

Christliche Sozialethik und Christliche Demokratie. Zur Zukunftsfähigkeit des sozialetischen Dialogs*

Von Rudolf Uertz

Die christliche bzw. katholische Sozialethik stand im letzten Drittel des 19. und im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts zur christlich-sozialen und christlich-demokratischen Bewegung in einem symbiotischen – wenn auch nicht spannungsfreien – Verhältnis. Angesichts der Schattenseiten der Industrialisierung des 19. Jahrhunderts, nämlich angesichts der Sozialen Frage, wurde die moderne Sozialethik des Katholizismus durch die Sozialrundschriften Papst Leos XIII. (1878–1903), insbesondere dessen Enzyklika *Rerum novarum* (1891), angeregt.¹ Zugleich schöpfte die päpstliche Soziallehre als kirchenamtliche Doktrin ihrerseits aus dem, was Moraltheologen und Sozialethiker an sozialtheoretischem Gedankengut in Hochschulen und Forschungsinstituten feilboten – aus einer Sozialethik, die auch als Sozial- oder Gesellschaftslehre, mitunter als christliche Sozialwissenschaft bezeichnet wurde. Dank der engen Verbindungen von Amtskirche, katholischen Verbänden und Zentrumspartei seit den 1870er Jahren wurde die christliche Sozialethik in Deutschland keineswegs bloß als wissenschaftliches Fach an den Universitäten und kirchlichen Hochschulen gelehrt, vielmehr war sie darüber hinaus auch eine praxisrelevante Disziplin, die den Katholiken in Gesellschaft, Kultur und in den katholischen Verbänden und Parteien als politische und soziale Leitidee diente.²

Mit der Zerschlagung der Parteien und der katholischen Verbände 1933 brach diese Tradition zunächst ab. Die Neuformierung der christlichen Parteien nach 1945 und die Gründung der interkonfessionellen Unionsparteien bedeutete zwar eine Absage an die Figur des politischen Prälaten und die kon-

* Der Aufsatz wurde angeregt durch: *Christliche Sozialethik im Dialog. Zur Zukunftsfähigkeit von Wirtschaft, Politik und Gesellschaft. Festschrift zum 65. Geburtstag von Lothar Roos*, hg. von Ursula NOTHELLE-WILDFEUER/Norbert GLATZEL, Graftschaft 2000, 672 Seiten (zitiert: FS Roos).

1 Vgl. Hans MAIER, „*Rerum novarum*“ und die Entstehung der christlich-demokratischen Bewegungen in Europa, in: *Kirchliche Zeitgeschichte* 5 (1992), S. 289 ff. Zum Ganzen: Winfried BECKER, *Zur Geschichte und Konzeption der Christlichen Demokratie*, in: Günter BAADTE/Anton RAUSCHER (Hg.), *Christen und Demokratie*, Graz 1991 S. 11 ff.

2 Der erste Lehrstuhl für Christliche Gesellschaftslehre wurde 1893 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster eingerichtet. Erster Lehrstuhlinhaber war der führende katholische Sozialpolitiker seiner Zeit, der Geistliche und zeitweilige Abgeordnete des Preußischen Landtags und des Reichstags Franz Hitze.

fessionell-parteilpolitischen Engführungen der Weimarer Zeit, doch blieb die christliche Sozialethik, die sich nach 1945 auch in der evangelischen Theologie als eigenständiges Fach etablierte, weiterhin eine wichtige Leitdisziplin, die sich teilweise unmittelbar in den Programmen und Programmreden der CDU³ und CSU⁴ niederschlug. So war es auch keine Seltenheit, dass katholische Sozialethiker in ihre Disziplin ganz selbstverständlich auch historische und aktuelle Probleme des christlich-sozialen und -demokratischen Gedankenguts einbezogen.⁵

Lothar Roos, Professor für christliche Gesellschaftslehre und Pastoralsoziologie an der Universität Bonn, zählt zu den wenigen noch lehrenden Sozialethikern (seit 2000 Emeritus), die diese Tradition noch pflegen. Dies konstatieren auch die Herausgeber der Festschrift zu seinem 65. Geburtstag in ihrem Vorwort und verweisen auf die einschlägigen Arbeiten von Roos zum christlich-sozialen Ideenspektrum. „Bei aller Frage nach der Zukunftsfähigkeit von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft am Beginn des 21. Jahrhunderts“, so heißt es, „vergisst der Sozialethiker Roos doch niemals, den Blick zurück in die Sozialgeschichte zu werfen“, wobei ihn vor allem die „Weichenstellungen des 19. Jahrhunderts mit seiner sozialen Frage“ im „Kontext der neu entstehenden christlich-sozialen und christlich-politischen Bewegung“ interessieren.⁶ Doch enthält die Festschrift leider keinen ausgewiesenen Beitrag zu diesem Themenfeld.

3 Zum Einfluss der christlichen Soziallehre auf die CDU-Programmatik vgl. Rudolf UERTZ, *Christentum und Sozialismus in der frühen CDU. Grundlagen und Wirkungen der christlich-sozialen Ideen in der Union 1945–1949*, Stuttgart 1981.

4 Zu den christlich-sozialen und -demokratischen Ideen der CSU vgl. Hanns SEIDEL, *Weltanschauung und Politik. Ein Beitrag zum Verständnis der Christlich-Sozialen Union in Bayern* (Schriftenreihe der CSU in Bayern, Bd. 1), 2. Aufl. München 1961. Auf die Grundsatzprogrammatik der CSU Einfluss genommen hat u.a. Gerhard KROLL, *Christliche Union! Bamberger Denkschrift zur Schaffung einer politischen Einheitsfront aller Christen Deutschlands*, Schwäbisch-Gmünd 1946 (ein „Programmvorläufer“); vgl. Alf MINTZEL, *Die Christlich-Soziale Union in Bayern*, in: Richard STÖSS (Hg.): *Parteienhandbuch. Die Parteien der Bundesrepublik Deutschland 1945–1980*, Bd. 2, Opladen 1983, S. 661 ff.; vgl. auch Gerhard KROLL, *Was ist der Staat?* München 1950; zu den ständisch-organologischen Vorstellungen Krolls sowie einem weithin konservativen christlichen Staatsverständnis insbesondere des deutschen Katholizismus in den späten 1940er und 1950er Jahren vgl. meinen Beitrag in diesem Band: *Konservative Kulturkritik in der frühen Bundesrepublik Deutschland. Die Abendländische Akademie in Eichstätt (1952–1956)*.

5 Vgl. Franz-Martin SCHMÖLZ, *Chance und Dilemma der politischen Ethik*, Köln 1966, S. 64 ff., wo sich schon die Ausdifferenzierung von christlicher Sozialethik und Christlicher Demokratie anzeigt.

6 FS Roos, S. 6. Beiträge von Lothar ROOS zur christlich-sozialen und -demokratischen Bewegung sind u.a.: *Was heißt christlich-sozial heute?*, in: *Erwachsenenbildung* 18 (1972), S. 155 ff.; *Die soziale Verantwortung der Kirche. Wege und Erfahrungen von Ketteler bis heute* (hg. gemeinsam mit Anton RAUSCHER), 2. Aufl. Köln 1979; *Kirche, Politik, soziale Frage. Das verpflichtende Erbe Bischof Kettelers*, Köln 1977; *Soziallehre heute. Impulse aus den Erfahrungen der christlich-sozialen Bewegung*, in: BUNDESVERBAND DER KATHOLISCHEN AR-

In Lothar Roos' Studien- und Hochschulzeit fiel die Neuorientierung der katholischen Sozialethik, die mit der Lehre Johannes XXIII. (1958–1963) und des II. Vatikanischen Konzils (1962–1965) einsetzt. Die jüngere kirchliche Soziallehre wendet sich nicht mehr nur an Katholiken, sondern – so ihre Adressierung seit Johannes XXIII. – an „alle Menschen guten Willens“. Erst von dieser Wende an ist die katholische Sozialethik als „dialogisch“ zu bezeichnen, wie dies der Titel der Festschrift ausweist. Dialogisch bedeutet unter anderem, dass die jüngere christliche Sozialethik deduktionistische Verfahren aufgab und durch eine personalistische bzw. personaethische Theorie ersetzte. Deduktion im Sinne einer strengen Orientierung an naturrechtlich und/oder lehramtlich vorgegebene Normen, wie sie insbesondere in der neuscholastischen Phase (ca. 1865–1965) die kirchliche Soziallehre dominierten, wich so einem verantwortungsethischen Argumentationsstil. Damit kann die nachvatikanische Sozialethik dem Verhältnis des Christen zu Demokratie, Rechtsstaatlichkeit und Verfassung, zur Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung sowie zum gesellschaftlich-politischen Pluralismus besser Rechnung tragen.⁷ Zugleich aber wurde mit der politik- und sozialetischen Umorientierung ein neues Verhältnis zu den gesellschaftlichen Kräften und zu den nicht dezidiert christlichen Parteien angebahnt. Allerdings ist die kirchenamtliche Neuorientierung selbst wohl kaum als Ursache für den kirchlichen und sozialetischen Wandel anzusehen, vielmehr ist die Hinwendung der päpstlichen und konziliaren Lehre seit den 1960er Jahren zu neuen Argumentationsmustern eher ein Nachvollzug der geistigen und gesellschaftlichen Entwicklungen im politi-

BEITNEHMERBEWEGUNG (KAB) DEUTSCHLANDS (Hg.): *Texte zur katholischen Soziallehre III. Dokumentierung des Kettelerjahres 1977*, Kevelaer 1978; Wilhelm Emmanuel Freiherr von Ketteler (1811–1877), in: Jürgen ARETZ/Rudolf MORSEY/Anton RAUSCHER (Hg.): *Zeitgeschichte in Lebensbildern. Aus dem deutschen Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts*, Bd. 4, Mainz 1980, S. 22 ff.; *Kapitalismus, Sozialreform, Sozialpolitik*, in: Anton RAUSCHER (Hg.): *Der soziale und politische Katholizismus. Entwicklungslinien in Deutschland 1803–1963*, Bd. 2, München–Wien 1982, S. 52 ff., auszugsweise unter dem Titel: *Der Sozialkatholizismus und die Sozialpolitik der Zentrumsparterie*, in: Günther RÜTHER (Hg.): *Geschichte der christlich-demokratischen und christlich-sozialen Bewegungen in Deutschland. Grundlagen, Unterrichtsmodelle, Quellen und Arbeitshilfen für die politische Bildung* (Schriftenreihe der Bundeszentrale für politische Bildung, Bd. 216), Bonn ³1989, S. 199 ff.; *Kirche und Demokratie. Über den Weg des deutschen Katholizismus in eine sozialstaatliche und demokratische politische Ordnung*, in: Peter HÜNERMANN/Margit ECKHOLT (Hg.): *Katholische Soziallehre – Wirtschaft – Demokratie. Ein lateinamerikanisch-deutsches Dialogprogramm* Teil 1 (Entwicklung und Frieden, Wissenschaftliche Reihe 51), Mainz 1989, S. 153 ff.; *Demokratie, Demokratisierung und Menschenrechte in den Dokumenten der Katholischen Soziallehre*, in: Peter HÜNERMANN/Juan Carlos SCANNONE (Hg.), *Lateinamerika und die Katholische Soziallehre. Ein lateinamerikanisch-deutsches Dialogprogramm*, Teil 3: *Christentum und Sozialismus*, hg. von Bernhard FRALING/Manfred MOLS/Felipe E. MAC GREGOR, Mainz 1993, S. 19 ff.

⁷ In seiner Dissertation *Demokratie als Lebensform* (Abhandlungen zur Sozialethik, Bd. 1), Paderborn 1969, widmete sich Lothar Roos dem „großen Nachholbedarf“ der christlichen Sozialethik, indem er das „Verhältnis der Kirche selbst zur Demokratie“ untersuchte (S. 7).

schen und sozialen Katholizismus und des allgemeinen Wertewandels, der bereits Ende der 1950er Jahre zu erkennen ist.

Ich werde im folgenden den Wandel innerhalb der christlichen Sozialethik und deren Stellung zu christlich-demokratischen und -sozialen Positionen für den Zeitraum 1945 bis in die 1960er Jahre skizzieren und anschließend anhand einzelner Beiträge der Festschrift versuchen, das gegenwärtige Verhältnis der christlichen Sozialethik zu grundsätzlichen und aktuellen politischen Fragestellungen zu beleuchten.

1. Die christliche Soziallehre und die frühen CDU-Programme

In der Gründungs- und Konsolidierungsphase der Unionsparteien war der christlichen Sozialethik eine wichtige Funktion zugewachsen. Hans Maier bemerkt: „Die Schrecksekunde des Zusammenbruchs ließ viele bei der christlichen Staats-, Wirtschafts- und Gesellschaftslehre Zuflucht suchen. Alte konfessionelle wie politische Trennungslinien verloren in dieser Lage ihre Schärfe. Der Reflex des Christlichen im Zeitbewusstsein wuchs über den Kreis der Kirchentreuen weit hinaus. An vielen Orten nahmen Kirchen eine Art von politisch-moralischer Stellvertretung wahr, ähnlich wie Gewerkschaften, Lizenzparteien und -zeitungen und andere Kräfte des vopolitischen Raumes [...]“⁸ Damit wuchs dem Klerus, insbesondere den Vertretern der christlichen Soziallehre eine wichtige Leitfunktion in der unmittelbaren Nachkriegszeit zu. Im Kölner Gründerkreis nahmen die Walberberger Dominikaner Eberhard Welty und Laurentius Siemer unmittelbar Einfluss auf die programmatischen, näherhin die sozialprogrammatischen Leitideen der Union. Bereitwillig folgten ihnen die Mitglieder der Sozialausschüsse in dem Bemühen, aus naturrechtlichen Grundsätzen, wie sie die Sozialzykliken der Kirche enthielten, eine gerechte Neuordnung zu folgern,⁹ wobei man angesichts der allgegenwärtigen Zerstörungen und materiellen Not für eine gemeinwirtschaftliche Ordnung mit Lenkungsarbeiten der öffentlichen Hand plädierte.

Diese naturrechtlich untermauerten Forderungen stießen auf energischen Widerstand protestantischer Gründerkreise. Der Wuppertaler Kreis unterzog die von den Dominikanern formulierten Kölner Leitsätze vom Juni 1945, die das erste Parteiprogramm der CDU in den westlichen Besatzungszonen darstellen, einer deutlichen Kritik.¹⁰ In ihr wurde das Naturrecht und die mit ihm

⁸ Hans MAIER, *Politischer Katholizismus – katholische Politik. Der Weg in ein neues Selbstverständnis*, in: *Die Neue Ordnung* 39 (1985); S. 131 ff.; vgl. auch Heinz HÜRTE, *Normative Orientierung christlicher Parteien. Eine historische Betrachtung*, in: *Stimmen der Zeit* 208 (1990), S. 407 ff.

⁹ Zum Begriff „soziale Gerechtigkeit“ vgl. Norbert GLATZEL, FS Roos, S. 139 ff.

¹⁰ In der Kritik Otto Schmidts und des Wuppertaler Kreises an den Kölner Leitsätzen und deren naturrechtlichen Aussagen zeigen sich konfessionsspezifische Besonderheiten der frühen Unions-Programmatik. Vgl. Rudolf UERTZ, *Christentum und Sozialismus* (wie Anm. 4), S. 40 ff.

einhergehenden sozialprogrammatischen Forderungen eines christlichen Sozialismus verworfen. Diesem stellten die Wuppertaler CDU-Mitgründer mit ihrem sozialwirtschaftlichen Programm eines „Christlichen Realismus“ bereits im Frühjahr 1946 ein aus der evangelischen Sozialethik entwickeltes Konzept entgegen, in dem schon in beträchtlichem Maße theoretisch und ordnungspolitisch die liberal-wirtschaftlichen Intentionen der späteren Programmentwicklung im Sinne einer Sozialen Marktwirtschaft vorweggenommen sind.¹¹

Die katholischerseits naturrechtlich geprägten sozialprogrammatischen Forderungen orientierten sich im wesentlichen an der Sozialenzyklika *Quadragesimo anno* (1931) Papst Pius' XI. Von deren ordnungspolitischen Leitbild her konnte die liberale Wirtschaftsweise prinzipiell durchaus gutgeheißen werden, allerdings akzentuierten die katholischen Sozialethiker und Sozialpolitiker im Umfeld der Sozialausschüsse in den späten 1940er und den 1950er Jahren eher die sozialreformerischen Ideen des päpstlichen Rundschreibens, das zu einer wichtigen Stimulanz für die ethische Legitimierung der sozialpolitischen und sozialstaatlichen Grundsätze breiter Kreise der Unionsparteien wurde.¹² Vor allem aus der Sicht der Amtskirche und der Sozialethiker kam dem christlichen Naturrecht neben seiner programmatisch-legitimierenden Funktion noch eine weitere Bedeutung zu. Die katholische Kirche wollte und konnte sich angesichts interkonfessioneller Parteien nicht mehr in die Angelegenheiten der politischen Parteien einmischen. Entsprechend sollte es seitens der katholischen Kirche ins Belieben der Christen gestellt werden, welcher Partei sie sich anschließen, welcher sie ihre Stimme geben wollten. Andererseits wollte die Kirche den Katholiken feste Orientierungen an die Hand geben und den Politikern und Staatsbürgern kultur- und gesellschaftspolitische Normen vermitteln.

Joseph Höffner, der spätere Erzbischof von Köln und Kardinal, seinerzeit Professor für Christliche Gesellschaftslehre in Trier, stellte 1946 Richtlinien für das Verhältnis der Kirche zu den Parteien angesichts der veränderten parteipolitischen Situation nach Kriegsende auf. Wenngleich man keine positiven Empfehlungen in die eine oder andere Richtung aussprechen wolle und könne,

11 Aufgrund seiner Verwurzelung in der christlichen Anthropologie und Sozialethik ist dieses Programm tiefer und ursprünglicher mit dem christlich-demokratischen Gedankengut verbunden als das von außen kommende Konzept der Sozialen Marktwirtschaft (Otto SCHMIDT, *Christlicher Realismus. Ein Versuch zu sozialwirtschaftlicher Neuordnung* [Schriftenreihe der CDU des Rheinlandes, Heft 7] Köln [1946], Neudruck in: *Die Neue Ordnung*, Sondernummer September 1985, S. 47 ff.). Vgl. Rudolf UERTZ, *Vordenker. Die programmatischen Ideen der rheinischen CDU*, in: *ebd.*, S. 59 ff.

12 Die Grundlagen der christlich-sozialen Ideen, die vor allem in den Sozialausschüssen und ihrem Umfeld Anhänger fanden und Einfluss auf das Ahlener Programm der CDU der britischen Zone vom Februar 1947 nahmen, sind zusammengefasst in Eberhard WELTY, *Was nun? Grundsätze und Hinweise zur Neuordnung im deutschen Lebensraum*, Brühl (1945); Neudruck in: *Die Neue Ordnung*, Sondernummer 1985, S. 15 ff.

so beteuerte er, gelte es doch zu bedenken, dass „heute [...] das natürliche Sittengesetz von allen nichtchristlichen Weltanschauungen entweder gänzlich oder teilweise abgelehnt oder doch in vielen Fragen in einem Sinne ausgelegt (wird), der dem katholischen Denken widerspricht. Es ist daher leicht begreiflich, dass in solcher Lage die Katholiken es für empfehlenswert oder gar für notwendig erachten, sich selbst in einer Partei zusammenzuschließen oder doch gemeinsam mit den nichtkatholischen Christen eine Partei zu bilden [...]“¹³ Eine solche Partei sei „im eigentlichen Sinne keine ‚katholische‘ Partei, sondern eine politische Partei von Katholiken“. Höffner sah es auch angesichts der Interkonfessionalität der Unionsparteien als möglich oder wahrscheinlich an, dass „eine politische Einheitspartei der Katholiken oder Christen – trotz aller Betonung ihres nicht konfessionellen Charakters – allzu leicht mit Kirche und Christentum gleichgesetzt“ werden könnte. Den Geistlichen solle es daher verwehrt werden, in den Parteien („auch in den Parteien der Katholiken“) politisch aktiv zu werden. Eine solche Tätigkeit könne nur ausnahmsweise infrage kommen. Es sei „nicht Aufgabe der Kirche und ihrer Priester, konkrete politische Entscheidungen zu treffen und in die Tagespolitik einzugreifen“, sondern vielmehr, „durch religiöse Schulung und Gewissensbildung die ewigen naturrechtlichen Grundsätze jeder Politik in die Herzen der Katholiken zu senken“. Aber eine nicht minder „schwere Verantwortung“ für die „Gleichsetzung einer ‚christlichen‘ Partei mit Kirche und Christentum“ trügen – so Höffner – „die christlichen Politiker“. Da eine solche Gleichsetzung „erfahrungsgemäß“ – auch wenn sie irrig sei – „nicht verhütet“ werden könne, sollten „die christlichen Politiker [...] in ihrer Politik und in ihrem Privatleben alles [...] vermeiden, was Ärgernis erregen könnte“.¹⁴

Auffällig ist der subtile und ambivalente Charakter des kirchlichen Naturrechtsverständnisses jener Zeit. Das Naturrecht hat neben seiner Bedeutung als Rechtfertigung sozialer und politischer Ziele im Sinne einer Sozialphilosophie auch die Funktion, die Säkularisierung von Gesellschaft, Politik und Partei aufzuhalten und eine Klammer für Kirche und Welt zu bilden.¹⁵ Die

13 Joseph HÖFFNER, *Kirche und Partei*, in: *Dokumente zur Christlichen Demokratie. Deutschland – Österreich – Schweiz*, (Handbücher der Politischen Akademie Eichholz, Bd. 2), Eichholz 1969, S. 197; Auszug aus Joseph HÖFFNER (wie Anm. 13), in: *Trierer Theologische Zeitschrift (Pastor bonus)* 56 (1947), S. 357 ff.

14 Joseph HÖFFNER (wie Anm. 13), S. 198.

15 Ein Teilgebiet der christlichen Soziallehre ist die christliche Staatslehre, die – am spät-scholastischen Denken orientiert (Franz Vitoria, Franz Suarez u.a.) – von einer organischen Einbindung des einzelnen ins Gemeinwesen und einem Koordinationsverhältnis von Staat und Kirche im Sinne der Zwei-Gewalten-Lehre (mit indirekter Gewalt der Kirche in zeitlichen Dingen) ausging. Die beste Übersicht über die christliche Staatslehre bietet immer noch Heinrich ROMMEN, *Der Staat in der katholischen Gedankenwelt*, Paderborn 1935; neu bearbeitete, das angelsächsische Denken einbeziehende englische Fassung: DERS., *The State in Catholic Thought. A Treatise in Political Philosophy*, St. Louis–London 1945.

schon auf die 1930er Jahre zurückgehende Kritik am neuscholastischen Naturrecht, die sich nach 1945 innerkirchlich erst allmählich Gehör zu verschaffen vermochte, konstatiert die Unangemessenheit eines heteronomen Naturrechtsverständnisses für ein pluralistisches Gemeinwesen.¹⁶ Denn die Amtskirche betrachtete sich als die berufene Interpretin des Naturrechts, was eine religiöse Modifikation beinhaltet, die der Grundintention jeglichen Naturrechtsdenkens entgegengerichtet ist.¹⁷ Dieses basiert nämlich auf dem Gedanken der menschlichen Vernunft und stellt somit eher ein Vernunftrecht dar, das mit besonderen religiösen Modifizierungen nicht vereinbar ist. Der Umstand etwa, dass die Kirche beansprucht, das Naturrecht – wenn nicht unfehlbar, so doch autoritativ – auszulegen, und dementsprechend von den Katholiken „gläubigen Gehorsam“ gegenüber dem kirchlichen Lehramt fordert, setzt den Glauben im Sinne des katholischen Dogmas voraus. Angesichts dieser konfessionellen Engführungen konnte das katholische Naturrecht nur insoweit als Grundlage politischer Programmatik und des interkonfessionellen Dialogs dienen, als das theologisch-kirchlich bestimmte Naturrechtsverständnis sowohl von Klerikern als auch von Laien in der Praxis mehr und mehr unterlaufen wurde.

Die Verantwortung des Politikers für die säkular-bürgerliche Ordnung und die „Autonomie der Kultursachgebiete“, wie es das II. Vatikanische Konzil 1965 formulierte, waren von der christlichen Soziallehre noch nicht systematisch bedacht worden. Mittels ihres religiös ausgeformten Naturrechtsverständnisses konnte die Kirche politisch-gesellschaftliche Entwicklungen unter Verweis auf ihr besonderes Wächteramt als widersittlich erklären und die Politiker damit – zumindest mittelbar und prinzipiell – auf spezifisch kirchliche Interessen verpflichten.¹⁸

Ähnlich wie Höffner äußert sich auch Oswald von Nell-Breuning im Jahre 1946 zur Frage des Naturrechts als Grundlage der (christlichen) politischen

16 Zur Kritik am neuscholastischen Naturrechtsdenken und zur sozialetischen Neuorientierung vgl. Wilhelm KORFF, *Wie kann der Mensch glücken? Perspektiven der Ethik*, München 1985, S. 33 ff., 48 ff., 56 f., 95 ff.; zur Entwicklung der christlichen Soziallehre vgl. Manfred HERMANN, *Wo steht die Christliche Gesellschaftslehre? Von Heinrich Weber über Joseph Höffner bis zur Gegenwart*, in: *Die Neue Ordnung* 55 (2001), S. 193 ff.; ferner Bernhard SUTOR, *Von der sozialen zur politischen Gerechtigkeit*, in: *Der demokratische Verfassungsstaat. Theorie, Geschichte, Probleme. Festschrift für Hans Buchheim zum 70. Geburtstag*, hg. von Oscar W. GABRIEL/Ulrich SARCINELLI/Bernhard SUTOR/Bernhard VOGEL, München 1992, S. 29 ff.

17 Vgl. Ernst Wolfgang BÖCKENFÖRDE, *Religionsfreiheit als Aufgabe des Christen* (Erstdruck: *Stimmen der Zeit* 90 [1964/65]), in: DERS., *Kirchlicher Auftrag und politische Entscheidung*, Freiburg 1973, S. 172 ff., 185.

18 Ein markantes Beispiel solcher Einflussnahme ist die Diskussion um die Frage der Gleichberechtigung von Mann und Frau in Ehe und Familie. Art. 3 Abs. 2 des Grundgesetzes („Männer und Frauen sind gleichberechtigt“) ist gemäß Art. 117 Abs. 1 GG in allen Rechtsbereichen zu verwirklichen. Gegenüber der Nivellierung des Autoritätsstatus des Mannes und Vaters in Ehe und Familie suchten katholische Theologen und deutsche Bischöfe mit naturrechtlichen und biblitzistischen Begründungen die überkommene Auffassung von der Vorrang-

Parteien und ihrer Programmatik. Der Jesuit Nell-Breuning geht von der Frage aus, wie christliches Politikengagement in einem kirchenfernen, pluralistischen Parteienspektrum vom Standpunkt der christlichen Soziallehre her zu beurteilen sei. Diese Frage sei schon in der Zentrumsparlei vor 1933 umstritten gewesen, sie verlange aber angesichts veränderter politischer und parteipolitischer Bedingungen wieder besondere Aufmerksamkeit. Mit der Gründung von CDU, CSU und Neu-Zentrum standen gleich mehrere christliche Parteien zur Wahl – eine Konstellation, die dem katholischen Naturrechtsverständnis abträglich ist. Das Naturrecht als „Leitstern“ für die politische Programmatik, so formulierte Nell-Breuning, sei „gewiss gut und wertvoll, wenngleich schon nicht völlig ausreichend“. „Nicht ohne Grund spricht man von christlichem Naturrecht, weil nur das Christentum die Kenntnis und die Achtung des Naturrechts gebracht hat und heute noch gewährleistet. Anerkennung des Naturrechts ist an und für sich genommen noch kein Bekenntnis zum Christentum, führt aber folgerichtig dazu.“¹⁹ Doch bestünden beträchtliche Meinungsunterschiede zwischen den Konfessionen. Ein „am wahren Naturrecht ausgerichtetes und in allen Stücken ehrlich Farbe bekennendes politisches Programm muss so beschaffen sein, dass nur Katholiken es sich zu eigen machen können oder doch nur solche, die [...] ihrer Überzeugung und Gesinnung nach ganz auf katholischem Boden stehen.“ Doch sei es „auf Dauer unvermeidlich“, dass in weltanschaulich und religiös-bekennnismäßig indifferenten Dingen Kontroversen entstünden, was zum Auseinanderbrechen des politischen Machtfaktors, d.h. der Partei, und zur einer Belastung der Bekenntnisgemeinschaft selbst führen könne.²⁰

stellung des Mannes zu verteidigen und zu erhärten. Der Kirchenrechtler Klaus MÖRSDORF, *Die rechtliche Stellung von Mann und Frau in Ehe und Familie nach kanonischem Recht*, in: *Zeitschrift für das gesamte Familienrecht* 1 (1954), S. 25 ff., hier S. 27, schrieb: „Das kirchliche Lehramt und die kanonistische Rechtslehre sehen in der hierarchischen Zuordnung der Gatten ein göttliches Grundgesetz der Ehe, das weder durch menschliche Gesetze noch durch Abreden der Vertragspartner abgeschafft oder abgeändert werden kann“ (vgl. dagegen Paul MIKAT, *Zur Problematik des natürlichen Entscheidungsrechts des Mannes in Ehe und Familie*, in: *ebd.* 7 [1960], S. 301). Joseph Kardinal Frings nahm als Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz in Briefen an die Bundesregierung und den Bundestag hierzu Stellung (vgl. Johannes Hirschmanns Bericht in: *Herder-Korrespondenz* 7 (1953), S. 276 ff.; zum Ganzen aus sozial-ethischer Sicht: Wilhelm KORFF (wie Anm. 16), S. 165 ff.

19 Oswald von NELL-BREUNING, *Zur Programmatik politischer Parteien* (Zeit- und Streitfragen, Heft 1), Köln 1946, S. 17 f., gibt in diesem Aufsatz die strenge Position der kirchlichen Soziallehre wieder, der er sich verpflichtet fühlt. Seit den späten 1960er Jahre vertrat der Jesuit entschieden die personaethische Sozialethik, die er als befreiend empfand (vgl. Rudolf UERTZ, *Gerechtigkeit und Freiheit. Oswald von Nell-Breuning als politischer Denker*, in: *Sozialethik und politische Bildung. Bernhard Sutor zum 65. Geburtstag*, hg. von Karl Graf BALLESTREM/Hans BUCHHEIM/Manfred HÄTTICH/Heinz HÜRTEIN, Paderborn 1995, S. 139 ff.).

20 Oswald von NELL-BREUNING, *Zur Programmatik* (wie Anm. 19), S. 18 f.

Nell-Breuning verweist denn auf den jahrzehntelangen Streit zwischen Integralisten und liberalen Katholiken innerhalb der Zentrumspartei seit Abflauen des Kulturkampfes.²¹ Das Zentrum sei keine konfessionelle, sondern eine politische Partei gewesen, was selbstredend auch für die christlichen Parteien im Nachkriegsdeutschland zutrefte. Aber auf welchem geistigen Fundament sollte eine christliche Partei gegründet sein, wenn das Naturrecht konfessionell umstritten ist? Wie viel Spielraum konnte das Naturrecht einer Partei in einer pluralen Ordnung bieten? Nell-Breuning verwirft den Gedanken, dass die christliche Partei etwa auf der „christlichen Weltanschauung“ als „gemeinsame(m) Grundstock“ aufbauen könne, weil eben dadurch die umfängliche Naturrechtsdeutung, die nur von der katholischen Kirche vertreten werde, infragegestellt sei.²² Andererseits anerkennt der Jesuit die Notwendigkeit, der christlichen Partei ein allgemeines Wertfundament zu geben. Im Begriff „christliche Weltanschauung“ sieht Nell-Breuning, ähnlich wie Höffner, überzogene Ansprüche seitens einer politischen, christlichen Partei, wengleich er selbstredend den Christen zugesteht, sich in christlich firmierenden Parteien zu organisieren. Doch sei dies letztlich eine Frage sachlich-politischer Analyse, politischer Zweckmäßigkeit und Erfolgsaussichten. Kurz: die Frage nach dem Für und Wider einer christlichen Parteiformation ist moraltheologisch betrachtet eine Frage des Abwägens nach allgemeinen sittlichen Klugheitsregeln; christliche Parteien basierten so gesehen „auf dem praktischen Grundsatz des geringeren Übels“.²³

Doch bleibt die Legitimation der christlichen Partei unterbestimmt, wenn Nell-Breuning deren Repräsentanten, Mitgliedern und Wählern eine positive Bezugnahme auf eine christliche Wertebasis versperrt. Solange gemäß dem kirchenamtlichen Selbstverständnis der katholischen Soziallehre der Begriff „christliche Weltanschauung“ als gemeinsamer Bezugspunkt von Christen verschiedener Konfessionen verworfen wird, weil eben nur das katholische Naturrecht in vollem Umfang diesen Namen verdiene und es kein „generisches Christentum“ gebe, können sich christliche Parteien lediglich durch eine negative Dialektik rechtfertigen: Die christliche Parteibildung „ist nichts anderes als der Versuch, einen Anti-Macht-Faktor gegen die anti-christlichen Machtfaktoren zu schaffen und politisch zu aktivieren“. Das Weltanschauliche beschränke sich „daher streng genommen auf ein Anti-Anti, eine doppelte Negation“. Wohl sei diese doppelte Negation für den Christen heute wichtig, gar lebenswichtig, aber eine gemeinsame positive christliche Wertebasis sei nicht in Sicht.²⁴

21 Vgl. auch Oswald von NELL-BREUNING, „Integralismus“, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, hg. von Josef HÖFER und Karl RAHNER, Bd. 5, Freiburg 1960, Sp. 717 f.

22 Oswald von NELL-BREUNING (wie Anm. 19), S. 22 f.

23 Oswald von NELL-BREUNING (wie Anm. 19), S. 26.

24 Oswald von Nell-Breuning (wie Anm. 19), S. 24 ff.

Diese Qualifizierung, wonach sich die Christen aus Opportunitätsgründen wegen des anti-christlichen Charakters von Parteien mit materialistischen, liberalistischen, marxistischen u.a. ideologischen Ausrichtungen in einer eigenen Formation sammeln, ähnelt der in der Gründungsphase der Unionsparteien häufig gebrauchten Bezeichnung der CDU als „Sammelpartei“. Den „Sammlungsgedanken“ als Leitidee einer christlichen Partei hat Konrad Adenauer in einem Brief von 1946 an einen Parteifreund als „nichts in die Zukunft Weisendes“ verworfen.²⁵ Eine politische Partei als Repräsentantin der Christen mit Zukunftsaussichten bedurfte vielmehr eines positiven Bezugs auf das Christliche. Andererseits durfte die Orientierung der Parteiprogrammatik an der christlichen Sozialethik nicht in einem konfessionell verengten Sinne erfolgen, da sonst die Partei als Ausführungsorgan kirchlicher Interessen hätte erscheinen müssen. Genau zu diesem Missverständnis konnte aber das katholische Naturrecht durchaus Anlass geben.

Konrad Adenauer hat den komplizierten theoretischen Anforderungen an die christlich-demokratische Politik im Programm der CDU für die britische Zone (1946) und in seinen programmatischen Reden jener Zeit Rechnung getragen. Als die geistige Grundlage der Partei bezeichnete er die christliche Weltanschauung, die durch die „Grundsätze christlicher Ethik und Kultur“ gekennzeichnet sei. Als die Grundnormen von Staat, Recht, demokratischer Ordnung werden die christlich-anthropologischen Vorstellungen der „Würde und Freiheit der Person“ genannt, die das nationale und internationale Leben bestimmen und Richtschnur für Politik, Wirtschaft und Kultur sein sollten.²⁶ Mit dem synonymen Gebrauch der Begriffe „christliche Ethik“, „christlich-abendländische Kultur“ und „christliches Naturrecht“, „Menschenwürde“ und „Menschenrechte“ hat Adenauer mit sicherem Gespür die theoretische Fundierung der Christlichen Demokratie in der christlichen Anthropologie und Theologie unterstrichen, zugleich aber auch spezifisch konfessionell-kirchliche Interpretationen umgangen und überdies den christlich-demokratischen Gedanken mit der liberalen Grundrechts- und Rechtsstaatsidee verknüpft. Damit wurde die Nähe zum kirchlich verfassten Christentum und den Kirchen durchaus respektiert, zugleich aber die christliche Werthaltung als kulturchristliches Phänomen ausgewiesen.²⁷ Eine solche Position hielten Kirchenvertreter

²⁵ Vgl. Brief von Konrad Adenauer an Hans Schlange-Schöningen vom 29. Januar 1946, in: *Konrad Adenauer. Briefe über Deutschland 1945–1951*, Berlin 1986, S. 28 ff., hier S. 31.

²⁶ Vgl. das Programm der CDU der britische Zone (1946), in: Helmuth PÜTZ (Bearb.), *Konrad Adenauer und die CDU der britischen Besatzungszone 1946–1949. Dokumente zur Gründungsgeschichte der CDU Deutschlands*, Bonn 1975, S. 131 ff., insbesondere Präambel sowie die Teile A I–IV und B III.

²⁷ Vgl. Grundsatzrede des 1. Vorsitzenden der Christlich-Demokratischen Union für die Britische Zone in der Aula der Kölner Universität am 24. März 1946, in: Konrad ADENAUER, *Reden 1917–1967. Eine Auswahl*, hg. von Hans-Peter SCHWARZ, Stuttgart 1975, S. 82 ff.

und Sozialethiker wie Joseph Höffner, Oswald von Nell-Breuning und Gustav Gundlach z.T. noch in den 1950er Jahren von ihrem kirchlich-naturrechtlichen Standpunkt für defizitär.²⁸

Damit ist jener Punkt markiert, mit dem sich die christliche Soziallehre der Nachkriegszeit offenbar schwer tat: Einerseits bot sie sittliche Grundlagen und Normen für Politik, Recht, Staat, Gesellschaft, Wirtschaft und Kultur, die der Christlich-Demokratischen und -Sozialen Union unverwechselbare Konturen verliehen und sie deutlich von den Konkurrenzparteien unterschieden; andererseits aber wurden – ausgehend von der kirchlich-doktrinären Sichtweise, d.h. dem umfassenden theologischen Wahrheitsanspruch im Sinne einer „christlichen Gesamtlebensordnung“²⁹ – der gesellschaftliche Pluralismus, der weltanschaulich-neutrale Staat und die liberale Verfassung kritisiert,³⁰ wenn gleich parallel hierzu seit der Weihnachtsansprache Pius' XII. von 1944 die päpstlichen Ansprachen zunehmend Demokratie und Menschenrechte forderten.

Oswald von Nell-Breuning spricht in seinem Aufsatz von 1946 mittelbar die Hintergründe der ambivalenten Naturrechtsdeutung an. Die neuscholastische Soziallehre konnte oder wollte das Phänomen der Säkularisierung und der pluralen Willensbildung moderner Gemeinwesen nicht berücksichtigen. Trotz liberaler Rhetorik (Menschenrechte, Demokratie, Rechtsstaat u.a.) scheinen noch deutlich organologisch-traditionalistische Elemente durch, die zum modernen Rechtsverständnis im Widerspruch stehen. So konzediert der Jesuit, dass das theologisch-kirchlich modifizierte Naturrechtssystem den katholischen Glaubensstaat voraussetzt.³¹ Elemente dieses Denkens waren u.a. die

28 So kritisiert Gustav GUNDLACH, *Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft*, Bd. 2, Köln 1964, S. 174 f., im Jahre 1958 den christlichen Personalismus von Jacques Maritain, der die Verantwortung des Christen angesichts pluraler gesellschaftlich-politischer Gegebenheiten ins Zentrum rückt, als defizitär und vergleicht den christlichen Personalismus bzw. Humanismus mit der „Lessingschen Theorie von den Ringen“. Zur aktuellen Diskussion angesichts der bioethischen Fragen vgl. die Beiträge von Thomas Cremer, Ernst Pöppel, Gerhard Riecker, Ludger Schwienhorst-Schönberger, Udo Schnelle und Georg Kraus zum Thema: *Gibt es noch ein christliches Menschenbild?*, in: *Zur Debatte* 3/2001, S. 10 ff., 16 ff.; zum christlichen Personalismus: Heinz HÜRTE, *Der Einfluss Jacques Maritains auf das politische Denken in Deutschland*, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 26 (1985), S. 213 ff.

29 Vgl. Eberhard WELTY, *Was nun?* (wie Anm. 12), S. 18 ff.

30 Klaus MÖRSDORF, *Lehrbuch des Kirchenrechts*, Bd. I, Paderborn 1959, S. 63, führt den maßgeblichen kanonistischen Standpunkt aus: „Der religiös neutrale Staat der Neuzeit erscheint ihr als nationale Apostasie. Als getreue Hüterin der christlichen Offenbarung kann die Kirche dem Irrtum keinerlei Rechte zugestehen und muss daher die unbeschränkte Bekenntnis- und Kulturfreiheit ablehnen [...]“.

31 Oswald von NELL-BREUNING (wie Anm. 19), S. 25 f., bemerkt: „Solange wir nicht den weltanschaulich einheitlichen, genauer gesprochen: den katholischen Glaubensstaat haben, lässt sich die Entscheidung ob Weltanschauungs-Partei oder Parteibildung nach rein politischer Programmatik, nicht allgemeingültig [...] fällen“. Der Glaubensstaat, ein historisch-kontingentes Phänomen, war in den staatsethischen Rundschreiben Leos XIII. von 1881 und 1885 als

Forderung nach berufsständischer Ordnung, die harmonische Zuordnung von Kirche und Staat (gemäß der Koordinationstheorie) mit dem Anspruch indirekter Gewalt in zeitlichen Dingen, die Staatsneutralitätsthese (prinzipielle Offenheit für Monarchie, Aristokratie und Demokratie), die Toleranzthese (der weltanschaulich-neutrale Staat kann nur geduldet werden, weil er dem theologischen Wahrheitsanspruch der Kirche widerspricht – ein Wahrheitsanspruch, der auch auf das Gemeinwesen ausgreift). In den Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils wurden die genannten Hindernisse aus dem Wege geräumt und eine prinzipielle Anerkennung des liberalen Rechts- und Verfassungsstaates sowie der Menschenrechte, einschließlich der Religionsfreiheit, ausgesprochen. Es ist unübersehbar, dass es in hohem Maße katholische Laien aus den verschiedensten Bereichen von Wissenschaft, Politik und Kultur waren, die – im übrigen keineswegs beschränkt auf die Unionsparteien und auch nicht nur auf Parteien in Deutschland – der sozialetischen Neuorientierung der Kirche seit den 1960er Jahren vorgearbeitet haben.³²

Es ist deshalb zu kurz gegriffen, wenn der katholische Sozialetiker Wilhelm Weber den allgemeinen Rückgang des Interesses an der christlichen Sozialetik seit den späten 1950er Jahren vor allem auf eine „überwiegend pragmatische Politik“ der christlichen Politiker der Unions-Parteien zurückführt.³³ Man könnte umgekehrt ebenso die These vertreten, dass die christliche Sozialetik für größere Teile der Unionsparteien und der Katholiken in Politik und Gesellschaft nicht mehr hinreichend attraktiv war, da sie über den engeren sozial- und gesellschaftspolitischen Bereich hinaus, d.h. für Fragen der Verfassung und Grundrechtsordnung, des gesellschaftlichen Pluralismus, des weltanschaulich-neutralen Staates, der rechtsstaatlichen Ordnung, der demokratischen Willensbildung, des Parlamentarismus u.a.m. in der Form der kirchenamtlichen Doktrin kaum Orientierung bot.

Idealbild der katholischen Staatslehre gezeichnet worden (vgl. zum Ganzen Rudolf UERTZ, *Die Rechtfertigung politischer Herrschaft. Das katholische Staatsdenken in Deutschland zwischen politischer Theologie und Naturrecht [1789–1965]*, Paderborn: voraussichtlich 2002).

32 Vgl. Heinz HÜRTE, *Der Beitrag Christlicher Demokraten zum geistigen und politischen Wiederaufbau und zur europäischen Integration nach 1945: Bundesrepublik Deutschland*, in: Winfried BECKER/Rudolf MORSEY (Hg.), *Christliche Demokratie in Europa. Grundlagen und Entwicklungen seit dem 19. Jahrhundert*, Köln 1988, S. 213 ff.; DERS., *Universalität und Singularität. Theorie und Praxis kirchlicher Doktrin in der Politik nationaler Katholizismen*, in: *Theorie und Praxis. Festschrift für Nikolaus Lobkowitz zum 65. Geburtstag*, hg. von Karl Graf BALLESTREM/Henning OTTMANN, Berlin 1996, S. 97 ff.

33 Wilhelm WEBER, *Geschichte der katholischen Sozialbewegung in Deutschland*, in: *Katholisches Soziallexikon*, hg. von Alfred KLOSE/Wolfgang MANTL/Valentin ZSIFKOVITS, Innsbruck/Graz ²1980, Sp. 442 ff., hier 451 f.

Die Veränderungen des Verhältnisses von christlicher Sozialethik und christlicher Demokratie sind durch eine Vielzahl von Faktoren bestimmt.³⁴ Als wichtigstes Moment ist der allgemeine gesellschaftlich-politische Wertewandel in Europa und der westlichen Welt zu nennen, der wiederum eng mit den religiös-kirchlichen und theologischen Umbrüchen zusammenhängt. Deren auffälligstes Merkmal – zumindest in der Bundesrepublik – ist die Auflösung des herkömmlichen katholischen Milieus (Wandlungen und Öffnungen des Verbandskatholizismus und die Herausbildung neuer gesellschaftlicher, politischer und parteipolitischer Präferenzen). Das bedeutete, dass sich zum einen die Wählerstimmen von Katholiken mehr und mehr auch auf die anderen Parteien verteilten und die Unionsparteien nicht länger als selbstverständliche Repräsentanten der katholischen (und evangelischen) Christen und kirchlich orientierten Wähler angesehen wurden, und zum anderen, dass diese sich ihrerseits verstärkt auch anderen Wählerschichten öffneten und öffnen mussten.

Der von Wilhelm Weber und anderen beklagte Verlust der alten Geschlossenheit und Stoßkraft der katholischen Soziallehre und Sozialbewegung war somit der „unvermeidliche Preis dafür, dass beide nach 1945 aufhörten, ein konfessionelles Reservat zu sein, dass sie (zunehmend auch) Aufmerksamkeit und Aufnahme fanden bei Theologen anderer Konfessionen, bei Politikern, Juristen, Nationalökonomern, bei Verbänden, Verwaltungen und Parteien“.³⁵ Daraus kann man folgern, dass die katholische Sozialethik nicht zureichend beschrieben ist, wenn man sie mit der kirchenamtlichen und der eng an ihr orientierten naturrechtlich geprägten christlichen Soziallehre identifiziert, wie sie von den Theologen an den theologischen Fakultäten und Hochschulen betrieben wurde.³⁶ Vielmehr ist die christliche Sozialethik inhaltlich und systematisch über diese Disziplin hinausgewachsen, mit der Konsequenz, dass sie ihren spezifisch konfessionellen Zuschnitt einbüßte und einer Vielzahl ethischer Argumentationsstile Platz machen musste.³⁷

34 Vgl. Franz-Xaver KAUFMANN/Johann Baptist METZ, *Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum*, Freiburg i.Br. 1987, S. 16 ff.; Karl GABRIEL, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg i.Br. 1992.

35 Hans MAIER (wie Anm. 8), S. 143.

36 Eine Vielzahl von Untersuchungen über die CDU und die frühe Bundesrepublik haben die Programmatik der CDU und der CSU mit der spezifisch kirchlich-naturrechtlich geprägten christlichen Sozial- und Staatslehre identifiziert und gelangen folglich zu einem einseitig konservativen Bild der Union. Die liberalen rechtlichen und politischen Grundlagen und Programme der Unionsparteien werden dabei weitgehend ignoriert. Vgl. hierzu meinen Beitrag in diesem Band (wie Anm. 5).

37 Der Begriff „christliche Soziallehre“ ist gebräuchlich für die mehr oder weniger eng an der kirchenamtlich-neuscholastischen Doktrin orientierte Theorie, die zumeist von Professoren an den theologischen Fakultäten und Hochschulen betrieben wurde. Seit dem II. Vatikanischen Konzil ist mehr und mehr der Begriff „christliche Sozialethik“ üblich; eingehend hierzu: Wilhelm KORFF (wie Anm. 16), S. 95 ff.

Symptomatisch für die sozialetische sowie die kirchlich-theologische und -strukturelle Öffnung des Katholizismus sind zwei Tagungen der Katholischen Akademie in Bayern in den Jahren 1958 und 1960, die das Verhältnis der katholischen Soziallehre zum demokratischen Sozialismus³⁸ und zum politischen Liberalismus behandelten. Bemerkenswerterweise irritierte der Austausch zwischen führenden katholischen Sozialetikern und Repräsentanten der Sozialdemokratie jedoch nicht die Amtskirche, sondern die Spitzen der Unionsparteien.³⁹ Der Bundesvorstand der CDU war besorgt, dass die Münchener Akademietagung vom Januar 1958 mittel- oder langfristig die Einstellung der katholischen Kirche zur Sozialdemokratie⁴⁰ positiv verändern und diese für Katholiken wählbar machen könnte. Dabei diagnostizierte Eugen Gerstenmaier, sehr zum Verdross von Konrad Adenauer und anderen Vorstandsmitgliedern, dass dieses Treffen von theologisch-kirchlicher Warte aus nicht zu beanstanden sei.⁴¹ Denn zum einen gehöre es zum missionarischen Auftrag und zur Ökumene der Kirchen, Gespräche auch mit Nicht-Christen

38 Vgl. *Christentum und demokratischer Sozialismus*, (Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern, hg. von Karl FORSTER, Heft 3), mit Beiträgen von Adolf Arndt, Gustav Gundlach, Waldemar von Knoeringen, Oswald von Nell-Breuning, Götz Freiherr von Pölnitz, Carlo Schmid, Adolf Süsterhenn, Gerhard Weisser, München 1958. Karl Forster bemerkt im Bericht, ebd., S. 265, dass den Abschluss der Diskussion zu den Referaten von Gundlach, Schmid, Süsterhenn und Arndt vor allem die Frage des Naturrechts gebildet habe, durch die die anderen Fragen zurückgedrängt worden seien.

39 Friedrich Zimmermann, der als CSU-Generalsekretär und Berichterstatter der Vorstandssitzung beiwohnte, bemerkte, dass man seitens der CSU „in den letzten Tagen noch versucht [habe], Herrn Professor Gundlach zu überreden, dass er krank werden solle, damit die Tagung – weil der wichtigste Redner fehlt – nicht zustande käme. Das ist uns aber nicht gelungen. Nun haben wir gesehen, dass die SPD ihre gesamte erste Garnitur aus dem Bundestag und aus den Länderparlamenten nach München gebracht hat“ Siehe dazu: Günter BUCHSTAB (Bearb.), *Adenauer: „...um den Frieden zu gewinnen“*. Die Protokolle des CDU-Bundesvorstands 1957–1961, Düsseldorf 1994, S. 81.

40 Zum politischen Hintergrund vgl. Thomas M. GAULY, *Katholiken. Machtanspruch und Machtverlust*, Bonn 1991, S. 153 ff.; Dorothee BUCHHAAS, *Die Volkspartei. Programmatische Entwicklung der CDU 1950–1973*, Düsseldorf 1981, S. 235 ff.; vgl. auch Günter BRAKELMANN, *Christliche Ethik und Demokratischer Sozialismus*, sowie Heinz RAPP, *Katholizismus und Sozialdemokratie – Entwicklungen und Aspekte*, in Thomas MEYER (Hg.), *Demokratischer Sozialismus. Geistige Grundlagen und Wege in die Zukunft*, München 1980, S. 43 ff. bzw. 63 ff., Hans-Jochen VOGEL, *Sozialdemokratie und katholische Soziallehre. Die Entwicklung und der gegenwärtige Zustand ihres Verhältnisses – Referat anlässlich der Veranstaltung „Solidarität und Dialog“ der Friedrich-Ebert-Stiftung und der Katholischen Akademie Münster am 5. Oktober 1991* (Manuskript).

41 Thomas GAULY (wie Anm. 40), S. 153 ff., bemerkt bezüglich der Kontakte von SPD und katholischer Kirche, dass schon seit den frühen 1950er Jahren Gespräche im Kloster Walberberg zwischen den Dominikanern und hochrangigen SPD-Vertretern stattgefunden hätten; nach Laurentius SIEMER, *Aufzeichnungen und Briefe*, Frankfurt 1957, S. 159 f., bestanden Kontakte dieser Art schon seit Herbst 1945. Oswald von Nell-Breuning berichtete mir in Gesprächen am 20. Juli 1976 in Frankfurt und 2. Dezember 1977 in München, dass auch Kurt Schumacher wiederholt in Walberberg zu Gast gewesen sei.

und den Vertretern anderer Parteien zu führen, zum anderen gab Gerstenmaier – als Theologe, wie er bemerkte – zu bedenken, dass bei dem Treffen seitens der Katholischen Kirche Motive im Spiel gewesen seien, „denen gegenüber wir nur mit größten Vorbehalten reagieren können und sollen“. Es sei daher nicht sinnvoll, gegenüber diesem Treffen Unmut zu äußern und bei den katholischen Bischöfen diesbezüglich Protest einzulegen, wie es Adenauer vorhatte.⁴²

Die beiden Tagungen der Katholischen Akademie in Bayern sind in zweifacher Hinsicht bemerkenswert. Zum einen markieren sie den Beginn eines neuen Verhältnisses der katholischen Kirche zum gesellschaftlich-politischen Pluralismus und zu den nicht dezidiert christlichen Parteien sowie nicht zuletzt auch zur evangelischen Sozialethik. Denn mögen die Beiträge der katholischen Sozialethiker in diesen interdisziplinären Akademiekreisen noch mehr ideengeschichtlich und bilanzierend angelegt gewesen sein, so sind sie doch im Kontext der sich modernisierenden Sozialethik zu sehen (Anerkennung des liberalen Verfassungsstaates und demokratieadäquater Werthaltungen, Betonung der Verantwortungsethik im Sinne des christlichen Personalismus u.a.m.). Augenscheinlich wird dies vor allem bei der zweiten Tagung „Christentum und Liberalismus“ im Jahre 1960, wo Paul Mikat die Engführungen der katholischen Staatslehre kritisiert und eine sozial- und politikethische Neubesinnung anmahnt.⁴³ Nur wenige Monate später wurde mit der Enzyklika

42 Eugen Gerstenmaier konzidierte, dass die Sozialdemokraten wohl primär aus taktischen Gründen eine Annäherung an die katholische Kirche versucht hätten, doch könne den katholischen Sozialethikern das Motiv des Taktierens nicht unterstellt werden. Dem widersprach Adenauer entschieden: „Das Ganze war [...] nichts anderes als eine politisch-propagandistische Aktion der Sozialdemokraten. Deswegen bedaure ich es außerordentlich, dass man sich in München von katholischer Seite dazu hergegeben hat. [...] Dafür sind die Kirchen nicht da! [...] Ich beabsichtige, bei den katholischen Bischöfen Protest einzulegen“; zit. nach Günter BUCHSTAB (wie Anm. 39), S. 73 ff. Adenauer missbilligte ausdrücklich auch die Teilnahme von Adolf Süsterhenn, der in München über die katholische Staatslehre referierte (vgl. ebd., S. 83). – Oswald von NELL-BREUNING, *Wie sozial ist die Kirche? Leistung und Versagen der katholischen Soziallehre*, Düsseldorf 1972, S. 94 f., sieht „bei uns in der Bundesrepublik Deutschland [...] im gesellschaftspolitischen Teil des Godesberger Programms der SPD (1959) nicht mehr und nicht weniger als ein kurzgefasstes Repetitorium der katholischen Soziallehre“. Bis dahin hatte sich die CDU – anders als die CSU – noch kein Grundsatzprogramm gegeben. Die Grundsatzprogramme der CDU von 1978 und 1994 zeigen – insbesondere in ihren Grundlagenteilen – eine weitgehende Orientierung an der christlichen Sozialethik und Anthropologie. Die Grundsatfragen innerhalb der Unionsparteien und in ihrem Umfeld finden in einer intensiven Erörterung des „C“ ihren Ausdruck. Eine gute Übersicht bieten die Materialien zur Grundsatzprogramm-Diskussion 3: *Die CDU und das „C“*. *Beiträge zum grundlegenden Selbstverständnis der CDU Deutschlands*, hg. von der CDU-BUNDESGESCHÄFTSSTELLE, Bonn 1993.

43 Vgl. *Christentum und Liberalismus* (Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern, hg. von Karl FORSTER, Heft 13), mit Beiträgen von Eric Voegelin, Erich Mende, Paul Mikat, Gustav Gundlach, Alexander Rüstow, Paul Luchtenberg, Wilhelm Geiger, München 1960. Paul Mikat, S. 100 f., betont – unter Bezug auf den Moraltheologen Werner SCHÖLLGEN, *Die soziologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre*, Düsseldorf 1953, S. 286 f.,

Mater et magistra (1961) Johannes' XXIII. die personalistische Theorie in die kirchliche Soziallehre eingeführt.⁴⁴

Die christliche Sozialethik hat sich seit etwa Mitte der 1960er Jahre in verschiedene Richtungen aufgespalten.⁴⁵ Zudem ist der Sozialethik i.e.S. mit der politischen Theologie und der Theologie der Befreiung – vielfach mit sozialistischen und marxistischen Ideen angereicherten Bewegungen – Konkurrenz erwachsen.⁴⁶ Damit wurden die bis dahin gültigen Grundlagen sozialetischer Fragen und Zielsetzungen aufgegeben; zugleich erfuhr das Zusammenspiel von biblisch-theologischen Normen und konkreter politischer und gesellschaftlicher Ordnung die vielgestaltigsten Interpretationsmuster. Ob und wie weit die Auflösung der traditionellen christlichen Soziallehre seit den 1960er Jahren mit ihrer Rezeption innerhalb der Christlichen Demokratie zusammenhängt und wieweit sich politiktheoretisch auch das Feld der christlich-demokratischen Bewegung pluralisiert hat, kann hier nicht behandelt werden.⁴⁷

das es bei aller Bedeutung des Naturrechts ein hoffnungsloser Versuch sei, „unmittelbar aus dem Naturrecht konkrete Schlüsse für die Fassung der einzelnen Normen des positiven Rechts zu ziehen“. Nichts könne „dem wichtigen Gedanken des Naturrechts mehr schaden, als wenn sein Geltungsbereich inflationistisch überdehnt werde“. Daher sei der Verfassungstheoretiker der Zentrumsparlei, der Moraltheologe Josef Mausbach, bei seinem Auftrag, für die Weimarer Verfassung „von seinem Fach aus rein positive Vorschläge (zu) machen“, „überfordert“ gewesen.

44 Ihr folgte 1963 die Enzyklika *Pacem in terris*, in der Papst Johannes XXIII. die Menschenrechte in die kirchliche Sozialethik aufnahm. Eine Kommentierung der Sozialenzykliken der Kirche seit 1891 bietet Oswald von NELL-BREUNING, *Soziallehre der Kirche. Erläuterungen der lehramtlichen Dokumente*, 3. Aufl. Wien 1983.

45 Arno ANZENBACHER, *Christliche Sozialethik* (unveröffentlichtes Manuskript), spricht von einer „Pluralisierung in der Sozialethik“ und unterteilt die neueren sozialetischen Ansätze idealtypisch: 1. Theorien mit neuscholastischer Systematik, die im Hinblick auf aktuelle Fragestellungen nur modifiziert sind; 2. Sozialethiken, die sich die neuscholastische (vorvatikanische) Systematik kritisch aneignen und sie mit dem Problembewusstsein der neuzeitlichen Sozialphilosophie verbinden; 3. Sozialethiken, die die traditionelle Systematik weitgehend aufgeben und Neuansätze versuchen; 4. Sozialethiken, welche systematische Anliegen nicht mehr verfolgen und sich auf einzelne Fragen und Praxisfelder konzentrieren. Vgl. DERS., *Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien*, Paderborn 1998, S. 125–171.

46 Vgl. Johannes MESSNER, *Christliche Soziallehre unter Feuer*, in: *CIVITAS. Monatszeitschrift des Schweizer Studentenvereins*, November 1966, S. 135 ff.; ferner: Johannes B. METZ, *Friede und Gerechtigkeit. Überlegungen zu einer Politischen Theologie*, in: *Civitas. Jahrbuch für christliche Gesellschaftsordnung* 6 (1967), S. 9 ff.

47 Die christliche Staats- und Soziallehre bildete bis in die 1960er Jahre einen zentralen Teil der theoretischen Grundlagen der Christlichen Demokratie; vgl. Band 1 der Handbücher der Politischen Akademie Eichholz: *Politische Bewegungen in Deutschland. Entwicklungen – Aufbau – Ziele*, Bonn ²1967, der das Schulungsprogramm für das Grundseminar des Politischen Seminars zusammenfasst und neben den Beiträgen zur Christlichen Demokratie, zum politischen Liberalismus, zur Sozialdemokratischen Partei, zum Sozialismus und Kommunismus im Grundlagenteil „Politik aus christlicher Verantwortung“ auch je eine Abhandlung zum Verhältnis des Christen zu Staat und Politik enthält, in der die katholische und evangelische Staatslehre referiert werden. Vgl. auch „Material zum Problem der Legitimität im modernen Staat“, mit Beiträgen von Albrecht Beckel, Andreas von Below, Bernd Guggenberger, Ingeborg Gug

2. Die christliche Sozialethik im Dialog

Die Festschrift für Lothar Roos bietet einen guten, wenngleich nicht repräsentativen Einblick in die gegenwärtige Forschungs- und Interessenlage der Sozialethik und theologisch-ethischer Grenzfragen. Es fällt auf, dass im Vergleich zur früheren Sozialethik die meisten Beiträge stärker theologisch-kirchlich ausgerichtet sind. Die Herausgeber haben die Aufsätze acht Themenbereichen zugeordnet. Unter dem ersten Themenbereich „Grundlagen der Sozialethik“ finden sich vornehmlich Beiträge von biblisch-theologischer Relevanz.⁴⁸ Heinz Josef Fabry, Professor für Altes Testament, behandelt unter der Überschrift „Von der Geschwistersolidarität zur Völkersolidarität“ Deuteronomium 15 als sozialetisches Regelwerk. Irmtraud Fischer, ebenfalls Professorin für Altes Testament, vertritt zudem die theologische Frauenforschung und fragt nach der Sozial- und Rechtslehre in Alt-Israel. Unter dem Titel „Nicht mehr Juden und Yavanas, nicht Brahmanen, Dalits und Adivasis... Interkulturelle Besinnung über eine neutestamentliche Zu-Mutung“ reflektiert der Neutestamentler Hans-Jürgen Findeis den Galaterbrief 3,28 im Kontext der indischen Kultur.

Der Fundamentaltheologe Heino Sonnemans widmet sich dem Verhältnis von Offenbarung und Religion, wobei er auf die Breite und Tiefe des Begriffspaares und seiner Facetten näher eingeht: Der Religionsbegriff werde von verschiedensten Bereichen der Wissenschaft traktiert. Hermann Lübke und Niklas Luhmann deuteten die Religion als *Kontingenzbewältigung*, wobei Kontingenz im Sinne von unvorhergesehenen Ereignissen, die dem Leben eine

genberger, Manfred Hättich, Günter Radtke, Wolfgang Reeder, Theodor Schramm, Günther Rüter (Dokumentation), Eichholz 1975. Auf der anderen Seite ist bemerkenswert, dass sich etwa seit den 1970er Jahren der Ring Christlich-Demokratischer Studenten und Teile der Jungen Union auf den Kritischen Rationalismus Karl Poppers stützten, auf den sich ebenso auch Freie Demokraten und Sozialdemokraten bezogen (vgl. Georg LÜHRS/Thilo SARRAZIN/Frithjof SPREER/Manfred TIETZEL (Hg.), *Kritischer Rationalismus und Sozialdemokratie. Mit einem Vorwort von Helmut Schmidt*, 2. Aufl. Berlin–Bonn–Bad Godesberg 1975). Vgl. Warnfried DETTLING, *Der kritische Rationalismus und die Programmatik der CDU*, in: *Zur Programmatik der CDU*, hg. von der KONRAD-ADENAUER-STIFTUNG, Bonn 1974, S. 78 ff.; kritisch: Nikolaus LOBKOWICZ, *Pragmatismus und Programm. Die CDU und der kritische Rationalismus*, in: *Die Neue Ordnung* 39 (1985), S. 104 ff. Eine eingehendere Darstellung der christlichen Sozialethik und ihrer Bedeutung für die Christliche Demokratie müsste vor allem die Theorie-Zeitschriften *Civis*, *Civitas* und *Sonde* berücksichtigen. *Civitas* trug 1962–1968 den Untertitel „Jahrbuch für christliche Gesellschaftsordnung“, ab 1969 „Jahrbuch für Sozialwissenschaften“. *Sonde* trug 1968–1993 den Untertitel „Neue Christlich-Demokratische Politik“; seit ihrer Vereinigung mit *Civis*. *Vierteljahresschrift für freie Bürger in einem freiheitlichen Staat* (1995) lautet der Zusatz „Vierteljahresschrift für eine offene und solidarische Gesellschaft“.

⁴⁸ Die weiteren Gliederungspunkte sind: II. Aktuelle Fragen der Gesellschaft; III. Politische Ethik; IV. Ethik der Völkergemeinschaft; V. Wirtschaftsethik; VI. Umweltethik; VII. Medizinische Ethik; VIII. Sozialgeschichtliche Konkretionen.

andere Richtung gäben, verstanden werde. Émile Durkheim sehe Religion vor allem als Integrations- und Identifikationssystem, während Max Weber in ihr primär eine Deutungsleistung (Religion als „Sinnstiftung“) erkenne. Franz Xaver Kaufmann liste sechs Funktionen der Religion auf: Identitätsstiftung, Handlungsführung, Kontingenzbewältigung, Sozialintegration, Kosmisierung und Weltdistanzierung. Dabei betone der Soziologe, dass diese Funktionen „heute jedoch nicht mehr alle von einer Religion zugleich erfüllt“ werden. In der funktionalen Beschreibung von Religion sieht Heino Sonnemans mit Richard Schaeffler einen „systemimmanente(n) Mangel“, da hier die „Wahrheitsfrage [...] gänzlich ausgeblendet werde“ (FS Roos, S. 107). Damit aber stelle sich die Frage, ob man Religion beschreiben könne, „ohne zuvor Gott bzw. Transzendenz zu definieren und ob Religion als Religion nicht immer mehr ist als ‚nur Religion‘, d.h. ihre Verwurzelung im kulturellen und gesellschaftlichen Umfeld gesehen werden muss“.

Wie aber kann der theologisch-kirchliche Wahrheitsanspruch in der säkularen Welt, in Politik, Wirtschaft und Gesellschaft Geltung beanspruchen? Wieweit können theologisch-biblische Normen Handlungsanleitungen für die politische Ordnung bieten? Gerät damit die christliche Soziallehre nicht in die Gefahr einer politischen oder politisierten Theologie? Die Frage der theologischen Begründung christlicher Sozialethik, die seit dem II. Vatikanum wesentlich intensiver als in der neuscholastischen Phase erörtert wird, wird in der Theologie auch unter dem Stichwort eines trinitarischen Humanismus traktiert. Lothar Roos hat sich in der Festschrift für Wilhelm Breuning dieser Thematik gewidmet. „Hat die Offenbarung“, so fragt er dort, „lediglich die Funktion, sozialphilosophisch-naturrechtliche Erkenntnisse nachträglich zu sanktionieren, sie tiefer zu begründen und damit für den Glaubenden ‚sicherer‘ zu machen? Oder enthält die ‚übernatürlich-christliche Offenbarung‘ einen ‚inhaltlichen Überschuss [...] an sozial bedeutsamen Wertbestimmungen und Zielsetzungen‘?“⁴⁹

Diese Frage wurde in der christlichen Soziallehre stets kontrovers diskutiert.⁵⁰ In der Festschrift für Roos widmen sich ihr aus je unterschiedlicher

49 Lothar ROOS, *Trinitarischer Humanismus als theologische Mitte einer christlichen Gesellschaftslehre*, in: *Im Gespräch mit dem dreieinen Gott. Elemente einer trinitarischen Theologie. Festschrift zum 65. Geburtstag von Wilhelm Breuning*, hg. von Michael BÖHNKE/Hanspeter HEINZ, Düsseldorf 1985, S. 457 ff., hier S. 459; der Begriff „inhaltlicher Überschuss“ zur Kennzeichnung einer über die sittlich-naturrechtliche Theorie hinausgehenden theologisch-biblichen Charakterisierung der christlichen Soziallehre stammt von Nikolaus MONZEL, *Solidarität und Selbstverantwortung*, München 1959, S. 18.

50 Kritisch zur Sozialtheologie: Johannes MESSNER, *Das Naturrecht*, 4. Aufl. München 1960, S. 115 f.; vgl. dagegen Nikolaus MONZEL, *Glaube und Pluralismus. Beiträge der katholischen Soziallehre zum Dialog*, hg. von Trude HERWEG und Karl Heinz GRENNER, Köln 1974, S. 200 ff.

Perspektive die Sozialethiker Michael Schramm und André Habisch. Letzterer fragt nach der Bedeutung der Religion, genauer der theologisch fundierten Sozialethik in der modernen Gesellschaft. Ausgehend von Lukas 3,10 („Was sollen wir tun“) reflektiert er das zeitgenössische Fragen der christlichen Sozialethik im „Horizont trinitarischer Glaubenserfahrung“. Das Problem der modernen Welt sei der Zerfall eines grundlegenden Wertekonsenses, mit dem sich auch die „Kontextbedingungen für eine Sozial- und Wirtschaftsethik in der Tradition der Botschaft Jesu radikal“ ändere. „Verschiedene Positionierungen“ seien möglich. Besonders am Anfang des Modernisierungsprozesses habe die „kirchliche Verkündigung mit einer totalen Ablehnung der neuentstandenen Sozialformen“ reagiert und damit aus einseitig pastoral-traditionalistischer Sicht im Sinne einer „Sozialromantik“ „die neuen Lebens- und Wirtschaftsformen als Verfallsformen“ beklagt. Erst allmählich habe sich die Einstellung der Kirche zu den neu entstandenen Wirtschafts- und Lebensformen geändert, habe sie den Wert marktwirtschaftlicher Produktionsweisen und der sie flankierenden „ordnungs- und sozialpolitische(n) Maßnahmen der Politik“ erkannt. Die Arbeiterschutz- und Sozialgesetzgebung sei weitgehend von Persönlichkeiten aus dem Lager politisch aktiver Christen beider Konfessionen gestaltet worden. „Entscheidend für die Humanität der Lebens- und Arbeitsbedingungen im Kontext moderner Gesellschaften“, so urteilt Habisch, „sind nicht individuelle Moralität und guter Wille der Individuen, sondern Regeln und Institutionen, die erwünschte Folgewirkungen des wirtschaftlichen Wettbewerbs unterstützen, aber die unerwünschten Folgen weitgehend abfedern. Der systematische Ort der Moral in der modernen Wirtschaft ist die Rahmenordnung (K. Homann) – und zwar insofern, als sie individuelles moralisches Handeln überhaupt ermöglicht und trägt. Christliche Verantwortung für die Humanitätsstandards einer Gesellschaft muss sich mithin in einer politischen Mitverantwortung für die Gestaltung der Rahmenordnung und des sozialen Institutionensystems niederschlagen“ (FS Roos, S. 130 ff.).

In der Tat sind die Regelsysteme bzw. Institutionen politischer, rechtlicher, wirtschaftlicher und sozialpolitischer Art grundlegend für eine funktionierende und befriedende Ordnung, so dass selbstredend mit dem Autor postuliert werden kann, dass auch die Christen als Mitträger von Gesellschaft und Staat in den verschiedensten Rollen als Politiker, Staatsbürger, Arbeitnehmer, Unternehmer, Konsument, Wissenschaftler, Sozialarbeiter usw. Verantwortung für diese übernehmen sollen. Dabei betont Habisch anders als die ältere Sozialethik, die gemäß der Enzyklika *Quadragesimo anno* von einem Zusammenspiel von Gesinnungs- und Strukturreform ausging, vor allem die Bedeutung der Rahmenordnung und der Institutionenethik. Das ist bis zu einem gewissen Grad sicherlich auch pädagogisch-didaktisch angezeigt, insofern die christliche Sozialethik in ihrer moraltheologischen Ausrichtung vielfach dazu neigt, den Gesinnungsaspekt überzubetonen und die Funktionsweise politischer und

sozialer Systeme und Institutionen gering zu schätzen. Andererseits bleibt die Sozialethik auf das komplizierte Zusammenwirken von individuellem Verhalten (Verantwortung) und sozialer, institutioneller Ordnung verwiesen, wenn sie nicht in Soziologie, Politik- und Wirtschaftswissenschaft oder Systemtheorie aufgehen will.

Fragwürdig scheint mir Habischs Vergleich der Institutionenethik mit der (Hoch-)Ethik Jesu und seines Jüngerkreises, die – im Gegensatz zur Ethik von Johannes dem Täufer – einen Gesinnungswandel durch Bedingungswandel beinhalte – eine bibeltheologische These, der der Autor für die aktuelle christliche Sozialethik Relevanz zubilligt. Diese Analogiebildung ist – auch wenn sie durch verschiedene Erklärungen abgedeckt ist – nicht überzeugend. Was tragen solche kontextuellen theologischen Überlegungen, die überdies in der Theologie kontroverse Auslegungsdebatten provozieren, für eine christliche Sozialethik aus, die sich doch nicht nur im Schonraum von Kirche und Pfarrei, sondern gerade auch im säkularen Umfeld bewegen möchte?

Die Ethik Jesu deutet Habisch in Anlehnung an Michael Schramm nicht im Sinne einer „Kontingenzbewältigung“, sondern Kontingenzeröffnung“. Sie setze „durch die Eröffnung neuer, befreiender Bedingungsräume die bestehende gesellschaftliche Praxis unter Rechtfertigungsdruck“ (FS Roos, S. 135). Michael Schramm versteht in seinem Beitrag „Religion und moderne Gesellschaft“ (FS Roos, S. 154 ff.) den Begriff Kontingenzeröffnung bzw. „kontingenzeröffnende Heuristik“ als „soziale Funktion der Kirche“. In diesem Zusammenhang heißt es: „Das religiöse Primärprodukt (Religion ‚pur‘), das ‚Mystische‘, ist zwar nicht substituierbar, aber als Religion ‚pur‘ eben nur für die religiöse ‚Kundschaft‘ selbst direkt von Nutzen“ (FS Roos, S. 162). Zu den „Sekundärprodukten“ von Religion zähle u.a. der „Sozialethische Beitrag der Kirchen auf dem zivilgesellschaftlichen Markt des Ethischen“, wobei die Sozialprinzipien der katholischen Soziallehre, so wie das „grundsätzlich unsagbar(e)“ „Mystische“, auch „nur“ heuristischen Charakter“ besäßen,⁵¹ mithin die Kirchen mangels „originäre(r) Kompetenz hinsichtlich der zweckdienlichen Mittel zur Lösung gesellschaftlicher (systemischer) Probleme“ eben „nur“ als kontingenzeröffnende Heuristik fungieren“ könnten (FS Roos, S. 164 f.). In der Tat sind die Sozialprinzipien nur Leitideen, aus denen verschiedenste Lösungen gefolgert werden können. Diese Feststellung entbindet jedoch nicht von der Notwendigkeit, die religiöse Ebene des „Mystischen“ ausdrücklich von der ethischen Ebene der „Sozialprinzipien“ zu unterscheiden. Freiheit, Solidarität, Gerechtigkeit (und Subsidiarität) sind – heute zumeist als

⁵¹ Vgl. Michael SCHRAMM, *Subsidiarität der Moral. Institutionenethische Überlegungen zum Subsidiaritätsprinzip der Katholischen Soziallehre*, in: Wolfgang J. MÜCKL (Hg.), *Subsidiarität. Gestaltungsprinzip für eine freiheitliche Ordnung in Staat, Wirtschaft und Gesellschaft*, Paderborn 1999, S. 9 ff.

Grundwerte bezeichnet – weithin Gemeingut des politischen Denkens. Das Schlagwort von der kontingenzeröffnenden Heuristik trägt hier nichts aus. Zudem werden Aufgaben und Anliegen der Sozialethik dabei durch fundamental-theologische Fragen überlagert; die Sozialethik droht darüber zum Appendix der Religionssoziologie zu werden.

Hervorzuheben sind die Arbeiten von Konrad Hilpert: „Caritas im Übergang. Auswirkungen der Transformation des Wohlfahrtsstaates in Deutschland“ (FS Roos, S. 195 ff.) und Heinrich Pompey: „Christliche Gemeinden als Ferment einer neuen Solidaritäts- und Hilfekultur in Europa. Plädoyer für eine bürgerschaftlich verstandene caritative Diakonie“ (FS Roos, S. 213 ff.). Die beiden Aufsätze demonstrieren am Beispiel des konkreten Aufgabenfeldes Sozialstaat – kirchliche Diakonie/Caritas theoretisch-praktische und institutionelle Probleme der christlichen Sozialethik.

Aniela Dylus und Helmut Juros widmen sich dem Thema „Nation im Widerspruch“ aus katholischer Perspektive. Die Rolle der Kirche bestehe darin, Europa zu helfen, seine Einheit zu finden, zugleich aber auch seine kulturelle Verschiedenheit zu bewahren. „Die Legitimität der Nationalstaaten darf also von der Kirche in keiner Weise relativiert werden.“ Der Beitrag der Kirche für das Zusammenwachsen Europas schließe „die Suche nach einer [...] politischen Formel“ für das Zusammenleben der verschiedenen Völker und Nationen in einem europäischen „Staatenverband“ ein, wobei „die Kirche mit ihren organisatorischen Strukturen und Institutionen ein Vorbild geben“ könne. Der Beitrag der Christen als Staatsbürger und Europäer erfolge „aus der Substanz des Glaubens und der Vernunft heraus“. Dabei verweisen die beiden polnischen Sozialethiker auf „das anthropologische (metaphysische) Fundament, die Wahrheit über den Menschen und seine Freiheit“ als dem entscheidenden Kriterium, nach dem jede Kultur zu beurteilen ist. Entsprechend verwerfen Dylus und Juros entschieden eine „Theologie der Nation, die das Leiden des Volkes wie ein Mysterium des Kreuzes glorifiziert, die die Geistesstärke der Nation heroisiert und ein Sendungsbewusstsein des Volkes und seine missionarische Verantwortung für die Zukunft Europas evoziert“ (FS Roos, S. 323 ff.).⁵² Die Spannung zwischen politischer bzw. politisierter Theologie und personaethischer Verantwortung der Laien in Gesellschaft und Politik wird hier zugunsten letzterer gelöst.

Bernhard Sutor befasst sich in seiner Fragestellung „Politik möglich machen?“ mit „Defizitanzeigen zur kirchlichen politischen Ethik“, die er anhand

52 Vgl. auch die Beiträge in der FS Roos von Anton RAUSCHER, *Europa auf dem Wege* (S. 329 ff.); Walter FÜRST, *Pastoralkonzept für Europa? Präliminarien und Desiderate, die zum Dialog über die Zukunft der Kirche(n) in Europa herausfordern* (S. 341 ff.); Hans WALDENFELS, *Die politische Bedeutung und Aufgabe der Kirche in einem vereinten Europa* (S. 357 ff.).

des Gemeinsamen Wortes des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“⁵³ (1997) sowie einer von der Deutschen Bischofskonferenz durchgeführten wissenschaftlichen Studientagung im Oktober 1998 in Bad Honnef aufzeigt. Ausgangspunkt ist der hohe Anspruch der christlichen Sozialethik, die unter Berufung auf die *Communio*-Theologie und die christliche Anthropologie eine „ekkesiologische Schlüsselstellung“ einnehmen will „für ein Modell der Öffentlichkeit als Ermöglichung von Politik“ (so Bischof Josef Homeyer in der Tagungseröffnung unter Bezugnahme auf das *Gemeinsame Wort*).⁵⁴

Können die kirchliche Sozialverkündigung und die wissenschaftlich entfaltete christliche Sozialethik diesem Anspruch gerecht werden? Sutor sieht in der Honnefer Tagung zwei strukturelle Probleme. Als Frage formuliert: 1. Was ist exakt gemeint, wenn es heißt, die Kirche solle Politik möglich machen? 2. Bewegt sich dieser Ermöglichungsversuch vornehmlich im Feld der Zivilgesellschaft bzw. Bürgergesellschaft oder betrifft er nicht darüber hinaus das politische System?

Zu 1. Die strukturellen Bedingungen und Abläufe im Prozess kirchlicher Meinungs- und Willensbildung zu politischen Fragen bezeichnet der Autor als unbefriedigend. „Dieser ist einseitig auf das Amt fokussiert und birgt damit Gefahren einer politischen, manchmal auch nur politisierenden Theologie. [...] Die ‚klassischen‘ Träger katholisch-sozialer Bewegung, die kirchlichen Sozialverbände, sind personell schwach geworden; ihre hauptamtlichen Kräfte sind von kirchlichen Finanzen abhängig, stehen häufig unmittelbar im kirchlichen Dienst. Die nachkonziliaren Räte haben ihre Rolle im Öffentlich-Politischen noch nicht recht gefunden [...].“ Die zahlreichen kirchlichen Hilfswerke, caritativen Einrichtungen u.dgl. seien in der Hand von Professionellen, unterstützen letztlich aber den Bischöfen, die sich zu den verschiedensten Fragen in kirchlichen bzw. kirchenamtlichen Verlautbarungen äußern, wobei sich pastorale und politische Probleme meist überschneiden (so bei Fragen der Ehe und Familie, von Jugend, Erziehung, Schule, soziale Fragen, Ausländer, Asyl, internationale Gerechtigkeit, Ökologie und Frieden). Demgegenüber stünden die Laienorgane, „deren Feld das alles in erster Linie ist oder sein sollte [...] unverbunden daneben“. Sutor plädiert daher für „rechtlich-strukturell gesi-

53 *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland*, hg. vom KIRCHENAMT DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND und vom SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ, (Gemeinsame Texte 9), Hannover-Bonn 1997.

54 *Kann Kirche Politik möglich machen? Wissenschaftliche Studientagung in Bad Honnef, 1./2. Oktober 1998*, hg. vom SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Die deutschen Bischöfe – Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen, 21), Bonn 1998, S. 8.

cherte und genutzte Orte des Dialogs und der Kooperation“ von Amt und Laien (FS Roos, S. 286).

Zu 2. Angesichts des Rufs nach Stärkung der Bürgergesellschaft und der Grenzen der Leistungsfähigkeit des Sozialstaats sieht es der Autor als konsequent an, dass sich kirchliches Engagement und christliche Sozialethik in besonderer Weise dem weiten Feld individueller und sozialer Aktivitäten von öffentlicher Bedeutung und Wirksamkeit widmen. Es sei zu wünschen, dass mehr Positionen, Forderungen, Initiativen und Projekte Hand in Hand gingen und einen bloßen Verlautbarungskatholizismus zurücktreten ließen. Es sei der These zuzustimmen, dass „der christliche Anspruch auf Weltgestaltung [...] stärker als bisher ‚im zivilgesellschaftlichen Raum zu verorten‘“ sei (Michael N. Ebertz).⁵⁵ Doch plädiert Sutor dafür, dass Theologen und Sozialethiker – aufmerksamer als sie dies im Sozialwort und während der Studententagung getan hätten – die Wechselwirkungen von bürgerschaftlichem Engagement einerseits und politischer Gesellschaft andererseits berücksichtigen und entsprechend auch die staatlichen Organe und die politischen Parteien eingehender würdigen. Die Bürgergesellschaft dürfe nicht gegen das unverzichtbare parteipolitische Engagement ausgespielt werden. Es sei zu bedauern, dass heute Christen als Mitglieder kirchlicher Verbände viel seltener als früher den Weg zu parteipolitischer Betätigung fänden. Es sei daher auch Aufgabe der Kirche, näherhin kirchlicher Jugend- und Erwachsenenbildung, die Christen über die bürgerschaftlichen Initiativen hinaus „auch zu einem im engeren Sinn politischen Engagement“ zu ermutigen, zu motivieren und zu befähigen (FS Roos, S. 288 f.).

Bernhard Sutor, der als emeritierter Ordinarius an der Katholischen Universität Eichstätt Politikwissenschaft, Didaktik der politischen Bildung und Christliche Sozialethik lehrt und herausgehobene Positionen im Verbandskatholizismus innehatte und hat, zählt zu den Sozialethikern, die die nachvaticanische Sozialethik auf der Basis solider Kenntnis der (neu-)scholastischen Soziallehre und der zeitgenössischen Philosophie neu durchdacht haben.⁵⁶ Er ist daher ein berufener Partner für den interdisziplinären und interkonfessionellen Dialog. So ist seine Kritik an dem Gemeinsamen Wort der Kirchen und an der Bad Honnefer Studententagung als Empfehlung an die Vertreter der christlichen Sozialethik zu lesen, bei allen Bemühungen um ihr Fach dessen Ideengeschichte und politisch-gesellschaftliche Traditionen nicht aus dem Auge

55 Ebd., S. 100; vgl. Bernhard SUTOR, FS Roos, S. 287 f. Vgl. auch Andreas PÜTTMANN, „Vor allem müssen Christen führen“ (Adenauer). Zur Konvergenz von Funktions- und Werteliten als Forderung des Gemeinwohls, FS Roos, S. 259 ff.

56 Vgl. Bernhard SUTOR, *Politische Ethik. Gesamtdarstellung auf der Basis der Christlichen Gesellschaftslehre*, Paderborn 21992; Ders., *Kleine politische Ethik*, (Schriftenreihe der Bundeszentrale für politische Bildung, Bd. 341), Bonn 1997.

zu verlieren und über den binnenkirchlichen und -theologischen Raum hinaus den Dialog mit den Sozialwissenschaften und politischen Institutionen zu intensivieren.