine Organe, im Hinblick etwa auf öffentliche Stellungnahmen und Vertretung des evangelisch-sozialethischen Standpunktes gegenüber Behörden. Der **Vorstand des SEK** hat sich im Laufe des ISE-Jubiläumjahres 1986 mit einer grundsätzlichen Prüfung des Arbeitsbereiches befasst und die Funktion der Sozialethik als dauernde Aufgabe des Kirchenbundes in einer Reihe von Grundsätzen bestätigt. Als Anforderung an kontinuierliche sozialethische Partizipation der Kirchen an der gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Entwicklung wurde die Notwendigkeit einer vom Tagesgeschäft etwas abgeschirmte sozialethische Studienstelle erneut bekräftigt.

Die Institutsarbeit wird begleitet durch die Kommission für «**Kirche und Gesellschaft**», deren fachliche Besetzung wiederum die Interdisziplinarität der Institutsarbeit abbildet. Die problemorientierte sozialethische Reflexion wird in **ökumenischer Zusammenarbeit**

mit der römisch-katholischen Fachkommission «*Justitia et Pax*» geleistet. Nachdem die «schweizerischen» gesellschaftlichen Probleme sich kaum mehr von denen in anderen europäischen Ländern unterscheiden und auch die kirchliche Situation in allen Regionen immer ähnlicher, nämlich pluralistischer und individualistischer wird, ist in den letzten Jahren auch der **europäische Verbund** der kirchlichen Sozialethik wesentlich verstärkt worden. Träger dieser Funktion ist die *EECCS (Europäische Ökumenische Kommission für Kirche und Gesellschaft – ab 1998 als Kommission für Kirche und Gesellschaft ein Organ der KEK – Konferenz der Europäischen Kirchen)* in Brüssel und Strassburg, in deren Exekutivgremium der ISE-Leiter mitwirkt.

Perspektiven für die kommenden Jahre

Die Perspektiven für die Institutsarbeit leiten sich ab von einer Einschätzung der künftigen gesellschaftlichen, wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Entwicklung. Sie zu formulieren ist eine permanente Aufgabe der Lenkung der Institutsarbeit. Als Ausblick in das nächste Jahrzehnt der ISE-Tätigkeit, gleichzeitig in das anbrechende neue Jahrtausend, müssen an dieser Stelle fünf perspektivische Stichworte genügen.

Perspektiven: Stichworte

- **Soziale Konflikte** werden zunehmen: Der Bedarf an sozialethischer Gesprächsvermittlung und an Erarbeitung von Kriterien im Bereich der Sozialpolitik, somit der Sozial- oder **Gesellschaftsethik**, wird sich verstärken.
- **Globalisierung** des Wettbewerbs und der Ökonomie überhaupt - Dominierung der nationalen Politik durch globalisierte Wirtschaft: Was heisst das für unser Ordnungsprinzip einer (schweizerischen und europäischen) «sozialen Marktwirtschaft» - welche neuen Anforderungen sind nötig im Bereich der Entwicklungs- und **Wirtschaftsethik**?
- Unter dem Druck der Ökonomisierung erhielten – als Reaktion darauf – die sozialpolitischen Sorgen politischen

Vorrang; darüber werden auf schweizerischer, europäischer und internationaler Ebene die **ökologische Dimension** und die Vorkehrungen zur Vermeidung unerwünschter **Technologiefolgen** vernachlässigt. Dies gilt für den Bereich des menschlichen Handelns – aber die Wirkungen im Bereich der natürlichen Prozesse halten sich nicht an diese Rangordnung der Aufmerksamkeit, sondern gehen rasant weiter: Wird die Entwicklung der Probleme nicht im Sinne einer kontinuierlichen Wächterfunktion verfolgt, ergibt sich plötzlich feuerwehr-artiger Handlungsbedarf, der die Reaktionsmöglichkeiten der Ethik und der Kirchen übersteigt. **Ökologische Ethik** sollte die Warnsignale verstärken und auf rechtzeitiges Umstellen hin drängen (zum Beispiel auf ökologisch-marktwirtschaftliche Steuerung).

- Der **wissenschaftlich-technische Fort-Schritt** geht unaufhaltsam weiter. Wenigstens mit nicht allzu grossem Abstand, wenigstens parallel zur Innovation und produktiven Umsetzung (nach den Erfindungen) sollte die ethische und politische Reflexion der Forschung und den Erfindungen folgen, etwa auf dem weiten Feld der Biotechnologie: Daraus sind Konsequenzen zu ziehen für eine **Wissenschafts- und Technologie-Ethik**.
- Je drängender und unausweichlicher die sozio-ökonomischen und sozio-technischen Veränderungen sind, desto stärker wird die Suche **nach religiöser Sicherheit**. In der Folge werden neue, der öffentlichen Beurteilung weitgehend entzogene religiöse Bewegungen und eigentliche Sekten zu einem permanenten Phänomen, das – für den religiösen Frieden und für die Kirchen – durch ein **religionssoziologisches Frühwarnsystem** laufend beobachtet werden sollte.