

## Der Beitrag der Kirchen: Eine Provokation für die Ökonomie?

Nach dem Titel der Tagung sollte das Christentum eine Provokation für die Praxis und Theorie einer (liberalen) Ökonomie sein. Bisher ist dies nur begrenzt der Fall. Es gibt zwar eine große Zahl christlicher Initiativen im sozialen Bereich, aber die wirtschaftsethische Kritik bleibt unterbelichtet. Ich danke daher den Veranstaltern der Tagung, dass sie dieses Thema aufgegriffen haben. Seit dem Crash von Lehmann Brothers im September 2008 und den folgenden, die Grundfesten der Weltwirtschaft erschütternden Turbulenzen sind freilich derartige Provokationen schwieriger geworden. Was vor zwei Jahren noch als Provokation gegolten hätte, wird oder wurde inzwischen von angesehenen Mainstream-Ökonomen jedenfalls in Erwägung gezogen. Ein Beispiel von vielen: Der frühere Direktor der amerikanischen Notenbank, der „Fed“, Alan Greenspan, dachte vor einem Jahr laut darüber nach, ob gefährdete Banken nicht vorübergehend verstaatlicht werden sollten. Dies ist freilich eher beunruhigend, da es Ausdruck einer verbreiteten Rat- und Orientierungslosigkeit hinsichtlich der theoretischen Grundlagen der Wirtschaft ist, die die praktischen Probleme, vor die die gegenwärtige Weltsituation stellt, weiter verschärft. – Ich möchte im Folgenden drei Thesen vertreten und näher erläutern:

- Die Krise (– oder besser die Krisen –), in die unsere Welt geraten ist, ist tief greifender als es im Allgemeinen auch von den Verantwortungsträgern in Politik und Wirtschaft wahrgenommen wird.
- Die Erwartungen an die Kirchen, sich in die höchst dringlichen Gerechtigkeitsdebatten einzubringen, sind hoch. Sie sollten sich dieser Anforderung stellen, insofern die Suche nach gerechten und den Menschen gemäßen Sozialstandards gemeinsam mit allen „Menschen guten Willens“ und vor allem mit den Mitchristen und Mitchristinnen zum Kern der Verkündigung der frohen Botschaft gehört. Sie haben dabei drei

Aufgaben: Sozialkritik, Ideologiekritik und praktische Anwaltschaft für die Armen.

- Der Ernst der Lage verlangt eine entsprechende Umkehr jedes Einzelnen, eine neue Weltsicht, vor allem aber neue Lebensgewohnheiten. Christinnen und Christen sollten hier eine Vorreiterrolle einnehmen. Zugleich ist ein tief greifender Umbau der institutionellen Strukturen durch entsprechende globale und europäische Regelungen unabdingbar. Die Größe der individuellen Umkehr und des institutionellen Umbaus müssen der Größe der Krisen entsprechen.

## 1. Den Ernst der Lage erkennen

Der „Kurier“ übertitelte am 15. 7. 2010 (während der Ökumenischen Sommerakademie) seinen Wirtschaftsteil optimistisch: „*Die Zeit nach der Krise hat begonnen*“. Ähnliche Schlagzeilen fanden sich in den folgenden Monaten zuhauf, und am Ende des Jahres 2010 scheint die Wirtschafts- und Finanzkrise eigentlich schon der Vergangenheit anzugehören. Doch das ist leider reines Wunschdenken. Der „Economist“, das weltweit renommierteste Wirtschaftsmagazin, war und ist hier um einiges realistischer: Immer wieder warnen seine einer liberalen Weltsicht verpflichteten Wirtschaftsredakteure vor einer raschen Rückkehr zu *business as usual*. So titelte er kürzlich: „*Is there a life after debt?*“, und vor nicht zu langer Zeit lautete die alarmierende Überschrift zum Thema Staatsschulden: „*Acropolis now. Europe's debt crisis spins out of control*“<sup>1</sup>. Er stellte damit und in der Folge wiederholt die Frage nach der Zukunft des Euro und damit des europäischen Wirtschaftsraumes.

Diese höchst labile ökonomische Situation hat mehrere Gründe: Zum einen die hohen Staatsschulden, die die reichen Länder, allen voran die USA, in den letzten Jahrzehnten angehäuft haben. Zum anderen die Finanzspekulationen, die sich im seit 1991 liberalisierten globalen Finanzmarkt auch aufgrund der immer raffinierteren Finanzprodukte ausbreiten konnten. Dazu kamen das liberale Dogma eines möglichst schlanken Staates sowie die damit verbundenen Steuersenkungen für die Reichen. Diese haben inzwischen zu einer nicht nur aus ethischen Gründen ungerechten, sondern

---

<sup>1</sup> Cover Story in: The Economist, 1<sup>st</sup>-7<sup>th</sup> May and 26<sup>th</sup> June-2<sup>nd</sup> July.

auch wirtschaftlich bedrohlichen Kluft in den Einkommen und Vermögen geführt.<sup>2</sup>

Die ökonomische Krise wird durch die Gleichzeitigkeit mit anderen besorgniserregenden Entwicklungen verschärft, vor allem durch die globale Klimakrise als Teil der ökologischen Krise<sup>3</sup>, die ihrerseits mitverantwortlich ist für die Nahrungsmittelkrise, die beide wiederum Migrationen großen Ausmaßes hervorrufen können. Die Vielzahl der Krisen, ihr hoher Komplexitätsgrad, ihre Interdependenzen und kumulativen Effekte schaffen global ein hohes Maß an Instabilität. Sie betreffen alle. Niemand weiß jedoch wirklich, wie sie (jedenfalls innerhalb der zur Verfügung stehenden Zeit) in den Griff zu bekommen sind. Wir sitzen – metaphorisch gesagt – in einem Rennauto, genannt Globalisierung, und fahren mit großer Geschwindigkeit in unbekanntem Gelände.<sup>4</sup> Jedenfalls spricht alles dagegen, dass wir weitermachen können wie bisher.

Beunruhigend ist vor allem auch die eklatante Kluft zwischen den allgemein bekannten Tatsachen und der öffentlichen Wahrnehmung. Zu dieser Verharmlosung, die in Österreich besonders ausgeprägt zu sein scheint, tragen mehrere Faktoren bei: zum einen die generelle menschliche Neigung, vor unangenehmen Wahrheiten den Kopf in den Sand zu stecken; weiters die höchst effektive Lobbyarbeit der Banken, die eine Panik befürchten. Das mag im Herbst 2008 eine durchaus sinnvolle Strategie gewesen sein, da die globale (Finanz-)Krise durch Angstreaktionen der Bankkunden gefährlich vertieft worden wäre. Langfristig erweist sich eine derartige Verschleierung der Fakten jedoch als schädlich, weil so die Dringlichkeit von transnationalen sowie europäischen Maßnahmen und Regelungen schwerer einsichtig und damit auch politisch durchsetzbar wird, und die unabdingbaren Änderungen im Lebensstil in den westlichen Industriegesellschaften aufgrund eines mangelnden Problembewusstseins nicht angegangen werden. Eine ähnlich verhängnisvolle Verschleierungstaktik gibt es auch im Falle der Klimakrise, die von machtvollen US-Lobbys als völlig

---

<sup>2</sup> Dass der globale Markt zu wachsenden Ungleichheiten führt, ist inzwischen gleichfalls allgemein anerkannt: Vgl. *The Economist*, *The rich and the rest*, 22<sup>nd</sup> - 28<sup>th</sup> January 2011.

<sup>3</sup> Vgl. dazu den Beitrag von *E. W. Streissler* in diesem Band.

<sup>4</sup> Vgl. dazu die Beiträge im Tagungsband des 40-jährigen Jubiläums von *Iustitia et Pax Österreich*: *Ingeborg Gabriel, Ludwig Schwarz* (Hrsg.), *Weltordnungspolitik in der Krise. Perspektiven internationaler Gerechtigkeit*, Paderborn 2011.

unbewiesene Hypothese hingestellt wird. Forschungen durch Think Tanks, die das wissenschaftlich beweisen sollen, werden von der Industrie finanziell massiv unterstützt. Zudem wird die Arbeit des Weltklimarates systematisch diskreditiert. Der dritte und wohl gravierendste Grund für die öffentliche Lethargie dürfte jedoch sein, dass die Wirtschafts- und Finanzkrise theoretische Einseitigkeiten in der liberal-kapitalistischen Wirtschaftstheorie aufgezeigt hat. Diese enthält offenkundig Prämissen, die nicht oder – was gefährlicher sein kann – nur teilweise wahr sind. Ein derartiges ökonomisches Theoriedefizit wiegt insofern schwer, als Theorien die Richtung für das politische und wirtschaftliche Handeln vorgeben.<sup>5</sup>

Der gegenwärtige Rückgriff auf die Theorie von John M. Keynes, die er nach der Wirtschaftskrise von 1929 als Grundlage für das politische Handeln entwickelt hat, stellt eine Notlösung dar. Keynes hatte – knapp gesagt – gezeigt, dass der Marktmechanismus stecken bleiben kann und dann durch den Staat – Stichwort „Hilfspakete“ – wieder in Gang gebracht werden muss.<sup>6</sup> Diese Politik führt zu (hohen) Staatsdefiziten, die aber – so Keynes – in konjunkturstarke Zeiten wieder abgebaut werden können. Doch heute stellt sich das Problem etwas anders dar.

Die Bankenrettungen haben die Staatsverschuldung in vielen Ländern exorbitant anwachsen lassen, ohne dass das Banksystem bereits definitiv saniert wäre. Zudem waren die staatlichen Haushalte bereits vor der Krise überschuldet. Es ist übrigens gesellschafts- und demokratiepolitisch höchst bedenklich, dass die reichen Länder – allen voran die USA, aber auch Österreich – in guten Zeiten über ihre Verhältnisse gelebt haben.

---

<sup>5</sup> Es ist nicht zuletzt eine Erblast der bipolaren Systemkonkurrenz, da nach 1989 jede Kritik mit dem Hinweis auf das erwiesene Nichtfunktionieren des kommunistischen Wirtschaftsmodells abgelehnt wurde. Die gegenwärtige Marxismusrenaissance hilft selbstverständlich in keiner Weise weiter, sondern verschärft das Problem; vgl. allerdings affirmativ: *Boris Groys, Anne von der Heiden* (Hrsg.), *Zurück aus der Zukunft. Osteuropäische Kulturen im Zeitalter des Postkommunismus*, Frankfurt 2005; zu einer Fundamentalkritik des Marxismus: *Assen Ignatow*, *Selbstauflösung des Humanismus. Die philosophisch-anthropologischen Voraussetzungen für den Zusammenbruch des Kommunismus*, Baden-Baden 1996; weiters: *Ingeborg Gabriel, Cornelia Bystricky* (Hrsg.), *Kommunismus im Rückblick. Ökumenische Perspektiven aus Ost und West (1989-2009)*, Ostfildern 2010.

<sup>6</sup> Zu Keynes (und zum ökonomischen Theoriedefizit) vgl. die brillante Studie von *Robert Skidelsky*, *Keynes. The Return of the Master*, New York 2009.

Statt in den fetten Jahren finanzielle Überschüsse zu erwirtschaften, verschuldete sich der Staat zu Lasten zukünftiger Generationen. Eben dieses nicht theoriekonforme Verhalten diskreditierte in den 1980er-Jahren zudem die Keynes'sche Theorie, die von einer Rückzahlung der Schulden aus ökonomisch schlechten in ökonomisch guten Zeiten ausgeht.

Zugleich stemmen sich Finanz- und Wirtschaftslobbys weltweit weiterhin gegen die Schaffung von globalen Regelungsmechanismen im Finanz- und Ökologiebereich. So ist es nie gelungen, eine auch nur minimale Finanztransaktionsteuer („Tobin Tax“) einzuführen, obwohl ihre Vorteile für die Wirtschaftsstabilisierung durch Spekulationsreduktion wie auch einen effektiven globalen oder europäischen Sozialausgleich durch die Akquirierung von großen Finanzmitteln auf der Hand liegen. Doch nach zwei Jahrzehnten einer undifferenzierten Glorifizierung von Deregulierungen als Mittel zur Wohlstandssteigerung und der Verunglimpfung von Regelungsmechanismen und Steuern als wirtschaftsfeindlichem Etatismus fällt es nun schwer, sich von einem derartigen „Globalismus“ (Ulrich Beck) zu verabschieden und die wirtschaftlichen Interessen weltweit im Sinne einer Kurskorrektur zu koordinieren.<sup>7</sup>

Ein erster Schritt für eine wie immer geartete Problemlösung ist die Anerkennung der Tatsachen. Wahrhaftigkeit ist nicht nur eine wichtige persönliche Tugend, sie bildet auch die Voraussetzung für effektives Handeln. Dies erscheint freilich vielfach politisch inopportun. Dass die Wähler hier klarer sehen als die Politiker, zeigen jedoch nicht zuletzt die Wahlerfolge von Parteien und Politikern, die eine radikale Sparpolitik ankündigten, in Tschechien, in den Niederlanden, aber auch in Estland und Lettland im letzten Jahr. Dies gibt Hoffnung, dass neue Denkansätze, Handlungsweisen und Lebensstile möglich und mit etwas Mut auch politisch in größerem Maße durchsetzbar wären als dies bisher der Fall war.

---

<sup>7</sup> Der Soziologe Ulrich Beck trifft eine hilfreiche Unterscheidung zwischen der technisch induzierten Globalisierung aufgrund neuer Kommunikationsmittel und einem politisch induzierten Globalismus im wirtschaftlichen und Finanzbereich aufgrund der Annahme, dass Deregulierungen wie zum Beispiel jene des Finanzkapitalmarkts 1991 generell zu Wohlstandsgewinnen führen: *Ulrich Beck, Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus – Antworten auf die Globalisierung*, Frankfurt 2009. Globalisierungskritiker wären demnach eigentlich Globalismuskritiker.

## 2. Drei Aufgaben der Kirchen: Sozialkritik, Ideologiekritik und Anwaltschaft für die Armen

Zu meiner zweiten These: Die Erwartungen an die Kirchen, ihre (sozial-)ethische Kompetenz in die theoretischen und praktischen Gerechtigkeitsdiskurse einzubringen, sind trotz aller Säkularisierungstendenzen groß. Den Kirchen wird sowohl zugetraut als auch zugemutet, die vitale Bedeutung von Gerechtigkeit für das gesellschaftliche Zusammenleben, sowohl was Normen als auch was Haltungen betrifft, evident zu halten und ihre Einhaltung öffentlich einzumahnen. Von Augustinus stammt das bekannte Wort, dass Staaten ohne Gerechtigkeit nichts anderes seien als große Räuberbanden<sup>8</sup>. Wenn die Staatsbürger und Staatsbürgerinnen nicht mehr davon ausgehen können, dass es im Staat gerecht zugeht, dann verliert Politik ihre Legitimität. Dass dies schwere soziale und politische Folgen hat, zeigt nicht zuletzt die Geschichte des 20. Jahrhunderts. Wenn die Armutsrate steigt, die soziale Schere größer und die Beschäftigungsverhältnisse prekärer werden und zugleich Steuereinkünfte für die Schuldentrückzahlung von Banken (*bail-outs*) verwendet und die öffentlichen Dienste deshalb zurückgestuft werden, zehrt dies notwendig an der Glaubwürdigkeit der Politik.

Den Kirchen als großen zivilgesellschaftlichen Akteuren kommt in dieser Situation eine dreifache Aufgabe zu: Erstens sind sie aufgrund des prophetischen Charakters der christlichen Botschaft verpflichtet, Unrechtsverhältnisse klar beim Namen zu nennen. Dies ist ihre *sozialkritische* Funktion. Zweitens haben sie sich mit den wirtschaftlichen und politischen Theorien als Ursache von Ungerechtigkeit reflexiv auseinander zu setzen. Dies ist ihre *ideologiekritische* Funktion. *Last but not least* sollten sie die *Anwaltschaft* für all jene übernehmen, die selbst zu schwach sind, um für ihre Würde und Rechte einzutreten.

Die katholische Kirche als transnationaler Akteur trägt aufgrund ihrer beachtlichen Größe und den damit gegebenen Möglichkeiten in Europa wie auch global hier eine besondere Verantwortung. Durch ihre Sozialverkündigung und Sozialethik wie auch durch ihre praktischen Aktivitäten („Werke“) kann sie zudem beträchtlichen Einfluss auf die öffentlichen Debatten sowie auf das Denken und Engagement anderer Kirchen und Religionsgemeinschaften ausüben.

---

<sup>8</sup> *Aurelius Augustinus*, Vom Gottesstaat, Band 1, 4. Kap./Abschnitt 4, München 1977, 173.

Die jüdisch-christliche Offenbarung enthält die Grundbotschaft, dass jeder Mensch als Gottes Ebenbild geschaffen ist (Gen 1, 28). Dieses Wissen um die grundsätzliche Gleichheit und Würde aller Menschen ist die Grundlage jedes christlichen Humanismus. Aufgabe der ethischen Reflexion und der gelebten Moral ist es, diese durchaus revolutionäre Einsicht in die jeweilige Situation hinein zu konkretisieren. Es geht letztlich darum, dass jeder Mensch, was immer seine soziale Situation und seine Fähigkeiten sind, einen Anspruch auf Lebensbedingungen hat, die es ihm/ihr ermöglichen, sich als Person zu entfalten.

Da die Lebenschancen höchst ungleich verteilt sind, verpflichtet die Offenbarung damit zugleich zu einer „vorrangigen Option für die Armen“ als notwendige Konsequenz eines ethischen Universalismus.<sup>9</sup> Eine dementsprechende Praxis ist – darauf muss immer wieder hingewiesen werden – gemäß der christlichen Botschaft auch das eigentliche Heilskriterium, wie die Perikope vom Jüngsten Gericht unmissverständlich klarstellt (vgl. Mt 25,36–43). Die theologische ist dabei durch eine anthropologische Argumentation zu ergänzen. Denn die Gleichheit aller Menschen ist nicht nur eine Gleichheit in der Würde, sondern auch eine Gleichheit in der physischen und psychischen Verwundbarkeit. Die universale Erfahrung von Leiden und Unrecht verpflichtet zur Leidensminderung, wo immer dies möglich ist. Eine humane, „anständige Gesellschaft“ (*decent society*) ist jene, die die Verletzungen, die Menschen aus welchen Gründen immer erleiden, auf das Unvermeidbare beschränkt und ihre Entfaltungsmöglichkeiten optimiert.<sup>10</sup> Eigenes wie fremdes Leid sowie das einem selbst oder anderen angetane Unrecht rufen elementare menschliche Emotionen hervor. Diese unterscheiden sich jedoch insofern von Leiderfahrungen, die ihren Ursprung in natürlichen Ursachen wie Naturkatastrophen, Benachteiligungen, Krankheit u.Ä. mehr haben und Schmerz, Trauer und Mitleid bei den nicht Betroffenen auslösen.

---

<sup>9</sup> Vgl. *Heinrich Bedford-Strohm*, Solidarität und Option für die Armen, in: *Ingeborg Gabriel, Franz Gassner* (Hrsg.), *Solidarität und Gerechtigkeit. Ökumenische Perspektiven*, Ostfildern 2007, 36–64; *Leopold Neuhold*, *Thesen zur Solidarität und Option für die Armen*, ebd., 65–85; *Gustavo Gutiérrez*, *Nachfolge Jesu und Option für die Armen. Beiträge zur Theologie der Befreiung im Zeitalter der Globalisierung*, hrsg. von *Mariano Delgado*, Stuttgart 2009.

<sup>10</sup> Vgl. *Avishai Margalit*, *Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung*, Frankfurt 1999.

Ungerechtigkeiten welcher Art auch immer führen hingegen zu Protesten, Wut und Anklage der Schuldigen. Sie beschädigen, ja zerstören das soziale Gewebe viel tief greifender, als dies bei Leiden aufgrund von Unglück der Fall ist. Diese friedensgefährdende Reaktion auf Unrecht erklärt sich daraus, dass dieses eben nicht als unausweichlich gesehen wird, sondern hätte verhindert werden können. Aufgrund der technischen Fortschritte und größeren Möglichkeiten auch in der globalen Kommunikation erscheint vieles, was früher einfach als zu ertragendes Unglück galt, heute als Unrecht und wird nicht mehr als Teil einer traditionellen und gottgewollten Ordnung hingenommen.<sup>11</sup>

In einer Welt, in der bei gerechterer Verteilung der materiellen Ressourcen Hungersnöte, extreme Armut und epidemische Krankheiten weitgehend verhindert werden könnten, bestehen berechtigte Erwartungen, dass dies auch geschieht. Wenn ungefähr eine Milliarde Menschen um das elementare physische Überleben kämpft, wenn ihre Grundbedürfnisse nach Nahrung und Obdach, nach Gesundheitsfürsorge und Bildung nicht erfüllt sind, dann vermehrt dies naturgemäß Frustrationen, soziale Spannungen und letztlich Gewalt – umso mehr, als Fernsehen und Internet global Bilder aus einer Welt des Überflusses und teils obszönen Reichtums auch in den letzten Winkel der Erde übertragen. Die Ursachen für diese „Opferpyramiden“<sup>12</sup> sind vielfältig. Politische Missstände und die Gier,

---

<sup>11</sup> Das neuzeitliche Ideal einer kontinuierlichen Verbesserung der politischen Ordnungen, ja ihrer Perfektionierbarkeit, d.h. die Hoffnung auf eine endgültige Überwindung von Leid und Unrecht, hat unter anderem zur Folge, dass das Unglück im Allgemeinen als eine Folge von Unrecht gesehen wird. Moderne Sozialutopien haben aus diesem Grund die Tendenz, Sündenböcke für Unrechtsverhältnisse verantwortlich zu machen, und damit ein hohes Gewaltpotential. Das zeigt das Beispiel des Marxismus. Sein humanes Grundanliegen ist die Verwirklichung sozialer Gerechtigkeit für alle als restlose und endgültige Befriedigung aller materiellen (Nahrung, Bekleidung, Obdach, medizinische Versorgung u.Ä.) und immateriellen (kulturelle, religiöse, normative) Bedürfnisse. Sein Scheitern in Europa war nicht nur die Folge seiner mangelhaften Umsetzung, wie dies neu erstarkende marxistische Strömungen behaupten, sondern hatte sowohl mit falschen geschichtsphilosophischen und anthropologischen Prämissen als auch einer gewalttätigen Umsetzung des eigenen Gerechtigkeitsanliegens zu tun, dem ganze Klassen zum Opfer fielen.

<sup>12</sup> So der Originaltitel des Bestsellers von *Peter L. Berger*, *Pyramids of Sacrifice*, London 1976, der beide Wirtschaftsmodelle – das marxistische und das liberale –



die so alt ist wie die Menschheit selbst, spielen eine zentrale Rolle.<sup>13</sup> Dazu kommen jedoch Einseitigkeiten in der liberalen Anthropologie, auf der die Wirtschaftswissenschaften basieren. Sie bedürften einer ausführlicheren kritischen Reflexion, die hier nicht geleistet werden kann. Ich möchte jedoch drei zentrale Kritikpunkte aus der Sicht einer katholischen Sozialethik kurz thematisieren.

## *2.1. Der homo oeconomicus, menschliche Sozialität und Solidarität*

Methodischer Ausgangspunkt der Wirtschaftswissenschaften (wie der neuzeitlichen Sozialphilosophie insgesamt) ist das Individuum, das seine Ziele festlegt und sie rational verfolgt, um seinen Nutzen zu maximieren.<sup>14</sup> Dieser *homo oeconomicus* wählt unter den vielen Möglichkeiten jene, die seinen Präferenzen unter Knappheitsbedingungen am besten entspricht. Das frei wählende Individuum ist der erwachsene und aktive Mensch, der sein Leben selbst rational gestaltet.<sup>15</sup> Dieser methodische Ansatz, der wie jede Theorie die Realität prägt und zu ihr in Wechselwirkung steht, hat jedoch mehrere Schwachpunkte: Jeder Mensch entspricht diesem Idealbild bestenfalls in einer bestimmten Lebensphase. Am Beginn und Ende seines Lebens ist er ebenso wenig aktiv im vorgestellten

---

hier mit den mexikanischen Opferritualen der Maya und ihren tausenden Toten vergleicht.

<sup>13</sup> Dass Gier nicht an ein bestimmtes Wirtschaftssystem gebunden ist, hat Max Weber am Beginn seiner Protestantischen Ethik klargestellt: „Das Streben nach Gewinn, nach Geldgewinn, nach möglich hohem Geldgewinn hat an sich mit Kapitalismus gar nichts zu schaffen. Dieses Streben fand und findet sich bei Kellnern, Ärzten, Kutschern, Künstlern, Kokotten, bestechlichen Beamten, Soldaten, Räubern, Kreuzfahrern, Spielhöhlenbesuchern, Bettlern: man kann sagen: bei ‚all sorts and conditions of men‘ zu allen Epochen aller Länder der Erde, wie die objektive Möglichkeit dafür irgendwie gegeben war und ist.“ (*Max Weber*, Die protestantische Ethik, München 1969, 12).

<sup>14</sup> In der politischen Vertragstheorie besteht die Nutzenmaximierung im vertraglichen Zusammenschluss mit anderen Individuen zum eigenen Schutz und um bessere Rahmenbedingungen für die Verfolgung der eigenen Ziele zu schaffen.

<sup>15</sup> Vgl. *Gebhard Kirchgässner*, Homo oeconomicus. Das ökonomische Modell individuellen Verhaltens und seine Anwendung in den Wirtschafts- und Sozialwissenschaften, Tübingen <sup>3</sup>2008.

Sinn wie bei Krankheit oder aufgrund von Behinderungen. Er ist vielmehr auf andere angewiesen und trägt für sie Verantwortung, wenn sie in diesen Lebenssituationen sind. Er ist mit anderen Worten ein soziales Wesen.

Dies bedeutet zugleich, dass niemand ausschließlich „seines eigenen Glückes Schmied“ ist. Jeder verdankt sein Leben und seine Erfolge immer auch anderen, die ihn unterstützt haben und ihm beigestanden sind. Das moderne Individuum ist demnach eine methodische Abstraktion. Menschen sind, um leben zu können, auf persönliche Beziehungen angewiesen. Sie sind eingebettet in weitere soziale, politische, kulturelle und nicht zuletzt religiöse Bezüge und Strukturen. Um ein gutes Leben führen zu können, d.h. für seine persönliche Entfaltung, ist jeder Mensch zudem auf ihm vorgegebene Werte, Normen und Institutionen und nicht zuletzt auf sinnstiftende Ideen und einen wie immer gearteten Glauben angewiesen, die er von anderen empfängt. Die Sprache kann als *pars pro toto* für diese menschliche Sozialität stehen. Vermittlungsinstanzen für das Gesamt der Kultur sind die familiäre Erziehung, die schulische und universitäre Ausbildung und nicht zuletzt die Kirchen. Sie alle bilden die unabdingbare Voraussetzung für die Entfaltung des Individuums.

Auch jegliche Wirtschaftstätigkeit setzt diese gesamte soziale Infrastruktur gewissermaßen als „Unterbau“ voraus. Das so genannte Böckenförde-Paradoxon, das zuerst für die liberale Politik formuliert wurde, gilt in gleicher Weise für die liberale Wirtschaft: Diese ist auf komplexe institutionelle und moralische Voraussetzungen angewiesen, die sie selbst nicht schaffen kann.<sup>16</sup> Oder, wie es in *Gaudium et spes* heißt: „der Fortschritt der menschlichen Person und das Wachsen der Gesellschaft als solcher bedingen sich gegenseitig“ (GS 25). Ein Ansatz beim isolierten Individuum blendet diese Einsicht, in der letztlich auch die Solidarität begründet ist, aus. Ein derartiger Individualismus, der aus der Theorie vielfach auf die Praxis zurückwirkt, erweist sich gerade angesichts der vielfältigen Verflechtungen moderner Gesellschaften, die sich durch die Globalisierung intensiviert haben, als höchst paradox.

In einer Zeit, in der ein Ereignis am einen Ende der Erde gravierende Auswirkungen auf andere Regionen der Welt hat und das Leben aller Menschen mehr als je zuvor durch (meist anonyme) globale Abhängigkei-

---

<sup>16</sup> Vgl. Ernst-Wolfgang Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: *ders.*, Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht, Frankfurt 1976, 42–64, 61.

ten und Strukturen bestimmt ist, braucht es eine grundsätzliche Anerkennung der inneren Verbundenheit aller. Jede andere Sichtweise wird der sozialen Realität nicht gerecht. Daraus ergibt sich notwendig die Pflicht zur aktiven Solidarität aller mit allen. Ihren Ernstfall bildet die Art und Weise, wie eine Gesellschaft und somit auch die Weltgesellschaft mit ihren schwächeren Mitgliedern umgeht, da diese sich am wenigsten gegen Unrecht zur Wehr setzen können und für ein menschenwürdiges Leben am meisten auf andere angewiesen sind. Eine stärker egalitäre Gesellschaft als Folge eines solidarischen Ausgleichs, der den materiellen und immateriellen Bedürfnissen aller Bürger und Bürgerinnen Rechnung trägt, ist jedoch nicht nur humaner, sondern langfristig auch ökonomisch effektiver.<sup>17</sup> Darauf haben zuletzt Richard Wilkinson und Kate Pickett in einer viel beachteten Studie hingewiesen.<sup>18</sup> Der bekannte Slogan „Geht’s der Wirtschaft gut, geht’s allen gut“ müsste also richtiger lauten: „Geht es allen gut, geht’s auch der Wirtschaft gut“.

## *2.2. Das Gemeinwohl als Summe individueller Nutzenkalküle?*

Eine weitere Prämisse wirtschaftsliberalen Denkens ist es, dass Menschen, indem sie ihren eigenen Nutzen maximieren, zugleich den anderen und der Gesellschaft als Ganzer am besten dienen. Dies ist solange richtig, als der Fleiß und die Tatkraft Einzelner sich auf allgemein nützliche Ziele richten – wie das Brotbacken und die Versorgung anderer mit Nahrungsmitteln.<sup>19</sup> Zudem wird unhinterfragt vorausgesetzt, dass sie dies innerhalb

---

<sup>17</sup> Aus der umfangreichen Literatur vgl. vor allem *Hauke Brunkhorst*, *Solidarität. Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft*, Frankfurt 2002; *Michael Krüggeler, Stefan Klein, Karl Gabriel* (Hrsg.), *Solidarität – ein christlicher Grundbegriff? Soziologische und theologische Perspektiven*, Zürich 2005.

<sup>18</sup> *Richard Wilkinson, Kate Pickett*, *The Spirit Level. Why Equality Is Better For Everyone*, London 2010 (dt.: *Gleichheit ist Glück. Warum gerechte Gesellschaften für alle besser sind*, Berlin 2009).

<sup>19</sup> Zu erinnern ist an die bekannte Stelle bei Adam Smith, wonach wir nicht vom Wohlwollen des Bäckers und Fleischers erwarten, was wir zum Leben brauchen, sondern weil er seinen eigenen Nutzen verfolgt: *Adam Smith*, *Der Wohlstand der Nationen*, München 1974, 17. Zur wirtschaftstheoretischen Vorgeschichte vgl. *Hanns J. Pichler*, *Ethik und Wirtschaft im Lichte dogmengeschichtlicher Betrachtung*, in: *Herbert Pribyl* (Hrsg.), *Wirtschaft und Ethik. Die österreichische*

des legalen Rahmens tun, grundlegende moralische Werte beachten und ihre Produktion die natürliche Umwelt nicht nachhaltig schädigt. Diese massiven Voraussetzungen zeigen, dass die Aussage nicht unter der Hand zum ethischen Postulat mutieren darf. Es gilt also nicht: Indem jeder Mensch seinen eigenen Nutzen verfolgt, handelt er *per se* moralisch richtig und verwirklicht gleichsam automatisch mit dem eigenen auch das allgemeine Wohl.

Die Enzyklika *Sollicitudo rei socialis* (1987) von Papst Johannes Paul II. hat diese Sicht zu Recht als einen „einfältigen Optimismus mechanistischer Art“ (Art. 27/2) bezeichnet.<sup>20</sup> Sie ist aus zwei Gründen defizient: Sie blendet die politischen, sozialen, moralischen und nicht zuletzt religiösen Rahmenbedingungen (den Unterbau) aus, die das individuelle Nutzenstreben tragen und gesellschaftlich verträglich machen.<sup>21</sup> In der katholischen Sozialethik wird dies als organisatorisches Gemeinwohl bezeichnet als „die Summe aller Bedingungen gesellschaftlichen Lebens, die den Einzelnen, den Familien und gesellschaftlichen Gruppen ihre eigene Vervollkommnung voller und ungehinderter zu erreichen gestatten“ (*Gaudium et spes*, 74). Dieses vorgegebene Gemeinwohl ist freilich nicht statisch. Es muss vielmehr von jeder Generation weiterentwickelt, kontinuierlich verbessert und an Gerechtigkeitsstandards ausgerichtet werden.

Was Gerechtigkeit konkret und im Einzelnen bedeutet, wird im politischen und gesellschaftlichen Prozess umstritten sein. Aber es geht eben darum, und dies ist Aufgabe der Politik und damit in einem demokratischen Gemeinwesen jedes Einzelnen, den Maßstab der Gerechtigkeit an Institutionen, Gesetze und politische Maßnahmen anzulegen. Dabei geht es nicht nur um Eigen- oder Gruppeninteressen, sondern um die Anerkennung der gleichen Würde und Rechte aller. Das Gemeinwohl ist demnach mehr als die Summe der individuellen Nutzenkalküle. Die Verfolgung des

---

Schule der Nationalökonomie und die Wiener Schule des Naturrechts, Heiligenkreuz 2009, 33-42.

<sup>20</sup> Dass dieser seinen Ursprung letztlich in einem säkularisierten Glauben an eine göttliche Vorsehung hat, die ohne menschliches Zutun letztendlich alles zum Besten lenkt, zeigt die brillante Analyse von *Charles Taylor*, *A Secular Age*, Cambridge 2007, vor allem Chapter 7: *An Impersonal Order*, 270-298.

<sup>21</sup> Adam Smith war sich dessen – anders als viele spätere Wirtschaftswissenschaftler – übrigens durchaus bewusst, vgl. das 5. Buch in: *A. Smith*, *Der Wohlstand der Nationen* (Anm. 19).

Eigeninteresses, also das Eigennutzprinzip als Wirtschaftsprinzip, ist ein partielles Handlungsprinzip, das in eine Gemeinwohlordnung und -orientierung eingebettet ist, die politisch ausgehandelt werden muss und die an Gerechtigkeitskriterien zu messen ist.<sup>22</sup>

Das völkerrechtlich anerkannte Rückgrat dieser Ordnung stellen heute national und international die Menschenrechte dar, zu denen die Freiheits- und Partizipationsrechte sowie die sozialen Menschenrechte gehören. Beide sollten gleich bedeutsam sein. Die *Freiheitsrechte* inspirieren auch heute große Freiheitsbewegungen in außereuropäischen Ländern (aktuell im Iran, Tunesien und Ägypten). Ihre Bedeutung ist unbestritten. Die *sozialen Menschenrechte* finden hingegen um vieles weniger Beachtung. Doch Menschen sind nicht nur durch Diktatoren, sondern auch durch Armut und soziale Ausbeutung, das heißt durch gravierende Verletzungen ihrer sozialen Rechte, verwundbar. Die vorrangige, ja ausschließliche Betonung der Freiheitsrechte (vor allem des Rechts auf Eigentum) unter Vernachlässigung, ja Diskreditierung der sozialen Menschenrechte, war und ist eine der großen Defizite der Weltordnung der letzten Jahrzehnte, die mit einer Ausblendung von Gemeinwohl- und Gerechtigkeitskriterien einhergeht.<sup>23</sup>

Die Option für die Armen als aktive Solidarität mit allen, die vom wirtschaftlichen Wachstum nicht oder nicht ausreichend profitieren, ist die zentrale Aufgabe der nationalen und internationalen Politik.<sup>24</sup> Wenn der Nationalstaat globalisierungsbedingt an Gestaltungsspielraum verliert,

---

<sup>22</sup> Der Wiener Sozialethiker Johannes Messner hat das Gemeinwohl daher als „allseitig verwirklichte Gerechtigkeit“ definiert: *Johannes Messner, Das Naturrecht*, Berlin <sup>8</sup>1984, 207; zur breiten gegenwärtigen Debatte über das Gemeinwohl vgl. zum Beispiel *Herfried Münkler* (Hrsg.), *Gemeinwohl und Gemeinsinn. Historische Semantiken politischer Leitbegriffe*, Berlin 2001.

<sup>23</sup> Sie widerspricht der im Dokument der Menschenrechtskonferenz von 1993 festgeschriebenen Gleichrangigkeit und Interdependenz beider Kategorien von Menschenrechten. Das einzige große Land, das den Internationalen Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte von 1966 (1976) nicht unterzeichnet hat, sind die USA, und dies, obwohl der Vertrag im Wesentlichen jene Bestimmungen zu sozialen Rechten ausführt, die sich bereits in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte, Art. 22-28, finden.

<sup>24</sup> So auch der liberale Ökonom *Jeffrey Sachs*, *The End of Poverty. Economic Possibilities for Our Time*, New York 2005 (dt.: *Das Ende der Armut. Ein ökonomisches Programm für eine gerechtere Welt*, München 2005).

dann muss darüber nachgedacht werden, wie auch die Gemeinwohlauflage auf die supranationale Ebene transferiert werden kann. Diese Frage stellt im Übrigen schon *Gaudium et spes* (Nr. 26), wo gefordert wird, dass „die Rechte und Pflichten [...], die die ganze Menschheit betreffen“ global verankert werden müssen. Wie soll in einer Zeit, in der „die soziale Frage eine weltweite Dimension erlangt hat“, Gerechtigkeit auf globaler Ebene verwirklicht werden? (*Sollicitudo rei socialis*, 10). Gegenwärtig bestehen dafür höchst rudimentäre institutionelle Voraussetzungen. Die große Attraktivität der liberalen Idee, dass durch individuelle Nutzenverfolgung der Markt selbst eine gerechte Ordnung hervorbringen wird, hat sich zwar als falsch erwiesen. Doch ihre Persistenz mag auch damit zu tun haben, dass niemand weiß, wie eine Globalisierung der Wirtschaft durch die notwendige Globalisierung der Politik als Voraussetzung für eine Globalisierung der Gerechtigkeit ergänzt werden kann.

### *2.3. Die sozialen und moralischen Voraussetzungen des Wettbewerbs*

Eine weitere zentrale Prämisse liberaler Wirtschaftstheorien ist, dass der Wettbewerb zu größerer Effizienz führt. Dies gilt für die wirtschaftliche Güterallokation ebenso wie für die Politik und sogar für Kirchengemeinden, die angeblich dort engagierter sind, wo eine entsprechende Konkurrenz zwischen Religionen und Konfessionen den Wettbewerb zwischen ihnen stimuliert.<sup>25</sup> Ähnlich wie in der Frage der individuellen Nutzenverfolgung werden auch hier die komplexen sozialen Voraussetzungen dafür, dass die Konkurrenz zwischen verschiedenen Anbietern positive Wirkungen entfalten kann, nicht reflektiert.

Wettbewerb kann in der Tat zu besseren Leistungen anspornen. Um diesen positiven Effekt zu haben, muss er jedoch durch klare rechtliche Standards geregelt sein, deren Einhaltung garantiert und sanktioniert wird. Er verlangt zudem vom einzelnen Akteur beachtliche soziale und moralische Kompetenzen, wie jene, sich mit einer Niederlage abzufinden, innovativ nach neuen Wegen zu suchen und vor allem die Anständigkeit, Konkurrenten nicht durch unfaires Verhalten auszutricksen. Fehlen diese Voraussetzungen, entartet der Wettbewerb zum Freistilgerangel, das zuerst

---

<sup>25</sup> Dies wird vielfach als Argument für die größere Religiosität in den USA gegenüber Europa angeführt.

die Schwächeren, längerfristig aber alle und damit das gesamte soziale Gewebe schädigt.

Die breite sozialwissenschaftliche Diskussion um den Zusammenhalt von Gesellschaften in den letzten Jahren (Stichwort: Sozialkapital) zeigt, dass es sich hier um eine „offene Flanke“ liberaler Theorien und Gesellschaften handelt. Wenn allein Effizienz und Erfolg gegenüber der Konkurrenz zählen, Solidaritätswerte wie Vertrauen, Kooperationsbereitschaft und Fairness hingegen in den Hintergrund treten, dann kann ein wettbewerbsorientiertes Verhalten nicht mehr sozial konstruktiv integriert werden.<sup>26</sup> Dann zeigt sich, dass es paradox ist, von einem egoistischen, konkurrenzorientierten Verhalten ein gedeihliches Zusammenleben aller zu erwarten. Letztlich leidet darunter auch die wirtschaftliche Effizienz, weil kostenintensive Kontrollmaßnahmen nötig werden, um Mitarbeiter oder Konkurrenten von einem die legalen Grenzen überschreitenden oder einfach in der moralischen Grauzone angesiedelten Konkurrenzverhalten, das durchaus den eigenen Nutzen fördert, abzuhalten. Es verwundert daher nicht, dass in einer Umfrage, die 2000 in Davos am World Economic Forum durchgeführt wurde, Politiker und Wirtschaftstreibende die Erosion der traditionellen Ethik als eines der gravierendsten Probleme für die Zukunft nannten.

Ideologisch verbindet sich dieses Wettbewerbscredo heute vielfach mit einer sozialdarwinistischen *survival of the fittest*-Theorie. Um ein rezentes Beispiel dafür zu zitieren: In einem Leitartikel des Economist, der sich mit der Anpassung an den Klimawandel befasst, hieß es vor kurzem: „Unfortunately such adaptation [to climate change, IG] has always meant large number of deaths. Evolution works that way“<sup>27</sup>. Soziale Katastrophen werden so als Kollateralschäden der Evolution gedeutet. Dies entlastet von Verantwortung. Es höhlt sie aber auch aus, ja schafft Gerechtigkeit als Grundkategorie menschlichen Zusammenlebens überhaupt ab. Ein derartiger sozialer Evolutionismus spricht jedem Humanismus – sei er christ-

---

<sup>26</sup> Siehe auch *Christian Felber*, Gemeinwohl-Ökonomie. Das Wirtschaftsmodell der Zukunft, Wien 2010, der etwas radikaler den Umbau der Konkurrenz- und eine Kooperationsökonomie fordert und dazu viele diskussionswürdige, wenn auch global kaum umsetzbare Vorschläge unterbreitet; *Gruppe von Lissabon* (Hrsg.), Grenzen des Wettbewerbs. Die Globalisierung der Wirtschaft und die Zukunft der Menschheit, München 1997.

<sup>27</sup> Adapting to Climate Change, in: The Economist, 27<sup>th</sup> November 2010, 13.

lich oder säkular – Hohn. Er gewinnt jedoch nicht zuletzt aufgrund seiner Affinität zu einem undifferenzierten Konkurrenzdenken an Plausibilität.

Zusammenfassend: die liberalen Wirtschaftstheorien bauen auf Grundprämissen auf, die sich als anthropologische Teilwahrheiten (griech. *hairesis*) entpuppen. Dies gilt für den *homo oeconomicus*, das Eigennutzprinzip, aber auch für den Wettbewerb zwischen den Wirtschaftssubjekten als Motor wirtschaftlichen Fortschritts. Das Wohl aller kann nur dann durch sie gefördert werden, wenn der komplexe soziale und kulturelle Unterbau mit seinen paradoxerweise grundsätzlich entgegengesetzten Überzeugungen tragfähig genug ist. Es braucht genug Menschen, die eben nicht nach dem ökonomischen Eigennutzprinzip handeln, sondern hilfsbereit und uneigennützig sind; es braucht kooperationsbereite, faire und auf die Würde anderer bedachte Personen, um die Dynamik einer rein wirtschaftlichen und konkurrenzorientierten Wirtschaft auszugleichen. Die Korrektur der Einseitigkeiten wirtschaftsliberalen Denkens ist so sowohl sozial als auch politisch von eminenter Bedeutung. Nur wenn es gelingt, innereuropäisch und global ein entsprechendes Maß an Solidarität und elementaren Gerechtigkeits- sowie ökologischen Standards zu verwirklichen, kann der gesellschaftliche Friede auch bei geringerem Wirtschaftswachstum und angesichts staatlicher Schulden, die zurückgezahlt werden müssen, gesichert werden.

### 3. Umkehr und christlicher Lebensstil

Ich komme zur dritten These: In dieser Situation braucht es eine Umkehr, die dem Ernst der Lage und der Größe der Krisen entspricht. Dies gilt zuallererst für jeden Einzelnen. Es geht letztlich um die Frage nach einem christlichen Lebensstil und eine dementsprechende Praxis.<sup>28</sup> Religiöse Ethiken – so auch die christliche – zielen primär darauf ab, Änderungen im menschlichen Handeln anzuregen. Der Glaube und die ihm entsprechenden Normen und Tugenden sollen dazu befähigen, die Lebensgewohnheiten zu ändern, den eigenen Lebensstil zu hinterfragen und so auch eine neue Beziehung zu den Mitmenschen aufzubauen. Die Bedeutung der individuellen

---

<sup>28</sup> Ingeborg Gabriel, Westlicher Lebensstil in der Krise. Wie wir leben und wie wir leben sollten, in: Helmut Renöckl, Stjepan Baloban (Hrsg.), Jetzt die Zukunft gestalten! Sozialethische Perspektiven, Wien 2010, 197-226, sowie andere Beiträge in diesem Band.



Umkehr für einen derartigen Perspektivenwechsel als Grundlage einer neuen Weltansicht unterstreicht ein Zitat aus einem internationalen Bericht, der vor einiger Zeit publiziert wurde: „Wir können unsere Arbeit, unsere Nachbarschaft, sogar die Länder und Kontinente wechseln, und doch immer die gleichen bleiben. Aber, wenn wir unsere Sichtweise ändern, dann ändert sich alles [...]. In der Geschichte der Religion war es immer wieder dieses Aufbrechen neuer Vorstellungen, das den Beginn neuen Lebens brachte [...] eine Wandlung, durch die die Menschen lernten, mit neuen Augen zu sehen und ihre Energien neuen Lebensformen zuzuwenden [...]“<sup>29</sup>.

Dieses Zitat zeigt zugleich die Erwartungen, die sich an die Religionen und damit auch an die Kirchen richten. Es gibt keine Religion, für die das Eigeninteresse der primäre und ethisch wertvolle Motor des Handelns sein soll; keine, für die das Mehr-Haben-Wollen eine Grundtugend darstellt und auch keine, die in der Effizienz und Konkurrenz mit anderen besondere Achtung genießt. Die von den Gläubigen aller Religionen geforderten Haltungen sind – bei allen Unterschieden im Einzelnen – Güte, Barmherzigkeit, Liebe, Gerechtigkeit, Ehrlichkeit und Wohlwollen. Das Evangelium zeigt in besonderer Weise die potentiell zerstörerische Dynamik von Geld und Macht und relativiert sie in ihrem Anspruch radikal.

Es ist eine Binsenweisheit: Eine gute Gesellschaft braucht gute Menschen. Doch was bedeutet Gutsein heute? Wie lassen sich die negativen Tendenzen durch das Gute überwinden? Wie lässt sich die macht- und besitzskeptische Spiritualität des Evangeliums in die heutige Situation hinein ausbuchstabieren? Wie kann Solidarität, die ja immer auch mit individuellen Verzichten verbunden ist, effektiv gelebt werden, damit ein menschenwürdiges Leben für alle Menschen möglich wird? Diese Fragen sollte sich jeder Christ und jede Christin zuerst einmal für sich ernsthaft stellen und dann in der Gemeinschaft der Kirche gemeinsam mit anderen überlegen. Es gab in der Geschichte immer neue soziale Herausforderungen. Eine Antwort darauf – gerade auch in Zeiten großer sozialer Umbrüche – gaben Orden und andere christliche Gemeinschaften als Orte christlicher Praxis und eines gelebten Ethos. Sie wiesen gleichsam die Richtung, in die der Wandel gehen sollte. Auch heute gibt es dafür inspirierende Beispiele, wie die Emmaus-Gemeinschaften, die Arche-Gemeinschaften, Selbsthilfegruppen für Arbeitslose und viele andere mehr. Wenn die obige These stimmt,

---

<sup>29</sup> *The Commission on Global Governance, Our Global Neighbourhood, Oxford 1995, 47.*

dass unsere gegenwärtige Wirtschaftsgesellschaft eben dieses humane Verhalten als Gegengewicht voraussetzt, dann leisten alle diese kirchlichen Initiativen einen wesentlichen Beitrag für die Gesundheit (das Heil) unserer Gesellschaft. Eine menschengemäße und gerechte Ordnung kommt ohne die Bereitschaft vieler, individuell Verantwortung zu übernehmen und sich einfach menschlich zu verhalten, nicht aus. Der bekannte britische Schriftsteller C. S. Lewis hat dafür einmal eine einprägsame Metapher verwendet: Nur sectaugliche Schiffe können eine seetüchtige Flotte bilden.<sup>30</sup> Das bedeutet, solidaritätsfördernde Strukturen, Institutionen und Gesetze sind längerfristig ohne eine sie stützende Moral vieler nicht erhaltbar.

Von dieser Mikroebene des Einzelnen als gesellschaftlichem Akteur her baut sich die Mesoebene der Zivilgesellschaft auf, in der die Kirchen als zivilgesellschaftliche Institutionen eine wichtige Rolle spielen. In der gegenwärtigen kritischen Situation sind sie besonders dazu herausgefordert, sich innovativ und richtungsweisend um das „Wohl der Stadt“ zu mühen (Jer 29,7). Sich den aktuellen Lebens- und Gesellschaftsfragen zu stellen, statt – etwas provokant formuliert – Schrebergärten zu pflegen, alte Identitätskonflikte auszugraben oder Sexualthemen zum primären Inhalt von Moral und Ethik hochzustilisieren, ist ein Gebot der Stunde, wenn sie die christliche Botschaft in die gegenwärtige Gesellschaft hinein vermitteln wollen. Zudem könnten die Kirchen, wenn sie gut vernetzt und professionell ihre großen Potentiale nützen und ihr beachtliches moralisches Gewicht in die Waagschale werfen, einen wesentlichen Beitrag zur Bewältigung der Krisen leisten. Derartige zivilgesellschaftliche Aktivitäten haben nichts mit sozialem Aktivismus zu tun, da Gerechtigkeit und Solidarität als Ausdruck von Liebe zentrale Inhalte der christlichen Heilsbotschaft sind und das Christentum zuerst und vor allem ein Weg und eine Praxis ist, die zum Leben führt – mit Gott und den Menschen. Von daher wird für andere überhaupt erst klar, was die Liebe und Menschenfreundlichkeit Gottes bedeutet. Dass dieses soziale Engagement auch um der Glaubwürdigkeit der Kirchen willen ökumenisch sein muss, bedarf hier keiner weiteren Erörterung. Das „Ökumenische Sozialwort“ von 2003 hat hier die Weichen gestellt und sollte auch in Zukunft die Basis für gemeinsame Überlegungen und eine verstärkte Zusammenarbeit darstellen. Wir haben, dadurch ange-  
stoßen, in den vergangenen Jahren an unserem Institut mit evangelischen

---

<sup>30</sup> *Clive Staples Lewis*, *Mere Christianity*, San Francisco 2000, 71.

und orthodoxen Ethikern, Theologen und Wissenschaftlern anderer Disziplinen einen wissenschaftlichen Prozess eingeleitet. Die Tagungen über Solidarität und Gerechtigkeit, die politische Kultur Europas und über den Umgang mit dem Erbe des Kommunismus in Europa haben gezeigt, dass die Kirchen gerade im Sozialethischen viel voneinander lernen und sich wechselseitig wichtige Impulse geben können.<sup>31</sup>

Höchst sinnvoll wäre gegenwärtig die Einrichtung kirchlicher Foren, die aktuelle soziale Themen aufgreifen. Es gibt hier beeindruckende Vorbilder wie die österreichische Armutskonferenz, die durch die Katholische Sozialakademie Österreichs initiiert wurde. Auch die österreichische Kommission Iustitia et Pax hat sich in den letzten Jahren darum bemüht, derartige Runde Tische, z.B. über Frauenhandel, ins Leben zu rufen. In den nächsten Jahren muss es darum gehen, eine gerechte Verteilung der Steuerlasten zum Abbau der Staatschulden auf breiter gesellschaftlicher Basis zu diskutieren, die die ärmsten Schichten nicht doppelt belastet; weiters den Wandel der europäischen Gesellschaften hin zu Einwanderungsgesellschaften zu begleiten; ökologische Initiativen zu unterstützen, die einen Wandel des Lebensstil fördern und vieles andere mehr.<sup>32</sup>

Vor fast 30 Jahren hat Richard von Weizsäcker angesichts der damals bedrohlichen Atomkrise dazu aufgerufen, ein Friedenskonzil abzuhalten. Aus ihm ging dann der ökumenische konziliare Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung hervor. Eine ähnliche Initiative wäre auch heute am Platz, um gemeinsam „mit allen Menschen guten Willens“, also auch Nicht-Christen und den Gläubigen anderer Religionen, mit Wissenschaftlern – Wirtschaftswissenschaftlern, Öko-

---

<sup>31</sup> Bisher sind dazu vier Bände publiziert: *Ingeborg Gabriel, Alexandros K. Papaderos, Ulrich H. J. Körtner*, Perspektiven ökumenischer Sozialethik. Der Auftrag der Kirchen im größeren Europa, Ostfildern 2006; *Ingeborg Gabriel, Franz Gassner* (Hrsg.), Solidarität und Gerechtigkeit. Ökumenische Perspektiven, Ostfildern 2007; *Ingeborg Gabriel* (Hrsg.), Politik und Theologie in Europa. Perspektiven ökumenischer Sozialethik, Ostfildern 2008; und *Ingeborg Gabriel, Cornelia Bystricky* (Hrsg.), Kommunismus im Rückblick. Ökumenische Perspektiven aus Ost und West (1989-2009), Ostfildern 2010.

<sup>32</sup> Ich möchte hier auf eine Initiative unseres Wiener Instituts für Sozialethik zum Thema Fleischfasten hinweisen, die von der Klimainitiative der KOO [= Koordinierungsstelle der Österreichischen Bischofskonferenz für internationale Entwicklung und Mission] aufgegriffen wurde, vgl. weitere Texte unter <http://www.univie.ac.at/ethik-kath>.

logen und Philosophen/Theologen –, aber auch Praktikern gemeinsam Auswege aus den vielfältigen Krisen zu suchen. Die Kirchen in Europa könnten und sollten hier die Initiative ergreifen, eine Art Vorreiterrolle spielen, die aus dem christlichen Glauben an die Liebe Gottes heraus Denk- und Handlungsimpulse für unsere Welt anbietet, ohne vorzugeben, Patentrezepte zu haben – und so doch Hoffnung vermittelt, „denn die Zukunft wird jenen gehören, die Hoffnung geben“ (*Gaudium et spes*, 32).