

Tradition verpflichtet

Typen christlicher Gesellschaftsethik in der Folge Katholischer Soziallehre

Möglich und sinnvoll ist Gesellschaftsethik als ein theologisches Fach nur deshalb, weil der christliche Glaube »etwas« mit politischer Praxis zu tun hat. Daß das christliche Bekenntnis von Gottes eschatologischer Heilspräsenz zu politischem Engagement für soziale Gerechtigkeit verpflichtet, ist in der katholischen Kirche *im Prinzip* unbestritten. So erinnert etwa die römische Bischofssynode 1971 in ihrem Dokument »Gerechtigkeit in der Welt«: »Die christliche Botschaft setzt das Verhältnis des Menschen zu Gott in unlösbarer Einheit mit seinem Verhalten zu seinen Mitmenschen. Seine Antwort auf die Liebe Gottes, der uns in Christus das Heil schenkt, findet in der Liebe zum Nächsten und in dem Dienst an ihm ihren Ausdruck durch die Tat. Christliche Nächstenliebe und Gerechtigkeit sind untrennbar« (IM 35). Politisch etwas vorsichtiger zeigt die Pastoralkonstitution des II. Vatikanischen Konzils »Gaudium et Spes« die theologische Relevanz gesellschaftsverändernder Praxis an: »Obschon der irdische Fortschritt eindeutig vom Wachstum des Reiches Christi zu unterscheiden ist, so hat er doch eine große Bedeutung für das Reich Gottes, insofern es zu einer besseren Ordnung der menschlichen Gesellschaft beitragen kann« (GS 39.2).

Die Christen, die sich daher *als Christen* für soziale Gerechtigkeit und damit politisch engagieren, reflektieren ihr Engagement auch im Kontext ihrer Kirche. Diese Reflexion von Politik aus dem Glauben wird traditionell »Soziallehre der Kirche« genannt (- Einleitung). Die christliche Gesellschaftsethik ist der wissenschaftliche Ausdruck dieser kirchlichen Reflexion politischer Glaubenspraxis und insofern ein Teil der Theologie. Seit dem Entstehen der christlichen Gesellschaftsethik als eines eigenständigen theologischen Fachs wird sie - vor allem im deutschsprachigen Raum - von der Katholischen Soziallehre dominiert. Nicht zuletzt dank lehramtlicher Interventionen und spätestens seit Veröffentlichung von »Quadragesimo Anno« (1931) konnte sie sich als die »Einheits-

linie« christlicher Gesellschaftsethik durchsetzen und gegenüber Kritik und konkurrierenden Entwürfen erfolgreich ein Monopol auf christliche Gesellschaftsethik behaupten. Dabei stellte sich die Katholische Soziallehre - trotz Unterschieden in der naturrechtsethischen Methode und vor allem in den politischen Positionen - über lange Zeit als ein relativ einheitliches und konstantes, darüber hinaus aber auch als ein für Kirche und Theologie unersetzliches Theoriesystem dar. Selbst heute wird - wie etwa in den Auseinandersetzungen um die lateinamerikanische Befreiungstheologie - noch grundlegende Kritik an der Katholischen Soziallehre als Angriff auf die christliche Gesellschaftsethik überhaupt interpretiert und entsprechend energisch zurückgewiesen. In diesem Monopolanspruch wird unterstellt, eine christliche Gesellschaftsethik ließe sich nur als Katholische Soziallehre oder aber gar nicht realisieren.

Tatsächlich hat die Katholische Soziallehre die kirchliche Funktion und das ethik-theologische Profil der christlichen Gesellschaftsethik nachdrücklich geprägt. Werden aber Anliegen und Methodik der Katholischen Soziallehre analytisch voneinander getrennt, läßt sich das Aufgabenprofil der christlichen Gesellschaftsethik - in der Folge Katholischer Soziallehre - bestimmen, ohne sie dabei auf deren naturrechtsethischen Ansatz zu verpflichten. Dann wird aber auch die *Möglichkeit* von Ansätzen christlicher Gesellschaftsethik »jenseits Katholischer Soziallehre« plausibel, und der Monopolanspruch der Katholischen Soziallehre auf christliche Gesellschaftsethik zurückgewiesen.

Mit diesem Ziel werde ich zunächst (- 1.) das Anliegen der Katholischen Soziallehre als einer normativen Gesellschaftstheorie in politischer Absicht und theologischem Zusammenhang rekonstruieren. Mit dem Entstehen der christlichen Gesellschaftsethik als theologischem Fach wurde dieses Anliegen vor allem dem neuscholastischen Naturrechtsdenken anvertraut - verständlich für eine Epoche, während der die katholische Theologie insgesamt auf das neuscholastische Paradigma verpflichtet wurde. Die christliche Gesellschaftsethik verpaßte jedoch - so wird (- 2.) gezeigt - den Anschluß an die theologische Entwicklung nach dem Ende der neuscholastischen »Einheitslinie« und geriet als Katholische Soziallehre zunehmend ins kirchliche und theologische Abseits. Um das Anliegen einer christlichen Gesellschaftsethik in der Tradition der Katholischen Soziallehre zu verwirklichen, werden daher neue Ansätze »jenseits Katholischer Soziallehre« notwendig. Zur Vorbereitung der in diesem Buch vorgestellten neueren Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik werden schließlich (- 3.) - im Sinne

einer *idealtypischen* Unterscheidung - theoretisch mögliche Typen christlicher Gesellschaftsethik, also Idealtypen normativer und politisch ambitionierter Gesellschaftstheorie in theologischem Zusammenhang, ausgewiesen.

1. *Das Anliegen der Katholischen Soziallehre*

Gerade in den theologischen Kontroversen um die lateinamerikanische Befreiungstheologie gelang es noch einmal, die Katholische Soziallehre als den »orthodoxen« Ansatz christlicher Gesellschaftsethik in Erinnerung zu rufen. Je offensiver aber in diesen Kontroversen die theologische Berücksichtigung und praktische Anwendung der Katholischen Soziallehre eingeklagt wurde, desto weniger wurde geklärt, was denn eigentlich »die« Katholische Soziallehre ist. Gewiß gehört die methodologische Selbstreflexion nicht gerade zu den Stärken der Katholischen Soziallehre, da man derartige Grundsatzfragen traditionell der systematischen Theologie überließ. Konzentriert auf die abstrakte »Lehre« einer wohlgeordneten Gesellschaft und deren Operationalisierung, hatte man es daher vernachlässigt, das eigene Fach und den eigenen Ansatz selbst zu bestimmen und zu verantworten. Gegen kritische Einwände außerhalb und gegen Querdenker innerhalb der christlichen Gesellschaftsethik verwies man allenfalls auf naturrechtsethische Basisannahmen, die man aber eher lehrbuchartig präsentierte als argumentativ plausibel machen konnte. Unterschiedliche Positionen wurden dabei zwar eingestanden. Sie wurden aber gleichzeitig unter den Gegensatzpaaren »Sozialmetaphysik - Sozialethik«, »Sozialphilosophie - Sozialtheologie« oder »Theorie - Erfahrung« debattiert (vgl. z.B. Stegmann 1969, 551-560) und damit in die engen Grenzen des neuscholastischen Theorieverständnisses (- X.2.2.) eingebunden.

Dabei blieb aber die Frage letztlich ungeklärt, welches Anliegen die Katholische Soziallehre durch ihre naturrechtsethische Methode eigentlich realisieren sollte, d.h. auf welchen materialen Gegenstandsbereich, welchen formalen Analyseaspekt und welche Erkenntnisinteressen sowie kirchlichen Funktionen sie verpflichtet war. Der folgende Versuch (- 1.2.), das Anliegen einer christlichen Gesellschaftsethik in der Tradition der Katholischen Soziallehre zu bestimmen, kann sich daher auf kein systematisch entwickeltes Konzept der Katholischen Soziallehre beziehen. Vielmehr muß dieses Anliegen aus ihrer Entstehungsgeschichte und ihrer naturrechtsethischen Grundlegung geschlossen werden (- 1.1.).

1.1. Politik aus dem Glauben in der modernen Gesellschaft

Als sich Ende des 19. Jahrhunderts auch in Deutschland die bürgerliche Gesellschaft und mit ihr die industriekapitalistische Produktionsweise durchzusetzen begann, geriet die feudale Gesellschaftsordnung endgültig ins Wanken, deren Legitimität die katholische Kirche bis dahin mit »letzten Gründen« bezeugt hatte. In weitgehend defensiver Reaktion erklärte die kirchliche Lehre nun die Vergangenheit einer wohlgeordneten Gesellschaft, in der noch alles beim »alten« und an seinem gebührlchen Platze gewesen war. Die katholische Kirche igelte sich in ein »antimodernistisches« Ghetto ein und suchte sich am Rande - wenn schon nicht außerhalb - der modernen Gesellschaft einzurichten (- I.).

Doch nicht nur die alte Ordnung der wohlgeordneten Gesellschaft war gefallen, zugleich hatte das Christentum auch sein Monopol auf politische Legitimität verloren: Mit Entstehen einer politischen Öffentlichkeit wurden nämlich die Legitimationsgrundlagen politischer Praxis und Herrschaft säkularisiert und dem christlichen Glauben entzogen, der über Jahrhunderte hinweg als einzige Quelle für politische Kritik erschienen war. In der bürgerlichen Gesellschaft wurden nun gesellschaftliche Verhältnisse und politische Praxis ohne Verweis auf die christliche Glaubenslehre legitimiert und Glaubensaussagen als sinnvolle Argumente in den politischen Auseinandersetzungen nicht länger akzeptiert. Durch diese Profanisierung der Politik waren auch die katholischen Christen und ihre Kirche gezwungen, die Beziehung zwischen christlichem Glauben und gesellschaftlicher Politik neu zu orientieren. Obwohl Moment ihres Glaubens, bedurfte die Politik der Christen einer profanen Begründung, um innerhalb der gesellschaftlichen Auseinandersetzungen bestehen zu können. Innerhalb der lehramtlichen Verkündigung bildete sich daher - mit »Rerum Novarum« (1891) als einem der ersten päpstlichen Dokumente - eine spezifische Sozialverkündigung und innerhalb der Theologie - mit dem ersten Lehrstuhl für »Christliche Gesellschaftslehre« in Münster (1893) - das Fach christliche Gesellschaftsethik aus.

Nach der Säkularisierung politischer Legitimität »verweigerte« sich die bürgerliche Gesellschaft auch der ethischen Autorität der kirchlichen Hierarchie: Politische Orientierungen galten nicht mehr deshalb als gerecht, weil sie vom kirchlichen Lehramt als gerecht behauptet wurden. Um diesen gesellschaftlichen Autoritätsverlust zu kompensieren, entdeckte das kirchliche Lehramt die »Laien« als Medien kirchlicher Politik und protegierte den »politischen Ka-

tholizismus«. Die katholischen Christen wurden dazu angehalten, *im Interesse der Kirche* und mit kirchlich definierten Zielvorgaben profane Politik zu betreiben. Eigene Interessen wurden zwar deshalb von den politisch engagierten Christen keineswegs übersehen, aber in das primäre Politikziel, ihre Kirche gegenüber der modernen Welt zu verteidigen, eingebunden. Ein derart »politischer Katholizismus« fand in der Katholischen Soziallehre seine an das kirchliche Lehramt gebundene Gesellschaftsethik. Thematisch konzentriert auf die sozialen Verwerfungen der industriekapitalistischen Produktionsweise (»soziale Frage«), suchte man durch Katholische Soziallehre, also durch »Operationalisierung« der kirchenamtlichen Sozialdoktrin, die Politik katholischer Christen anzuleiten (vgl. etwa Weber 1975, 31-42). Nicht zuletzt über ihre enge Bindung an das kirchliche Lehramt ließ sich die Katholische Soziallehre - wie auch der »politische Katholizismus« - weitgehend in den kirchlichen »Antimodernismus«, also in die defensiv-traditionale Auseinandersetzung der Kirche mit der bürgerlichen Gesellschaft einbinden¹.

Zwar ging es der Katholischen Soziallehre um eine an kirchenamtliche Vorgaben gebundene und dabei weitgehend konservative Politik - aber es ging ihr um Politik und um gesellschaftliche Veränderungen, die als notwendiger Ausdruck des kirchlich verfaßten Glaubens behauptet wurden. Auf ihre Weise macht also bereits die Katholische Soziallehre bewußt, daß zwischen christlichem Glauben und politischer Praxis ein *theologisch notwendiger* Zusammenhang besteht, der jedoch in den modernen Kontexten profaner Politik einer *spezifisch ethischen Begründung* bedarf. Genau mit dieser ethischen Begründung von Politik aus dem Glauben sah sich die Katholische Soziallehre beauftragt.

Dazu griff die Katholische Soziallehre auf das spätscholastische Naturrechtsdenken zurück. Im Naturrechtsdenken werden grundsätzlich - bei großen Unterschieden in den verschiedenen Naturrechtstraditionen - soziale Normen aus einer der Praxis der Menschen vorgegebenen Wirklichkeit erschlossen und begründet: Die »Natur« ist das der menschlichen Kreativität und Spontaneität »Vorgegebene«, das zugleich dem menschlichen Handeln als normative Verbindlichkeit »aufgegeben« ist. Die spanische Spätscholastik des 16./17. Jahrhunderts gab dem christlichen Naturrechtsdenken dabei eine *essentialistische* Wendung, sie begründete nämlich normative Verbindlichkeiten menschlichen Handelns aus dem inneren Wesen der jeweiligen Handlungsgegenstände². Weil durch die gesetzgebende Autorität des Schöpfergottes als »aufgegebenes

Vorgegebenes« legitimiert, folgen normative Verbindlichkeiten für menschliches Handeln aus der »Natur der Sache« (»natura rei«). Indem das »Wesen« der Handlungsgegenstände aber auch dem Willen und Erkennen Gottes vorgeordnet und den Menschen als durch praktische Vernunft zugänglich behauptet wurde, stellte die spätscholastische Naturrechtslehre jedoch eine normative Begründung menschlichen Handelns ohne Rückgriff auf das - nur theologisch begründbare - »ewige Gesetz« Gottes in Aussicht³. Zugleich band sie ihre ansatzweise profane Ethik an das Konzept einer substantiell bestimmten Vernunft: Normative Verbindlichkeiten sind der praktischen Vernunft durch die »Natur der Sachen« immer schon inhaltlich eingegeben. Ethisch begründbare Praxis folgt daher einer vorgängigen und inhaltlich fixierten Anleitung: »Rechtes Handeln« (»Orthopraxie«) ist Anwendung der richtigen Lehre von den Handlungsgegenständen (»Orthodoxie«).

Um Politik aus dem Glauben im Kontext profaner Politik zu begründen, orientierte sich die Katholische Soziallehre im 19./20. Jahrhundert an der spätscholastischen Naturrechtslehre und griff daher sowohl die essentialistische Deutung einer vorgegebenen Sittlichkeit wie auch deren Legitimierung durch die Autorität Gottes auf. In politisch strittigen Fragen verwies sie daher auf die »Natur« der jeweils relevanten Sachverhalte und versuchte so eine profane Begründung ihrer (kirchlichen) Politikoptionen gegenüber »allen Menschen guten Willens« (PT) - also gegenüber den Menschen, die sich auf die wesensmäßigen Grundlagen politischen Handelns ansprechen lassen. Der »Begrenztheit des menschlichen Geistes und . . . seiner Verdunkelung durch die Urschuld« (Höffner 1983, 70) wurde jedoch zugeschrieben, daß die profane Erkenntnis des von Natur aus Rechten prinzipiell dem Irrtum ausgeliefert bleibt. Obgleich sie eine profane Begründung von Politik mit den Mitteln der »natürlichen Vernunft« anzielte, bestand die Katholische Soziallehre deswegen auch auf der sittlichen Autorität der Kirche und insbesondere ihres Lehramtes, denen der besondere Zuspruch Gottes eine einmalig ungetrübte und sichere Erkenntnis der »Natur der Sachen« gewährt (vgl. David, 1967). Damit band sich die Katholische Soziallehre also an eine substantiell aufgeladene und zugleich letztlich auf das kirchliche Lehramt angewiesene Vernunft. Als »begründbar« erschienen ihr daher nur jene Handlungen, die ihren inhaltlich bestimmten und lehramtlich abgesicherten Prinzipien folgten; normative Begründung von Politik hieß ihr daher zugleich immer auch deren Anleitung. Im Einvernehmen und in Kooperation mit dem kirchlichen Lehramt be-

anspruchte die Katholische Soziallehre deshalb, den katholischen »Laien« und allen anderen »Menschen guten Willens« verbindliche Vorgaben für ihr politisches Engagement zu bieten.

Wie bereits das christliche Naturrechtsdenken im Mittelalter stellte sich auch die Katholische Soziallehre in einen explizit theologischen Zusammenhang. Die wesensmäßige Ordnung des Gesellschaftlichen begriff sie - nach neuscholastischem Vorbild - als Setzung des Schöpfergottes und begründete ihre normative Verbindlichkeit aus der göttlichen Autorität. Zwar wurden *Politikinhalt*e mit Verweis auf die erkennbare »Natur der Sache«, also durch substantielle Vernunftethik ausgezeichnet, die normative *Verbindlichkeit* einer der »Natur der Sache« entsprechenden Praxis wurde dagegen theologisch aus der Autorität Gottes begründet. Weil notwendige Konsequenz des christlichen Glaubens, verpflichtete die Katholische Soziallehre damit die Christen auf eine der praktischen Vernunft und *zugleich* der kirchlichen Sozialdoktrin folgende Politik.

1.2. Politische Theorie im theologischen Zusammenhang

Die Überlegungen zur geschichtlichen Situation und zur naturrechtsethischen Grundlegung der Katholischen Soziallehre lassen sich für deren systematische Rekonstruktion nutzen. Dazu muß ihr materialer und formaler Gegenstandsbereich sowie ihr kirchlich-theologischer Ort bestimmt werden. Gefragt wird also: »Warum« bearbeitet die Katholische Soziallehre »was« und »unter welcher Rücksicht«? Die Antwort auf diese Frage erlaubt, das Anliegen christlicher Gesellschaftsethik in der Tradition der Katholischen Soziallehre zu bestimmen und zu begründen.

(a) *Politik aus dem Glauben*: Für die Katholische Soziallehre war die Annahme konstitutiv, daß zwischen christlichem Glauben und politischem Handeln ein theologisch notwendiger Zusammenhang besteht, der nach der Säkularisierung politischer Legitimität in den modernen Gesellschaften nur durch profane Begründung verantwortet werden kann. Als wissenschaftlicher Ausdruck dieser profanen Begründung von Politik aus dem Glauben verstand sich die Katholische Soziallehre. Weil sie sich dabei auf eine Politik bezog, die sich als Moment, zumindest aber als Konsequenz des christlichen und kirchlich verfaßten Glaubens behauptete, gehörte sie zwar zur Theologie dieses Glaubens. Dennoch zielte sie auf eine ethische Theorie mit Geltung über die Glaubensgemeinschaft und ihre Theologie hinaus. Damit bestimmte sich die Katholische So-

ziallehre als eine normative Theorie politischer Glaubenspraxis im Kontext christlicher Theologie.

(b) »Praktische Wissenschaft« in politischer Absicht: Indem sich die Katholische Soziallehre als wissenschaftlicher Ausdruck der profanen Begründung politischer Glaubenspraxis bestimmte, war sie eine - im Sinne von Aristoteles - »praktische Wissenschaft«⁴ in politischer Absicht. Sie zielte nämlich nicht auf die Vermehrung von Wissen, sondern auf die Veränderung von gesellschaftlichen Verhältnissen. Für die Katholische Soziallehre war also konstitutiv, daß sie Gesellschaft durch »Strukturreform«, und d.h. durch politische Praxis, zu verändern suchte. In Reaktion auf die sozialen, ökonomischen und politischen Verwerfungen der industriekapitalistischen Gesellschaften und im Interesse ihrer politischen Veränderung analysierte sie in kritischer Absicht soziale Verhältnisse und politische Reformprojekte und verglich diese mit ihrem Entwurf einer wohlgeordneten, dabei wesensgemäßen und »gottgeschaffenen« Gesellschaft. Kritische Analyse und kontrastierender Abgleich dienten der Katholischen Soziallehre dazu, die katholischen Christen zu politischem Engagement nach inhaltlichen Vorgaben zu orientieren, sowie ihre »katholische Politik« in den gesellschaftlichen Auseinandersetzungen zu rechtfertigen. In der Absicht Katholischer Soziallehre lag also über die *Theorie* gerechter Politik hinaus die *Politik* gesellschaftlicher Veränderung.

(c) *Normative Gesellschaftstheorie*: Obwohl »praktische Wissenschaft« in politischer Absicht, verstand sich die Katholische Soziallehre weniger als Sozialethik, sondern primär als »Sozial-Metaphysik«. Darin drückt sich auf naturrechtsethische Weise das Anliegen aus, politische Glaubenspraxis nicht aus moralischen Prinzipien, sondern aus einer komplexen Theorie der Gesellschaft zu orientieren und zu begründen. Soziale Konflikte und Prozesse im »Detail« sollten mit Hilfe von allgemeinen Annahmen über die Konstitution und Entwicklung des Gesellschaftlichen analysiert werden, wozu die Katholische Soziallehre auch sozialwissenschaftliche Kompetenzen in Anspruch nahm. Jedoch diente ihre »Metaphysik« des Gesellschaftlichen nur insofern der Analyse von sozialen Konflikten und Prozessen, als es ihr um ethische Orientierung und normative Begründung von politischer Praxis ging. Als »normative Gesellschaftswissenschaft« (Nell-Breuning 1985, 19) bezog sich die Katholische Soziallehre auf »gesellschaftliche Tatsachen und Vorgänge. . .«, wollte dabei aber ». . . mehr als nur beschreiben und erklären, was ist oder was vor sich geht; sie will darüber »belehren«, was richtig oder falsch ist, was sein und was nicht sein soll«

(ebd.). Dabei verknüpfte die Katholische Soziallehre - über ihren (erkenntnis- und normtheoretisch äußerst problematischen⁵) Basisatz »Alles Sollen gründet im Sein« - erklärende und wertende Aussagen über soziale Sachverhalte: In die ethische Begründung von Politik ging also ihre explikative Sozialanalyse mit ein, wie andererseits diese Sozialanalyse von ihren ethischen Positionen beeindruckt wurde.

(d) *Rationale Ethik im theologischen Zusammenhang*: Als ethische Begründung von Politik beanspruchte die Katholische Soziallehre die allgemeine Geltung ihrer normativen Urteile - auch wenn sie sich dabei auf Politik aus dem Glauben bezog. Die Geltung ihrer Gesellschaftsethik sollte sich also »nicht letztlich« (Kerber 1975, 566) durch kirchenamtliche oder biblische Autorität, sondern durch die Kraft vernünftiger Begründung gegenüber allen Menschen erweisen. Ihre dazu angewandte Naturrechtslehre läßt sich in den Begriffen der Ethiktheorie als ein kognitivistischer, rationaler und universalistischer Ethikansatz (vgl. Frankena 1972, 114-141) kennzeichnen: Die normativen Aussagen der Katholischen Soziallehre erhoben einen Geltungsanspruch (»kognitivistisch«), der durch die (»natürliche«) Vernunft (»rational«) und daher prinzipiell mit guten Gründen gegenüber allen, d.h. auch den nicht glaubenden Menschen eingelöst werden sollte (»universalistisch«)⁶. Betonte die Katholische Soziallehre damit einerseits die profane Legitimität gerechter Politik, beharrte sie andererseits aber auch auf dem theologischen Zusammenhang von Glauben und gerechter Politik. Daher deutete sie ihr »Naturrecht« als Ausdruck des Heilswillens Gottes (»ius aeternum«), interpretierte damit aber gerechte Politik als Antizipation des göttlichen Heilsplans.

Zusammenfassend läßt sich das Anliegen der Katholischer Soziallehre - unter Absehung von ihrer naturrechtsethischen Grundlegung - im Anspruch als eine *normative Gesellschaftstheorie in politischer Absicht und theologischem Zusammenhang* bestimmen. Dieses Anliegen ist als Anforderung politischer Glaubenspraxis an »ihre« Theologie gut begründet: Insofern sich Christen als Christen für soziale Gerechtigkeit, also politisch, engagieren, wird ihnen in modernen Gesellschaften eine profane Begründung ihres Engagements abverlangt. Innerhalb der Theologie kann diese normative Begründung Glaubenspraxis nur als normative Gesellschaftstheorie in politischer Absicht nachvollzogen werden (vgl. Möhring-Hesse 1991a). Zudem kann über dieses Anliegen die christliche Gesellschaftsethik auch gegenüber verwandten Fächern sinnvoll abgegrenzt und dabei als ein spezifisches Fach der Theologie profiliert

werden: Gegenüber der philosophischen Ethik und der Moraltheologie gewinnt die christliche Gesellschaftsethik eigenständiges Profil, da sie weder die Moralität menschlichen Handelns (»moral point of view«) rekonstruiert noch die theologische Bedeutung moralischen Handelns (»theological point of moral«) klärt, sondern statt dessen normative Theorie über gerechte Politik aus dem Glauben bietet (→ X.3.). Insofern sie dazu soziale Sachverhalte und gesellschaftliche Entwicklungen analysiert, teilt die christliche Gesellschaftsethik mit den sozialwissenschaftlichen Disziplinen (unter anderem) den materialen Gegenstandsbereich, den sie aber unter dem besonderen Analyseaspekt einer Ethik im theologischen Zusammenhang bearbeitet (→ X.4.).

Zur grundlegenden Bestimmung einer christlichen Gesellschaftsethik ist der Anspruch auf normative und politisch ambitionierte Gesellschaftstheorie im theologischen Zusammenhang also gut begründet. Daher kann dieses Anliegen auch das bleibende Profil jeder christlichen Gesellschaftsethik definieren, die das Anspruchsniveau Katholischer Soziallehre nicht unterbieten will. Tatsächlich scheinen sich - trotz unterschiedlicher Grundlegungen - die gegenwärtigen Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik auf das Anliegen einer normativen Gesellschaftstheorie innerhalb der Theologie einigen zu können⁷. Wenn aber nur das Anliegen der Katholischen Soziallehre den materialen und formalen Gegenstandsbereich sowie den kirchlich-theologischen Ort der christlichen Gesellschaftsethik prägt, dann ist der »Streit über . . . das Naturrecht in der katholischen Soziallehre« keineswegs »ein Streit um . . . [deren] Daseinsberechtigung«, wie noch Nell-Breuning (1972, 46) meinte. Denn das Naturrecht ist nur *eine* von verschiedenen Methoden, das Anliegen einer normativen und politisch ambitionierten Gesellschaftstheorie innerhalb der Theologie zu realisieren. So besteht ein großer Spielraum für gesellschaftsethische Entwürfe auch »jenseits Katholischer Soziallehre«, wie durch eine Idealtypik christlicher Gesellschaftsethiken (→ 3.) gezeigt werden kann. Nicht die neuscholastische Naturrechtslehre, sondern allein ihr Anspruch als normative Gesellschaftstheorie stiftet daher die bleibende »Identität« der christlichen Gesellschaftsethik.

2. *Katholische Soziallehre und Theologiegeschichte*

Als sich die christliche Gesellschaftsethik als eigenständiges theologisches Fach aus der Moraltheologie entwickelte, war die katholische Theologie insgesamt auf die neuscholastische Schultheologie

verpflichtet. Schon um innerhalb der Theologie Verständnis und Anerkennung zu finden, wurde dem neuen Fach der Rückgriff auf die scholastische Naturrechtslehre und damit seine Konstitution als Katholische Soziallehre abverlangt. Jedoch beharrte die christliche Gesellschaftsethik selbst dann noch auf ihrer überkommenen Grundlegung, als die katholische Theologie ansonsten die neuscholastische »Einheitslinie« längst überwunden hatte.

2.1. Neuscholastische »Einheitslinie«

Die katholische Kirche im 19. Jahrhundert wurde weniger durch theologische Reflexion, als durch lehramtliche Definitionen bestimmt. In defensiver Abwehr der Moderne fixierten nämlich Entscheidungen des kirchlichen Lehramtes den Gehalt des durch die Kirche als »katholisch« tradierten Glaubens. Der Theologie dagegen wurde mit der »sana doctrina« ein juristisch formuliertes und kirchenrechtlich sanktioniertes Lehrgesetz als Material vorgegeben, dessen Bestätigung zugleich auch als das Resultat theologischer »Forschung« erwartet und verlangt wurde. Katholische Theologie hatte also die übergeschichtliche und lehramtlich verwaltete Orthodoxie des Glaubens auszulegen und fortzuschreiben. Dieses bereits zur Abwehr der Reformation eingeübte Profil katholischer Theologie projizierte das kirchliche Lehramt auch für die zweite Verteidigung der katholischen Orthodoxie - diesmal gegenüber den gesellschaftlichen Modernisierungsprozessen seit dem 19. Jahrhundert.

Aufklärung und Französische Revolution galten bereits den damaligen Zeitgenossen als epochaler Anbruch einer »neuen Zeit«. Hinter den gesellschaftlichen Entwicklungen machten sie den Beginn einer historischen Epoche aus, die ihre orientierenden Maßstäbe nicht länger einer die Geschichte übergreifenden Tradition oder den Vorbildern vergangener Epochen entlehnt, sondern aus sich selbst zu schöpfen und daher wirklich Neues hervorzubringen vermag. Als einer der ersten Philosophen, der diese »neue Zeit« auf den Begriff zu bringen sucht, weist Hegel dabei das »Recht der Besonderheit des Subjekts, sich befriedigt zu finden, oder, was dasselbe ist, das Recht der subjektiven Freiheit« (Hegel Bd. 7, 233) als das grundlegende Prinzip der Moderne aus. Dieses »Recht der subjektiven Freiheit« - wengleich auf die Freiheiten der Besitzbürger konzentriert - provozierte grundlegende Veränderungen von Staat und Gesellschaft sowie Wissenschaft, Moral, Kunst und Religion (vgl. Habermas 1985a, 26-58).

Gegenüber dieser »neuen Zeit« und ihrem Versprechen auf Befreiung der Menschen als Subjekte ihrer eigenen Geschichte stand die katholische Orthodoxie in Opposition. Unabhängig von konkreten Inhalten der Glaubenslehre stellte sich bereits der kirchliche Anspruch auf eine zeitunabhängige, ewig gültige, jeder Kritik entzogene und autoritativ verpflichtende Lehre dem neuen Selbstverständnis der Moderne entgegen. Daher suchte das kirchliche Lehramt jene »ungeheuerlichen Ansichten . . .« abzuwehren, » . . . welche hauptsächlich in unserer Zeit, zum größten Schaden der Seelen und zum Nachteil selbst der bürgerlichen Gesellschaft herrschen und welche nicht allein der katholischen Kirche und ihrer heilsamen Lehre wie auch ihren ehrwürdigen Rechten, sondern auch dem ewigen Naturgesetz, das Gott in aller Herzen eingeschrieben hat, und der richtigen Vernunft höchst zuwider sind« (QC 2). Wenigstens aber wollten die Kirchenführer die »Uns so teuren Söhne der katholischen Kirche« vor der »Ansteckung einer so schrecklichen Pestseuche« (ebd.) schützen.

Die Theologie hatte ihren Beitrag zu dieser »defensiv-traditionalistischen« (vgl. Metz 1985, 210) Abwehr der Moderne zu leisten. Nicht zuletzt durch Verfolgung aller Theologien, die eine produktivere Auseinandersetzung mit den modernen Plausibilitäten suchten, als »Modernismus« setzte das kirchliche Lehramt die Neuscholastik als »Einheitslinie« der katholischen Theologie durch. Im »Denzinger« (1854) fand diese Theologie ihre Sammlung verbindlicher »Wahrheiten« orthodoxen Glaubens, durch das I. Vaticanum (1870) und die Thomas-Enzyklika Leos XIII. »Aeterni Patris« (1879) wurde sie dogmatisch sowie schließlich durch den Codex Iuris Canonici (1917) rechtlich sanktioniert. Mit der Restauration der Scholastik wurde der katholischen Theologie eine Tradition aufgenötigt, die zwar nicht einfachhin im Widerspruch zur Moderne stand, sofern sie diese auch mitvorbereitet und durchgesetzt hatte (vgl. Eicher 1984). Als Apologie der christlichen Religion gegenüber der Moderne und der katholischen Lehre gegenüber der reformatorischen Kirchen diente sie jedoch einer zutiefst defensiven Systematisierung katholischer Plausibilitäten. In der Frontstellung gegen die »Irrtümer unserer so traurigen Zeit« (QC 2) nahm sie lieber eine katechismusartige Reduzierung ihrer Dogmatik und die rigide Kasuistik ihrer Moraltheologie in Kauf, als sich produktiv mit den modernen Überzeugungen und Selbstverständlichkeiten auseinanderzusetzen. Mit der neuscholastischen »Einheitslinie« erlaubte sich die katholische Kirche daher zwar eine Theologie für moderne Gesellschaften, aber keine moderne Theologie.

Im Kontext der theologisch verbindlichen Neuscholastik wurde auch die entstehende theologische Gesellschaftsethik auf das um die Jahrhundertwende »weithin in Vergessenheit versunkene, zumindest außerordentlich vernachlässigte Lehrgut der mittelalterlichen Rechts- und Staatsphilosophie der Scholastik« (Hollerbach 1973, 27) verpflichtet, das auch der lehramtlichen Sozialverkündigung als Grundlage diene. So hatte bereits Bischof Ketteler, einer der Wegbereiter der Katholischen Soziallehre im deutschen Katholizismus, die kirchliche Reaktion auf die sozialen Verwerfungen und Konflikte der industriekapitalistischen Produktion im Rückgriff auf die neuscholastische Naturrechtslehre zu orientieren versucht. Dieser Ansatz fand dann auch bald seine päpstliche Bestätigung in »Rerum Novarum«. Gegen romantischen Konservatismus oder »christlichen Sozialismus« setzte sich damit das neuscholastische Naturrechtsdenken innerhalb der christliche Gesellschaftsethik als »Einheitslinie« durch⁸, die dann unter dem Namen »Katholische Soziallehre« über Theologie und Kirche hinaus »zu einem politisch maßgebenden Signum des Katholizismus« (Hollerbach 1973, 27f.) und zum »Wesensbestandteil katholischer Weltanschauung« (ebd. 29) wurde.

Mit der Ausbildung der christlichen Gesellschaftsethik reagiert die Theologie auf die gesellschaftlichen Veränderungen der industriekapitalistischen Ökonomie sowie des bürokratischen und demokratisch kontrollierten Staates, die sich beide den traditionellen und religiös fundierten Gesellschaftsentwürfen entzogen. Gegenüber den »verderblichen Wirkungen«, die der »Geist der Neuerung« (RN 1) - so die Sozialanalyse von »Rerum Novarum« - auf politischem und wirtschaftlichem Gebiet entfalte, hatte die christliche Gesellschaftsethik daher den kirchlichen Entwurf einer wohlgeordneten Gesellschaft zu entfalten und zu begründen. Derart wurde die gesellschaftsethische Analyse und Kritik der modernen Gesellschaften in die traditionalistische Abwehr der Moderne eingebunden. Als Katholische Soziallehre hatte die christliche Gesellschaftsethik damit in ihrer Auseinandersetzung mit der »sozialen Frage« gerade die Universalität des kirchlichen »Antimodernismus« und seiner neuscholastischen Theologie zu belegen.

Entgegen den selbstgestellten Ansprüchen wurde die Katholische Soziallehre aber wissenschaftlich außerhalb der katholischen Theologie kaum als ernsthafte Gesellschaftskritik und -theorie akzeptiert. An den juristischen Auseinandersetzungen dieser Zeit nahm sie ebensowenig teil wie an den sozialwissenschaftlichen oder sozialphilosophischen Debatten. Dennoch haben ihre »katholi-

schen« Gesellschaftsentwürfe und Politikorientierungen »den Stil der Katholiken gerade im Bereich der praktischen Politik geprägt, und zwar einerseits in Gestalt der Ausrichtung auf das Grundsätzliche, andererseits in der Form der Fixierung auf bestimmte weltanschaulich besonders relevante naturrechtliche »bona particularia« (Hollerbach 1973, 30). Über lange Zeit konnte daher die Katholische Soziallehre so das politische Engagement von katholischen Christen, vor allem die Politik ihrer kirchlichen Sozialverbände, orientieren. Diese wurden aber zur Katholischen Soziallehre keineswegs nur »gezwungen«, vielmehr sahen sie in der Katholischen Soziallehre auch ihre innerkirchlichen Anliegen aufgehoben: Obgleich die neuscholastische Soziallehre zwar eine lehramtlich gebundene Theorie gerechter Politik aus dem Glauben bot, wies sie dennoch in der Umsetzung oberster Prinzipien in konkrete Politikentwürfe einen »laikalen« Freiraum für Engagement im eigenen Interesse aus und verlieh zugleich dieser »laikalen« Politik das Siegel ihrer Kirchlichkeit.

2.2. *Modernisierung der Theologie*

Wurde die Theologie zunächst für die traditionalistische Abwehr moderner Plausibilitäten instrumentalisiert, erschien dem kirchlichen Lehramt ihre neuscholastische Form aber in dem Maße als ungeeignet, in dem es sich selbst um ein differenziertes und aufgeschlosseneres Verhältnis zur Moderne bemühte. So verlangten die Bischöfe auf dem II. Vatikanischen Konzil von der Theologie »neue Untersuchungen« und ermahnten, »nach einer geeigneteren Weise zu suchen, die Lehre des Glaubens den Menschen ihrer Zeit zu vermitteln« (GS 62.2). Wenn auch damit - bis heute - lehramtlich noch nicht die kirchliche Freiheit theologischer Forschung anerkannt wurde, ermöglichte das II. Vaticanum den katholischen TheologInnen doch, aus der neuscholastischen Schultheologie auszubrechen und neue Wege zu erkunden. Da die katholische Theologie der lehramtliche Aufforderung zu entsprechen mußte, datiert das Konzil das Ende der Neuscholastik als theologischer »Einheitslinie«.

Nach der kirchenamtlichen Aufmunterung zur theologischen Forschung führte das zuvor aufgestaute und (z.B. in der »nouvelle théologie«) bereits artikulierte Unbehagen an der aufgezwungenen Neuscholastik bald zu einer weitgehenden Verabschiedung der bisherigen »Einheitslinie«. Kritisiert wurde dabei vor allem deren gnadentheologischer »Extrinsezismus«: Um gegenüber der moder-

nen Welt die Relevanz des christlichen Gottesglaubens aufzuweisen, hatte die Neuscholastik eine »reine Natur«, also eine in sich abgeschlossene und mit »natürlichen« Zielen ausgestattete menschliche »Natur«, angenommen, zu der die göttliche Gnade als eine ungeschuldete Zugabe hinzutrete und den Menschen zusätzlich ein »übernatürliches« Ziel verleihe. In Ablehnung dieser neuscholastischen, dabei ungeschichtlichen und vopersonalen Kontrastierung von »Natur« und »Übernatur« begreift die katholische Theologie nach dem II. Vaticanum die Gnade Gottes nicht mehr als ein den Menschen äußerlich Hinzukommendes, sondern als Erfüllung ihres Menschseins: Gott bietet sich selbst den Menschen als deren endgültige Vollendung an. Der Glaube erscheint dann als personale Antwort der Menschen auf jeweils eigenes Suchen - und wird so prinzipiell geschichtlich und personal verstanden. Daher kann die Theologie den christlichen Gottesglauben als innerste Erfüllung auch den Menschen aufweisen, die sich auf die Plausibilitäten und Versprechen moderner Gesellschaften eingelassen haben. Nach Verabschiedung der neuscholastischen »Einheitslinie« tritt damit die katholische Theologie in eine »offensiv-produktive Auseinandersetzung mit den Herausforderungen der europäischen Moderne« (Metz 1985, 210) ein und erlaubt sich so moderne Theologien⁹.

Dieser Modernisierung der theologischen Reflexion hat sich auch die katholische Moraltheologie gestellt. Sie ließ sich von der in modernen Gesellschaften beanspruchten Autonomie moralischen Handelns herausfordern, deren prägnantesten Ausdruck sie im kantischen Ethikentwurf ausmachte. Dabei suchte sie als »autonome Moral«¹⁰ die kantische Herausforderung, also die »Authentizität des Sittlichen, die Zuständigkeit der Vernunft für seine Erkenntnis und die Unbedingtheit seines Anspruchs« (Auer 1984, 211), mit thomanischer Ethik zu erwidern. Hatte die neuscholastische Moraltheologie und damit auch die Katholische Soziallehre das sittliche Urteil noch auf den rationalen Schluß vom allgemeinen Naturrecht auf konkrete Handlungen reduziert, stellt sich die »autonome Moral« es als eine praktische, von den moralischen Subjekten selbst und jeweils konkret zu vollziehende Vermittlung von Allgemeinem und Besonderem vor. Zwar verpflichtet auch sie moralisches Handeln auf eine substantiell bestimmte Ethik. Mit Hinweis auf die aristotelisch-thomanische Ethiktradition unterscheidet sie aber scharf zwischen theoretischer und praktischer Vernunft und orientiert ihr Naturrechtskonzept teleologisch, um so einen »naturalen Spielraum des Menschen« (Böckle 1977, 264) für individuelle Entscheidungen auszumachen. Wenngleich die »Auto-

nomie des Sittlichen« theologisch auf die gewährende und erfüllende Freiheit Gottes bezogen wird, gesteht damit die katholische Moraltheologie - unter skeptischer Beobachtung durch das kirchliche Lehramt - den Menschen Kreativität und Freiheit moralischen Handelns zu, sich selbst in konkreten Situationen sittlich zu bestimmen (~ VI.1.1.).

In produktiver Auseinandersetzung mit der Moderne haben die modernen Theologien ein geschichtliches und personales Verständnis des christlichen Gottesglaubens eröffnet, dabei aber weitgehend die Geschichte der Menschen auf Geschichtlichkeit und ihre soziale Situation auf Gesellschaftlichkeit, also auf abstrakte Eigenschaften personaler Existenz reduziert. In idealistischer Absehung von den realen, dabei gesellschaftlich vermittelten Verwerfungen und Entzweigungen zwischen den Menschen ereignet sich diesen Theologien zufolge die Versöhnung von Menschen und Gott immer schon in der Seinsgewißheit dieser Versöhnung, zu der das christliche Glaubensbekenntnis einlade. »Politik« und »Gesellschaft« kommen daher in modernen Theologien als relevante Themen theologischer Reflexion eigentlich nicht vor. Gegenüber dieser Politikvergessenheit der modernen Theologien beharrte die christliche Gesellschaftsethik auf der theologischen Relevanz gerade dieser Themen, fand aber in den modernen Theologien keine Fundamente ihrer ethik-theologischen Bearbeitung. Daher bestand sie auch weiterhin auf ihrer neuscholastischen Grundlegung, ohne größere Umbauten an der überkommenden Naturrechtslehre vorzunehmen (vgl. Türk 1978). Dabei übergang sie auch die Grundlagendiskussion in der Moraltheologie, so daß innerhalb der christlichen Gesellschaftsethik die Debatte um die »autonome Moral« - obwohl von Bedeutung - zunächst keine Berücksichtigung fand (vgl. Korff 1983, 31f.). Über lange Zeit »verschlief« die christliche Gesellschaftsethik als Katholische Soziallehre die Modernisierung der katholischen Theologie, verpaßte den Anschluß an deren neue Standards und isolierte sich als deren wenig ernstgenommenes und überaus ungleichzeitiges Randfach (~ II.2.).

Zwar hatte sich die Katholische Soziallehre der bürgerlichen Privatisierung christlicher Religion, also der Intimisierung des Glaubens und einer Ent-Weltlichung der christlichen Heilshoffnung, widersetzt. Aber indem sie sich in einer Phase der theologischen Öffnung gegenüber modernen Plausibilitäten mit ihrem neuscholastischen Naturrechtskonzept zufriedengab, blieb ihre Verknüpfung von Politik und Glauben an die übergeschichtliche Orthodoxie einer wohlgeordneten Gesellschaft, ihre Gesell-

schaftsethik an kirchlich-autoritative Unterweisungen sowie ihre Rationalität an ein mehr oder weniger ungeschichtliches und substantielles Vernunftkonzept gebunden. Die Katholische Soziallehre verweigerte sich damit zwar der »bürgerlichen Religion« (vgl. Metz 1980, 9-28), konnte jedoch Politik unter den Bedingungen bürgerlicher Gesellschaften immer weniger begleiten. So zeigten sich seit den 70er Jahren die Vertreter Katholischer Soziallehre vom zunehmenden Akzeptanzverlust selbst unter den politisch engagierten Christen beunruhigt, machten dafür aber weniger eigene Defizite als vielmehr die politisch engagierten Christen verantwortlich.

2.3. Politische Theologien

Den gesellschaftlichen Umbrüchen Mitte der 60er Jahre entstammt die Politische Theologie, mit der die deutschsprachige Theologie eine zweite, nämlich kritische Modernisierung beginnt. Mit nur geringer Aufmerksamkeit für die Katholische Soziallehre rieben sich die Politische Theologie wie auch die bundesdeutsche Rezeption der lateinamerikanischen Befreiungstheologie und teilweise die Feministische Theologie an dem als »bürgerliche Religion« verfaßten Christentum und dessen Auslegung in den modernen Theologien. Gegen politikvergessene Seins- und Glaubensgewißheit machten sie nämlich die praktische Grundstruktur des christlichen Glaubens geltend sowie dessen unausweichlich politische Dimension bewußt (~ VIII.1.). Ohne sich den Plausibilitäten moderner Gesellschaften zu verweigern, rückten sie deren Verwerfungen und Konflikte in das Zentrum kirchlicher und theologischer Aufmerksamkeit. Die Krisen der Moderne begriffen sie als »Herausforderungen an die Theologie. Sie verlangen die Formulierung des Glaubens in Kategorien des leidensbereiten Widerstands und der Veränderung. So wird Theologie aus ihrem eigenen Logos politisch« (Metz 1985, 220).

Das Engagement für gesellschaftliche Veränderung galt innerhalb der politischen Theologien als eine theologisch notwendige Dimension christlichen Glaubens. Daher thematisierten sie nicht nur die politische Relevanz theologischer Reflexion, sondern behaupteten zugleich auch die theologische Relevanz politischen Engagements (~ X.2.). »Politik« und »Gesellschaft« traten in den politischen Theologien erstmals in den Mittelpunkt theologischer Reflexion. So hebelten die politischen Theologien die bis dahin selbstverständliche Aufgabenteilung zwischen der Politik bearbeitenden, aber theologiefernen Gesellschaftsethik und der Theologie

treibenden, aber politikfernen Systematik aus. Obwohl die politischen Theologien damit das Terrain der christlichen Gesellschaftsethik betraten, haben sie sich nur selten mit den dort heimischen Angeboten der Katholischen Soziallehre auseinandergesetzt. Zwar wurde im Rahmen dieser Theologien schon frühzeitig das Desiderat einer »politischen Ethik« eingestanden, aber die Katholische Soziallehre erscheint ihnen als mit konservativer »Ordnungsethik« identisch und für die gesuchte »Veränderungsethik« irrelevant¹¹.

Weil sie Theorie als Orthodoxie und Praxis als deren Anwendung verstand, erwies sich die Katholische Soziallehre für die politischen Theologien darüber hinaus auch methodisch als unbrauchbar: Die politischen Theologien begreifen nämlich Praxis des Glaubens als den »ersten Akt«, auf den die Theologie als »zweiter Akt« zu reagieren hat, und bestimmen sich deshalb als reflexives Wissen von der in geschichtlicher Praxis erfahrbaren oder ersehnten Heilspräsenz Gottes. Wenn aber »Orthopraxis« des Glaubens nicht einfach die Anwendung einer vorgängigen Orthodoxie ist, kann christliche Gesellschaftsethik auch nicht als Katholische Soziallehre, sondern muß vielmehr als ethische Reflexion politischer Glaubenspraxis betrieben werden (- X.2.). Obwohl von den politischen Theologien die Notwendigkeit einer Gesellschaftsethik in Ergänzung der theologischen Reflexion durchaus anerkannt wird, bleiben sie bislang in ihren Aussagen über deren Profil weitgehend unbestimmt (- XIII.2.; IX.).

Innerhalb der Katholischen Soziallehre wurden die politischen Theologien gleichermaßen als Konkurrenz um die politikbezogenen Themen innerhalb der Theologie und als Opposition zum eigenen Theoriemodell wahrgenommen. Daher war man einerseits bemüht, diese Theologien als »theologische Präambel« (Weber 1981, 128) der Katholischen Soziallehre einzuverleiben, suchte aber andererseits auch alle diejenigen Ansätze und Momente politischer Theologien, die sich als mit Katholischer Soziallehre unvereinbar erwiesen, kirchlich zu diskreditieren. Wie bereits gegenüber den modernen Theologien verweigerte die christliche Gesellschaftsethik damit auch gegenüber den politischen Theologien jede produktive Rezeption und beharrte als Katholische Soziallehre auf ihrem neuscholastischen Naturrechtskonzept.

Insofern die politischen Theologien die angezielte »Veränderungsethik« einfachhin als integrales Moment ihrer selbst ange-deutet¹² und damit den Unterschied zwischen theologischer und ethischer Reflexion politischer Glaubenspraxis übergangen haben, thematisierte die eifrige Kritik der Katholischen Soziallehre - mehr

oder weniger treffend - Vorbehalte gegen eine »Theologisierung« der Gesellschaftsethik. Bestand sie damit zu Recht auf einer spezifisch ethischen Reflexion politischer Glaubenspraxis durch normative Gesellschaftstheorie, so hat sie zugleich aber darüber hinaus auch den Eindruck zu erwecken versucht, diese ethische Reflexion könne nur in ihrer neuscholastischen, zumindest aber naturrechts-ethischen Weise erfolgen. Über lange Zeit konnte in einer wenig produktiven Kontroverse zwischen Katholischer Soziallehre und politischen Theologien der Unterschied zwischen der berechtigten Verteidigung einer christlichen Gesellschaftsethik einerseits und dem überzogenen Anspruch der Katholischen Soziallehre, der einzig mögliche Ansatz christlicher Gesellschaftsethik zu sein, andererseits nicht aufgeklärt werden.

Der Streit um die lateinamerikanische Befreiungstheologie hat diese Situation inzwischen grundlegend verändert, insofern sich in dieser Auseinandersetzung die theologischen Positionen auch innerhalb der deutschsprachigen christlichen Gesellschaftsethik differenziert haben. Um sich von den scharfen Attacken der Katholischen Soziallehre gegen die Theologie der Befreiung distanzieren und statt dessen mit deren Modell einer Theologie »aus der Perspektive der Armen« sympathisieren zu können, wurden Konzepte christlicher Gesellschaftsethik in Opposition zur naturrechtlichen »Einheitslinie« vorgelegt. Diese Ansätze christlicher Gesellschaftsethik suchen statt der Konfrontation mit den politischen Theologien deren Herausforderungen produktiv aufzugreifen. Die Gesprächssituation zwischen den politischen Theologien und der christlichen Gesellschaftsethik hat sich daher entspannt; es wurde manifest, daß sie offensichtlich kein Gegensatzpaar sein *müssen* (vgl. Hengsbach/Möhring-Hesse 1991).

Mit der im Streit um die Befreiungstheologie wachsenden Aufmerksamkeit für die Probleme und Themen christlicher Gesellschaftsethik wurden in den letzten Jahren aber auch unterschiedliche Versuche unternommen, der christlichen Gesellschaftsethik durch Rezeption *moderner* Theologien ein neues Profil zu geben. Wenngleich diese Ansätze schroffe Attacken und Häresie-Verdächtigungen gegen die politischen Theologien vermeiden, zeigen auch sie sich oftmals skeptisch bis ablehnend gegenüber deren hermeneutischen und theologischen Grundannahmen. Statt dessen suchen sie die Ergebnisse der modernen Glaubenstheologie, Ekklesiologie oder Gnadentheologie sowie der moraltheologischen Debatte um die »autonome Moral« für die christliche Gesellschaftsethik zu rezipieren (- VI.1.1.), weisen dazu das neuschola-

stische Naturrechtskonzept der Katholischen Soziallehre mehr oder weniger deutlich zurück oder lassen sich sogar auf die kantische Ethiktradition (- VII.) ein.

Indem gegenwärtig neben die Katholische Soziallehre konkurrierende Ansätze christlicher Gesellschaftsethik treten, die das Fach auf dem Niveau moderner bzw. politischer Theologien zu profilieren suchen, ist die neuscholastische »Einheitslinie« nun auch innerhalb der christlichen Gesellschaftsethik zerbrochen (vgl. Lesch 1991). Durch die Pluralisierung christlicher Gesellschaftsethiken wurde daher deutlich, daß die Katholische Soziallehre nur einen möglichen, wenngleich in der Geschichte dieses Faches über lange Zeit dominanten Ansatz repräsentiert. Zugleich läßt sich aber ihre Anliegen als normative Gesellschaftstheorie in politischer Absicht und theologischem Zusammenhang trotz Ablehnung ihrer neuscholastischen Grundlegung aufgreifen. Dieses Anliegen kann nämlich auch weiterhin den materialen und formalen Gegenstandsbereich sowie den kirchlich-theologischen Ort christlicher Gesellschaftsethik bestimmen. Die folgende idealtypische Skizze will den denkbaren Rahmen für unterschiedliche, gar opponierende Ansätze christlicher Gesellschaftsethik angeben, die sich derart in die Folge Katholischer Soziallehre stellen.

3. Typen christlicher Gesellschaftsethik

Die christliche Gesellschaftsethik ist ein theologischer Reflex auf den praktischen Zusammenhang von christlichem Glauben und politischem Engagement. Als spezialisiertes Fach der Theologie dient sie nämlich durch normative Gesellschaftstheorie politisch engagierten Christen und deren Kirche bei der Orientierung und Rechtfertigung ihrer Politik aus dem Glauben. Obwohl Teil der Theologie, konzentriert sie sich dabei weniger auf die *Wahrheit* des christlichen Gottesbekenntnisses als vielmehr auf die *Richtigkeit* politischer Glaubenspraxis, die das bekannte Heil Gottes zu antizipieren sucht. *Christliche Gesellschaftsethik* prüft also vor allem die Richtigkeit politischer Praxis und damit auch die Gerechtigkeit gesellschaftlicher Verhältnisse (- X.3.), dies aber im Kontext von Theologie, die systematisch auf die Wahrheit des praktisch bezeugten Gottesbekenntnisses bezogen ist (- X.5.). In der christlichen Gesellschaftsethik vermitteln sich daher sowohl politische Glaubenspraxis und Theologie als auch Ethik und Theologie. Für *jede* christliche Gesellschaftsethik bestehen daher zwei methodologische Fundamentalprobleme:

die *hermeneutische Vermittlung* von Praxis und Theorie, genauer von politischem Engagement der Christen und christlicher Gesellschaftsethik¹³,

und die *ethik-theologische Vermittlung*, also der Integration von normativer Gesellschaftstheorie in den Zusammenhang der Theologie - ohne dabei die profane Begründung politischer Praxis zu verletzen.

Diese beiden Vermittlungsprobleme sind für das theologische Fach Gesellschaftsethik aber gerade in dem Sinne fundamental, daß sich durch ihre unterschiedliche Lösung verschiedene Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik ergeben.

Die methodisch mögliche Vielfalt unterschiedlicher Ansätze läßt sich durch *idealtypische* Unterscheidung von gesellschaftsethischen Entwürfen ausloten. Dazu werden keineswegs existierende Ansätze verglichen und sortiert; vielmehr werden »reine« Typen christlicher Gesellschaftsethik durch theoretische Deduktion entworfen, die in dieser »idealen reinen Form« (Weber 1973, 560) überhaupt nicht vertreten werden (müssen). Die Idealtypen christlicher Gesellschaftsethik sind also theoretische Konstruktionen¹⁴, die in der Konfrontation mit tatsächlich existierenden Ansätzen erlauben, deren Profil zu identifizieren und deren Unterschiede auszumachen. Dazu setzt (→ 3.2.) diese Idealtypik (→ 3.1.) fundamentaltheologisch, nämlich bei unterschiedlichen, aber gleichermaßen bibeltheologisch fundierten Glaubenskonzepten und entsprechend unterschiedlichen Verhältnisbestimmungen von Glauben und politischem Engagement an¹⁵. Dieser fundamentaltheologische Ausgang kann von vornherein hohe Plausibilität beanspruchen: Wie bereits mehrfach und insbesondere für die Katholische Soziallehre in der systematischen Rekonstruktion ihres Anliegens angezeigt, ist die christliche Gesellschaftsethik ein theologischer Reflex auf den praktischen Zusammenhang von Glauben und politischem Engagement. Jeder Entwurf christlicher Gesellschaftsethik schließt daher auch (zumindest implizit) *eine* Verhältnisbestimmung von Politik und Glauben ein. Jedoch kommt die fundamentaltheologische Konstruktion möglicher Typen christlicher Gesellschaftsethik nicht nur den Grundlagen real existierender Ansätze nahe. Über die unterschiedlichen Vorstellungen politischer Glaubenspraxis zeigt sie vielmehr auch mögliche Lösungen der beiden oben angezeigten Fundamentalprobleme christlicher Gesellschaftsethik, also sowohl der Vermittlung von Glauben und Theologie wie auch von Ethik und Theologie, an¹⁶.

3.1. Für-wahr-Halten, neues Sein und Nachfolge

Obwohl für das Christentum als prophetische Offenbarungsreligion von zentraler Bedeutung, gehört das Wort »Glauben« zu den schwierigsten Begriffen der christlichen Theologie. Insofern »Glauben« das annehmende Verhalten der Menschen gegenüber dem sich ihnen zuwendenden Gott bezeichnet, resultieren die begrifflichen Schwierigkeiten allein schon aus der Tatsache, daß in diesem Begriff immer schon das Ganze des Christentums, nämlich sowohl der Glaube, also sein Inhalt (*fides quae*), wie auch der Glaube, also sein Vollzug (*fides qua*), angesprochen wird. Obwohl bereits die biblischen Autoren die Annahme von Gottes Heilspräsenz häufig als »Glauben« bezeichneten (vgl. etwa Barth 1983), konnten bereits sie sich nicht auf eine einheitliche Bedeutung dieses Wortes festlegen. So lassen sich - Bubers Vorbild bibeltheologischer Differenzierung folgend (vgl. Buber 1950) - gerade in den neutestamentlichen Dokumenten drei verschiedene Glaubenskonzepte ausmachen, die zwar einander nicht ausschließen *müssen*, aber Vollzug und Inhalt des christlichen Glaubens mit jeweils eigenen Prioritäten und damit unterschiedlich profilieren: (a) Glauben als »Für-wahr-Halten« des kirchlichen Bekenntnisses, (b) Glauben als »neues Sein« im gekreuzigten und auferstandenen Christus und schließlich (c) Glauben als Nachfolge der Jünger Jesu Christi¹⁷. Mit diesen unterschiedlichen Glaubenskonzepten werden auch entsprechend unterschiedliche Bestimmungen des Verhältnisses von Glauben und politischem Engagement für soziale Gerechtigkeit sowie des Verhältnisses von Glauben und Theologie provoziert.

(a) Das Verständnis von *Glauben als »Für-wahr-Halten« einer kirchlichen Glaubenslehre* findet ein bibeltheologisches Fundament vor allem in den sogenannten Pastoralbriefen (1Tim, 2Tim, Tit), die den Begriff »Glauben« kirchlich zentrieren und doktrinal fassen. In der Auseinandersetzung mit gnostischen »Irrlehren« und zur Stabilisierung der Gemeinden wird Glauben nämlich als das beständige Anerkennen der rechten und kirchlich verkündeten Lehre (vgl. 1Tim 1,10; 2Tim 4,3; Tit 1,9) begriffen, die in Gottes Offenbarung selbst ihren Ursprung hat. Weil die Wahrheit als vorab und endgültig gesicherte Eigenschaft des kirchlichen Bekenntnisses ausgegeben wird, werden die Mitglieder der christlichen Gemeinden angehalten, gegen Anfeindungen durch »Ungehorsame, Schwätzer und Schwindler« (Tit 1,10) ihre Zustimmung zum kirchlichen Bekenntnis durchzuhalten. Gemäß dieser kirchen-

zentrierten Theologie formiert also der Inhalt des Glaubens den Glaubensakt als seine subjektive, aber über die Lehrkompetenz der Kirche vermittelte intellektuelle Aneignung.

Obwohl es Glauben als das »Für-wahr-Halten« der rechten Lehre und damit als intellektuellen Akt der Zustimmung ausweist, weiß sich ein durch die Pastoralbriefe inspiriertes Glaubenskonzept dennoch an der geschichtlichen Praxis der Glaubenden interessiert. Der rechten Lehre lassen sich nämlich auch ethische Weisungen zusprechen, die nicht nur das Verhalten der Glaubenden innerhalb der Kirche, sondern etwa auch die Ordnung von gesellschaftlichen Verhältnissen sowie soziale Pflichten und Tugenden der Glaubenden definieren. Zum integralen Bestandteil der kirchlichen Glaubenslehre werden diese ethischen Weisungen, indem sie als Ausdruck des Heilswillens Gottes behauptet werden. Damit haben sie an der Autorität der rechten Lehre teil und werden zum verpflichtenden Inhalt rechten Glaubens. Wird damit den Glaubenden auch das »Für-wahr-Halten« der (sozial-)ethischen Bestandteile der Glaubenslehre abverlangt, erscheint eine entsprechende Praxis als notwendige und deshalb auch verbindliche Konsequenz ihres Glaubens: Das »Für-wahr-Halten« der rechten Lehre über die richtige Praxis erfordert die richtige Praxis selbst. Über sozialetische Weisungen als Bestandteil des kirchlichen Glaubensbekenntnisses läßt sich theologisch so eine lehrhaft bestimmte Politik als notwendige Folge des Glaubens aufweisen.

Die rechte Lehre ist den Christen - so das doktrinale Glaubenskonzept - im kirchlichen Bekenntnis immer bereits verbindlich vorgegeben, ihre Geltung durch den theologischen Inhalt und seinen göttlichen Ursprung endgültig gesichert. Theologie, also das Nachdenken des Glaubens über seinen Inhalt und Vollzug, wird damit auf die Auslegung der rechten Lehre fixiert und damit an das vorgegebene Bekenntnis der Kirche gebunden. So erhält die Theologie gegenüber dem Glauben eine gleichsam strategische Funktion, die Glaubenden durch Auslegung und Unterweisung auf die vorgegebene Glaubenslehre zu verpflichten. Das Glaubenskonzept führt also zu einer einlinigen und über die Theologie laufenden Vermittlung von Glaubenslehre in Glauben und zu einer entsprechenden Aufgabenteilung zwischen Lehramt, Theologie und »Laien«.

(b) In den Mittelpunkt des bibeltheologischen Denkens tritt der Begriff »Glauben« vor allem in den paulinischen Briefen und im Johannesevangelium, die *Glauben als das »neue Sein« im gekreuzigten und auferstandenen Christus* verstehen. In Jesu Tod und Auf-

erstehung ist das für alle Menschen bedeutsame Heilshandeln Gottes offenbar geworden, auf das sich die Menschen glaubend verlassen können (Röm 5,2.8f.). Weil in der Annahme des im Christusereignis geschehenen Heils - statt in eigenen »Werken« - die Glaubenden durch Gott selbst gerechtfertigt werden (Röm 3,21-31), eröffnet ihnen der Glaube einen neuen, den Menschen aus sich selbst heraus unerreichbaren Lebensvollzug. In dem Maße, wie die Glaubenden »dem« verkündigenden Jesus sowie »an« den verkündigten Christus glauben, treten sie in das Licht Gottes (Joh 3,21) und in das wahre und ewige Leben (Joh 3,15), werden damit aus der Gefangenschaft der Dunkelheit, des Bösen und der Unwahrheit befreit. Als neues Sein in Christus erscheint Glauben so als »die Weise zu leben für den, der »mit Christus gekreuzigt« ist, der gar nicht mehr als ein Ich lebt, sondern in dem Christus lebt« (Bultmann, in: Ders./Weiser 1959, 221). Der Glaubensinhalt liegt dieser paulinisch-johanneischen Existenztheologie zufolge zwar dem Glaubensakt als ermöglichender Grund voraus, aber erst im Vollzug des von Gott erfüllten Seins erhellt sich den Glaubenden die Bedeutung des Inhalts ihres Glaubens. Über den Inhalt des Glaubens läßt sich also immer erst im Glauben selbst reden.

Obwohl in diesem durch die paulinischen Briefe und das Johannesevangelium inspirierten Glaubensverständnis kategorisch bestritten wird, daß die Menschen durch eigene »Werke« ihren Lebensvollzug vor Gott begründen können, läßt sich dennoch ein theologisch notwendiger Zusammenhang zwischen Glauben und geschichtlicher Praxis ausmachen: Die Gewißheit der Glaubenden, ihr Leben in der im Christusgeschehen eröffneten Freiheit und Liebe Gottes führen zu können, trägt auch eine radikal neue Praxis der Liebe, die von eigenen Interessen abzusehen und sich den Interessen der jeweils anderen zu öffnen vermag. Aus dem neuen Sein im Christus erwächst aber nicht nur die Befähigung zur Praxis der Liebe, sondern mit dieser Möglichkeit besteht auch eine entsprechende ethische Verpflichtung. Derart beruft der rechtfertigende Glauben zur gerechten Politik, die aus der Liebe und Freiheit des Glaubens eigene Macht- und Profitinteressen überwindet und sich ganz an der Freiheit der anderen Menschen interessiert weiß. Politik aus dem Glauben läßt sich damit theologisch als Konsequenz des neuen Seins in Christus begreifen. Auch das existentielle Glaubenskonzept begreift politisches Engagement damit als Folge des Glaubens, wobei es im Gegensatz zum doktrinalen Glaubensverständnis aber Grund und Folge in einem intrinsischen Zusammenhang sieht.

Glauben wird in diesem existentialen Verständnis als ein in Gott gründendes Geschehen ausgewiesen, mit dem die Menschen durch die Verkündigung des Christusereignisses bekannt werden, zu der sie sich dann aber entscheidend verhalten müssen. Wie bereits das Evangelium zum Glauben führen will (Joh 20,31), wird auch die Theologie auf die Verkündigung des Glaubens verpflichtet. Dazu hat die Theologie das offenbarte Christusereignis und die dadurch eröffnete Existenzweise der Menschen derart auszulegen, daß den Menschen Tod und Auferstehung Jesu Christi als Grund ihres eigenen Heils einsichtig werden kann. Theologie weist damit den Lebensvollzug der Menschen in die angebotene Existenzform Christi ein - aber gerade so, daß sie selbst immer nur im Horizont dieses neuen Seins getrieben werden kann. Theologie ist daher Hermeneutik des im Glauben bereits ergriffenen Heilsgeschehens eines neuen Seins und vermittelt so Glauben in Verkündigung, die wiederum auf Glauben zielt.

(c) Das Verhältnis der Glaubenden zu dem sich in Jesus Christus offenbarenden Heil Gottes wird in den synoptischen Evangelien eher mit dem Begriff »Nachfolge« ausgesagt, der den bibeltheologischen Ausgang für ein praxis-theologisches Verständnis des christlichen Glaubens gewährt. Markus, Matthäus und Lukas zeichnen die jesuanische Bewegung als die Gemeinschaft eines jüdischen »Lehrers« (»Rabbi«) mit seinen Jüngern (»Schüler«). Doch nicht die Auslegung der »Lehre« (Thora) bestimmt deren Gemeinschaft, vielmehr die prophetische Ankündigung der eschatologischen Friedensherrschaft Gottes. Jesus selbst ist der Initiator dieser Verkündigung, der auch die Initiative zur Berufung seiner Jünger ergreift (Mk 1,16-20 par.), sie zur Nachfolge aufruft, als »Multiplikatoren« (Blank 1985, 179) seiner Botschaft an sich bindet und damit in das anbrechende Heilsgeschehen des Gottesreiches einweist. Gottes Friedensherrschaft ist nämlich den Menschen derart nahe gekommen, daß Gott als »Vater« den Menschen erfahrbar und seine Gerechtigkeit bereits jetzt in ihrem Handeln zeichenhaft gegenwärtig wird. »Nachfolge« bedeutet daher nicht nur die Teilnahme an der mystischen Beziehung Jesu zu seinem und unserem Vater (Mt 6,8ff.), sondern auch die Beteiligung an seinem eschatologischen Wirken (Mt 10,7ff.; Mk 3,14f.; 6,6ff.). Dabei ist Jesus von Nazaret selbst die historische Grundfigur christlichen Glaubens, die in einzigartiger Weise die Einheit von eschatologischer Verkündigung und ihrer praktischen Antizipation verkörpert.

Im Begriff der »Nachfolge« erscheint der christliche Glauben als geschichtliche Praxis, die sich selbst aus der eschatologischen

Hoffnung des jesuanisch verkündeten Gottesreiches versteht und dessen anbrechende Gerechtigkeit zu antizipieren sucht. Außerhalb seiner praktischen Antizipation hat nämlich die Verkündigung des anbrechenden Gottesreiches keinen Sinn, insofern Gottes zukommende Gerechtigkeit gar nicht bekannt werden kann, wenn sie nicht zugleich in geschichtlicher Praxis sozialer Gerechtigkeit auch verwirklicht wird. Die zuvorkommende Heilswirklichkeit Gottes, der Inhalt christlichen Glaubens, ist - so die synoptische Theologie der Nachfolge - praktisch, nämlich im geschichtlich bestimmten Vollzug dieser Heilswirklichkeit, vermittelt: Glauben ist »heil-machende« Praxis, außerhalb deren wir von Gottes Heil nicht wissen könnten. Ohne in politischem Engagement aufzugehen, ist Glauben als Nachfolge deshalb notwendig (auch) Politik für soziale Gerechtigkeit. Derart läßt sich politisches Engagement für soziale Gerechtigkeit als theologisch notwendige Dimension des Glaubens ausweisen: Glauben ist Politik, wenn auch nicht mit Politik identisch.

Im christlichen Gottesbekenntnis wird das Geheimnis bedingungsloser Liebe benannt, deren Heilszusage Christen vertrauen und der sie allein die endgültige Rettung der Menschen zutrauen. Doch dieses Bekenntnis entstammt gedeuteten Erfahrungen aus der Praxis derart vertrauensvoller Hoffnung. Wie in der Praxis und Verkündigung Jesu offenbart sich Gottes Heil in der geschichtlichen Praxis von Menschen, durch die das Geheimnis seiner Heilspräsenz überhaupt erfahrbar und aussagbar wird. Daher dringt das Wissen von Gott und seinem eschatologischen Heil nicht nur zu dessen praktischer Antizipation, sondern resultiert immer nur aus der Reflexion dieser Praxis. Auch die Theologie läßt sich dann nur als Moment dieser Selbstausslegung geschichtlicher Praxis bestimmen, die sich als Antizipation der eschatologischen Gerechtigkeit Gottes behauptet: Theologie ist Reflexion auf Glaubenspraxis - wenngleich auf der Folie kirchlich übermittelter Traditionen von bereits erzählter und ausgelegter Glaubenspraxis.

3.2. Entfaltung der Orthodoxie, Auslegung des »neuen Seins« und Reflexion von Glaubenspraxis

Mit dem unterschiedlichen Verständnis von Glauben als Für-wahr-Halten, als neuem Sein und als Nachfolge werden jeweils auch markante Verhältnisbestimmungen von Glauben und Politik bzw. von Glauben und Theologie profiliert. So läßt sich zwar für alle drei Konzepte ein theologisch notwendiger Zusammenhang zwi-

schen Glauben und Politik begründen, dabei wird jedoch Politik unterschiedlich, nämlich (a) als Folge der Zustimmung zur rechten Lehre, (b) als Ausdruck und Folge der Existenzweise »in Christus« oder (c) als Dimension christlicher Glaubenspraxis begriffen. Ebenso verschieden wird Theologie (a) als Auslegung der rechten Lehre, (b) als Hermeneutik christlicher Existenz oder (c) als Reflexion von Glaubenspraxis bestimmt. Über ihre unterschiedlichen Konturen von Politik aus dem Glauben und von Theologie des Glaubens taugen die drei Glaubenskonzepte zur theoretischen Konstruktion von Idealtypen christlicher Gesellschaftsethik, die sich zwar gemeinsam als normative Gesellschaftstheorie in politischer Absicht und theologischem Zusammenhang, aber zugleich durch unterschiedliche Weisen ihrer hermeneutischen und ethik-theologischen Vermittlung bestimmen. Im idealtypischen Sinn lassen sich so (a) der orthodoxieentfaltende vom (b) existenzauslegenden und vom (c) praxisreflektierenden Ansatz unterscheiden (vgl. Abb.).

(a) Wird Glauben als das Für-wahr-Halten einer rechten Lehre verstanden, so nötigen sozialethische Weisungen, die als integrales Moment dieser Lehre ausgegeben werden, zu politischem Engagement aus dem Glauben. Wie die Glaubenslehre insgesamt gelten auch ihre sozialethischen Weisungen dem politischen Engagement der Glaubenden als immer schon vorgegebene und verbindliche Orthodoxie. Somit sucht der Typ einer christlichen Gesellschaftsethik, der vom doktrinalen Glaubenskonzept her entfaltet werden kann, die substantielle Lehre der Kirche von der gerechten Ordnung der Gesellschaft und dem entsprechenden Handeln der Gesellschaftsmitglieder auszulegen und für konkrete Politik zu operationalisieren. Eine derart *orthodoxieentfaltende Gesellschaftsethik* muß die verbindliche Lehre der Kirche entfalten und *ethisch* rechtfertigen; zugleich hat sie aber auch die *theologische* Dignität der kirchlichen Lehre vom Gesellschaftlichen als Ausdruck des Heilswillens Gottes und damit als Moment der rechten Glaubenslehre auszuzeichnen.

Mit der Auslegung der Orthodoxie und deren Operationalisierung in konkreten Politikentwürfen dient dieser Ansatz christlicher Gesellschaftsethik der »Orthopraxie«, also einer rechten, weil der Orthodoxie folgenden Politik aus dem Glauben. Dazu vermittelt sie einlinig die sozialethischen Weisungen der kirchlichen Lehre in entsprechendes Engagement der Glaubenden, ist also nach der einen Seite an die kirchliche Lehre gebunden, um zur anderen Seite Politik aus dem Glauben anzuweisen. Gegenüber den politisch engagierten Christen profiliert sich diese Gesellschaftsethik

	orthodoxieentfaltendere Ansatz	existenzauslegender Ansatz	praxisreflektierender Ansatz
Glaubensverständnis	Für-wahr-Halten der rechten kirchlichen Lehre	Existenzform des neuen Sein »in Christus«	Glauben als politisch-mystische Nachfolge der Jünger Jesu Christi
Politik - Glauben	richtige Politik als Folge rechten Glaubens	neue Politik als innere Konsequenz des Glaubens	gesellschaftsverändernde Praxis als Dimension des Glaubens
Theologie - Glauben	Auslegung der rechten Lehre	existenziale Hermeneutik des im Glauben ergriffenen Seins »in Christus«	reflexive Vermittlung von Glaubenspraxis in Theologie
Gesellschaftsethik	Auslegung der sozialetischen Prinzipien kirchlicher Lehre und deren Operationalisierung in Politiknormen	Hermeneutik gläubiger und politisch engagierter Existenz	ethische Reflexion politischer Glaubenspraxis
hermeneutische Vermittlung	Anweisung von »Orthopraxie« durch Orthodoxie	Auslegung des Glaubens als Ermöglichungsgrund von Politik	Kritische Prüfung selbstbestimmter Politik aus dem Glauben
ethik-theologische Vermittlung	ethische Begründung der kirchlichen Lehre und deren theologische Auszeichnung als Teil der Glaubenslehre	Aufweis der Bedeutung des Glaubens für gerechte Politik	Ethik politischer Glaubenspraxis im Zusammenhang ihrer theologischen Auslegung

damit als Unterweisung, die durch Auslegung und Operationalisierung kirchlicher Lehre an deren Autorität partizipiert.

(b) Im existentialen Verständnis von Glauben erscheint Politik aus dem Glauben als Engagement der im Christusgeschehen eröffneten und im Glauben ergriffenen Freiheit und Liebe Gottes, die von eigenen Interessen abzusehen und sich anderen zu öffnen vermag. Die sittliche Verpflichtung zu diesem politischen Engagement erwächst aus der neuen Existenzform des Glaubens, ohne daß sie aber *substantiell* aus dem Christusgeschehen erschlossen werden könnte. Theologisch aussagbar ist vielmehr nur, daß erst die im Glauben geschenkte Freiheit des Seins in Christus dieses sittliche Engagement ermöglicht und damit erfordert. Die im Glauben ermöglichte sittliche Praxis wird für die Glaubenden daher zwar zur Verpflichtung - aber gerade so, daß aus dieser Ermöglichung nicht die konkreten Inhalte der sittlichen Verpflichtung folgen. Bleibt damit aber die substantielle Definition auch von politischer Praxis theologisch offen, kann diese den engagierten Christen selbst überlassen werden. Der für das existentielle Glaubenskonzept konstruierbare Ansatz einer christlichen Gesellschaftsethik versucht daher weniger, die Normativität politischer Praxis zu erkunden, er rekonstruiert vielmehr diese Normativität im Kontext des christlichen Glaubensvollzugs - mit dem Ziel, die Existenz Erfahrung der Glaubenden im politischen Engagement auszulegen und dabei die Bedeutung des »Christlichen« für gerechte Politik auszuweisen. Damit interessiert sich diese *existenzauslegende Gesellschaftsethik* vor allem für das ethische »Proprium« des christlichen Glaubens und ist bemüht, den christlichen Glauben als transzendentalen Grund gerechter Politik bzw. als deren Motivation und Ermöglichung auszumachen oder die grundlegenden Handlungsorientierungen des Christentums als Vorlagen oder Empfehlungen für sittliche Politik zu entfalten.

Weil sich die theologische Hermeneutik gläubiger Existenz von dem nur im Glauben zugänglichen Christusgeschehen her bestimmt, verfügt die entsprechend verfahrenende Gesellschaftsethik über kein dem Glauben vorgängiges Wissen. Als hermeneutische Auslegung der dem Glauben möglichen Politik setzt die existenzauslegende Gesellschaftsethik also das politische Engagement der Glaubenden logisch voraus: Gesellschaftsethik wird immer schon im Horizont des Glaubens getrieben, den sie expliziert; sie legt Glauben theoretisch aus, statt Glauben theoretisch anzuleiten. Für die theologische Hermeneutik ist die kirchliche Lehre zur Vermittlung von christlichen Glaubenstraditionen zwar

bedeutsam; eine politisch-normative Verbindlichkeit dieser Lehre beansprucht die existenzauslegende Gesellschaftsethik jedoch nicht.

(c) Im praxistheologischen Konzept der Nachfolge wird schließlich der Glauben selbst als politische Praxis begriffen, ohne ihn dabei mit politischer Praxis einfach identisch zu setzen: Glauben in der Nachfolge Jesu ist immer (auch) politische Praxis für soziale Gerechtigkeit, die die Akteure - über ihre politische Bedeutung hinaus - als geschichtliche Antizipation der eschatologischen Gerechtigkeit verstehen. In ihrem politischen Engagement behaupten die Christen damit aber sowohl die Wahrheit ihres Bekenntnisses von Gottes eschatologischer Heilspräsenz und zugleich die Richtigkeit ihrer dieses Heil antizipierenden Praxis. Theologisches Bekenntnis und normative Rechtfertigung sind gleichzeitige Wissensformen politischer Glaubenspraxis. Entsprechendes Glaubenswissen ist aber von der kirchlichen Orthodoxie nicht übernommen, sondern durch Reflexion politischer Glaubenspraxis erzeugt. Der praxis-theologisch fundierte Ansatz christlicher Gesellschaftsethik bestimmt sich gegenüber dieser Reflexion politisch engagierter Christen subsidiär und begleitet als kritische Reflexion politischer Glaubenspraxis vor allem deren ethische Rechtfertigung. Zugleich stellt sich diese *praxisreflektierende Gesellschaftsethik* aber auch in den Zusammenhang der theologischen Auslegung politischer Glaubenspraxis. Obwohl ethische Reflexion politischer Glaubenspraxis, sucht sie daher auch deren theologische Bedeutung als Antizipation der eschatologischen Gerechtigkeit Gottes zu thematisieren.

Daher bezieht sich dieser Ansatz christlicher Gesellschaftsethik auf politische Glaubenspraxis als selbstbestimmtes Engagement. Mit allen Vollmachten als Jünger Jesu und ihren Kompetenzen als moralische Subjekte definieren nämlich die politisch engagierten Christen sowohl die theologische Bestimmung ihrer Praxis als Antizipation der eschatologischen Gerechtigkeit Gottes als auch deren ethische Orientierungen als Engagement für soziale Gerechtigkeit. Die *praxisreflektierende Gesellschaftsethik* greift diese beiden Bestimmungen politischer Glaubenspraxis auf und prüft in kritischer Absicht vor allem die Geltung der ethischen Bestimmung. Diese normative Prüfung ist zwar an kirchlich übermittelte Traditionen gebunden - aber derart, daß diese Traditionen selbst zum Gegenstand kritischer Prüfung werden können.

Die idealtypische Unterscheidung von orthodoxieentfaltender, existenzauslegender und praxisreflektierender Gesellschaftsethik ist eine fundamentaltheologisch fundierte Konstruktion. Keineswegs werden damit also existierende Ansätze christlicher Gesellschafts-

ethik deduziert, wie sie in diesem Buch vorgestellt und diskutiert werden. Vielmehr werden die referierten Ansätze von den hier vorgelegten »reinen« Typen vielfach abweichen, dabei auch Momente unterschiedlicher Idealtypen verknüpfen und integrieren. Daher erlauben die drei Idealtypen auch keine Klassifikation der vorgestellten Ansätze, sondern ermöglichen vielmehr »nur« deren systematisch angeleitete Erkundung und deren Vergleich (→ X.1.3.). Übereinstimmungen zwischen den Ansätzen und den »reinen« Typen sowie mögliche Abweichungen erweisen sich als gleichermaßen für das Verständnis dieser Ansätze instruktiv (→ X.1.3.). Sie erhellen nämlich die innere Systematik der jeweiligen Ansätze, verdeutlichen aber auch Unterschiede und Übereinstimmungen zwischen ihnen. Vor allem aber weitet die Idealtypik das Terrain für unterschiedliche Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik, die sich zwar gleichermaßen in die Tradition der Katholischen Soziallehre stellen, dabei sich aber verschieden, gar widersprüchlich profilieren können, und weist damit - theologisch begründet - den Monopolanspruch der Katholischen Soziallehre auf christliche Gesellschaftsethik zurück.