

Horch, was kommt von draußen 'rein? Zur Theologie christlicher Sozialethik im Anschluss an *Gaudium et spes*

Matthias Möhring-Hesse

Gegenstand der theologischen Sozialethik ist die gerechte Ordnung von Gesellschaften und sozialen Zusammenhängen innerhalb von und „zwischen“ Gesellschaften. Dieser – zugegeben – steile Texteinstieg versteht sich als Realdefinition der gegenwärtig in der katholischen Theologie betriebenen Sozialethiken und ausdrücklich nicht als eine normative Setzung. Als *Realdefinition* lässt sie sich gegenüber diesen allerdings nur halten, wenn das Adjektiv *gerecht* nicht in einem engen, moralischen Sinne gefasst wird. Mit *gerecht* werden daher über das im kantischen Sinn kategorische Sollen hinaus unterschiedliche Wege eingefangen, die Ordnung von gesellschaftlichen Verhältnissen auf ihr „Gesolltsein“ hin zu prüfen oder als „gesollt“ zu orientieren.¹ Bei einem solch weiten Verständnis von *gerecht* können aber nicht nur die gegenwärtigen Sozialethiken unter die vorgestellte Realdefinition gebracht werden. Auch „rückwärts“ kann sie Einheit stiften, sofern sie auch für die Katholische Soziallehre und mithin für den Ansatz passt, der das Fach seit seiner Ausdifferenzierung aus der Moraltheologie heraus und über lange Zeit hinweg dominieren konnte. Von Beginn an ist die Sozialethik ein *theologisches* Fach. Denn ihr Gegenstand, also die gerechte Ordnung gesellschaftlicher Verhältnisse, beschäftigt – theologisch gesehen: notwendig – Glaubende im Vollzug ihres Glaubens und beschäftigt deren Kirche – und ist deshalb *notwendiger* Gegenstand der Theologie, die ihn seit Ende des 19. Jahrhunderts durch ein eigenes, darauf spezialisiertes Fach bearbeitet.² So

¹ Möhring-Hesse, Matthias, Gut gegen richtig. Eine Debatte über die Grundlagen der Gerechtigkeit, in: ders. (Hrsg.), Streit um die Gerechtigkeit. Themen und Kontroversen im gegenwärtigen Gerechtigkeitsdiskurs, Schwalbach/Ts. 2005, 77–93.

² Mit der in der scholastischen Erkenntnistheorie gepflegten Unterscheidung zwischen Material- und Formalobjekt lässt sich dieser Sachverhalt so ausdrücken:

aber ist die Sozialethik immer schon Theologie – und dies gänzlich unabhängig davon, ob man dies an ihren Begriffen, Konzepten und Methoden, also im Vollzug der Sozialethik auch bemerkt bzw. bemerken kann. Trotz ihres offenkundigen Mangels an ausdrücklicher Theologie war die Katholische Soziallehre deshalb Theologie. Zwar verstand sie sich als Nicht-, allenfalls als Ein-bisschen-Theologie mit theologischen Prämissen, die die Theologie in ihren anderen Fächern und damit außerhalb der Sozialethik erklärte; aber diese Prämissen *erlaubten* – über lange Zeit hinweg – ihre Art von Nicht-Theologie und *machten* sie zugleich zum integralen Teil von Theologie.

Begibt sich die theologische Sozialethik gegenwärtig – wieder einmal – auf der Suche nach ihrer Theologie, dann sucht sie ihren geradezu habituellen Mangel daran zu beheben und ihren Gegenstand, die gerechte Ordnung gesellschaftlicher Verhältnisse, so zu bearbeiten, dass sie darin als Theologie und d. h. durch den Einsatz von theologischen Begriffen, Konzepten und Methoden erkennbar wird, ohne dadurch eine ordentliche Bearbeitung ihres Gegenstands zu behindern und die Sozialethik als Theorie der gerechten Ordnung von gesellschaftlichen Verhältnissen zu verhindern.³ Auf der Suche nach der Theologie kann sich die theologische Sozialethik von der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes* inspirieren lassen, dem einzigen Dokument des Zweiten Vatikanischen Konzils, das Aufnahme in den Kanon der Katholischen Soziallehre gefunden hat.⁴ Dazu gilt es zunächst zu klären, warum und in welchem Sinne diese Suche bei *Gaudium et spes* einsetzt (1);

Materialobjekt der Sozialethik ist die Ordnung gesellschaftlicher Verhältnisse, die – etwa im Unterschied zu den Sozialwissenschaften – unter normativen Gesichtspunkten untersucht wird. Formalobjekt der Sozialethik ist mithin die *gerechte* Ordnung von gesellschaftlichen Verhältnissen. Dieses Formalobjekt untersucht die Sozialethik, insofern dem christlichen Glauben – mit theologischer Notwendigkeit – ein Interesse an der gerechten Ordnung von gesellschaftlichen Verhältnissen zueigen ist. So wird das Materialobjekt der Sozialethik in einem zweiten Sinn, nämlich *theologisch* spezifiziert.

³ Nutzt man die Unterscheidung zwischen Formal- und Materialobjekt, geht es auf der Suche nach der Theologie der theologischen Sozialethik darum, die theologische Spezifikation ihres Materialobjekts in die eigene Kompetenz der Sozialethik zu bringen, statt sie – wie in den Zeiten der Soziallehre – in andere theologische Fächer zu externalisieren.

⁴ *Katholische Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands* (Hrsg.), *Texte zur katholischen Soziallehre*, Köln 92007.

anschließend werden die von Peter Hünemann in diesem Band angezeigten Impulse der Pastoralconstitution aufgegriffen (2).

1. Impulse aus *Gaudium et spes*

Anlässlich der Verleihung des Romano-Gardini-Preises hielt Oswald von Nell-Breuning 1972 einen Vortrag über „Aufstieg, Niedergang und Verdienst“ der Katholischen Soziallehre.⁵ In kritischer, stellenweise ironischer Schärfe zeichnete er die Geschichte der vaticanischen Sozialverkündigung seit *Rerum novarum* – und zwar als die eines kurzen Aufstiegs hin zur Enzyklika *Quadragesimo anno*, die er, wie man wenig später erfuhr, selbst entworfen hatte, und die des langen Niedergangs seit dieser großen, *seiner* Sozialenzyklika.⁶ In dieser Verfallsgeschichte kommt die Pastoralconstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils recht glimpflich davon: Zwar fallen im Vergleich zu der „bereits weiter fortgeschrittenen Lehre von *Quadragesimo anno*“⁷ Mängel auf. Doch müsse man diese „großherzig nachsehen“.⁸ Immerhin habe sich mit *Gaudium et spes* die Kirche „in wahrhaft beglückender Weise zur Welt hin geöffnet“.⁹ Es wäre „wirklich zu beklagen, mehr noch, es wäre ein unersetzlicher Verlust, wenn *Gaudium et spes* als noch nicht genügend ausgereift vom Konzil nicht mehr verabschiedet worden wäre“.¹⁰

Das, wenn auch vergiftete, positive Urteil über *Gaudium et spes* überrascht, gilt doch die Pastoralconstitution – nicht nur für Peter Hünemann in diesem Band¹¹ – als lehramtliche Verabschiedung der

⁵ Nell-Breuning, Oswald von, Die katholische Soziallehre – Aufstieg, Niedergang und Verdienst. Ein Rückblick auf ihre Leistungen und ihr Versagen in acht Jahrzehnten, in: ders., Wie sozial ist die Kirche? Leistungen und Versagen der katholischen Soziallehre, Düsseldorf 1972, 71–96.

⁶ Später revidiert Nell-Breuning sein scharfes Urteil insbesondere gegenüber *Mater et magistra*; vgl. ders., Soziallehre der Kirche. Erläuterungen der lehramtlichen Dokumente, Wien u. a. ³1983, 74.

⁷ Nell-Breuning, Katholische Soziallehre (s. Anm. 5), 87.

⁸ Nell-Breuning, Katholische Soziallehre (s. Anm. 5), 87.

⁹ Nell-Breuning, Katholische Soziallehre (s. Anm. 5), 87.

¹⁰ Nell-Breuning, Katholische Soziallehre (s. Anm. 5), 87f.

¹¹ Vorsichtiger hingegen Sander, Hans-Joachim, Theologischer Kommentar zur Pastoralconstitution über die Kirche in der Welt von Heute *Gaudium et Spes*, in:

Katholischen Soziallehre, für die Nell-Breuning nun aber stand und einstand. Die Katholische Soziallehre, sowohl ihre zentralen Begriffe, als auch die für sie typische Argumentationsweise, kommt bzw. kommen in *Gaudium et spes* nicht vor; und die vorbereiteten Schemata sowie die Entwurfstexte, in denen die Katholische Soziallehre, zum Teil sogar extensiv, vorkam, wurden auf dem Konzil verworfen. Dass aber die Soziallehre in *Gaudium et spes* nicht vorkam, das focht Nell-Breuning nicht an: „Die Pastoralkonstitution [...] ist [...] kein Dokument der Soziallehre, sondern ist sehr viel mehr“.¹² Weil ihr Thema nicht, zumindest nicht primär, die Ordnung der menschlichen Gesellschaft, sondern die Kirche im Verhältnis zu dieser ist, bietet sie „keine sozialphilosophische oder naturrechtliche Abhandlung, sondern ein ganz und gar theologisches Lehrstück“.¹³ *Gaudium et spes* ist also Theologie – und gehört deswegen nicht eigentlich zur Soziallehre. So konnte Nell-Breuning zwar das Fehlen „seiner“ Soziallehre in *Gaudium et spes* erklären, ohne sich von diesem Fehlen in „seiner“ Soziallehre beirren zu lassen. Doch geht die von ihm angeführte Trennung von Naturrecht und Theologie an *Gaudium et spes* offenkundig vorbei. Der darin begründete Mangel an Theologie war – neben ihrer deduktiven Argumentationsweise – einer der Gründe dafür, dass die Soziallehre in den Beratungen zur Pastoralkonstitution aufgegeben wurde. Will man sich mit der theologischen Sozialethik stärker an *Gaudium et spes* orientieren, so wird man daher zuallererst damit aufhören müssen, Sozialethik und Theologie nach dem Modell des in der Soziallehre eingeübten Naturrechts aufzuspalten.

In *Gaudium et spes* wird die Katholische Soziallehre weder unehrenhaft „verbannt“, noch mit allen Ehren „verabschiedet“; sie wird eher still, fast schon klammheimlich „beerdigt“. Das Konzil hatte sich vorgenommen, die Kirche nicht nur nach ihrem „inneren Wesen“ (Dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*), sondern auch über ihren Bezug *ad extra* zu bestimmen, dazu die Sicht der Kirche von der „Welt von heute“ sowie das Verhältnis zwischen dieser Welt und der Kirche aufzuklären. Unter den Konzilsvätern und ihren

Peter Hünermann / Bernd-Jochen Hilberath (Hrsg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 4, Freiburg 2005, 581–886, bes. 766–768.

¹² Nell-Breuning, Soziallehre der Kirche (s. Anm. 6), 118.

¹³ Nell-Breuning, Soziallehre der Kirche (s. Anm. 6), 118f.

Beratern war man aber mehrheitlich der Meinung, dass mit den Mitteln der Katholischen Soziallehre nicht gesagt werden konnte, was über die „Kirche in der Welt von heute“ gesagt werden musste.¹⁴ Was aber an die Stelle der deshalb aufgegebenen Soziallehre treten sollte, darauf konnte man sich in den zu *Gaudium et spes* führenden Beratungen nicht verständigen.¹⁵ So lässt sich weder durch den Blick in die Pastoralkonstitution, noch durch den Blick hinter die Kulissen, in die verschiedenen Entwurfstexte und deren Beratungen, aufhellen, mit welchem theologischen Ansatz und welcher Methode die Konzilsväter die Soziallehre ersetzen und ihren Blick „in die Welt von heute“ bewerkstelligen wollten.¹⁶ Nell-Breuning jedenfalls hatte den Eindruck, dass der verabschiedete Endtext „unausgereift ist und vieles zu wünschen übrigläßt“.¹⁷ Obgleich jeglicher Anhänglichkeit für die Katholische Soziallehre unverdächtig, bestätigt auch Hünermann diesen Eindruck und kann deshalb in *Gaudium et spes* kein Modell der kirchlichen Sozialreflexion und -verkündigung ausmachen.

Über die bereits angesprochene Notwendigkeit hinaus, den naturrechtsethisch angeleiteten Mangel an Theologie zu überwinden, lässt sich daher die Frage nach der Theologie der theologischen Sozialethik über *Gaudium et spes* nicht, zumindest nicht mit einer eindeutigen und kohärenten, deshalb theologisch überzeugenden Antwort beantworten. Auf der Suche nach ihrer Theologie kann die Sozialethik in *Gaudium et spes* jedoch eine „neue Stimmung“ und einige Versatz-

¹⁴ Vgl. *Kreutzer, Ansgar*, Kritische Zeitgenossenschaft. Die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* modernisierungstheoretisch gedeutet und systematisch-theologisch entfaltet (Innsbrucker theologische Studien Bd. 75), Innsbruck, Wien 2006, bes. 196–205; *Sander*, Theologischer Kommentar (s. Anm. 11), 681f.

¹⁵ Vgl. etwa *Sander*, Theologischer Kommentar (s. Anm. 11), 186–225; sowie *Alberigo, Giuseppe / Wittstadt, Klaus* bzw. *Wassilowsky, Günther* (Hrsg.), Die Geschichte des II. Vatikanischen Konzils, Mainz 1996ff. [Bd. 3, 245ff.]; *Möller, Charles*, Die Geschichte der Pastoralkonstitution, in: Lexikon für Theologie und Kirche, 3 1968, 242–279; *Gertler, Thomas*, Jesus Christus – Die Antwort der Kirche auf die Frage nach dem Menschsein. Eine Untersuchung zu Funktion und Inhalt der Christologie im ersten Teil der Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“ des Zweiten Vatikanischen Konzils (Erfurter Theologische Studien, Bd. 52), Leipzig 1986; *Sander*, Theologischer Kommentar (s. Anm. 11), 590–691.

¹⁶ *Sander*, Theologischer Kommentar (s. Anm. 11), 637–644, sieht hingegen bereits in dem „Dreischritt sehen – urteilen – handeln“ eine sowohl zur Soziallehre alternative als auch belastbare Methode von *Gaudium et spes*.

¹⁷ *Nell-Breuning*, Katholische Soziallehre (s. Anm. 5), 87.

stücke dafür finden, diese neue Stimmung auf den Begriff und in ein Konzept zu bringen. In seinem Beitrag trägt Peter Hünemann einige dieser Hinweise zusammen und macht sie der Sozialethik zum Vorschlag. Doch warum sollte die Sozialethik diesem Vorschlag folgen und Inspirationen gerade bei *Gaudium et spes* suchen? Es gehörte zu den eher schlechten Eigenschaften der Katholischen Soziallehre, sich an lehramtliche Dokumente zu hängen, sich darüber mit kirchlicher Autorität auszustatten und theologische Legitimation zu besorgen. Bei dem Unternehmen, die Theologie der theologischen Sozialethik zu klären und dadurch den für die Soziallehre so typischen Mangel an Theologie zu beheben, sollte man nicht gerade diese schlechte Eigenschaft der Soziallehre reaktivieren, sondern diese Klärung in eigener, theologischer Verantwortung leisten.

Statt die Pastoralkonstitution der Sozialethik zu einer lehramtlichen Vorlage zu machen, wird *Gaudium et spes* daher im Folgenden als ein herausragendes Dokument im Prozess der kirchlichen Selbst- und Weltverständigung genommen. In der Bezugnahme auf dieses Dokument lassen sich innerhalb der Sozialethik Gemeinsamkeiten entdecken, Differenzen aufspüren und wechselseitige Abgrenzungen setzen – und auf diesem Weg die gesuchte Klärung vorantreiben. Zugleich werden mit *Gaudium et spes* theologische Standards gesetzt, die in der Bezugnahme nur um den Preis der Blamage in Theologie und Kirche unterschritten werden können. In diesem Sinn lässt sich auf der Suche nach der Theologie der theologischen Sozialethik *Gaudium et spes* als ein Referenztext nutzen – ähnlich, wie in den philosophischen, ethischen und politik-theoretischen Debatten seit zwei Jahrzehnten auf John Rawls' „Theorie der Gerechtigkeit“ Bezug genommen wird. In dieser Art von Bezugnahme müssen die – zumal auf dem Gebiet der Sozialethik – beachtlichen theologischen Entwicklungen seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil nicht zurückgestellt und die Theologie nicht auf den damals erreichten Stand „eingefroren“ werden. Auch wenn die Konzilsentscheide, zumal *Gaudium et spes*, bis heute umstritten sind, sollte man sich durch deren Gegner die theologischen Fortschritte seither nicht ausreden lassen und *Gaudium et spes* als „Anfang eines Anfangs“¹⁸ neh-

¹⁸ Rahner, Karl / Vorgrimmler, Herbert, Allgemeine Einführung, in: *dies.*, Kleines Konzilskompendium, Freiburg 1969, 13–33, hier: 28. Vgl. dazu auch Metz, Johann Baptist, Das Konzil – „der Anfang eines Anfangs“, in: Klemens Richter

men – und sich dem auch auf der Suche nach der Theologie der theologischen Sozialethik bewusst sein.

2. Menschenwürde und Öffnung zur „hominisierten Welt“

Für die theologische Sozialethik hält Hünermann insbesondere zwei Versatzstücke von *Gaudium et spes* für relevant: die Würde der diese Welt bevölkernden Menschen und die Öffnung der Kirche hin zu dieser Welt. In seiner Auslegung handelt die Pastoralkonstitution zuvorderst von der Würde der Menschen. Während es der „vorkonziliaren Sozialethik“ um „den Personenbegriff, das heißt die gleichsam ‚fertige‘, konstituierte Person“¹⁹ ging, spricht *Gaudium et spes* von dem „Werde- und Vollzugcharakter der Freiheit“²⁰ und der notwendigen Anerkennung der sich wechselseitig in Freiheit setzenden Menschen. Als in ihrem eigenen Vollzug frei, *hat* jeder Mensch eine unveräußerliche Würde und von daher auch das Recht, von allen anderen anerkannt zu werden. Auf diese Würde wird in *Gaudium et spes* sowohl die Welt als auch die Kirche normativ bezogen, d. h. auf sie hin werden beide verpflichtet und von ihr her werden beide beurteilt. Deswegen erlaubt sich die Pastoralkonstitution „keine distanzierte, von außen erfolgende ‚theoretische‘ Rede [...] über die Sozialordnung“ mehr; sie spricht stattdessen aus dem Zusammenhang von sich wechselseitig anerkennenden, zumindest zur wechselseitigen Anerkennung verpflichtenden Menschen „heraus und in diesem Zusammenhang“. Diese „neue Sicht des Sozialen gestattet einen [...] tiefenscharfen Blick auf die [...] Lebensräume der Menschen“²¹: Überall wird die Würde der Menschen „verletzt, mehr oder weniger gravierend gemindert“²², weswegen die Kirche prinzipiell überall gefordert ist, für die Würde der Menschen einzutreten.

(Hrsg.), *Das Konzil war erst der Anfang. Die Bedeutung des II. Vatikanums für Theologie und Kirche*, Mainz 1991, 11–24.

¹⁹ Hünermann, Peter, *Die theologische Grundlegung der christlichen Sozialethik in Gaudium et spes*, in diesem Band, 23–62, hier: 37.

²⁰ Hünermann, *Grundlegung* (s. Anm. 19), 37.

²¹ Hünermann, *Grundlegung* (s. Anm. 19), 38.

²² Hünermann, *Grundlegung* (s. Anm. 19), 38.

Mit der Verabschiedung von *Gaudium et spes* hat sich das Lehramt der katholischen Kirche entschlossen, die „Freiheitslücke“ ihrer Sozialverkündigung zu schließen und Gerechtigkeitsfragen nicht länger in Absehung oder sogar in Ablehnung des neuzeitlichen Autonomieanspruchs zu stellen.²³ Eine Sozialethik, die sich davon inspirieren lässt, konzipiert die gerechte Ordnung der Gesellschaft von den einzelnen Menschen her, was Johannes Paul II. einige Jahrzehnte nach *Gaudium et spes* in den Begriff der „Subjektivität der Gesellschaft“ auszudrücken versuchte.²⁴ Dann sind in der Sozialethik die Menschen – (auch) in normativer Hinsicht – nicht „fix und fertig“; sie und ihre Handlungen beurteilt sie nicht nach einem vorgegebenen Maß und verpflichtet sie nicht auf vorgegebene Ziele. Die Sozialethik geht vielmehr in ihren eigenen Grundlagen von der Autonomie der einzelnen aus: Das, was sie sind und worum es ihnen geht, *machen* sie selbst, bestimmen sich darin selbst und sind so Subjekte ihres eigenen Lebens – und sind auf alle anderen angewiesen, dass ihnen die dafür notwendige Freiheit eingeräumt wird. Und das heißt nicht nur: dass sie in Ruhe gelassen, sondern auch: dass sie in hinreichendem Maße unterstützt werden. Mithin sind die einzelnen nicht normativ „freigestellt“. Sie werden aber nicht durch ihnen vorgegebene Ziele, sondern durch wechselseitige Ansprüche der Menschen untereinander verpflichtet. Diese Ansprüche zur Sprache zu bringen, von daher die Ordnung ihrer gesellschaftlichen Verhältnisse zu prüfen bzw. zu orientieren und auf die „Befreiung“ derer zu bestehen, denen die ihnen zustehende Autonomie noch vorenthalten wird, ist Aufgabe einer entsprechend angelegten Sozialethik.

Die liberale Sicht auf die Menschen verändert auch die Sicht auf die von ihnen bevölkerte Welt. Sie wird „hominisiert“,²⁵ wie es Johann

²³ Produktiver noch als in *Gaudium et spes* rezipiert das Zweite Vatikanische Konzil den neuzeitlichen Autonomieanspruch im Dekret über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae*. Dort wird nämlich die allen Menschen zugesprochene Autonomie auch auf die Kirche selbst angewandt und ihr zur Verpflichtung gemacht.

²⁴ Vgl. Möhring-Hesse, Matthias, Kapitalismus und Demokratie. Zur Gesellschaftstheorie von „Centesimus annus“, in: Ethik und Gesellschaft, Sonderheft 2012: Arbeit – Eigentum – Kapital. Zur Kapitalismuskritik der großen Sozialenzykliken, online verfügbar: <http://www.ethik-und-gesellschaft.de/dynasite.cfm?dsmid=110356>.

²⁵ Metz, Johann Baptist, Zur Theologie der Welt, Mainz 1968, 51.

Baptist Metz in den Zeiten des Konzils formulierte. Die Welt der Menschen wird nicht nur von den Menschen selbst *gemacht*, was auch eine vorkonziliare Sozialethik nicht anders gesehen hatte, als sie sich mit Verpflichtungen an die Menschen gewandt hatte. Darüber hinaus wird die „hominisierte Welt“ von den Menschen auch intendiert, d. h. ihr *Machen* dieser Welt wird im Vollzug ihrer gemeinsamen Freiheit und im Maße dieses Vollzugs bestimmt. Für die Sozialethik heißt dies, dass sie die Ziele dieser Welt – oder genauer: des *Machens* dieser Welt – nicht vorab kennt, sondern nur aus dem gemeinsamen Freiheitsvollzug der Menschen heraus erheben kann. Die normative Bestimmung der Welt ergibt sich also – wiederum – nicht aus einem ihr gleichsam eingebauten Plan, sondern – wiederum – aus den wechselseitigen Verpflichtungen der in dieser Welt gemeinsam und daher miteinander lebenden Menschen.

In *Gaudium et spes* hat sich das Lehramt der katholischen Kirche gegenüber genau dieser „hominisierten“ Welt „geöffnet“. Mit „Öffnung“ wird zunächst einmal angesprochen, dass das Konzil in der Pastoralkonstitution diese für die katholische Kirche, zumindest für ihr Lehramt neue Sicht der Welt einnimmt oder genauer: diese außerhalb der Kirche bereits weit diffundierte Sicht übernimmt. Darüber hinaus soll mit „Öffnung“ auch eingefangen werden, dass das Konzil mit dieser Welt, wie es in *Gaudium et spes* heißt, den „gegenseitigen Dialog“ (GS 40) sucht und in diesem Rahmen an der die Welt bestimmenden Intentionalität zu „lernen“ sucht. Hünermann deutet die dabei in *Gaudium et spes* angesprochene „Welt“ als „Lebenswelt“, wie sie sich den Menschen heute präsentiert“. ²⁶ Als Lebenswelt folgt diese Welt nicht den „fertigen“ Plänen der Kirche und deren Vorstellungen, aber auch keinen anderen Großplänen. Es geht, so Hünermann, dem Konzil um die „alltäglich“ erfahrene Welt, die das Leben der einzelnen, vor allem aber die Möglichkeiten zum Vollzug ihrer Freiheit bestimmt, und in diesem Sinne um die „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art“ (GS 1). Mit „Lebenswelt“ hebt er *erstens* darauf ab, dass die so begriffene Welt von Menschen gemeinsam bevölkert wird und mithin primär über soziale Beziehungen begriffen werden muss. Darüber hinaus und *zweitens*

²⁶ Hünermann, Grundlegung (s. Anm. 19), 26.

verweist er darauf, dass die „Welt“ den Menschen im Vollzug ihrer Freiheit „widerfährt“, ohne deswegen die andere, zuvor angesprochene Seite dieser Welt zurückzunehmen, dass sie von den Menschen im Vollzug ihrer Freiheit *gemacht* und bestimmt wird. Wegen dieser „Dualität“²⁷ der gemeinsam von den Menschen geteilten „Lebenswelt“ ist deren normative Bestimmung entscheidend: Die einzelnen schulden sich wechselseitig, ihrer aller Freiheit anzuerkennen und deren Vollzug zu ermöglichen, so wie sie in ihrer Freiheit davon abhängig sind, dass sie eine „Lebenswelt“ vorfinden, in der sie ihre Freiheit gleichermaßen wie alle anderen vollziehen können.

Trotz des Anspruchs, mit der Welt in einen „Dialog“ zu treten, und der damit verbundenen Vorstellung, dass sich Kirche und Welt gleichermaßen als zwei verschiedene, deshalb aber auch unterscheidbare Dialogpartner gegenüberstehen, verortet sich die Kirche in *Gaudium et spes* nicht außerhalb, sondern ausdrücklich innerhalb der „Lebenswelt“. Die Kirche erfährt sich mit den in der Welt gemeinsam lebenden Menschen „wirklich engstens verbunden“ (GS 1) – und nach Auskunft von Hünermann so eng verbunden, dass die in der Welt gemachten Erfahrungen auch die relevanten Erfahrungen der Kirche sind, mithin dass Kirche und Menschen die „Lebenswelt“ als denselben Erfahrungsraum teilen. Die „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art“ sind die „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi“ (GS 1). Als Teil dieser gemeinsamen „Lebenswelt“ sucht die Kirche an deren weiteren Entwicklung mitzuwirken, wobei es ihr „um die Rettung der menschlichen Person“ (GS 1) und „um den rechten Aufbau der menschlichen Gesellschaft“ (GS 1) geht. Auf den damit intendierten „Dienst“ (GS 3) der Kirche in und an der Welt ist die Sozialethik, mit der gerechten Ordnung gesellschaftlicher Zusammenhänge beschäftigt, subsidiär zu beziehen – und genau darin ist sie Teil der Theologie.

Diese beiden von Hünermann ausgezeichneten Impulse von *Gaudium et spes* wird man seitens der theologischen Sozialethik gerne aufgreifen, mehr noch: Sie wurden in der gegenwärtigen Sozialethik längst aufgegriffen, so beispielsweise hinsichtlich der auf dem Zweiten

²⁷ Vgl. *Giddens, Anthony*, Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung (Theorie und Gesellschaft Bd. 1), Frankfurt a. M. 1988, 77.

Vatikanischen Konzil vollzogenen Verabschiedung der Katholischen Soziallehre²⁸. Doch führte dies bislang noch nicht dazu, dass die theologische Sozialethik (mit einigen wenigen Ausnahmen) innerhalb und außerhalb von Theologie und Kirche als Theologie auffällig wurde. Auch ohne Naturrecht ist sie bis heute weitgehend Nicht- oder allenfalls Ein-bisschen-Theologie. Deswegen sollen im Folgenden die von Hünermann ausgewiesenen Impulse auf die Frage hin ausgewertet werden, wie und in welchem Maße die Sozialethik selbst und ausdrücklich Theologie treiben kann bzw. sollte. Dies wird in drei Schritten versucht: nämlich die unterschiedlichen Bezugnahmen auf die hominisierte „Welt von heute“ auf drei Wegen ausgelotet (3–5): Einer orientierungsbedürftigen Welt sucht die Sozialethik aus dem christlichen Glauben heraus Orientierung zu geben (3.), gegenüber einer profanen, dabei relativ autonomen Welt (oder genauer: gegenüber relativ autonomen Welten) sucht sie deren Eigengesetzlichkeiten für Kirche und Theologie aufzuklären (4.), in einer von Gottes Heil imprägnierten Welt macht sie sich auf die Suche nach den Spuren dieses Heils (5.). Diese drei Wege lassen sich zwar nur in einem analytischen Sinne unterscheiden. Jedoch wird vor allem der dritte, die Erkundigung des in der Welt einbrechenden Gottesheils als anregend für die Theologie der Sozialethik ausgegeben (6).

3. Welt lehren

Dass das Konzil die Kirche für die Welt geöffnet hat, bestätigte wenige Jahre nach dem Konzil auch Joseph Ratzinger. Er versuchte diese „Öffnung zur Welt“ damals – und ist sich in dieser Frage offenkundig bis heute treu geblieben – im Begriff der „entweltlichenden Weltöffnung“²⁹ zu fassen. Den „Dialog“, den das Konzil gesucht hat, brachte er dazu – mit Hinweis auf das „schöne Wort“ aus dem

²⁸ Vgl. Hengsbach, Friedhelm u. a. (Hrsg.), *Jenseits Katholischer Soziallehre. Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik*, Düsseldorf 1993; *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften* Bd. 43: *Gesellschaft begreifen – Gesellschaft gestalten. Konzeptionen Christlicher Sozialethik im Dialog*, Münster 2002.

²⁹ Ratzinger, Joseph, *Weltoffene Kirche? Überlegungen zur Struktur des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: *ders., Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969, 282–301, hier: 300.

ersten Petrusbrief (1 Petr 3,15)³⁰ – in das Schema von Antwort und Frage: Das „eine Wort (logos) des Glaubens“,³¹ das die Kirche von Gott erhält und mithin nur im Zuge ihrer „Entweltlichung“ erhalten kann, gibt „Antwort (apologia) auf jedes menschliche Fragen“,³² muss aber dazu immer wieder neu auf tatsächliche Fragen der Menschen bezogen werden. Dazu muss sich die Kirche der Welt, in der die Menschen nun einmal leben, stellen und darf dabei das „Risiko der Wirklichkeit“³³ nicht scheuen. Ansonsten droht ihr „eine Theologie der Furcht, eine Theologie des Kleinglaubens [...] und im letzten ein Ausweichen vor der Größe der Wahrheit“.³⁴ Im Dialog mit der Welt entdeckt die Kirche die Fragen der dort lebenden Menschen; dann kann sie die ihr von Gott gegebene Botschaft auf diese Fragen hin auslegen und die Fragen der Menschen beantworten.

„Die Antwort, welche die christliche Botschaft auf die Frage der menschlichen Existenz bedeutet, setzt eben diese Frage voraus, sie kann als Antwort nur begriffen und so in ihrer Eigentlichkeit nur erfahren werden, wo zuvor die Frage des Menschseins als Frage erlitten worden ist. Deshalb fordert die Lebendigkeit der christlichen Antwort [...] grundsätzlich die lebendige Erfahrung der Frage.“³⁵

Die Pole im „Dialog“ der Kirche mit der Welt sind mithin eindeutig verteilt: Die Kirche verfügt über eine *Antwort*. Diese – im Kern: die Botschaft von Jesus Christus, dem Heiland und Erlöser – ist nicht „von der Welt“ und „kann [...] von der Kirche nicht dialogisch zur Verhandlung gestellt, sondern im letzten nur einfach verkündigt werden“.³⁶ Die in der Welt lebenden Menschen hingegen stellen *Fragen*, die die Kirche in ihrer Offenheit gegenüber der Welt erschließen müssen. Das Konzil hat diese Offenheit dadurch (wieder) hergestellt, als sie das „autoritativ festgehaltene Wunschbild“³⁷ von der

³⁰ Vgl. Ratzinger, *Weltoffene Kirche* (s. Anm. 29), 288.

³¹ Ratzinger, *Weltoffene Kirche* (s. Anm. 29), 288.

³² Ratzinger, *Weltoffene Kirche* (s. Anm. 29), 288.

³³ Ratzinger, *Weltoffene Kirche* (s. Anm. 29), 288.

³⁴ Ratzinger, *Weltoffene Kirche* (s. Anm. 29), 288.

³⁵ Ratzinger, *Weltoffene Kirche* (s. Anm. 29), 294.

³⁶ Ratzinger, *Weltoffene Kirche* (s. Anm. 29), 294.

³⁷ Ratzinger, *Weltoffene Kirche* (s. Anm. 29), 299.

Welt, wie sie nun einmal nicht ist, aufgegeben und sich für die „Wirklichkeit, so wie sie tatsächlich ist“,³⁸ geöffnet hat.

Auf den von Ratzinger ausgewiesenen Weltbezug der Kirche kann auch die theologische Sozialethik eingeschworen werden. Sie hat dann Fragen „in der Welt“ zu entdecken, die sich bei der Ordnung von gesellschaftlichen Zusammenhängen ergeben und eine entsprechende „Tiefe“ haben, sodass die Kirche eine Antwort darauf schuldig ist; und sie hat darüber hinaus diese Fragen aus der der Kirche eigenen Traditionen heraus zu beantworten, wozu sie aber zunächst einmal die tradierten Orientierungen und Einstellungen so auszuarbeiten hat, dass sie Antwort auf die erkundeten Fragen geben können.

Die „Wirklichkeit, so wie sie tatsächlich ist“, ist der Ort, an dem Menschen sich mit Bezug auf die Ordnung ihrer gesellschaftlichen Verhältnisse Fragen stellen. Ratzinger meint damit vermutlich Ähnliches wie Hünermann mit dem Begriff „Lebenswelt“. Zwar ist die dem Konzil zugeschriebene Absicht, die in der Vergangenheit gesetzten „Wunschbilder“ von der Welt aufzugeben und zu einer realistischen Sicht der Welt zu gelangen, gerade für eine theologische Sozialethik hoch sympathisch. Ihren wissenschaftlichen Ansprüchen, zumal den sozialwissenschaftlichen Disziplinen gegenüber, ist ein solches Konzept von Welt und Wirklichkeit allerdings wenig angemessen. Dabei „unterschlägt“ Ratzinger – wie übrigens auch Hünermann in seinem Beitrag –, dass in *Gaudium et spes* der methodische Zugang zur Welt zumindest programmatisch, nämlich mit dem Programmwort der „Zeichen der Zeit“ ausgewiesen wurde. Bereits mit der Enzyklika *Pacem in terris* (1963) wurde dieses Programmwort vatikanisch eingeführt und darunter typische und deswegen kennzeichnende „Merkmale unserer Gegenwart“ (*Pacem in terris*, Nr. 39) ausgeführt.³⁹ Ähnlich wie in *Pacem in terris* suchte das Konzil in *Gaudium et spes* wichtige gesellschaftliche Veränderungen etwa in der Wirtschaft (GS 4) oder in Bildung, Wissenschaft und Kultur (GS 5) als „Zeichen der Zeit“ zu erfassen. Mit diesem Begriff

³⁸ Ratzinger, *Weltoffene Kirche* (s. Anm. 29), 299.

³⁹ Zur Vorgeschichte der „Zeichen der Zeit“ vgl. Ruggieri, *Giuseppe*, *Zeichen der Zeit. Herkunft und Bedeutung einer christlich-hermeneutischen Chiffre der Geschichte*, in: *Peter Hünermann* (Hrsg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute* (Festschrift Karl Kardinal Lehmann), Freiburg i. Br. 2006, 61–70, 61f.

wird *erstens* der Anspruch erhoben, dass relevante Veränderungen „in der Welt“ eingefangen werden, die zwar nicht unbedingt das Leben jedes einzelnen, aber typischerweise die in modernen Gesellschaften lebenden Menschen und deswegen auch die weitere Entwicklung dieser Gesellschaften bestimmen. Als „Zeichen der Zeit“ werden also Sachverhalte „außerhalb“ der Kirche referiert, die so typisch für die Gegenwart bzw. für die „Welt von heute“ sind, dass sie vom Konzil als Zeichen dafür genommen werden können.⁴⁰ Unter der methodischen Maßgabe der „Zeichen der Zeit“ geht es also nicht um die „Wirklichkeit, wie sie *tatsächlich* ist“, sondern um Entwicklungen, Sachverhalte oder Ereignisse, die *typischerweise* das Leben der jeweils *heute* in modernen Gesellschaften lebenden Menschen bestimmen, deswegen auch für diese Gesellschaften kennzeichnend sind und deren weitere Entwicklung prägen werden. Diese Zeichen zu erheben, verlangt einen theoretischen, dabei systematisierenden und zugleich historischen Zugriff auf diese Wirklichkeiten, damit aus der komplexen Vielfalt von Wirklichkeiten Typisches von Untypischem unterschieden und zugleich Neues identifiziert werden kann, welches nur – weil anders und neu – typisch für die „Welt von heute“ ist.

Eine *zweite* methodische Anweisung wurde vielleicht nicht so sehr auf dem Konzil selbst, wird aber in Auslegung von *Gaudium et spes* mit den „Zeichen der Zeit“ verbunden:⁴¹ Die Entwicklungen, Sachverhalte oder Ereignisse sollen – zumindest auch – mit den sprachlichen und theoretischen Mitteln erkundet werden, die „außerhalb“ der Kirche und damit auch „außerhalb“ der Theologie für die Analyse und Erklärung eben dieser Wirklichkeiten verfügbar sind. Diese methodische Forderung begründet sich zunächst einmal analytisch,

⁴⁰ Diese Bedeutung der „Zeichen der Zeit“ arbeitete vor allem Marie-Dominique Chenu heraus, vgl. *Chenu, Marie-Dominique, Die Zeichen der Zeit*, in: *ders., Volk Gottes in der Welt*, Paderborn 1968, 42–68. Erst in einem zweiten Schritt ging es ihm, wie auch *Gaudium et spes* („[...] und sie im Licht des Evangeliums zu deuten“, GS 4), darum, diese Zeichen theologisch und damit als Zeichen für Gottes heilsames Wirken in seiner Schöpfung und seiner Erlösungsgeschichte auszulegen. In dieser theologischen Ausdeutung ist, so Chenu, die erste Bedeutungsschicht der „Zeichen der Zeit“ durchzuhalten: Deren „geschichtlicher Sinn ist dem Ereignis immanent, da sonst die Geschichte ihren hinweisenden Charakter verliert“ (ebd., 51f.). „Man muss sie“, also die Geschichte, „in ihrer Eigentümlichkeit respektieren“ (ebd., 52f.).

⁴¹ Vgl. etwa *Kreutzer, Kritische Zeitgenossenschaft* (s. Anm. 14), 325f.

da man nur auf diesem Wege hinreichend viel von der „Welt“ erfährt, deren Erkundigung sich die Kirche vorgenommen hat, und da sich die erkundigende Kirche nur auf diesem Wege auf die „Höhe der Zeit“ bringen kann. Darüber hinaus begründet sich diese Vorgehensweise auch pragmatisch, da zumindest die Auszeichnung von „Zeichen der Zeit“ (nicht aber deren theologische Ausdeutung) für davon Betroffene auch dann verständlich wird, wenn ihnen der christliche Glauben fremd und dessen besondere Sprache ohne Bedeutung bleibt. Auch wegen dieser zweiten Anweisung geht es bei den „Zeichen der Zeit“ nicht um die „Wirklichkeit, wie sie *tatsächlich* ist“; es geht stattdessen um Wirklichkeiten, wie sie in der in ihnen zur Analyse und Erklärung verfügbaren Sprache und Theorien erschlossen werden und sich unter deren Nutzung *darstellen*. Diese methodische Anweisung der „Zeichen der Zeit“ sollte man aber in der Kirche (und übrigens auch in der Theologie) nicht ausschließlich und deswegen den Zugang zu den „Zeichen der Zeit“ nicht nur über „fremde“ (Gesellschafts-)Wissenschaften nehmen. Die Kirche verfügt, etwa im Engagement von Glaubenden oder in ihren Einrichtungen der Seelsorge und der Caritas, über eigene Zugänge zu den typischen Lebensbedingungen der in der „Welt von heute“ lebenden Menschen – und kann möglicherweise darüber anderes und manches sogar früher als die unter ihren Methodenzwängen und Theorieroutinen arbeitenden Sozialwissenschaften entdecken.

Mit dieser methodologischen Konkretisierung kann der von Ratzinger ausgewiesene Weltbezug der Kirche auch für die theologische Sozialethik vollzogen werden. Allerdings machte dies bereits die Katholische Soziallehre, auch wenn sie das Programmwort der „Zeichen der Zeit“ und dessen methodische Anforderungen nicht kannte. Zumindest ihre besseren Vertreter haben gesellschaftlich relevante und insofern typische Herausforderungen, zumeist mit den Mitteln der ihrer Zeit zur Verfügung stehenden Gesellschaftswissenschaften, identifiziert. Auf diese haben sie aus der Soziallehre der Kirche heraus Antworten zu geben und damit die politischen Auseinandersetzungen um die Ordnung von gesellschaftlichen Verhältnissen, vor allem aber das politische Engagement von Glaubenden zu orientieren gesucht. Wenn aber bereits die Soziallehre den von Ratzinger angewiesenen Weg beschritten hatte, dann ist es offenbar nicht zwingend, dass auf diesem Weg der für die Soziallehre typische Mangel an Theologie behoben wird.

Man muss also die Theologie der theologischen Sozialethik auf diesem Weg bewusst stärken – und kann dies zunächst einmal für die von ihr erwarteten „Antworten“: Die Traditionsbestände, in denen die Sozialethik „in der Kirche“ Antworten auf die „Zeichen der Zeit“ erkunden und so Orientierungen „in der Welt“ vertreten kann, sind reichhaltiger als der kleine Ausschnitt, der etwa in den Sozialenzykliken seit *Rerum novarum* erfasst wird. Nimmt die Sozialethik die Traditionsbestände der Kirche umfassender in den Blick, berücksichtigt sie etwa biblische Schriften, Ordensregeln oder Handlungs- und Lebensmodelle vorbildlichen Glaubens, wird sie in deren Auslegung stärker als die Katholische Soziallehre auf theologische Begriffe, Konzepte und Methoden zurückgreifen müssen – und dadurch als Theologie auffälliger werden. Vermutlich bestehen innerhalb der gegenwärtigen Sozialethik gerade in dieser Richtung theologische Neigungen, seit nämlich der philosophische Dauerstreit zwischen Moralität und Sittlichkeit neu ausgebrochen ist und ethische Theorien des guten und erfüllenden Lebens allgemein sowie in der Folge auch in der theologischen Sozialethik an Reputation und Aufmerksamkeit gewonnen haben. Greift die theologische Sozialethik umfassend auf die Traditionsbestände der Kirche zurück, wird sie aber nicht nur theologischer. Zugleich ordnet sie die klassische Soziallehre der Kirche, die primäre Quelle der Katholischen Soziallehre, in eben diese Traditionsbestände ein. Damit rechtfertigt sie, dass und in welchem methodischen Sinne sie etwa auf Sozialenzykliken zurückgreift; zugleich macht sie diese zu einem Teil einer umfassenden Tradition – und relativiert damit sowohl deren Relevanz als auch deren doktrinalen Anspruch.

Was die „Antworten“ angeht, kann die Sozialethik als Theologie auch dadurch auffälliger werden, dass sie die „Antworten“ von Kirche und Theologie an „die Welt“ auch innerhalb von Kirche und Theologie zur Sprache bringt, dazu die nach „außen“ vertretenen Orientierungen für die Ordnung gesellschaftlicher Verhältnisse auch nach „innen“ für die Ordnung der kirchlichen Verhältnisse vertritt und dadurch Kirche und Theologie zu einer größeren Selbstreferenzialität antreibt. Dazu wird sie aber die „außerhalb“ von Kirche und Theologie plausibilisierten „Antworten“ so aufbereiten müssen, dass sie als mögliche Antworten auch innerhalb der Kirche plausibel werden – und dazu an und mit theologischen Begriffen und Konzepten arbeiten müssen.

Theologisch auffälliger werden kann die theologische Sozialethik auch in Bezug auf die „Fragen“ werden, auf die sie „Antwort“ geben soll: Zwar erkundet sie die „Zeichen der Zeit“ in einer theologisch eher unauffälligen, gleichsam weltmännischen Weise, doch kann sie die eingesammelten Zeichen „in der Welt“ als Anfragen an die christliche Gotteshoffnung und den ihnen antwortenden Glauben in die Theologie einspeisen. Dazu muss sie diese „Zeichen der Zeit“ so übersetzen, dass sie innerhalb der Theologie zu Problemen *werden*, muss sie diese mithin in die theologische Sprache bringen. Theologisch auffällig wird die Sozialethik dann dadurch, dass sie, die innerhalb der Theologie in besonderer Weise für die „Zeichen der Zeit“ zuständig und daher „außerhalb“ von Kirche und Theologie aktiv ist, die „Zeichen der Zeit“ aber innerhalb der Theologie so vertritt, dass diese theologische Probleme aufwerfen, für deren Beantwortung sie nicht selbst, zumindest nicht ausschließlich selbst, zuständig ist, deren Beantwortung sie aber innerhalb der Theologie provoziert.

4. Welt respektieren

Mit *Gaudium et spes* haben die Konzilsväter – so nicht nur Oswald von Nell-Breuning, sondern auch Joseph Ratzinger – „eine wichtige Form der Öffnung zur Welt vollzogen, indem sie die relative Autonomie der irdischen Bereiche, das Recht und die Pflicht zur Sachlichkeit bzw. zur Anerkennung der Eigengesetzlichkeit der verschiedenen Sachbereiche herausgestellt haben“.⁴² Während im Abschnitt 35 der Pastoralkonstitution das Engagement der Menschen für „Gerechtigkeit und Heiligkeit“ (GS 35) in der Welt theologisch gewürdigt wird („[...] entspricht als solches der Absicht Gottes“, GS 35), hebt sie im darauffolgenden Abschnitt auf den Eigensinn und die Eigenständigkeit der verschiedenen Bereiche moderner Gesellschaften gegenüber Kirche und Religion ab. „Wenn wir unter Autonomie der irdischen Wirklichkeiten verstehen, daß die geschaffenen Dinge und auch die Gesellschaften ihre eigenen Gesetze und Werte haben, die der Mensch schrittweise erkennen, gebrauchen und gestalten

⁴² Ratzinger, *Weltoffene Kirche?* (s. Anm. 29), 296.

muß, dann ist es durchaus berechtigt, diese Autonomie zu fordern“ (GS 36). Diese „Berechtigung“ wird schöpfungstheologisch ausgewiesen: Die Autonomie der irdischen Wirklichkeiten ist „nicht nur eine Forderung der Menschen unserer Zeit, sondern entspricht auch dem Willen des Schöpfers. Durch ihr Geschaffensein selber nämlich haben alle Einzelwirklichkeiten ihren festen Eigenstand, ihre eigene Wahrheit, ihre eigene Gutheit sowie ihre Eigengesetzlichkeit und ihre eigenen Ordnungen“ (GS 36). Da die Kirche „den Sachverstand in den jeweiligen Bereichen der Wirklichkeit [...] anerkennen und voraussetzen“⁴³ muss, sie sich daher auf eigenständige Wirklichkeiten nicht nach dem Schema von kirchlicher Antwort auf weltliche Fragen beziehen kann, besteht ihnen gegenüber ein anderer, ein *zweiter Weltbezug*.⁴⁴

Diesen Weltbezug interpretiert Hünermann freiheitstheologisch und versteht die „Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“ über die Autonomie der Menschen und deren darin begründete Würde. Denn: „Gesellschaften können nicht autonom sein, wenn die Menschen nicht autonom sind“.⁴⁵ Jedoch ist geradezu das Gegenteil zutreffend: Je mehr Autonomie Menschen auch in ihren gesellschaftlichen Zusammenhängen wahrnehmen können, je stärker sie also ihr eigenes Leben selbst bestimmen können, desto weniger „autonom“ sind die Gesellschaften. Diese werden nämlich durch das selbstbestimmte Leben der Menschen bestimmt, statt sich – etwa im Sinne der systemtheoretisch behaupteten Autopoiesis – „selbst bestimmen“ zu können. Wenn sich hingegen Gesellschaften und gesellschaftliche Zusammenhänge – etwa im Sinne von Autopoiesis – „selbst bestimmen“, dann werden sie im Maße ihrer „Selbstbestim-

⁴³ Ratzinger, *Weltoffene Kirche?* (s. Anm. 29), 298.

⁴⁴ Über diesen Weltbezug begründet Ratzinger die in der „Weltöffnung“ liegende Entweltlichung der Kirche: In „der ‚Säkularisierung‘, die sich hier vollzieht“, gemeint ist die in *Gaudium et spes* vollzogenen Anerkennung der Autonomie der irdischen Wirklichkeit, liegt, in dieser Rückgabe des Weltlichen an die Welt doch zugleich eine tiefgehende Entweltlichung der Kirche, die sich gleichsam ihres weltlichen Reichtums entblößt und wieder ihre ganze weltliche Armut annimmt: Sie teilt von Wesen her das Schicksal des Stammes Levi, der als einziger Stamm in Israel kein eigenes Erbland besaß, sondern allein Gott selbst, sein Wort und seine Zeichen, als seinen Losanteil gezogen hatte“ (Ratzinger, *Weltoffene Kirche?* (s. Anm. 29), 299).

⁴⁵ Hünermann, *Grundlegung* (s. Anm. 19), 47.

„mung“ das Leben der sie bevölkernden Menschen bestimmen und damit deren Autonomie be-, oder genauer: die Bedeutung von „Autonomie“ einschränken. Das genau haben die Konzilsväter berücksichtigt: Mag es in *Gaudium et spes* an anderen Stellen (etwa GS 20; 41; 55) tatsächlich um Autonomie im kantischen Sinne, also um die vernünftige Selbstgesetzgebung eines jeden Menschen und dessen Würde „als Zweck an sich selbst“, gehen – unter dem Stichwort der „Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“ waren die Konzilsväter an dieser Stelle ausdrücklich soziologisch interessiert.⁴⁶ Sie wollen sich über die „Eigengesetzlichkeiten“ gesellschaftlicher Zusammenhänge aufklären, die der Autonomie der Menschen und selbst ihrer gemeinschaftlichen Autonomie Grenzen setzen. Immerhin verlangen sie zunächst einmal gar nicht von der Kirche, sondern von „dem Menschen“, dass er die „Eigengesetzlichkeit und [...] Ordnungen [...] unter Anerkennung der den einzelnen Wissenschaften und Techniken eigenen Methode achten muß“ (GS 36).

Daher kann der Vorschlag überzeugen, die Ausführungen zur „Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“, zumal mit dem Plural von „Wirklichkeiten“, als Reflex auf die Ausdifferenzierung moderner Gesellschaften zu verstehen.⁴⁷ Nach der weithin geteilten Überzeugung zeitgenössischer Gesellschaftstheorien bestehen moderne Gesellschaften als Zusammenhang unterschiedlicher Bereiche (Staat, Wirtschaft, Wissenschaft, Kunst ...), denen jeweils eine bestimmte Funktion der gesellschaftlichen Reproduktion zufallen und dafür im Gegenzug von der Erfüllung anderer Funktionen dispensiert werden. Auf jeweils „ihre“ Funktion hin werden in den verschiedenen Bereichen Handlungen, Kommunikationen und Rationalitäten spezialisiert, sodass sich diese zwischen den verschiedenen Bereichen auseinanderentwickeln.⁴⁸ Aus den unterschiedlichen Bereichen heraus lassen sich die jeweils anderen Bereiche zwar beobachten,

⁴⁶ Vgl. dazu jedoch den Hinweis von *Ruggieri*, *Zeichen der Zeit* (s. Anm. 39), 65f.

⁴⁷ Vgl. *Kreutzer*, *Kritische Zeitgenossenschaft* (s. Anm. 14).

⁴⁸ Einzelne Menschen, Akteure von Handlungen und Kommunikationen in den ausdifferenzierten Bereichen, gehören diesen Bereichen nicht vollständig an und werden auch durch die Zugehörigkeit nicht vollständig bestimmt („Rolle“). Deswegen werden sie in modernen Gesellschaften angehalten, ihre verschiedenen Rollen in eine jeweils eigene Identität zu integrieren („Individualität“). In der systemtheoretischen Deutung dieses Verhältnisses werden die Individuen sogar als Umwelt und damit nicht als „Teil“ der unterschiedlichen Systeme konzipiert.

auch lassen sich – aus den je eigenen Kommunikationen und Rationalitäten heraus – Erwartungen an andere Bereiche formulieren, können diese sogar über das Recht aus dem Staat heraus und mit Hilfe von Geld aus der Wirtschaft heraus Wirkungen in anderen Bereichen erzielen. Aber infolge der Ausdifferenzierung der verschiedenen Bereiche und der Spezialisierung ihrer Kommunikationen und Rationalitäten ist nicht zu erwarten, dass einer dieser Bereiche Fragen aus anderen Bereichen so „beantworten“ kann, dass dessen Antworten dort als Antworten auf eigene Fragen verstanden werden können.

Macht man sich die Diagnose gesellschaftlicher Ausdifferenzierung zu eigen, dann betrifft diese Ausdifferenzierung auch die Kirche selbst oder dann genauer: die Kirchen (in einem soziologischen Sinn) und über die Kirchen hinaus auch die christliche Religion.⁴⁹ Sofern sie selbst Teil moderner Gesellschaften sind, sind sie nicht mehr überall in der Gesellschaft präsent, sondern eingebunden in einen Bereich moderner Gesellschaften neben anderen. Zwar fällt es schwer, in der soziologischen Rekonstruktion Religion und Kirchen – in Analogie etwa zu Staat, Wirtschaft oder Wissenschaft – eine gesellschaftliche „Funktion“ zuzuschreiben. Leicht ist es hingegen, die

⁴⁹ Die Ausdifferenzierung der christlichen Religion vollzieht sich, zumal in den deutschsprachigen und bikonfessionell geprägten Gesellschaften, über eine „Verkirchlichung“ des Christentums, sodass die christliche Religion weitgehend durch eine doppelte Institutionalisierung ihrer Symbole, Praktiken, Kommunikationen und Lehren bestimmt und gesellschaftlich über die konfessionell getrennten Kirchen präsent wird. Vgl. dazu *Kaufmann, Franz-Xaver*, Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums, Freiburg 1979; *Gabriel, Karl*, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne (Quaestiones disputatae Bd. 141), Freiburg i. Br. 1992; *ders.*, Religion und Politik zwischen Fundamentalismus und Zivilgesellschaft (Ethik und Gesellschaft 2/2008: Politik aus dem Glauben), online verfügbar unter http://www.ethik-und-gesellschaft.de/texte/EuG-1-2008_Gabriel.pdf. In der Gegenwart lassen sich hingegen Tendenzen der „Entkirchlichung“ beobachten. So lässt sich immer seltener von der Konfessionszugehörigkeit auch auf die Religiosität, geschweige denn auf die kirchlich vorgesehenen Einstellungen und Überzeugungen schließen. Auch werden Formen christlicher Religiosität gesellschaftlich außerhalb der Kirchen präsent, sodass diese ihr gesellschaftliches Monopol auf das Christentum, erst recht: auf Religion verloren haben. Vgl. etwa *Pickel, Gert*, Moralische Vorstellungen und ihre religiöse Fundierung im europäischen Vergleich, in: *ders. / Krüggeler, Michael* (Hrsg.), Religion und Moral. Entkoppelt oder verknüpft? Opladen 2001, 105–134; *Pollack, Detlef*, Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland, Tübingen 2003.

gesellschaftlichen Funktionsverluste von Religion und Kirchen anzugeben, da Funktionen der gesellschaftlichen Reproduktion dem „Zugriff“ von Religion und Kirche entzogen wurden und nicht länger über die von Religion und Kirchen „verwalteten“ Kommunikationen und Rationalitäten gesteuert werden. Diese häufig unter dem Begriff der Säkularisierung verhandelten Funktionsverluste bedeuten aber gerade nicht, dass christliche Religion und Kirchen gesellschaftlich nicht mehr vorkommen. Eingebunden in einen gesonderten Bereich moderner Gesellschaften können sie religiöse Kommunikationen und Rationalitäten nach eigenen Erfordernissen ausrichten und entsprechend spezialisieren. Womöglich bestimmen Religion und Kirchen sogar nach eigenen Vorstellungen die „Funktion“, die sie für die Gesellschaft im Ganzen „erfüllen“. Als ein gesonderter Bereich sind, soziologisch gesehen (und in GS 26 geht es – so zumindest die vorgelegte Interpretation – um Soziologie), Religion und Kirchen selbst eine der verschiedenen „Einzelwirklichkeiten“ – und haben dann wie diese „ihren festen Eigenstand, ihre eigene Wahrheit, ihre eigene Gutheit sowie ihre Eigengesetzlichkeit und ihre eigenen Ordnungen“ (GS 36).

Erst über diese soziologisch aufgeklärte Selbstsicht von Kirche wird auch die bereits zur Vorbereitung des Konzils gepflegte Unterscheidung zwischen „ad intra“ und „ad extra“ plausibel:⁵⁰ Die Kirche ist „in dieser Welt“, aber darin „nur“ ein Teil dieser Welt neben anderen Teilen; dabei ist sie so eigensinnig und eigenständig wie all die anderen Teile. Sie spricht, wenn sie „ad extra“ spricht, nicht von außerhalb der Welt, sondern mit ihrer spezialisierten Sprache und nach eigenen Maßstäben über andere Bereiche und gegebenenfalls in andere Bereiche hinein, die aber über jeweils eigene Sprachen und Rationalitäten verfügen, – und muss gerade dann auf die Eigensinnigkeit und Eigenständigkeit der anderen Bereiche Rücksicht nehmen, sofern sie *erfolgreich* sprechen will.⁵¹

Die Diagnose gesellschaftlicher Ausdifferenzierung theologisch zu übernehmen, bedeutet nicht, dass damit Gottes Heilswirken in der Welt sowie der Glauben der Christen begrenzt und auf den ausdifferenzierten Bereich von Religion und Kirchen beschränkt wird. Zutref-

⁵⁰ *Kreutzer*, *Kritische Zeitgenossenschaft* (s. Anm. 14), 191–196.

⁵¹ Vgl. dazu *Laux, Bernhard*, *Exzentrische Sozialethik. Zur Präsenz und Wirksamkeit christlichen Glaubens in der modernen Gesellschaft*, Münster u. a. 2007.

find unterscheidet Ratzinger zwischen dem Weltbezug von Gottes Heilswirken und dem der Kirche: Während die Kirche nicht auf „eine Verkirchlichung des Alls, auf eine Verkirchlichung der ganzen Welt und aller ihrer Bereiche abzielen“⁵² kann, zielt der „Herrschaftsanspruch Christi gegenüber der Welt [...] in der Tat auf ‚alles‘, auf die restlose Einverleihung des Alls in ihn hinein“.⁵³ Mit stärker religionssoziologischen Bezügen kann Ähnliches für den Glauben der Christen behauptet werden: Überall in ausdifferenzierten Gesellschaften und eben nicht nur im Kontext von Religion und Kirchen können Glaubende in Situationen „geraten“, die sie als Glaubende herausfordern und von ihnen nur dann bewältigt werden können, wenn sie in geeigneten Handlungsweisen ihren Glauben vollziehen. Allerdings können diese Vollzüge ihres Glaubens nicht in allen Handlungsbereichen als Vollzüge des Glaubens – zumindest erfolgreich – ausdrücklich gemacht werden. Dafür sind die Glaubenden auf den gesonderten Bereich der Religion und Kirchen angewiesen, in dem sie – erfolgreich – ihren Glauben und zwar auch den „außerhalb“ von Religion und Kirchen zur Sprache bringen können.⁵⁴

Die Forderung von *Gaudium et spes*, die „Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“ zu respektieren, ist gerade von der theologischen Sozialethik angenommen worden. Damit wurden aber gerade nicht deren theologische Neigungen provoziert: Gegenüber den eigensinnigen und eigenständigen Bereichen moderner Gesellschaften wurde mit dieser Forderung gerade die Nichtzuständigkeit von Theologie behauptet und folglich ein Verzicht auf Theologie betrieben, damit aber die von der Katholischen Soziallehre seit Bestehen eingeübte theologische Zurückhaltung bestätigt. Will man dagegen die Theologie der Sozialethik stärken, wird man *erstens* die fachmännischen Erkundigungen der „Eigengesetzlichkeiten und Ordnungen“ der irdischen Wirklichkeiten auch für die Kirche „ad intra“ zugänglich machen, diese dafür in die dort gesprochene, also theo-

⁵² Ratzinger, *Weltoffene Kirche* (s. Anm. 29), 297.

⁵³ Ratzinger, *Weltoffene Kirche* (s. Anm. 29), 296.

⁵⁴ Vgl. dazu *Möhring-Hesse, Matthias*, „Überall“ glauben in ausdifferenzierten Gesellschaften. Eine soziologische Verortung christlicher Glaubenspraxis in theologischer Absicht. (*Ethik und Gesellschaft*, 1/2008: Politik aus dem Glauben), online verfügbar unter http://www.ethik-und-gesellschaft.de/pdf-aufsatz/EuG-1-2008_Moehring-Hesse.pdf.

logische Sprache übersetzen müssen. Mit den in der Theologie üblichen Begriffen und Konzepten abgestimmt, wird die Sozialethik Erfordernisse einer fairen Rechtsprechung, einer gerechten Organisation von Erwerbsarbeit oder einer beteiligungsorientierten Verwaltung für die Kirche in Geltung bringen, sofern diese nicht nur Gemeinschaft der Glaubenden und Leib Christi, sondern – zumal in modernen Gesellschaften unter Bedingungen der funktionalen Ausdifferenzierung – immer auch eine komplexe Institution ist. So trägt die Sozialethik zur Aufklärung der „Sozialgestalt“ der Kirche bei, – kann dies aber nur, wenn und in dem Maße sie dabei die Kirche (auch) ausdrücklich theologisch aufklärt.

Als Theologie ist die Sozialethik zweitens gefordert, den in ausdifferenzierten Bereichen „außerhalb“ von Religion und Kirchen vollzogenen Glauben einzuholen und zu orientieren. Dabei muss sie nicht nur kompetent über die „Eigengesetzlichkeit“ von Situationen in diesen ausdifferenzierten Bereichen informieren, sondern muss zugleich entsprechende Handlungsweisen als Vollzug von Glauben – mit Hilfe von theologischen Begriffen und Konzepten – ausdeuten bzw. orientieren können. Normativ ist die Sozialethik dann, insofern sie über die theologische Ausdeutung des Glaubens außerhalb von Religion und Kirchen die Bewältigung gleicher oder ähnlicher Situationen orientieren kann und somit den Vollzug von Glauben theologisch „anleitet“. Mit dieser besonderen, nämlich theologischen Normativität spielt sie in diesen Situationen allerdings nur für die Individuen, die sich im Vollzug ihres Glaubens daran orientieren, eine Rolle. Ansonsten bietet sie dort – und darin theologisch möglichst unauffällig – Orientierungen für die anstehende Ordnung von gesellschaftlichen Verhältnissen. Theologisch auffällig wird sie mit ihrer Theologie dagegen nur innerhalb von Theologie und Kirche, sofern sie dort die Bedeutung ihrer Orientierungen für den Vollzug von Glauben theologisch ausführt. Außerhalb von Theologie und Kirche wird sie damit nur dann und in dem Maße bemerkt, als jemand von außerhalb die Sozialethik – aus welchen Gründen auch immer – in ihren kirchlichen Kommunikationen und theologischen Diskursen beobachtet.

5. Von der Welt lernen

Auf einen *dritten Weltbezug* hatte Ratzinger bereits mit seiner Unterscheidung zwischen dem Heilswirken Gottes und der Kirche hingewiesen. In der Welt und dabei „außerhalb“ der Kirche ereignet sich – auch unter Bedingungen der gesellschaftlichen Ausdifferenzierung – für den christlichen Glauben und die Kirche Relevantes: In der Welt der Menschen bricht, so hoffen Christen und ihre Kirche, Gottes Heil immer wieder an und ein, ohne dass sich diese Einbrüche auf bestimmte gesellschaftliche Bereiche begrenzen ließen, und ohne dass diese Einbrüche an ein ausdrückliches und deswegen theologisches Bewusstsein der davon „betroffenen“ Menschen gebunden wären. Dabei ist, so die im Christentum überlieferte Heilzusage, von Gott her beabsichtigt, die ganze Welt für das von ihm ausgehende Heil einzunehmen: Gott will seinen Himmel auf der Erde. Dieser Wille aber, so die dem Christentum eigene Sicht der Welt, scheitert nicht an Gott, sondern an den von ihm heilsam angesprochenen Menschen. Wenngleich die Welt deswegen nicht der Himmel ist, „passiert“ das, worauf Christen und ihre Kirche hoffen, nämlich Gottes Heil, immer wieder „in der Welt“ – und soll von Christen und ihrer Kirche bemerkt und mit allen ihren Kräften unterstützt werden.

In Bezug auf Gottes heilsame Gegenwart „in der Welt“ dreht sich das von Ratzinger vorgestellte Frage-Antwort-Schema um: Aus dem Christentum heraus hoffen Christen und ihre Kirche darauf, dass Gottes Heil inmitten der Geschichte der Menschen wirkmächtig wird und so die Geschichte der Menschen von Grund auf verändert. Auf diese Erwartung, gleichsam die „Frage“, wird (auch) außerhalb von Religion und Kirche „Antwort“ gegeben, indem Gottes Heil dort „tatsächlich“ Spuren seiner heilsamen Anwesenheit hinterlässt. Auch wenn diese Spuren von den unmittelbar „Betroffenen“ nicht als Spuren von Gottes Heil gelesen werden können, „brauchen“ Christen und ihre Kirche diese „Antwort“ auf ihre „Frage“. Daher müssen sie – um ihren Glauben an den heilsamen Gott zu vollziehen – „in der Welt“ nach den Spuren von Gottes heilsamer Gegenwart Ausschau halten – immer wieder und immer wieder neu. Dazu identifizieren sie geschichtliche Entwicklungen, Sachverhalte oder Ereignisse, die in ihrem jeweiligen Umfeld – nach Prüfung der in diesem Umfeld geltenden Vernunft – von hoher, positiver Bedeutung für die jeweils Betroffenen sind. Mit den im Christentum tra-

dierten theologischen Begriffen und Konzepten, in Ausdeutung der dem Christentum eigenen Bilder, Erzählungen und Gebete geben sie dem Bedeutsamen eine zweite, nämlich theologische Bedeutung „im Lichte des Evangeliums“ und dadurch ein „Mehr“ an Bedeutung. Weil sie hoffen, dass Gott in ihrer Geschichte anwesend ist und ihre Geschichte heil machen will, wagen Christen und ihre Kirche auf diesem Wege, bedeutsame Sachverhalte ihrer Welt in die Nähe von Gott zu rücken, sie auf seinen Heilswillen zu beziehen und damit in die Gott zugesprochene Intentionalität „hineinzuziehen“ sowie sie auf sein Heilwirken zu beziehen und sie damit als Spuren seiner heilsamen Gegenwart zu nehmen.⁵⁵

Dieser dritte Weltbezug gehört mit zu dem in den „Zeichen der Zeit“ steckenden theologischen Programm, sofern die „Zeichen der Zeit“ nicht nur erhoben, sondern „im Licht des Evangeliums“ gedeutet werden sollen.⁵⁶ Allerdings wird dieser Weltbezug über die „Zeichen der Zeit“, wie bereits ausgeführt, auf für die Gegenwart typische Entwicklungen, Sachverhalte oder Ereignisse konzentriert und mithin für Zwecke der kirchlichen Sozialverkündigung und – ihr nachahmend – für Zwecke wissenschaftlicher Theologie und der von ihr erwarteten Allgemeinheit spezifiziert. Zugleich wird dieser Weltbezug aber auch über das bisher Gesagte ausgeweitet, indem als „Zeichen der Zeit“ nicht nur positive Entwicklungen, Sachverhalte oder Ereignisse gelten, sondern ausdrücklich auch negative, „bestimmte besonders schwere Nöte dieser Zeit“ (GS 46). „In der Welt“ entdecken Christen und ihre Kirche nicht nur Spuren von Gottes heilsamer Gegenwart, sondern immer auch Spuren davon, dass sich Menschen „in der Welt“ dieser heilenden Gegenwart Gottes verweigern und das daraus erwachsende Heil „in der Welt“ nicht ankommen kann. Allerdings wird man – wenn man entsprechende Entwicklungen, Sachverhalte oder Ereignisse mit den Augen derer erkundet, die sich darüber empören, sich verweigern und Widerstand leisten – in Negationen dieser Art doch auch die Nähe von Gottes Heil entdecken können. Denn in ihrer Empörung, ihrer Verweigerung und ihrem Widerstand „steckt“ etwas Positives – zumin-

⁵⁵ Vgl. dazu ausführlich *Schillebeeckx, Edward, Menschen. Die Geschichte von Gott*, Freiburg i. Br. 1990.

⁵⁶ *Mieth, Dietmar, Zeichen der Zeit – eine theologisch-ethische Betrachtung*, in: *Hünemann, Das Zweite Vatikanische Konzil* (s. Anm. 39), 85–99, 89–95.

dest in der sich darin ausdrückenden Ahnung, dass das, was ist, nicht sein soll. In diesem Sinne darf die Verweigerung solcher Negationen als ein bedeutsamer Akt gesehen werden, der vor Gott als Ausdruck seines Heilswillens Bestand hat. Dies alles gilt wiederum unabhängig davon, ob diese Verweigerung innerhalb oder „außerhalb“ von Religion und Kirchen geleistet wird und ob sie ein entsprechendes theologisches Bewusstsein „hat“ oder nicht.

An diesem dritten Weltbezug des christlichen Glaubens kann die theologische Sozialethik mitwirken – und dabei ihre Theologie stärken.⁵⁷ Mit der gerechten Ordnung von gesellschaftlichen Verhältnissen beschäftigt und damit – in welcher methodischen Form auch immer – *in* den zu ordnenden gesellschaftlichen Verhältnissen präsent, kann sie dort nach Spuren von Gottes heilsamer Gegenwart „suchen“. Als *Ethik* hat sie eine besondere Perspektive auf die Bedeutung der von ihr bearbeiteten Sachverhalte. Mit den Mitteln praktischer Vernunft prüft sie die Gerechtigkeit von gesellschaftlichen Ordnungen und Ordnungsvorstellungen, stellt sich damit auf die Seite derer, die sich für die gerechte Ordnung von gesellschaftlichen Verhältnissen einsetzen, und auf die Seite derer, die unter ungerechten Ordnungen leiden, sowie derer, die sich diesen ungerechten Ordnungen widersetzen. Indem sie Ordnungen und entsprechende Politiken unter dem Maßstab der Gerechtigkeit prüft und sie, wenn möglich, nach Maßgabe der ethischen, wie im Einzelnen auch immer bestimmten Vernunft als gerecht oder eben als ungerecht beurteilt, entdeckt sie Bedeutsames. Ihre Entdeckungen kann sie als „Antworten“ auf die Heilshoffnung von Christen und ihrer Kirche in die theologische Sprache bringen und damit Gottes Immanenz, mit aller theologisch gebotenen Vorsicht, im Konkreten einholen. Dafür braucht sie theologische Begriffe und Konzepte, da sie nur in deren Verwendung das von ihr als gerecht bzw. ungerecht Beurteilte zum Gegenstand theologischer Ausdeutung machen und das gesuchte „Mehr“ an Bedeutung gewinnen kann. Eine Sozialethik, die dementsprechend die Welt in die Theologie „bringt“, wird demnach theologisch auffällig werden. Kommt die Theologie, die der Sozialethik für den ersten Weltbezug der Kirche vorgeschlagen wurde, als Ethik ins Spiel, *folgt* sie in diesem Fall der Ethik und

⁵⁷ Vgl. *Mieth*, *Zeichen der Zeit* (s. Anm. 56), 89–95.

setzt Ethik voraus. In dieser Reihung von Ethik und Theologie kann man ein Erbe des Naturrechtsdenkens in der Katholischen Soziallehre sehen, so auch dort – nicht zuletzt mit Berufung auf Thomas von Aquin – das als *lex naturalis* Erkannte als *lex aeterna* und damit als Ausdruck von Gottes Heilswillen genommen wurde.⁵⁸ Die von Hünermann als Impuls von *Gaudium et spes* herausgestellte Menschenwürde kann als Beispiel für eine theologische Entdeckung dieser Art genommen werden: Die Idee einer unveräußerlichen und unbedingten Würde eines jeden Menschen wurde „außerhalb“ der Kirche, wenn auch nicht ohne die Vorbereitung aus den christlichen Traditionen heraus, wirkmächtig, wurde dann aber für die Kirche entdeckt und theologisiert, etwa auf die Ebenbildlichkeit bezogen, – und so zu einem Inhalt des christlichen Glaubens, zu einem zentralen Anliegen von Glaubenden und zu einem wichtigen Maßstab der theologischen Sozialethik.

6. Theologie der christlichen Sozialethik

Die drei der Kirche zugeschriebenen Weltbezüge haben lediglich analytischen Status – allein schon deshalb, weil sie in Wechselverhältnissen stehen oder zumindest in solche gebracht werden können und sollten. Hinsichtlich jedem dieser Weltbezüge ist die theologische Sozialethik gefordert. In deren theologischem Vollzug kann sie, so wurde gezeigt, als Theologie auffällig werden, ohne dass deswegen die Bearbeitung ihres Gegenstands, die gerechte Ordnung von gesellschaftlichen Zusammenhängen, Schaden nehmen muss. Wenn auch die vorgestellten Überlegungen – wohl unvermeidlich – durch eine bestimmte Theologie mit soteriologischem und präsentischem Einschlag eingefärbt sind, präjudizieren sie gleichwohl nicht, mit welchen theologischen Begriffen, Konzepten und Methoden die

⁵⁸ Vgl. etwa *Anzenbacher, Arno*, Einführung in die Ethik, Düsseldorf 1992, 87–97; *Eberl, Jason T.*, The Necessity of *lex aeterna* in Aquina's Account of *lex naturalis*, in: *Alexander Fidora / Matthias Lutz-Bachmann / Andreas Wagner* (Hrsg.), *Lex und Ius. Beiträge zur Begründung des Rechts in der Philosophie des Mittelalters und der Frühen Neuzeit (Politische Philosophie und Rechtstheorie des Mittelalters und der Neuzeit. Texte und Untersuchungen)*, Stuttgart, Bad Cannstatt 2010, 147–174.

Sozialethik die drei Weltbezüge realisieren kann. Im Gegenteil: Unterschiedlichste theologische Ansätze sind für die Sozialethik denkbar, um in ausdrücklicher Realisierung der drei Weltbezüge stärker Theologie zu treiben.

Konnten für jeden der drei Weltbezüge theologische Gewinne in Aussicht gestellt werden, so scheint die Sozialethik beim dritten Weltbezug jedoch besonders gefordert, der Einsatz theologischer Begriffe und Konzepte dort besonders ergiebig und der Gewinn des theologischen „Erwachens“ der Sozialethik für die gesamte Theologie besonders hoch zu sein. Unter Bedingungen einer zumindest in Westeuropa weiter anhaltenden Säkularisierung „braucht“ die Theologie Vorposten in den „irdischen Wirklichkeiten“, wenn sie den Kontakt zu dem überall in der Welt heilsam wirkenden Gott nicht verlieren und die Welt nicht *dadurch* erst gottlos *machen* will – was sie durch den Prozess der Säkularisierung *nicht* wird. In „ihrer“ Sozialethik besitzt sie einen solchen Vorposten in den für moderne Gesellschaften besonders wichtigen Bereichen, vor allem von Staat, Politik und Wirtschaft. Dieser Vorposten verfügt traditionell über das Know-how, sich das für ihren Gegenstandsbereich verfügbare *profane, vor allem sozialwissenschaftliche Analyse- und Erklärungswissen* anzueignen und zu verarbeiten – zumindest hat die Sozialethik seit den Zeiten der Katholischen Soziallehre diesen Anspruch für sich erhoben und ihn zumindest in ihren hervorragenden Vertretern auch erfüllen können. Zudem verfügt sie als *Ethik* über *ein*, aber ein *verlässliches* und in der christlichen Tradition hoch geschätztes und theologisches bewährtes Verfahren, geschichtliche Sachverhalte auf ihre Bedeutsamkeit zu prüfen und Ergebnisse dieser Prüfung theologisch anschlussfähig zu machen. Um diese beiden besonderen Kompetenzen als Vorposten der Theologie realisieren zu können, muss die Sozialethik aber „mehr“ an Theologie leisten, als sie zumeist bietet.

Allerdings hängt die Sozialethik als theologisches Fach nicht daran. Sie wird nicht dadurch zur Theologie, dass ihre eigene Theologie stärker und damit theologisch auffälliger wird. Teil der Theologie und daher eine theologische Disziplin ist sie in erster Linie deshalb, weil ihr Gegenstand, die gerechte Ordnung gesellschaftlicher Verhältnisse, notwendigerweise von einer christlichen Theologie bearbeitet werden muss; und sie ist in der Bearbeitung dieses Gegenstands *zuvorderst* Sozialethik, die sowohl den „Eigengesetz-

lichkeiten“ moderner, dabei ausdifferenzierter Gesellschaften und der mit deren Analyse und Erklärung beschäftigten Sozialwissenschaften, als auch der Profanität der ethischen Vernunft hinreichend Rechnung tragen muss. Man darf aus *Gaudium et spes* den Respekt gegenüber genau diesem Anforderungsprofil der theologischen Sozialethik herauslesen. Vermissen muss man diesen Respekt hingegen in der jüngsten Sozialenzyklika, die ihre theologischen Bemühungen nicht der Aufgabe einzuordnen weiß, als Christen und als Kirche an einer gerechten Ordnung moderner Gesellschaften und an dieser unter den Bedingungen derer „Eigengesetzlichkeit“ mitzuwirken. Vor allem nach den (ver-)wirren(-enden) Ausführungen zum Verhältnis von *caritas* und *veritas* wird man – ähnlich wie einst Nell-Breuning – die vergangenen Zeiten einer in Sachen Theologie vorsichtigen Soziallehre zu schätzen wissen und den Niedergang der kirchlichen Soziallehre noch nicht für beendet halten.⁵⁹ Ein Blick in *Gaudium et spes* begründet hingegen die Aussicht darauf, dass sich theologische Bemühungen in der Sozialethik für die Kirche und die Theologie lohnen können.

⁵⁹ Vgl. *Emunds, Bernhard*, Missionarische Sozialverkündigung? Kritische Bemerkungen zur Kernbotschaft von Caritas in Veritate. (Frankfurter Arbeitspapiere zur gesellschaftsethischen und sozialwissenschaftlichen Forschung Nr. 59), Frankfurt a.M. 2011, online verfügbar unter http://www.sankt-georgen.de/nbi/fileadmin/redakteure/Dokumente/FAGsFs/FAGsF_59_download.PDF; *Krupp, Gerhard*, Caritas in Veritate. Ein kritischer Kommentar aus sozialetischer Perspektive, in: *Theologie und Glaube* 100 (2010) 85–107.