



⇒ **Christof Mandry**

Sozialkritik als Ziel oder Methode der Sozialethik? Ein Sammelband nimmt sich der kritischen Selbstverständigung der christlichen Sozialethik an

Die christliche Sozialethik wird von einer neuen Welle der Bemühungen um das Selbstverständnis dieser Disziplin bewegt, und es ist spürbar, dass die nicht nur akademischen, sondern auch gesellschaftlichen Debatten über Exklusion, (Post-)Kolonialismus, Gender- und Rassismustheorien deutliche Spuren hinterlassen haben. Gesellschaftskritik steht wieder und neu auf der Tagesordnung, wobei als neu gewiss auch die Pluralität des Kritik-Verständnisses gelten kann. Nicht nur wird – gewissermaßen in einem Bogen um Habermas herum – der Anschluss an die Kritische Theorie gesucht, auch gänzlich anders gelagerte Bezugsautorinnen und -autoren wie Foucault und Butler spielen eine Rolle.¹ Das Buch *Sozialethik als Kritik* der sechs Autorinnen und Autoren, die gemeinsam die Buchreihe »Ethik und Gesellschaft« (Nomos Verlag) verantworten, situiert sich in dieser Debatte. Was sie vereint, so heißt es im Vorwort, ist nicht ein einheitlicher sozialetischer Ansatz oder ein gemeinsames Verständnis von Gesellschaftskritik, sondern das Interesse an der »problematisierenden Analyse von repressiven, diskriminierenden und exkludierenden und insofern unvernünftigen Verhältnissen, unter denen Menschen miteinander leben müssen« (16f.). Damit wird ein zwar lockerer, aber nicht konturloser Rahmen aufgespannt: Es geht um die Vernünftigkeit bzw. Unvernünftigkeit gesellschaftlicher Verhältnisse mit dem Ziel, zu einer Veränderung dieser Zustände durch »mehr Vernunft« zu gelangen; die Gesellschaftskritik soll nicht nur ein Bestandteil der Sozialethik, sondern ihre »Vollzugsform« sein (9); die angestrebte gesellschaftsverändernde Praxis ist selbst jedoch nicht Teil der Sozialethik, vielmehr ist diese auch eine Kritik jener Veränderungspraxis (vgl. 10); und die

Michelle Becka / Bernhard Emunds / Johannes Eurich / Gisela Kubon-Gilke / Torsten Meireis / Matthias Möhring-Hesse (2020): Sozialethik als Kritik (Ethik und Gesellschaft, Bd.1), Baden-Baden: Nomos. 285 S., ISBN 978-3-8487-6742-7, EUR 59,00.

GND: 10.18156/eug-1-2022-rez-4

Veränderung dieser Zustände durch »mehr Vernunft« zu gelangen; die Gesellschaftskritik soll nicht nur ein Bestandteil der Sozialethik, sondern ihre »Vollzugsform« sein (9); die angestrebte gesellschaftsverändernde Praxis ist selbst jedoch nicht Teil der Sozialethik, vielmehr ist diese auch eine Kritik jener Veränderungspraxis (vgl. 10); und die

(1) Vgl. z.B. Jaeggi/Wesche 2009; in der christlichen Ethik: Haker 2020.

ethische Gesellschaftskritik ist selbstreflexiv-argumentativ, wobei die Relevanz des Christlichen bzw. der Theologie für ihre Praxis in heilsamen und befreienden Impulsen besteht –, die jedoch ihrerseits erst kritisch freigelegt werden müssen, da die christliche Tradition ja auch repressive und destruktive Anteile enthält (vgl. 11). Wie lösen die sechs Beiträge des Bandes diese Programmatik ein, wo setzen sie unterschiedliche Akzente und worin besteht schließlich der wesentliche Beitrag des Buches zur Theoriediskussion der christlichen Sozialethik?

Michelle Becka geht es unter der Überschrift ›Kritik und Solidarität‹ (19–53) um ein sozialetisches Verständnis von Kritik, das Kritik und Solidarität zusammenführt. Dazu greift sie Michel Foucaults Kritikverständnis als »Nicht-regiert-werden-wollen« auf – wie kann dieses gegen rechtspopulistische Vereinnahmung abgesichert werden? Welche Kriterien muss Kritik erfüllen? Becka stellt also die Frage nach der Kritik der Kritik –, die keineswegs nur als selbstkritische Reflexion gemeint ist, sondern auch als eine politische Praxis im Kontext von Populismus aufgefasst werden muss. Eine sozialetisch akzeptable und legitime Kritik unterscheidet sich, so der Gedankengang, von der »problematischen« Gestalt rechtspopulistischer Kritik, insofern sie »Wahrsprechen« (Parrhesia) einschließt und eine inhaltliche Bindung an die Menschenwürde aufweist (26). Von der Menschenwürde schlägt Becka wiederum den Bogen zu den Menschenrechten, wobei ein »relationales« (35–37) Freiheitsverständnis die Menschenrechte gegen ein bürgerlich-individualistisches Verständnis von Rechten absichern soll, sodass Gesellschaftskritik am Ende als eine solidarische Praxis ausgewiesen wird. Ob Foucault sich als Stichwortgeber dafür wirklich eignet, ist allerdings in Frage zu stellen. Das höchstpersönliche Wahrsprechen Foucaults, das ein anti-rhetorisches, aber auch anti-diskursives Bezeugen als eine Art von Widerstandspraxis meint, mit dem ein Selbst sich den Disziplinierungszumutungen politisch-gesellschaftlicher Ordnungserwartungen entgegensetzt, wird von Becka quasi-habermasianisch zu einem argumentativen Diskursbeitrag eingeeht, der vor allem auf die Rechte der anderen und die Erhöhung des Solidaritätsniveaus der Gesellschaft abzielen soll. Ihre eigentliche Stoßrichtung liegt nämlich gar nicht bei der Gesellschaftskritik, sondern bei der Verteidigung des Solidaritätskonzepts gegen den Rechtspopulismus. Wie ist Solidarität als Grundlage einer Gesellschaft zu denken, wenn sie nicht der exkludierenden Durchsetzung von Gruppeninteressen dienen darf, sondern sowohl auf gleiche Rechte aller bezogen sein soll als auch den kalten Glanz des Rechtsbegriffs in lebensweltlicher Gemeinschaft integrieren können muss? In der pluralistischen Gesellschaft, so Becka, kann hier nur auf Solidaritätspotenziale von einzelnen Gruppen und

Netzwerken gesetzt werden, die ihre soziale und ethische Validität kraft der Fähigkeit erweisen, in einer menschenrechtlich-universalen Stoßrichtung Exklusion abzubauen und mehr Gerechtigkeit gerade für jene außerhalb der etablierten Solidaritäten zu verwirklichen.

Matthias Möhring-Hesse bezieht sich in seinem Beitrag ›Theologische Sozialethik als Kritische Theorie‹ (55–124) explizit auf Horkheimers Unterscheidung zwischen traditioneller und kritischer Theorie aus dem Jahr 1937, wenn er theologische Sozialethik *als* Kritische Theorie entfaltet. Mit 80 Seiten ist sein Beitrag nicht nur deutlich länger als die anderen; er verfolgt auch das Ziel, eine Art Rahmenkonzeption für weitere bzw. vor allem für die übrigen kritischen theologischen Sozialethiken des Buches bereitzustellen (vgl. 56). Seine aktualisierende Aufnahme von Horkheimers Idee Kritischer Theorie baut zentral auf den Holismus, den Praxisbezug und die Selbstreflexivität auf: Gesellschaftskritik bezieht sich demnach nicht auf einzelne soziale Sachverhalte, sondern auf die Gesellschaftsform insgesamt, wobei sie auch sich selbst und ihre Theoriwerkzeuge als Teil der Gesellschaftsformation und nicht als ihr gegenüberstehendes Externes versteht; sie bezieht sich auf die Notlagen von Unterdrückten und Exkludierten, die sie als »unvernünftig« (vgl. 88) identifiziert und zu überwinden versucht. Dies strebt sie allerdings nicht unmittelbar selbst an, sondern indem sie sich der politischen Veränderungspraxis von gesellschaftlichen Akteuren zur Verfügung stellt – dies aber nicht unkritisch-instrumentell, sondern erneut in kritischer Distanz auch zu diesen Veränderungsakteuren, womit sie sich als *Praxistheorie* etabliert. Diese Spannung zwischen Gesellschaftstheorie und Gesellschaftskritik ist ebenso wie der gewissermaßen innerhalb dieses Spannungsverhältnisses situierte Bezug zur Veränderungspraxis außerwissenschaftlicher Akteure konstitutiv für Möhring-Hesses Verständnis kritischer Sozialethik. Spannend wird nun natürlich, wie sich diese Fortführung Kritischer Theorie zur Theologie verhält und was sie zur Sozialethik macht. Als Theologie hat die Sozialkritik Möhring-Hesse zufolge Teil am theologischen Anliegen, die tradierten Sinndeutungen des Christentums hermeneutisch-aktualisierend zu erschließen. Aus dieser Hermeneutik gewinne sie auch einen Teil der kritischen Distanz, die es erlaubt, an Gesellschaftsverhältnissen deren Unvernunft zu entdecken. Doch als Sozialkritik sei sie kritisch auch gegenüber den christlichen Sinntraditionen, insofern sie diese auch in den Gesellschaftsformen vorfinde, in denen diese ihre Spuren, und eben gerade auch ihre repressiven und exkludierenden Spuren hinterlassen haben (vgl. 80f.). Die theologische Sozialethik sei also sowohl Teil der christlichen Community, nämlich soweit diese christlich-hermeneutische Ressourcen der Kritik und der Verände-

rungspraxis bereitstellt, als auch kritisch auf diese bezogen, da die Glaubenscommunity ja zugleich Teil der Gesellschaftsverhältnisse sei. Das Profil als Sozialethik bestehe in der normativen Ausprägung der Sozialkritik, die – obzwar zugleich Gesellschaftstheorie – auch »Veränderungsethik« (90) sein soll. Als Veränderungsethik setze sie an den konkreten sozialen Notlagen an; dies aber, indem sie sie nicht mit einer idealen Ordnungsvorstellung oder gar einem umfassenden Lebensideal konfrontiere, sondern indem sie das jeweils »Vernünftiger« begründet aufweise (91). Die normativen Grundlagen der Sozialkritik werden dabei aus den Gesellschaftsverhältnissen selbst gewonnen, denen sie – gewissermaßen in unvernünftiger Gestalt – innewohnen.² Das Ziel der Veränderungsethik bestehe im »vernünftigeren ›Anderssein« (95) der kritisierten Verhältnisse, ohne dass damit *die* gerechte Gesellschaft schlechthin entworfen oder angestrebt würde. Der für theologische Sozialethik konstitutive Bezug auf christliche Glaubenspraxis könne sich wegen des Verzichts auf starke Wahrheiten und absolute Geltungsansprüche in der Politik auf eine solche christliche Veränderungspraxis richten, die als »säkulare Politik von Glaubenden« auftritt (115). Letztlich bleibe jedoch auch hier der Bezug zur Praxis prekär, da die Selbstreflexivität und kritische Distanz auch jene politischen Akteure zu »frustrieren« geneigt ist, denen die theologische Sozialethik eigentlich nahesteht. Sie müsse also damit rechnen, dass ihre normative Parteinahme für die Unterdrückten letztlich politisch »ins Leere läuft« (119). Aus diesem Fazit sprechen gewiss eine Menge Realismus und Erfahrung mit dem Politikbetrieb. Gleichwohl stellt sich dann doch die Frage, wozu theologische Sozialethik betrieben wird, wenn sie einerseits ihren Erfolg nicht wie eine ›normale‹ akademische Disziplin an der Anerkennung in der Wissenschaftscommunity bemessen, andererseits der ›konstitutive‹ Bezug zur politischen Kritikpraxis nicht auf eine Erfolgswirkung für diese Praxis abzielen darf, sondern erneut in Theorieproduktion besteht. Ist es die Aussicht auf einen ›Lohn im Himmel‹, der die theologische Sozialethik als Kritik antreibt? Es ist vielfach davon die Rede, dass die Sozialethik/-kritik sich zu »bewähren« habe (z.B. 85–87, 118) – sowohl gegenüber der Glaubensgemeinschaft als auch in der politischen Auseinandersetzung. Aber es bleibt seltsam unbestimmt, was diese Bewährung auszeichnet und wann sie gelingt, ja wie sie angesichts der permanenten Mahnung zur kritischen Distanznahme überhaupt gelingen könnte. So scheint die kritische Sozialethik zuletzt

(2) Damit stellt sie im Sprachgebrauch der Kritischen Theorie eine Form »immanenter Kritik« dar (vgl. 70), wobei auf Stahl (2013), nicht jedoch auf Jaeggi (2014) Bezug genommen wird, die diese Konzeption aktualisierend in den Mittelpunkt der Gesellschaftskritik stellen.

doch vor allem zu sein, worin sie gerade nicht aufgehen sollte: *Theorie von Sozialkritik*.

Auf diese beiden Beiträge aus der katholischen Theologie folgt mit dem Aufsatz von Torsten Meireis ›Öffentlichkeit – eine kritische Revision‹ (125–158) der erste aus der evangelischen Theologie. Meireis bezieht sich auf die – vorwiegend, aber nicht ausschließlich – protestantische Diskussion über »öffentliche Theologie«, die er als »kritische Theologie« neu begründen möchte. Eine solche Revision der öffentlichen Theologie ist ihm zufolge notwendig, da sich in den letzten Jahrzehnten sowohl die gesellschaftliche Stellung der Kirchen als auch die »Öffentlichkeit« in erheblicher Weise verändert hätten, sodass das Konzept »öffentlicher Theologie«, das ja der Verhältnisbestimmung von Religion und Theologie in einer pluralen, politischen Öffentlichkeit dient, ebenfalls neu bestimmt werden müsse. Eine neugefasste öffentliche Theologie, so Meireis, muss drei großen Herausforderungen gerecht werden (133f.): Sie muss sich erstens dagegen wappnen, als strategisches Instrument christlichen Dominanzstrebens zu erscheinen und daher die pluralistische Gesellschaft auch normativ in sich aufnehmen; sie muss zweitens den öffentlichen Raum als grundsätzlich asymmetrischen Raum wahrnehmen und sich der Frage stellen, wie »Subalterne« darin zur Sprache kommen können; und sie muss drittens lokale und globale Problemstellungen sowie partikulare und universale Geltungsansprüche in ihrer Wechselbeziehung anerkennen. Zudem müsse sie der tiefgreifenden Transformation der Öffentlichkeit durch digitale Medien, aber auch durch »Filterblasen« und »Echokammern« konzeptionell entsprechen. »Öffentlichkeit« bleibe in diesem Kontext nurmehr als »regulative Idee« bestehen, die in beständiger Spannung zur empirischen Konflikthaftigkeit und Fragmentierung stehe, die für die Ermittlung dessen, »was alle angeht«, konstitutiv sei (147). Welches Verständnis öffentlicher Theologie entwickelt Meireis angesichts dieser Aufgabenbeschreibung? Theologisch begründet er zunächst als Subjekte der öffentlichen Theologie die Glaubenden in ihrer Pluralität, deren Identität nicht in der Mitgliedschaft in der Kirche als Organisation bestehe, sondern in der Rückbindung an die als unverfügbar geglaubte Kirche Jesu Christi, sodass ein jeder autorisiert sei, sich als Christenmensch politisch-öffentlich zu engagieren, aber niemand autoritativ politisch im Namen Jesu sprechen könne. Daraus ergebe sich sowohl, dass jegliches kirchliche Dominanzgebaren ungerechtfertigt sei, als auch eine Artikulationsverpflichtung mittels einer öffentlich vernehmbaren, vernünftigen Sprechweise. Charakteristikum öffentlicher Theologie sei deshalb die »Zweisprachigkeit«, nämlich die doppelte Kompetenz, einerseits die theologisch-dogmatischen Glaubensaussagen ange-

messen verstehen und diese andererseits in die Vielfalt öffentlich-säkularer bzw. pluraler Semantiken übersetzen zu können (vgl. 151). Gegenüber dieser gediegenen theologischen Grundlegung öffentlicher Theologie fällt am Schluss allerdings etwas knapp aus, wie den zuvor analysierten neuartigen Machtasymmetrien der empirischen Öffentlichkeit(en) sowie deren Abgeschlossenheit gegenüber Subalternen entprochen werden kann. Hier werden kritische Wahrnehmung kolonialer Verflechtungen und Einstellungen, Selbstkritik, Lernbereitschaft, Sensibilität und Dialog mit »Reflexionsdisziplinen anderer Religionen und der Philosophie« gefordert (151), ohne erkennbar zu machen, wie sie in der revidierten öffentlichen Theologie denn tatsächlich möglich und wirksam werden können. Immerhin wird als Konsequenz aus der Selbstbegrenzung »öffentlicher Theologie« zuletzt beispielhaft die normative Forderung abgeleitet, für die »Entrechteten und Benachteiligten« mindestens die »gleichberechtigte Teilnahme an der Formulierung der Regeln der Verteilung sozialer Geltungschancen« zu fordern (152). Somit kann man gespannt sein, wie die hier angedeutete kritische Funktion der revidierten »öffentlichen Theologie« künftig zum Zuge kommen wird.

Der Beitrag von Gisela Kubon-Gilke ›Die Vorannahmen-Falle in der ökonomischen Theorie der Sozialpolitik‹ (159–204) nimmt insofern eine Sonderstellung im Buch ein, als er weder von einer Theologin verfasst wurde noch von Sozialethik handelt. Kubon-Gilke ist Volkswirtin und kritisiert in ihrem epistemologisch ausgerichteten Aufsatz die verdeckten Vorannahmen in der ökonomischen Theorie, die sich bis in die Sozialpolitik auswirken. Das Modell von Kritik, das bei ihr zum Austrag kommt, entstammt dem kritischen Rationalismus bzw. Realismus (z.B. Poppers und Alberts). Der »Modellplatonismus« (160) der neoklassischen Ökonomik führe dazu, dass eine gegen Kritik immunisierte Theorie-Parallelwelt der Ökonomik entworfen werde, die für die Analyse der sozialen Wirklichkeit und für die Bearbeitung sozialpolitischer Fragestellungen untauglich sei (vgl. 162). Auf dieser Linie werden verschiedene ökonomische Ansätze analysiert und kritisiert, wobei v. Hayek sowie die evolutorische (evolutionstheoretische) Ökonomik besonders ausführlich behandelt werden. Im weiteren Verlauf werden gestalttheoretische Überlegungen eingesetzt, um sowohl den neoklassischen Individualismus des Menschen als Nutzenmaximierer als auch den sozialen Determinismus zu überwinden. Der Beitrag schließt mit einem Plädoyer für eine plurale Ökonomik, in der auch »heterodoxe« Ansätze jenseits des Mainstreams akademisch bestehen können (vgl. 201).

Der evangelische Sozialethiker Johannes Eurich bringt unter dem Titel »Funktionale Solidarität« als netzwerkbasierendes Engagement (205–240) zusätzlich eine diakoniewissenschaftliche Perspektive ein, wenn er nach den Veränderungen gesellschaftlicher Hilfeformen im Zeichen »funktionaler Solidarität« fragt. Mit kritischer Sozialethik verbindet er einen bottom-up-Ansatz (vgl. 208), der von konkreten Problemlagen ausgeht und diese über die Analyse gesellschaftlicher Zusammenhänge kontextsensibel mit den grundlegenden normativen Orientierungen der christlichen Sozialethik in Verbindung bringt (vgl. 233). Die daraus zu erwartenden strukturellen Folgen werden prospektiv skizziert und es werden sozial und ethisch begründete Handlungsorientierungen für sozialpolitisches Agieren und kirchlich-diakonisches Handeln gewonnen. Eurich führt dies am Wandel der gesellschaftlichen Strukturen zwischenmenschlichen Hilfehandelns vor. Diese bestehen ihm zufolge neben den institutionell vermittelten Unterstützungsformen der sozialen Sicherungssysteme und bedienen nicht nur die Unterstützungsbedarfe, sondern auch die Bindungswünsche von Individuen (vgl. 207). Auf diese zivilgesellschaftlichen, wert- und religiös-/weltanschaulich gerahmten Solidaritätsformen hätten sich seit jeher die diakonischen Unternehmungen der Kirchen gestützt und täten dies auch weiterhin. Unter Solidarität versteht Eurich im Unterschied zu Barmherzigkeit und Nächstenliebe jene zwischenmenschlichen Unterstützungsbeziehungen, die symmetrisch zwischen Gleichrangigen etabliert werden und die grundsätzlich wechselseitig angelegt sind, die also unter der Erwartung eingegangen werden, selbst Hilfe zu erhalten, wenn sie benötigt wird (vgl. 212). Die Art der zivilgesellschaftlichen Bindungen zwischen Gleichrangigen wandle sich jedoch im Kontext spätmoderner, vor allem urbaner Lebensweisen, in denen Familien und stabile Nachbarschaften an Bedeutung verlieren und Netzwerke an Bedeutung gewinnen. Mit Netzwerkbindungen sind, so Eurich, Veränderungen in den impliziten Werthaltungen verbunden. Da Netzwerke bestimmte Formen von »Investitionen« erfordern, um zu funktionieren, seien die Erwartungen an den daraus zu erzielenden Nutzen und dessen Wechselseitigkeit deutlicher. An die Stelle wertebasierter Gemeinschaften und ihrer Solidaritätsformen träten Netzwerke mit ihren eigenen, aber anders normierten Solidaritäten. Wie sollen nun Caritas und Diakonie auf diesen Wandel reagieren, der für ihren Rückhalt in der Zivilgesellschaft und den Zugang zu deren Unterstützungsressourcen (etwa durch Freiwilligenleistungen oder Spenden) wichtig ist? Eurich geht hier auf die Herausforderungen durch die »funktionale Solidarität« (vgl. 223f.) ein, die mit den Netzwerken gegeben sind. Zugleich weist er auf den sozialwirtschaftlichen Kontext hin, in dem »funktionale

Solidarität« sich entwickelt, nämlich die Liberalisierung und Pluralisierung des sozialen Dienstleistungsmarkts, in dem nicht nur öffentliche sowie kirchliche bzw. freigemeinnützige Akteure tätig seien, sondern zusätzliche hybride Organisationen wie informelle Gruppen und Social-Startups, sowie schließlich gewerbliche Anbieter (vgl. 222). »Funktionale Solidarität« meine dann eine Art intermediäre Solidarität, die innerhalb eines Netzwerks organisiert werde, jedoch keine Gemeinschaft konstituiere, also »die gegenseitige Unterstützung zugunsten Dritter, ohne dass die Solidarität Leistenden in einer Gemeinschaft verbunden sein müssten« (223, im Original teilweise hervorgehoben). Gemeint sind etwa Netzwerke oder Koalitionen, die sich um soziale oder politische Ziele bilden und Ressourcen bereitstellen bzw. organisieren, um diese dann sozialen Akteuren zur Verfügung zu stellen, die auf einer Art Markt um die Gunst der Netzwerke und ihre Ressourcen konkurrieren (vgl. 227). Für die Individuen sei »funktionale Solidarität« einerseits als Freiheitsgewinn zu sehen, da Gemeinschaftszwänge entfallen, andererseits aber auch als Bindungsverlust, mit dem ein zusätzlicher Bedarf an anderen Solidaritätsarten verbunden sein könne. Die Effekte »funktionaler Solidarität« auf gesellschaftlicher Ebene sieht Eurich aus der Gemeinwohlperspektive eher kritisch, denn sie hätten eine Tendenz zur »Exklusivität«: Die Spendenbereitschaft sei dort besonders groß, wo sie mit den Präferenzen und Prioritäten der Spender »matcht« (vgl. 230f.), was nicht unbedingt dem entsprechen muss, was in sozialethischer Rücksicht vorrangig wäre. Mehr noch, »funktionale Solidarität« verstärke möglicherweise noch die Exklusion von unterdrückten und marginalisierten Unterstützungsbedarfen, weil diese gar nicht als Ziele der Solidaritätsbereitschaft der (wohlhabenden) Zivilgesellschaft präsentierbar seien (vgl. 228–231). Kritische Sozialethik, so Eurichs Fazit, wird daher zum einen diesen Wandel der Solidaritätsformen kritisch-analytisch begleiten und nach den Auswirkungen für Teilhabe- und Befähigungschancen fragen und daraus dann zum anderen Handlungsorientierungen für die (diakonische und sozialpolitische) Praxis gewinnen müssen. Eurich nennt hier als Beispiel das sozialpolitische Definieren von Standards für »solidarisches Engagement in der Fläche«, die mittels sozialräumlicher Koordinationskreise umgesetzt und durch Sozialmonitoring begleitet werden, um so evtl. vernachlässigte Zielgruppen miteinzubeziehen (233). In Eurichs Konzeption ist Sozialkritik damit ein Element innerhalb von Sozialethik, das auf die sozialstrukturelle und moralische Analyse sozialer Veränderungen folgt und schließlich in soziale bzw. politische Handlungsorientierung mündet. Dabei setzt er offenkundig voraus, dass die Akteure der Sozialethik selbst sozialpolitische Akteure sind (oder mit ihnen eng verbunden) und

also auch sozialpolitisches Gewicht haben – wie man es Caritas und Diakonie ja auch nicht absprechen kann. Allerdings liegt hier ein deutlicher Unterschied zu Meireis, der Sozialethik und Sozialkritik auf eine plurale und vermachtete Öffentlichkeit bezogen sieht, in der sie sich behaupten muss, oder zu Möhring-Hesse, der ein eher prekäres und selbstreflexiv-distanznehmendes Verhältnis zu sozialen Veränderungsakteuren konzipiert. Dies ist sicherlich ein Punkt, an der die weitere Diskussion ansetzen könnte.

Der Band wird abgeschlossen durch einen Beitrag aus der katholischen Sozialethik, der Sozialkritik nochmals mit einer anderen Stoßrichtung ausstattet, nämlich als Kritik an theologischer Gesellschaftskritik: Bernhard Emunds' Aufsatz ›Kritik der theologischen Geldkritik‹ (241–285) setzt sich mit der Kritik von systematischer Theologie an der »kapitalistischen Gesellschaft«, genauer: an Konzept und Funktion des Geldes auseinander. Um die christliche Kapitalismuskritik, die es im 20. Jahrhundert durchweg gegeben hat, war es gegen Ende des letzten Jahrtausends (hierzulande) stiller geworden. Zu den wenigen Stimmen, die diese Stille durchbrachen, gehören die theologischen Kritiken an der Geldbestimmtheit moderner Gesellschaften, die der evangelische Theologe Falk Wagner sowie sein katholischer Kollege Thomas Ruster veröffentlicht haben. Emunds will an diesen beiden Autoren »Chancen und Grenze theologischer Kapitalismuskritik« untersuchen (242), um im Anschluss an die Kritik der theologischen Kritik seinerseits die Möglichkeiten theologischer Sozialkritik zu formulieren. Worin besteht nun das Problem der theologischen Kapitalismus- bzw. Geldkritik? Wagner wie Ruster gingen von der Ubiquität des Geldes in der kapitalistischen Gesellschaft aus und dass es sich in die zwischenmenschlichen Beziehungen und Mentalitäten einniste. Als universelles Tauschmittel werde Geld zum Platzhalter für alles und zuletzt selbst zum obersten Ziel; damit schiebe es sich, das ist der Ansatzpunkt theologischer Kritik, an die Stelle Gottes. Wagner formuliere diese kritische Grundfigur als Gegensatz zwischen zwei Weisen menschlicher Selbstbestimmung: der einen, die den »Geldpantheismus« (243) widerspiegelt und hemmungslose, alles verzweckende Selbstbehauptung bedeute, und der anderen, die als vermittelte Selbstbestimmung die Freiheit der anderen anerkenne (vgl. 245). Ruster identifiziere in der Spur dialektischer Theologie die Geldwirtschaft als »Götzendienst« (vgl. 247), die sich an die Stelle Gottes setze – eines Gottes, an den als den ›ganz Anderen‹ zu glauben den Bruch mit menschlichen Selbstbehauptungsstrategien fordere. Rusters Geldkritik münde somit in den theologisch geforderten Ausstieg aus der Geldgesellschaft, während Wagners Kritik sich mit dem Herausstreichen des Gegensatzes

zwischen freiheitlicher und verzweckender Selbstbestimmung begnüge. Diese Geldkritiken sind, wie Emunds überzeugend aufzeigt, sozialanalytisch schwach, weil sie wesentliche, keineswegs nur negative, Charakteristiken der modernen Geldwirtschaft übersehen, nicht zuletzt die Funktion des Geldes für die Produktionswirtschaft. Sie seien außerdem theologisch schwach, da sie unvermittelt theologische Konzepte auf gesellschaftliche Sachverhalte übertragen. Aus beiden Gründen könnten sie keine wirksame Gesellschafts- bzw. Kapitalismuskritik formulieren. Emunds skizziert abschließend, dass eine valide Kapitalismuskritik demgegenüber bei den Machtasymmetrien anzusetzen hätte, die mit der spätmodernen Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung verbunden seien und in deren Kontext auch die Geld- bzw. Finanzwirtschaft zu sehen sei. Die sozialetische Kritik müsse dazu einerseits auf einer gründlichen Gegenstandsanalyse aufbauen und normativ begründete Kritik an Machtasymmetrien, Ungleichheiten (etwa in der Vermögensverteilung) und sozialer und ökologischer Ausbeutung formulieren. Die theologischen Denk- und Kritikimpulse der biblisch-christlichen Tradition spielten dabei durchaus eine wichtige, impulsgebende Rolle, könnten aber nicht ohne sozialetische Vermittlung in normative Aussagen oder Handlungsempfehlungen an politische Akteure umgesetzt werden. Wie Emunds in der Schlussreflexion erkennen lässt, sieht er die theologische und ethische Sozialkritik als ein wesentliches Element einer Sozialetik an, die insgesamt dem Typ ›Politikberatung‹ zuzuordnen ist, also sich kritisch, aber auch mit begründeten Handlungsempfehlungen am öffentlichen Diskurs beteiligt. Die Gesellschaftskritik sei daher ein funktionales Element innerhalb der Sozialetik, aber nicht ihr Endzweck (280f.).

Das Buch stellt einen wichtigen und anregenden Beitrag zur Selbstverständigung der christlichen Sozialetik dar. Als fruchtbar erweist sich die Anlage des Bandes, unterschiedliche Ansätze und Perspektiven in einen deutlich erkennbaren Rahmen zu stellen, sodass eine Art innerer Debatte erkennbar wird, die die Leser_innen eigenständig fortführen können. Der Beitrag von Kubon-Gilke gehört eher in einen anderen Kontext. Etliche Themen, die in den Beiträgen bereits problematisiert wurden, regen zu einer weiteren Debatte an. Dies betrifft zum einen sicherlich den Begriff und die Konzeption von Kritik oder Sozialkritik, wie schon an den sehr unterschiedlichen Bezugsautoren deutlich wurde bzw. daran, dass manche Beiträge ›Kritik‹ eher in einem allgemein-wissenschaftlichen Sinne verwenden. Damit hängt eng die Frage zusammen, ob ›Sozialkritik‹ das Ziel der christlichen Sozialetik ist, in die sie selbst dort, wo sie ›praktisch‹ wird, immer wieder einmünden soll, oder ob ›Kritik‹ als ein Element oder Schritt innerhalb des

sozialethischen Vorgehens zu sehen ist. Ist also Kritik eine Methode oder ein Konzept christlicher Sozialethik?

Eine zweite Thematik besteht im Praxisbezug bzw. im Verhältnis der Sozialethik zu politischen Akteuren. Die Beiträge stimmen darin überein, dass Sozialethik nicht nur auf das begründete Erkennen von gesellschaftlichem Veränderungsbedarf ausgerichtet ist, sondern auch auf die gesellschaftliche Veränderung selbst. Allerdings divergieren sie darin, ob die Sozialethik selbst Akteurin der Veränderung ist – etwa, weil sie als kirchlich-diakonische Funktion verstanden wird oder weil sie sich in Form der Politikberatung an politischen Akteuren und deren Beratungsbedarfen (wenn auch nicht gänzlich) ausrichtet. Oder ist ihre Zielsetzung nicht vordringlich Beratung, sondern Kritik gerade auch von politischen Akteuren? Angesichts der Fülle kritischer Beobachtungen und Analysen zur Öffentlichkeit, zu den Machtasymmetrien und komplexen Medienmechanismen, die das Buch enthält, hat man manchmal den Eindruck, dass der Bezug auf politische Praxis und die eigene Aufgabenbeschreibung dafür doch recht selbstverständlich formuliert wird. Dieser Eindruck führt zum letzten Punkt, der hier angesprochen werden soll. Die Sozialethik als wissenschaftliche Disziplin an Universitäten und ihre Position in einer (internationalen?) Wissenschaftscommunity wird zwar mehrfach thematisiert, spielt aber bestenfalls eine nachgeordnete Rolle. Die Sozialethik scheint sich ganz aus dem »Praxisbezug« und dem Drang nach gesellschaftlicher Veränderung heraus zu verstehen, sodass die Frage nach ihrem genuin wissenschaftlichen Profil – und nach dem wissenschaftlichen Profil der Sozialkritik – offenbar keine Rolle spielt. Aber hat sie nicht nur politisch-praktischen, sondern auch wissenschaftlichen Standards zu genügen? Wann wäre ihre Kritik wissenschaftlich valide und wie würde ihre Zielsetzung für den Diskurs der Wissenschaftscommunity aussehen? Spielte dies keine Rolle, wäre die christliche Sozialethik eine wissenschaftliche Disziplin, die sich vollständig von ihrer außerwissenschaftlichen Rezeption her verstünde –, die aber, der Band macht das deutlich, keineswegs in ihrer Hand liegt und die bereits strukturell reichlich ungesichert ist.

⇒ Literaturverzeichnis

Haker, Hille (2020): Towards a critical political ethics. Catholic ethics and social challenges, Basel: Schwabe.

Jaeggi, Rahel (2014): Kritik von Lebensformen, Berlin: Suhrkamp.

Jaeggi, Rahel / Wesche, Tilo (Hg.) (2009): Was ist Kritik? Suhrkamp: Frankfurt a.M.

Stahl, Titus (2013): Immanente Kritik. Elemente einer Theorie sozialer Praktiken, Frankfurt a.M.: Campus.

Christof Mandry, *1968, Prof. Dr. theol., Fachbereich Kath. Theologie, Moraltheologie und Sozialethik, Goethe-Universität Frankfurt am Main (mandry@em.uni-frankfurt.de).

Zitationsvorschlag:

Mandry, Christof (2022): Rezension: Sozialkritik als Ziel oder Methode der Sozialethik? Ein Sammelband nimmt sich der kritischen Selbstverständigung der christlichen Sozialethik an. (Ethik und Gesellschaft 1/2022: Wohnvermögen). Download unter: <https://dx.doi.org/10.18156/eug-1-2022-rez-4> (Zugriff am [Datum]).



ethikundgesellschaft
ökumenische zeitschrift für sozialethik

1/2022: Wohnvermögen

Uwe Höger: Wohn-Vermögen. Zur wohnungswirtschaftlichen, politischen und biographischen Bedeutung des Einfamilienhauses in Deutschland

Gisela Schmitt: Wohnen auf gemeinsamen Boden

Corinna Hölzl: Potenziale und Grenzen von Housing Commons zur Reduzierung der Ungleichverteilung von urbanem Wohnvermögen – Das Beispiel des Mietshäuser Syndikats

Vanessa Lange, Jan Üblacker: Ländliche Gentrifizierung und soziale Konflikte. Das Beispiel Gerswalde bei Berlin

Julian Degan: Die Entwicklung der Wohnraumpreise. Wie die Wohnungsfrage wieder zu einer sozialen Frage wurde

Torsten Meireis, Lukas Johrendt, Clemens Wustmans: Die Stadt als Garten. Zum Recht auf urbanes Wohnen im Nachhaltigkeitskontext