

## **Nur eine Abteilung der Moralthologie?**

### Überlegungen zum Selbstverständnis Katholischer Soziallehre und ihres Verhältnisses zur Moralthologie

von Bernhard Laux

Die Abgrenzung von Disziplinen ist beileibe nicht die Hauptaufgabe, vor der wir theologisch stehen. Ganz im Gegenteil kommt es darauf an, die zersplitterten und oft beziehungslosen theologischen Disziplinen aufeinander zu beziehen und ins Gespräch zu bringen. Allerdings ist es dafür auch wichtig, dass die verschiedenen Fächer ein Selbstverständnis ihrer selbst in Relation – nicht in Abgrenzung – zu anderen theologischen Disziplinen gewinnen. So soll im folgenden auch nicht die *Grenze* von Moralthologie und Katholischer Soziallehre bestimmt werden, sondern über den verschiedenen *Kern* der jeweiligen Disziplin – insbesondere hier der Soziallehre – nachgedacht werden. In der Reflexion der Spezifika katholischer Soziallehre gegenüber der Moralthologie soll ein Beitrag zur Bestimmung ihrer theologischen Aufgabenteilung geleistet werden.

Angesichts der sich vollziehenden inhaltlichen Erneuerung der universitären Soziallehre in Deutschland, die in theologischer, sozialphilosophi-

scher und sozialwissenschaftlicher Hinsicht den – lange Zeit verlorenen – Kontakt zum gegenwärtigen Diskussionsstand und ihre interdisziplinäre Kommunikationsfähigkeit wiederzugewinnen sucht, um ihre Reflexionsaufgabe für Kirche und Christen zu erfüllen<sup>1</sup>, gewinnt eine Reflexion des Verhältnisses von Moralthologie und Katholischer Soziallehre eine besondere Aktualität: Wieweit kann und muss Katholische Soziallehre in ihrem Erneuerungsprozess als wissenschaftliche Disziplin an der Moralthologie Maß nehmen? Inwiefern kommt ihr eine eigenständige Aufgabe gegenüber der Moralthologie zu? Dieser Beitrag will zeigen, dass trotz vieler Berührungspunkte, großer inhaltlicher Nähe und eines Lernprozesses der Katholischen Soziallehre von der Moralthologie<sup>2</sup> – in Themenfeldern wie Autonomie/Theonomie, Propriumsfrage und der Hermeneutik der Rückfrage nach jesuanischem und biblischen Ethos – Moralthologie und Soziallehre doch im Kern Disziplinen mit je eigenem Material- und Formalobjekt sind.<sup>3</sup> „Katholische Soziallehre ist nicht einfach ein Sektor der Moralthologie.“<sup>4</sup>

Der Beitrag will zunächst die Unterscheidung von Moralthologie und Katholischer Soziallehre als Reaktion auf gesellschaftliche Differenzie-

---

<sup>1</sup> Man vergleiche die bei aller Zurückhaltung in der Formulierung doch recht herbe Kritik des für gesellschaftliche Fragen zuständigen Bischofs Josef HOMEYER an der traditionellen Soziallehre und seine Aufgabenbeschreibung für die Soziallehre: „*Es bedarf einer zweiten Bekehrung*“. *Fragen an Bischof Josef Homeyer zur gesellschaftlichen Verantwortung von Katholiken*. In: Herder-Korrespondenz 44 (1990) 417-423.

<sup>2</sup> Vgl. Wilhelm KORFF: *Grundzüge einer künftigen Sozialethik*. In: *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften* 24 (1983) 29-49, v. a. 31 f; Bernhard FRAUNG: *Desiderate des Moralthologen an die Sozialethik – auf der Suche nach konkretisierter Verantwortung*. In: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 30 (1989) 11-34, 16:

<sup>3</sup> Die Frage nach der Eigenständigkeit von Moralthologie und Katholischer Soziallehre ist nicht eine rein wissenschaftstheoretische Aufgabenstellung, sondern hat auch hochschulpolitische Konsequenzen. In der Diskussion um die Verringerung der Aufwendungen für die theologischen Fakultäten ist die Zusammenlegung von bisher eigenständigen Disziplinen eine der möglichen Varianten.

Weiterhin sind auch – wie es in der Soziologie der Berufe formuliert wird (vgl. Ulrich BECK; Michael BRATER; Hansjürgen DAHEIM: *Soziologie der Arbeit und Berufe*. Reinbek, 1980, 82 ff) – „berufsstrategische“ Interessen berührt. Die weiter unten formulierten Unterscheidungen zwischen Moralthologie und Katholischer Soziallehre lassen verschiedene Kompetenzanforderungen erkennen. Für die Katholische Soziallehre sind beispielsweise Qualifikationen in der Analyse systemisch strukturierter, intuitiven Zugängen aus der Perspektive des Teilnehmers sich versperrender und gegen normative Ansprüche resistenter Handlungsfelder von großer Wichtigkeit. Die Besetzung von Lehrstühlen in Katholischer Soziallehre durch „gelernte“ Moralthologen und die spezifischen Kompetenzanforderungen an den Sozialethiker werden auch angesprochen in Fraling (s. Anm. 2), 11-15. Diesen disziplin- und professionspolitischen Fragestellungen gilt allerdings nicht das primäre Interesse dieses Beitrags.

<sup>4</sup> Peter HÜNERMANN: *Kirche – Gesellschaft – Kultur. Zur Theorie katholischer Soziallehre*. In: Peter HÜNERMANN, Margit ECKHOLT (Hrsg.): *Katholische Soziallehre – Wirtschaft – Demokratie. Ein lateinamerikanisch-deutsches Dialogprogramm I*. Mainz; München 1989, 9-48, 36.

rungsprozesse deutlich machen, die auch eine theologische Differenzierung erzwingen. Dazu werden die wesentlichen gesellschaftlichen Veränderungen skizziert. (I) Danach werden drei Spezifika Katholischer Soziallehre in Unterscheidung zur Moraltheologie vorgestellt. (II) Hieraus ergibt sich die Frage, was Katholische Soziallehre von einer sozialphilosophischen Gerechtigkeitstheorie unterscheidet. Die Antwort wird in der Herausarbeitung der Grenzen einer Theorie der Gerechtigkeit gegeben. (III) Schließlich wird eine ‚Rechristianisierung‘ der Katholischen Soziallehre in der Weise vorgenommen, dass sie als Reflexionsdimension der auf Gerechtigkeit zielenden Praxis von Christen bestimmt wird. (IV)

## I. Der gesellschaftliche Umbruch

### 1. Grundthese

Die Unterscheidung von Moraltheologie und Katholischer Soziallehre beruht auf gesellschaftlichen Differenzierungsprozessen, die erst die Moderne hervorbringt. Katholische Soziallehre als von der Moraltheologie unterscheidbare Disziplin entstand, als die Kirche die Ausdifferenzierung verschiedener gesellschaftlicher Teilbereiche aus einer umfassenden christlichen Lebenswelt zur Kenntnis nahm und zumindest für einige gesellschaftliche Teilbereiche im Grundsatz – zum Teil mit vielen Vorbehalten – anerkannte und reflektierte.<sup>5</sup>

Eine historische Rückübertragung der Kategorie „Soziallehre“ in vormoderne Gesellschaftsverhältnisse und eine rückblickende Unterscheidung von Moraltheologie und Katholischer Soziallehre ist deshalb wenig sinnvoll. Natürlich soll damit weder eine die Christentumsge-  
schichte durchziehende ethische Reflexion gesellschaftlicher Tatbestände noch die Relevanz dieser Traditionsstränge für die Katholische Soziallehre bestritten werden. Aber weder das gesellschaftliche Handlungsgeflecht noch dessen theologische Reflexion bieten unter vormodernen Bedingungen einer Trennung von Moraltheologie und Soziallehre eine Basis.

### 2. Der Blick zurück in die „Christenheit“

Das Christentum des „Abendlandes“ bewegte sich im weit überwiegenden Teil seiner Geschichte im Rahmen einer *kulturell* integrierten Gesellschaft, und zwar genauer im Rahmen einer Kultur, die christlich geprägt war, die jedenfalls vom Christentum als die seine verstanden wurde. Es gab eine die

---

<sup>5</sup> Auch Wilhelm Korff verbindet die Entstehung einer eigenständigen sozialetischen Fragestellung an die spezifischen Bedingungen moderner Gesellschaften; vgl. Korff (s. Anm. 2), 32-35.

Gesellschaft bestimmende christliche Kultur und damit eine christliche Gesellschaft. Der christliche Glaube stellte eine relativ geschlossene, gesellschaftsweit institutionalisierte symbolische Sinnwelt dar. „Alle Ereignisse, Phänomene, Handlungen und Institutionen erhielten letztlich ihren Sinn und ihre Legitimation im Rahmen der durch das Christentum geprägten Sinnwelt. Gleichzeitig bildete umgekehrt die gesamte Gesellschaft die ‚Plausibilitätsstruktur‘ der Symbolsinnwelt, indem diese in allen Interaktionsprozessen und institutionellen Handlungsabläufen eine implizite oder explizite Bestätigung fand.“<sup>6</sup> Alle sozialen Handlungsfelder wurden vom christlichen Sinnsystem gedeutet, getragen und legitimiert. Der Nomos der Gesellschaft war in den Kosmos christlichen Weltverständnisses eingebunden. Die ganze Ordnung der Gesellschaft und alle einzelnen Handlungsfeldern erhielten hier ihren Sinn und ihre Zuordnung.

In der transzendenten Verankerung wird gesellschaftliche Ordnung objektiviert. Der Charakter institutioneller Ordnungen als Produkte menschlichen Schaffens bleibt verborgen. Sie werden natürlicher Zwangsläufigkeit, Objektivität und Unveränderlichkeit angegliedert.

So wie die Ordnung der Gesellschaft in die göttliche Ordnung der Welt eingegliedert ist, so ist die Reflexion der Ordnung der Gesellschaft in die Theologie eingebunden. Thomas von Aquin zum Beispiel ist auch maßgeblicher Ökonom des Mittelalters.

In den abstrahierenden Termini gegenwärtiger Gesellschaftstheorie lassen sich vormoderne Gesellschaften folgendermaßen auf den knappsten Begriff bringen: Sie sind Gesellschaften, die sich noch weitgehend als Lebenswelt<sup>7</sup> verstehen lassen oder, was damit weitgehend synonym zu verwenden ist, die auf dem Typus der Sozialintegration beruhen. In ihnen ist das Handeln durch eine gemeinsam geteilte Kultur angeleitet, geregelt und sinngefüllt. Die Koordination des Handelns beruht auf einem breiten Fundus an gemeinsamen Vorstellungen, Orientierungen, Werten und Motiven. Der kulturell definierte erwünschte Zustand eines Gesellschaftsbereichs wird in Normen institutionalisiert und in Handlungsmotiven internalisiert und ist in den Vorstellungen und Antriebsstrukturen der Handelnden präsent. Die abendländische Christenheit, als das Beispiel einer vormodernen Gesellschaft, um das es uns geht, ist Lebenswelt auf der Basis eines umfassenden christlichen Weltbildes.

---

<sup>6</sup> Karl GABRIEL: *Die neuzeitliche Gesellschaftsentwicklung und der Katholizismus als Sozialform der Christentumsgeschichte*. In: Karl GABRIEL; Franz-Xaver KAUFMANN (Hrsg.): *Zur Soziologie des Katholizismus*. Mainz 1980, 201-225, 208 f.

<sup>7</sup> Das Konzept der „Lebenswelt“ folgt in diesem Beitrag der Konzeption J. Habermas', die es ermöglicht, Gesellschaft gleichzeitig als System und Lebenswelt – in einem geschichtlich sich verändernden Verhältnis – zu verstehen und hermeneutische Lebensweltanalyse und Systemtheorie in ihr je spezifisches Recht zu setzen. Zum Konzept der Lebenswelt vgl. Jürgen HABERMAS: *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd.2. Frankfurt, 1981, 171-293 mit einer Diskussion verschiedener Ansätze und weiterer Literatur.

### 3. Der Umbruch zur Moderne

Moderne Gesellschaft ist weder getragen von einem christlichen Sinnsystem, das fraglose Konsensbasis aller Gesellschaftsmitglieder wäre, noch ist sie überhaupt mit dem Lebensweltkonzept hinreichend zu verstehen.

Das Christentum verliert seine gesellschaftsfundierende Funktion. Die Kultur in der Moderne hat sich vom christlichen Weltbild gelöst. Darüber hinaus hat Kultur überhaupt aufgehört, „Weltbild“ zu sein – jedenfalls in ihrem sozialstrukturell institutionalisierten und damit gesamtgesellschaftlich verbindlichen Teil.<sup>8</sup> Sie ist kein übergreifender Sinnzusammenhang, in dem Konzeptionen der Natur, der Gesellschaft, des Menschen und des Verhältnisses von Mensch, Natur und Übernatürlichem formuliert und systematisch miteinander verbunden werden. Die alte, einheitliche Weltsicht ist zerbrochen.

Gesellschaft verliert ihre metaphysisch-natürliche Fundierung, Legitimation und Selbstverständlichkeit und wird als Produkt menschlichen Schaffens erkannt. Soziologie entsteht als Wissenschaft, die den Menschen über sein Werk Gesellschaft aufklärt, das er bisher gar nicht als das seine erkannt hat, und die in ihren Anfängen auch mit dem Anspruch auftritt, Gesellschaftskonstruktion vernünftig anleiten zu können. Jedenfalls verliert Gesellschaft ihre traditionelle Legitimation und muss sie neu gewinnen.

Moderne Gesellschaft, die nicht mehr weltbildhaft, sondern durch abstraktere Prinzipien fundiert und durch formale Organisation integriert ist, kann die Weltbilder freigeben und verträgt ihre Pluralität sowie eine Vielfalt von Lebenskonzepten. Weltbilder haben durchaus ihren Platz, ja ihre Notwendigkeit, weil nur in ihrem Kontext umfassende Fragen menschlichen Lebens beantwortet werden können. Aber ihre Gültigkeit ist gruppen- bzw. milieuspezifisch begrenzt und letztlich auf persönliche Entscheidung für sie gegründet. Gesellschaft selbst ist bescheidener geworden; sie gibt auf viele Fragen keine für alle ihre Mitglieder verbindliche Antwort. Moderne Gesellschaft ist also durch eine Pluralität von Weltbildern und von Konzepten guten Lebens gekennzeichnet, die nicht aufeinander zurückgeführt werden können, zwischen denen sich nicht mit Gründen, die allgemeinverbindliche Gültigkeit beanspruchen, entscheiden lässt. Hierauf insistieren zu recht Postmoderne-Theorien.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Kultur als Gesamt der Ideen und Werte einer Gesellschaft enthält sicher auch in der Moderne Weltbilder (im Plural); derjenige Teil der kulturellen Ideen und Werte, der für die Ordnung des gesellschaftlichen Zusammenlebens herangezogen wird und in den sozialen Normen und Institutionen verbindlich wird, stellt jedoch kein umfassendes Weltbild dar, auch wenn in unserer Gesellschaft weitreichende Vorstellungen impliziert sind (z. B. Menschenrechte, naturwissenschaftliche und technische Orientierung). Diese Vorstellungen sind mit verschiedenen – jedoch nicht mit allen – Weltbildern und Lebenskonzepten vereinbar. Dies macht es möglich, dass Menschen mit verschiedenen umfassenden Weltbildern und Vorstellungen eines gelingenden Lebens in einer Gesellschaft zusammenleben können.

<sup>9</sup> Vgl. Wolfgang WELSCH: *Unsere postmoderne Moderne*. 2. Aufl., Weilheim, 1988; die auf den Bereich der Kultur zentrierten Postmoderne-Theorien scheinen mir allerdings erstens nicht genügend die notwendig unpluralen Basisstrukturen und -werte der Gesellschaft zu reflektieren, die Pluralität erst sichern, und zweitens Differenzierung und Pluralität, die selbstverständlich miteinander zu tun haben, zu „undifferenziert“ gleichzusetzen, wodurch sie neue Formen der Standardisierung übersehen, die allerdings nicht im Gewand kulturell-normativer Regelung, sondern als zu berücksichtigende Handlungsbedingungen auftreten, z. B. in Form von Zwängen des Arbeitsmarktes. Vgl. Ulrich BECK: *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt/Main 1986, 210.

## **II. Unterscheidungen**

Wenn die Unterscheidung von Moralthologie und Katholischer Soziallehre auf neuzeitlichen Differenzierungen beruht, so ist zu prüfen, wie diese je für Moralthologie und katholische Soziallehre konstitutiv sind. Ausgangspunkt dieses Abschnitts sind also gesellschaftliche und kulturelle Differenzierungen, die die Moderne mit sich bringt. Von da aus wird gefragt, ob diese Differenzierungen konstituierend oder akzentuierend zu einer Unterscheidung des Aufgabenfeldes von Moralthologie und Christliche Soziallehre beitragen können.

### **1. Die Fragen „guten Lebens“ als Gegenstand der Moralthologie – die Frage der Gerechtigkeit als Gegenstand Katholischer Soziallehre**

Moderne Gesellschaft unterscheidet das Rechte vom Guten, unterscheidet Fragen der Gerechtigkeit von Fragen des guten Lebens und betont den Vorrang des Rechten gegenüber dem Guten. „Die Betonung dieser Priorität impliziert zweierlei. Zum einen stellt sie die Mittel bereit, um mit der Pluralität der Begriffe umzugehen. Sie konzidiert, dass es verschiedene Begriffe des guten Lebens geben kann, vertritt jedoch, dass Gerechtigkeitsbegriffe unabhängig davon definiert werden können. Folglich haben sich entsprechende Theorien der Gerechtigkeit bemüht, Gerechtigkeitsbegriffe unabhängig von umfassenden Theorien des Guten zu entwickeln. Letztere, so wird argumentiert, enthalten religiöse Präferenzen und werden damit an die Privatsphäre verwiesen ... Zweitens impliziert der Vorgang des Rechten gegenüber dem Guten, dass Gerechtigkeitsbegriffe fundamentaler als solche des Guten sind - in dem Sinne, dass Gerechtigkeitsbegriffe das eingrenzen, was legitimer- und in zu rechtfertigender Weise als ein Begriff des guten Lebens in Anspruch genommen werden kann.“<sup>10</sup>

Mit Gerechtigkeit ist der Anspruch verbunden, dass sie rein vernünftig begründet werden kann, ohne auf partikuläre Traditionen und Lebensformen zurückgreifen zu müssen. Sie erhebt also einen universalistischen, kon-

---

<sup>10</sup> Francis SCHÜSSLER FIORENZA: *Die Kirche als Interpretationsgemeinschaft. Politische Theologie zwischen Diskursethik und hermeneutischer Rekonstruktion*. In: Edmund ARENS (Hrsg.): *Habermas und die Theologie*. Düsseldorf 1989, 115-144, 121f.

textunabhängigen Anspruch.<sup>11</sup> Andererseits sind ihre Prinzipien so formal und prozedural, dass sie keine Lebensform generieren können, sondern sie voraussetzen müssen. Gerechtigkeitsprinzipien sind rational begründbar, aber ungeeignet, Lebenspraxis zu begründen. Konzepte guten Lebens sind notwendig, aber nicht in ihrer Gänze intersubjektiv so begründbar, dass jeder Vernünftige sie akzeptieren können müsste. Sie können in einer Situation inkommensurabler Pluralität nicht mehr die Grundinstitutionen der Gesellschaft fundieren – jedenfalls nicht ohne den Preis des Fundamentalismus dafür zu bezahlen.

Moraltheologie ist nach diesem Verständnis konzentriert auf die *Frage guten Lebens* im Kontext der Tradition christlichen Glaubens. Er eröffnet einen „Sinn-Horizont“, eine „Glaubens-Intensionalität“, er wirkt „kritisierend, stimulierend und integrierend“, er begründet eine kirchlich-gemeindliche Glaubensgemeinschaft, die zugleich Such- und Reflexionsgemeinschaft im Hinblick auf verantwortliche Moral ist, er legt Elemente einer Anthropologie grund – um nur einige der Bestimmungen des Zusammenhangs von Glaube und Moral zu zitieren. Im Kontext dieser gemeinsamen Glaubensüberzeugung, die „Zielgestalten umfassend gelungenen Lebens“<sup>12</sup> mitumfasst, sind Fragen der Moralität, also des guten Lebens, plausibel bearbeitbar. Diese Plausibilität kann aber nicht ohne weiteres über den Binnenraum der Glaubensgemeinschaft hinaus für jene gesellschaftlichen Gruppen unterstellt werden, die den christlichen Glauben und seine sittlichen Prämissen nicht teilen. Dass Moraltheologie vom umfassenden Konzept des guten, gelingenden Lebens ausgeht, bedeutet nicht, dass Fragen der Gerechtigkeit in ihrem Kontext keine Rolle spielen; Gerechtigkeit ist vielmehr ein unverzichtbares Kriterium gelingenden Lebens. Moraltheologie weiß jedoch den in einer gemeinsamen Glaubenstradition stehenden Menschen mehr zu sagen über die Formen, Haltungen und Handlungsweisen, in denen ihr Leben gelingen kann.

Christliche Soziallehre ist konzentriert auf die bescheidenere Frage der Gerechtigkeit. Gerechtigkeit ist kritische Prüfinstanz von Lebensformen und sichert zugleich als unbeliebige Basis der Gesellschaft Pluralität von Weltanschauungen und Lebenskonzepten, indem sie – in Verteidigung der grundlegenden Gleichheit und der damit verbundenen gleichen Freiheit aller – normative Regelungen an deren Verallgemeinerbarkeit bindet und damit – jedenfalls in diskursethischen Konzepten – an die Zustimmung der Betroffenen.

---

<sup>11</sup> Vgl. Otfried HOFFE: *Sittlich-politische Diskurse. Philosophische Grundlagen – politische Ethik – biomedizinische Ethik*. Frankfurt a. M. 1981, Kap. 3.2.; zur Kontroverse um universalistische versus historische – z. B. neoaristotelische – Ansätze in der Diskussion um Gerechtigkeit vgl. auch knapp Schüssler Fiorenza (s. Anm. 10), 124f und 133ff.

<sup>12</sup> Klaus DEMMER: *Vernunftbegründung und biblische Begründung in der Ethik*. In: Zeitschrift für Evangelische Ethik 37 (1993) 10-21, 16.

## 2. Christliche Soziallehre reflektiert Strukturen, die Christen wie Nichtchristen betreffen

In der modernen Gesellschaft gibt es eine hohe Pluralität von Lebenswegen, Lebensstilen und Lebenszielen. Aber nicht alles ist plural. Es gibt Regelungsmechanismen und Rahmenbedingungen des Handelns, die für alle gültig sind, unter denen Menschen mit verschiedenen Weltanschauungen und Konzepten guten Lebens, unter denen Christen und Nichtchristen gleichermaßen leben müssen. Ich will es am Bereich der Wirtschaft (im Gegensatz zum Bereich der Familie) ansprechen.

In einer pluralistischen Gesellschaft, mit unterschiedlichen und nicht konsensfähigen Konzepten darüber, was „gutes Leben“ heißt, entstehen im Bereich der Wirtschaftsethik ganz spezifische Fragen, die sich im Bereich der Familienethik so nicht stellen. Eine Familienethik im theologischen Kontext kann sehr viel stärker von einer Konzeption guten Lebens auf der Basis christlicher Botschaft gesättigt sein, da eine Familie frei ist, in der Gestaltung ihrer innerfamilialen Lebensform. In der Wirtschaft aber handeln Christen und Nichtchristen unter den gleichen institutionellen Bedingungen. Christliche Wirtschaftsethik wird dementsprechend bescheidener sein müssen. Es kann hier nur um Fragen der Gerechtigkeit gehen, die diskursiv bearbeitbar sind. Kirche mag durchaus Konsumstile als zu „materialistisch“ kritisieren können, weil sie vor dem Menschenverständnis des Christentums zu sehr am „Haben“ statt am „Sein“ orientiert erscheinen.<sup>13</sup> Ein Ausschluss von Konsumbedürfnissen durch verbindliche Verbote wird sich allerdings erst dann rechtfertigen lassen, wenn ihre Befriedigung als ungerecht zu qualifizieren ist, weil sie Lebens- und Entfaltungsmöglichkeiten anderer beeinträchtigt.

Damit ist eine zweite Unterscheidung angesprochen – die allerdings mit der ersten eng verbunden ist: Katholische Soziallehre beschäftigt sich mit ethisch folgenreichen Rahmenbedingungen des Handelns, die gesellschaftlich verbindlich sind und somit für Menschen unterschiedlichster Weltanschauung und Lebenskonzeption Gültigkeit haben.<sup>14</sup> Moraltheologie ist auf das rechte Handeln aus christlichem Glauben konzentriert.

---

<sup>13</sup> Vgl. JOHANNES PAUL II.: *Centesimus Annus*, 36.

<sup>14</sup> 14 Vgl. Otfried HÖFFE: *Erkenntnistheoretische Überlegungen zur kirchlichen Soziallehre*. In: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 24 (1983) 9-28, 14f.

### 3. Spezifische Kompetenz der christlichen Soziallehre für systemisch integrierte Sozialbereiche<sup>15</sup>

Auf der Ebene der Gesellschaft bringt die Moderne einen neuen Modus der Handlungskoordination hervor: Systemintegration tritt neben Sozialintegration. Ordnen wir letztere der Lebenswelt zu, können wir auch formulieren: Systemisch integrierte Handlungsfelder gliedern sich aus der Lebenswelt aus.<sup>16</sup> Ich will es anhand der Wirtschaft zeigen, die gewissermaßen *das* Beispiel ist, weil hier die Entwicklung am reinsten zu sehen ist.<sup>17</sup>

Sozialbereiche, die auf dem Typus der Sozialintegration beruhen, koordinieren Handeln durch gemeinsame, kulturell bestimmte Orientierungen, Motive und Ziele, die sich in sozialen Normen niederschlagen und das Handeln regeln. In systemisch integrierten Handlungsfeldern dagegen wird Handlungskoordination gewissermaßen „moralfrei“ über unpersönliche Regelmechanismen erzeugt. Die erwünschten Ergebnisse werden von den moralischen Handlungsmotiven abgekoppelt. In der Wirtschaft handeln die Akteure nicht moralisch und normorientiert, sondern – allerdings innerhalb einer Rahmenordnung – strategisch-interessenrational. Sie verfolgen ihre eigenen Interessen. Die subjektiv unkoordinierten, am eigenen Vorteil orientierten Handlungen werden durch den Steuerungsmechanismus Markt und das „Kommunikations“medium Geld „hinter dem Rücken der Handelnden“ zu komplexen Netzen (Systemen) verflochten. Diese werden von den einzelnen Handelnden in der Regel als Ganze nicht überschaut, verstanden, so gewollt und können von ihnen entsprechend auch nicht als Ganze verantwortet werden. Sie bedürfen der kontra-intuitiven Analyse einer Wirtschaftswissenschaft, die sich mit einem gewissen Recht quasi-naturwissenschaftlich versteht; denn die doch aus dem Handeln von Menschen entspringende Wirtschaft tritt den Menschen fremd wie die Natur entgegen, weil das sich am Ende einstellende gesamtwirtschaftliche Ergebnis aus zahllosen Wirtschaftstransaktionen und die Gesetze, die zu ihm führen, eben nicht in den Köpfen der Akteure abgebildet sind. Präsent sind ihnen ihre Handlungsziele und das Know-how, mit denen sie ihre Pläne – vielleicht – erfolgreich verfolgen können. Einzelwirtschaftliche und gesamtwirtschaftliche Perspektive kommen bei weitem nicht zur Deckung.

---

<sup>15</sup> Soziallehre ist wohl nicht auf systemische Handlungsbereiche beschränkt, hat aber in ihnen ein genuines Materialobjekt gegenüber der Moraltheologie.

<sup>16</sup> Zur Entkoppelung von System und Lebenswelt Vgl. Habermas (s. Anm. 7), 229ff.

<sup>17</sup> Im Sinne einer korrekten Terminologie ist zu betonen: Sozial- und Systemintegration bzw. Lebenswelt und System können nicht je verschiedenen gesellschaftlichen Teilbereichen exklusiv zugewiesen werden, sie sind vielmehr als Dimensionen bzw. Aspekte zu begreifen, die beide in gesellschaftlichen Bereichen präsent sind, allerdings mit unterschiedlicher Gewichtung. Im wirtschaftlichen Handeln finden sich System- und Sozialintegration, allerdings mit einer besonderen Dominanz der Systemintegration. Die Formulierungen im Beitrag sind insofern vereinfachend.

Dieses Auseinanderfallen von erwünschten Ergebnissen einerseits und Handlungsmotiven der Akteure andererseits ist bei Adam Smith bereits deutlich formuliert u. a. im vielzitierten Satz: „Nicht vom Wohlwollen des Metzgers, Brauers und Bäckers erwarten wir das, was wir zum Essen brauchen, sondern davon, dass sie ihre eigenen Interessen wahrnehmen.“<sup>18</sup>

Der Ort von Normativität verlagert sich so von der individuellen Handlung und dem Motiv des Handelnden in die Rahmenordnung, in die institutionellen Bedingungen, Diese Verlagerung und das damit verbundene Auseinanderfallen von erwünschten Zuständen einerseits und Handlungsmotiven andererseits sprengte den Rahmen der Moraltheologie und forderte zur Entwicklung einer von – der Qualifizierung des individuellen Handelns unabhängigen<sup>19</sup> – ethischen Reflexion sozialer Strukturen heraus.

und damit zur Entwicklung der neuen Disziplin „Katholische Soziallehre“. Damit ist der dritte Unterscheidungspunkt angesprochen: Katholische Soziallehre hat als spezifischen Kompetenzbereich gegenüber der Moraltheologie die systemisch integrierten Handlungsfelder, in denen – idealtypisch gesprochen – Handeln „moralfrei“ ist, Normativität in den Rahmenbedingungen konzentriert ist und die sich einstellenden Strukturen und Ergebnisse im Wollen der Handelnden nicht präsent sind. Weil das sich einstellende Gesamtergebnis sowohl kontraintuitiv gegenüber den Handlungsintentionen der innerhalb des Systems agierenden Subjekte als auch unvorhersehbar und paradox gegenüber den in der Gestaltung der Rahmenbedingungen verfolgten Zielen sein kann, reicht die richtige Intention nicht aus. Erforderlich sind auf fachwissenschaftlicher Kenntnis beruhende, begründete Prognosen über die unter bestimmten Bedingungen sich einstellenden Systemzustände.

Hieraus entspringen spezifische Kompetenzanforderungen an die Katholische Soziallehre. Andernfalls kann man den zwei Gräben entlang des Weges sozialetischer Reflexion kaum entgehen:

- auf der einen Seite der Gefahr bloß moralisierender Beurteilung und Gestaltung von Sozialstrukturen, ohne den komplexen und teilweise kontra-intuitiven Charakter sozialer Zusammenhänge zu berücksichtigen. Hieraus resultieren gutgemeinte, aber unqualifizierte Vorschläge, die in der wissenschaftlichen und politischen Diskussion nicht bestehen können, oder Konzepte, die zu unerwünschten und letztlich „unmoralischen“ Ergebnissen führen können. In der Folge wird Moral verschlissen und Ethik in ihrer gesellschaftlichen Relevanz diskreditiert;

---

<sup>18</sup> Adam SMITH: *Der Wohlstand der Nationen*. München 1988, 17.

<sup>19</sup> Unstrittig ist natürlich, dass auch die persönliche Moral eine wichtige Ressource des Wirtschaftssystems ist:

a) Verlässlichkeit, Ehrlichkeit, und Leistungsbereitschaft der Vertragspartner halten die „Transaktionskosten“ niedrig.

b) Die moralfreien interessenstrategischen Handlungsmuster dürfen nur innerhalb eines moralischen Rahmens praktiziert werden, der im individuellen Handeln berücksichtigt werden muss.

- auf der anderen Seite der Gefahr des Verlustes der ethischen Argumentations- und Kritikfähigkeit gegenüber komplexen Systemen, wodurch sie ethischer Begründungspflichtigkeit faktisch entrinnen und von vornherein als legitim angesehen werden müssen. Mit Aussagen, dass „Wettbewerb solidarischer als Teilen“ ist oder Marktwirtschaft der „vorrangigen Option für die Armen“<sup>20</sup> entspricht – die ja nicht nur falsch sind -, kann dann nicht mehr ethisch differenziert umgegangen werden.

### *Zusammenfassung*

Katholische Soziallehre als wissenschaftliche Disziplin lässt sich in ihrem Kern verstehen als Theorie der gerechten Gestaltung gesellschaftlicher – insbesondere systemisch integrierter – Handlungsbereiche, deren Strukturen Menschen mit unterschiedlichen Weltanschauungen und Lebenskonzepten gleichermaßen betreffen. Deshalb müssen Normierungen auf den Anspruch der Gerechtigkeit begrenzt bleiben und mit Vernunftgründen argumentativ eingelöst werden. Diesen Anspruch hat Katholische Soziallehre in ihrer *sozialphilosophischen* Grundausrichtung immer erhoben, nur konnte ihre – sich letztlich als binnenkirchliches Theoriegebäude darstellende – neoscholastische Naturrechtslehre diese Vermittlungsaufgabe nicht mehr erfüllen<sup>21</sup>. Hier wird sie mit neueren, insbesondere kommunikationstheoretischen Ansätzen praktischer Philosophie ins Gespräch kommen müssen, die für eine theologische Ethik durchaus anschlussfähig sind<sup>22</sup>. Katholische Soziallehre als theologische Disziplin ist so Grenzwissenschaft zur Sozialphilosophie, wenn sie im interdisziplinären Diskurs um Gerechtigkeit das Rationalitätspotential sozialphilosophischer Reflexion aufarbeitet, und zu den Sozialwissenschaften, wenn sie deren gesellschaftsanalytische Erkenntnisse aufnimmt.

---

<sup>20</sup> Karl HOMANN: „Die kirchliche Botschaft muss mit ökonomischer Kompetenz gepaart sein“. Ein Gespräch mit dem Wirtschaftsethiker Karl Homann. In: Herder-Korrespondenz 45 (1991) 311-317, 314 f. Ausführlicher und differenzierter DERS.: *Wettbewerb und Moral*. In: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 31 (1990) 34-56, v. a. 54 ff. Zur kritischen Auseinandersetzung mit Karl Homann vgl. Bernhard LAUX: *Gerechtigkeit und Wirtschaftsordnung*. In: Wilhelm ERNST (Hrsg.): *Gerechtigkeit in Gesellschaft, Wirtschaft und Politik*. Freiburg i. Ue.; Freiburg i. Br. 1992, 135-140.

<sup>21</sup> Zur Kritik der engen, dem naturalistischen Fehlschluss verfallenden, neoscholastischen Naturrechtskonzeption vgl. Höffe (s. Anm. 14), 12-16.

<sup>22</sup> Vgl. dazu Hans-Joachim HÖHN: *Vernunft – Glaube – Politik. Reflexionsstufen einer christlichen Sozialethik*. Paderborn, 1990 und DERS.: *Sozialethik im Diskurs. Skizzen zum Gespräch zwischen Diskursethik und Katholischer Soziallehre*. In: Arens (s. Anm. 10), 179-198; Helmut PEUKERT: *Kommunikatives Handeln, Systeme der Machtsteigerung und die unvollendeten Projekte Aufklärung und Theologie*. In: Arens (s. Anm. 10), 39-64; Helmut PEUKERT: *Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*. Düsseldorf 1976.

Aber in der Verdoppelung dieser Wissenschaft kann sie sich kaum erschöpfen. Zu fragen ist, wo Katholische Soziallehre die Grenzen einer sozialphilosophischen Theorie der Gerechtigkeit überschreitet.

### III. Grenzen einer Theorie der Gerechtigkeit

Das entscheidende Problem aller Gerechtigkeitstheorie ist: Eine Theorie der Gerechtigkeit macht noch keine Gesellschaft gerecht. Selbst wenn man substantiell bestimmt hat, wie eine gerechte Ordnung der Gesellschaft oder ihrer Teilbereiche aussehen könnte, ist zwar viel und doch noch wenig geleistet.

#### 1. *Der Begriff der Gerechtigkeit ist weitgehend abstrakt und prozedural.*

Der Begriff der Gerechtigkeit reicht nicht hin, um Lebensformen zu generieren, sondern nur, um Lebensformen zu prüfen. Er gibt nur eine formale Bestimmung dessen, was gerecht ist. So lautet bekanntlich I. Kants kategorischer Imperativ: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie allgemeines Gesetz werde.“<sup>23</sup> Und J. Habermas reformuliert in kommunikationstheoretischer Perspektive, „dass nur die Normen Geltung beanspruchen dürfen, die die Zustimmung aller Betroffenen als Teilnehmer eines praktischen Diskurses finden (oder finden könnten).“<sup>24</sup> Dahinter steht allerdings ein inhaltlicher Kern: die gleiche Würde, das gleiche Recht, die gleiche Entfaltungsmöglichkeit eines jeden Menschen und die Unverfügbarkeit des anderen. Gerechtigkeit aber reicht nicht hin, um Lebensformen zu schaffen.

#### 2. *Der Begriff der Gerechtigkeit ist „energielos“.*

Kognitivistische Gerechtigkeitstheorien in der Tradition Kants stehen vor der Kluft zwischen Rechtfertigung sittlicher Normen (die sie leisten können) und Fragen der Anwendung und Motivierung, die sie nicht lösen können. Die Kluft bleibt unvermittelt. Sie können den Schritt zur Praxis nicht ableiten. „Die Diskursethik unterstellt nicht, dass sie durch argumentative Begründung der einsehbaren Gültigkeit des Prinzips auch den guten Willen zur Befolgung des einsehbaren Handelns in der konkreten Situation des Handelns andemonstrieren könnte. Hier – wo es um die willentliche Bekräftigung der Ein-

---

<sup>23</sup> Immanuel KANT: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: Werke in sechs Bänden. Bd. IV: Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie / Wilhelm WEISCHDEL (Hrsg.). Darmstadt, 3. Aufl. 1970, 51.

<sup>24</sup> Jürgen HABERMAS: *Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm*. In: DERS.: Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln. Frankfurt/Main 1983, 103.

sicht in die Gültigkeit geht – muss die Diskursethik, wie schon Kant, das irrationale ‚Mysterium‘ des freien Willensentschlusses (auch zum Bösen!) als ihre Grenze (wenn man das so nennen will) anerkennen.“<sup>25</sup>

Die Praxis der Gerechtigkeit kann nicht von Gerechtigkeitstheorien aus in Gang kommen, sondern ist angewiesen auf Lebenswelten, die den Gerechtigkeitsforderungen entgegenkommen und einem Handeln auf Gerechtigkeit hin die motivationale Basis geben können. Darüber hinaus ist deutlich, dass die Prinzipien moderner Kultur, kritische und nicht konstruktive Verfahren sind, so dass in praktischen Diskursen nicht Lebensformen generiert werden können, sondern vorausgesetzt werden und lediglich im Rahmen einer insgesamt geltenden Lebenswelt auftretende Fragen der Gerechtigkeit – und eben nicht des „guten Lebens“ – erörtert werden können. „Universalistische Moralen sind auf Lebensformen angewiesen, die ihrerseits soweit ‚rationalisiert‘ sind, dass sie die kluge Applikation allgemeiner moralischer Einsichten ermöglichen und Motivationen für die Umsetzung von Einsichten in moralisches Handeln fördern. Allein Lebensformen, die in diesem Sinne universalistischen Moralen ‚entgegenkommen‘, erfüllen notwendige Bedingungen dafür, dass die Abstraktionsleistungen der Dekontextualisierung und der Demotivierung auch wieder rückgängig gemacht werden können.“<sup>26</sup>

### 3. *Der Begriff der Gerechtigkeit ist von Sinnlosigkeit bedroht.*

Es ist nicht apriori ausgeschlossen, dass Recht und Unrecht, Gut und Schlecht, Sein und Nicht-Sein „gleichgültig“ sind, nämlich von letzter Sinnlosigkeit entwertet werden. Die Erfahrung der Vergeblichkeit gerechten Handelns, ja die Vernichtung der Gerechten ist sehr reale Erfahrung auch unseres Jahrhunderts. Damit „bricht für kommunikatives Handeln, das angesichts der vernichteten Opfer dennoch auf die kommunikative Realisierung möglicher Freiheit praktisch vorgreift und sich dabei dem Risiko des Scheiterns aussetzt, die Frage nach der Rettung der vernichteten Opfer, nach einer absoluten im Tode rettenden Freiheit auf.“<sup>27</sup>

Diese *religiöse Frage* klingt auch bei Th. Adorno an: „Was von Entmythologisierung nicht getroffen würde ... wäre ... die Erfahrung, dass der Gedanke, der sich nicht enthauptet, in Transzendenz mündet, bis zur Idee einer Verfassung der Welt, in der nicht nur bestehendes Leid abgeschafft, sondern noch das unwiderruflich Vergangene widerrufen wäre.“<sup>28</sup>

---

<sup>25</sup> Karl-Otto APEL: *Grenzen der Diskursethik? Versuch einer Zwischenbilanz*. In: Zeitschrift für Philosophische Forschung 40 (1986) 3-31, 4.

<sup>26</sup> Vgl. Habermas (s. Anm. 24), 119; vgl. insgesamt 113 ff.

<sup>27</sup> Vgl. Peukert: *Kommunikatives Handeln* (s. Anm. 22), 61.

<sup>28</sup> Theodor W. ADORNO: *Negative Dialektik*. Frankfurt 1966, 393.

Christlicher Glaube ist nicht nur Motivationsbasis, sondern eröffnet einen Sinn- und Hoffnungshorizont, der dem Bemühen um Gerechtigkeit voraus- und zugrunde liegt<sup>29</sup> „So gesehen, eignet der bewusst gestalteten Moral eine Transzendenz-Ausrichtung, auch einer sich als nur-human oder nicht religiös verstehenden Moral.“<sup>30</sup>

Christliche Soziallehre ist damit Theorie der Gerechtigkeit im Kontext des Motivations-, Sinn- und Hoffnungshorizonts christlichen Glaubens.

#### 4. *Gerechtigkeit ist zu erkämpfen.*

Gerechtigkeit ist vielfach nicht einfach da oder lässt sich in zwangloser Einigung herstellen. Sie ist unter ungerechten Bedingungen erst noch zu erkämpfen. Dies erfordert den Einsatz von Gruppen, die Lernprozesse, Veränderungen des Bewusstseins und Verhaltens und Verschiebungen in den Machtverhältnissen in Gang bringen. Das Mühen um eine Gerechtigkeit, die erst noch zu erkämpfen ist, erfordert im Vergleich zur Achtung und Befolgung bereits vorhandener gerechter Gesellschaftsstrukturen, ein Mehrfaches an Einsatz, da es gilt, gegen die bestehende Realität im Vorausgriff auf Gerechtigkeit, diese in versuchs- und modellhaften Lebensweisen, in Zeichenhandlungen und Symbolen – möglicherweise bis hin zu zivilem Ungehorsam – zur Geltung zu bringen.

## **IV. Christliche Soziallehre als Reflexionsdimension der auf Gerechtigkeit zielenden Praxis von Christen**

Christliche Soziallehre wird dadurch zur *christlichen* Soziallehre, dass sie für und mit Christen im Vollzug der diakonischen Grunddimension des Glaubens Reflexionsarbeit auf dem Weg zu gerechteren gesellschaftlichen Strukturen leistet.

Die gesellschaftliche Gestaltungs- und Veränderungspraxis von Christen als Teil des diakonischen Grundvollzugs von Kirche verdankt sich der heilenden Zuwendung Gottes, die die Zuwendung zum Nächsten trägt. Diese existenzielle Entschiedenheit, der Anspruch und Zuspruch der Reich-Gottes-Botschaft, die im Handeln und Sprechen Jesu zum Ausdruck kommende ethische Perspektive sind für die soziale Praxis von Christen funda-

---

<sup>29</sup> Vgl. Hünermann: *Kirche* (s. Anm. 4), 43; Klaus DEMMER: *Deuten und Handeln: Grundlagen und Grundfragen der Fundamentalmoral*. Freiburg, 1985, 92 ff; Herwig BÜCHELE: *Christlicher Glaube und politische Vernunft. Für eine Neukonzeption der katholischen Soziallehre*. Düsseldorf; Wien 1987, 218-222.

<sup>30</sup> Volker EID: *Die sozialetische Relevanz des Autonomiekonzepts*. In: *Concilium* 20 (1984) 108-114, 114.

mental. Christliche Soziallehre hat entsprechend die soziale Praxis von Christen theoretisch zu begleiten, in der sie von einem Gott Zeugnis geben wollen, der den Menschen heilend entgegen geht und den gerade die Benachteiligten auf ihrer Seite wissen können. Sie hat für die Glaubenspraxis in ihrer gesellschaftlichen Dimension

- die Impulse jesuanischer Tradition,
- Ergebnisse der Analyse moderner Gesellschaften – ihren Strukturen, Funktionsprinzipien und ihren Auswirkungen auf die Lebenschancen von Menschen in verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen und Regionen der Erde –
- und die Erkenntnisse sozialphilosophischer Gerechtigkeitstheorie in Beziehung zu setzen.

Im Leben von Christen und Gemeinden, kann es nicht nur darum gehen, die Prinzipien der Gerechtigkeit und die sich daraus ergebenden Konsequenzen zu reflektieren, sondern hier muss ja eine Lebenspraxis vorhanden sein, aus der heraus die diakonische Dimension christlichen Glaubens verändernd in die soziale Wirklichkeit eingreifen kann. Dabei handelt es sich nicht nur um eine Praxis *unter* modernen Gesellschaftsverhältnissen, sondern partiell auch um eine *gegen* sie, dort nämlich, wo moderne Gesellschaft die Würde des Menschen missachtet. Christliche Lebensform wird immer auch Elemente einer Gegenkultur aufweisen müssen, in der die für die Veränderung der Gesellschaft notwendigen Reflexions-, Diskussions- und Lernprozesse stattfinden, die entsprechenden Motive und Motivationen entstehen und Schritte zu einer erneuerten und erneuernden Praxis tastend gewagt werden können. Hier müssen aber auch die Strategien einer gesellschaftlichen und politischen Durchsetzung entwickelt und mögliche „Koalitionspartner“ gesucht werden. Das Christentum als „soziale Bewegung“ entwickelt eine Lebensform, in der die Prinzipien der Gerechtigkeit immer schon eingebunden sind in eine umfassende Konzeption des guten Lebens, durch das sie *eine* mögliche inhaltliche Ausfüllung erfahren. Gesellschaftlich kann diese konkrete, gefüllte Realisierung von Gerechtigkeit Modellcharakter haben. Zugleich bildet diese Lebenswelt die notwendigen sozialen und persönlichen Ressourcen aus, die für Veränderung gesellschaftlicher Verhältnisse vorausgesetzt werden.

## V. Folgerungen

**Für die Katholische Soziallehre sind daraus drei Folgerungen zu ziehen:**

1. Katholische Soziallehre als Theorieinstanz einer sozialen Bewegung muss nicht nur um eine Theorie der rechten Ordnung der Gesellschaft bemüht

sein<sup>31</sup>, sondern auch um eine Theorie der Veränderung der Gesellschaft hin zu diesem Ziel.<sup>32</sup> Sie wird sich auch zu einer Theorie gesellschaftlicher Transformation und entsprechenden politischen Strategien wandeln müssen, die bisher in der statischen Konzeption Katholischer Soziallehre – im Gegensatz zur Theologie der Befreiung – kaum eine Rolle spielten. Für diese notwendige Dynamisierung wird sie sich mit dem sozialwissenschaftlichen Kenntnisstand über sozialen Wandel, gesellschaftliche Evolution, soziale Bewegungen und Ansatzpunkte gezielter gesellschaftlicher Veränderung befassen müssen.

2. Die herausgearbeiteten Unterschiede zur Moralthologie sind zu relativieren, aber nicht aufzugeben. Als Theorie der sozialen Bewegung von Christen steht sie innerhalb dieser Lebenswelt und damit im Kontext des Evangeliums. Sie reflektiert offensichtlich nicht zuerst Handlungsstrukturen, die Christen und Nichtchristen gleichermaßen betreffen, sondern Handlungskonsequenzen für Christen. Die im Teil II getroffenen Unterscheidungen scheinen verloren zu gehen. Jedoch reflektiert Katholische Soziallehre spezifisch das soziale Handeln von Christen *in Bezug* auf die Gestaltung gesellschaftlicher Strukturen, die für Christen und Nichtchristen gleichermaßen verbindlich sind und die eine Unterscheidung von Fragen des guten Lebens und der Gerechtigkeit erfordern. Gerade wegen des humanen Charakters christlicher Botschaft wird sie hier die freiheitsverbürgende, antitotalitäre und antifundamentalistische Intention der Trennung von Fragen des guten Lebens und der Gerechtigkeit bewahren und verteidigen, auch wenn der Einsatz für Gerechtigkeit für sie aus christlicher Motivation kommt und Christen versuchen, in ihrem Handeln die Strukturen der Gerechtigkeit mit christlichem Geist und christlicher Praxis zu füllen.

Die Kirche, die diese Unterscheidung – und damit die Unterscheidung von Katholischer Soziallehre und Moralthologie akzeptiert – tritt gesellschaftlich für Gerechtigkeit ein, die rational zu begründen ist und zu der aus verschiedenen Sinnhorizonten motiviert werden kann, und nicht für die Übernahme christlicher Lebensformen als allgemeinverbindliche Strukturen. Selbst solche Lebensformen, die Christen aus ihrer Erfahrung und Überlieferung heraus mit guten Gründen als zentrale Elemente

---

<sup>31</sup> Hierauf liegt ganz eindeutig der Schwerpunkt der Art. *Katholische Soziallehre* von Gustav GUNDLACH („... Erkenntnisse von den Ordnungsstrukturen ...“) und auch noch von Oswald von NELL-BREUNING in: *Staatslexikon*. Bd. IV, Freiburg <sup>6</sup>1959 bzw. Bd. III, <sup>7</sup>1990.

<sup>32</sup> Ähnlich, aber schärfer Werner Kroh: „Die Aufgabe katholischer Soziallehre [besteht] nicht darin, überhaupt eine Theorie gesellschaftlicher Ordnung zu entwerfen.“ (Werner KROH: *Katholische Soziallehre am Scheideweg*. In: Josef PFAMMATTER; Franz FURGER (Hrsg.): *Katholische Soziallehre in neuen Zusammenhängen*. Zürich; Einsiedeln; Köln 1985, 139-163, 159 f. Ob zu Kroh hier überhaupt eine Differenz besteht, hängt vom Verständnis und vom Konkretisierungsniveau des Begriffs „gesellschaftliche Ordnung“ ab.

für ein gelingendes Leben ansehen, werden sie dann zwar für sich selber hochhalten und andere Menschen dafür zu gewinnen suchen, sie jedoch nicht mit den Mitteln staatlicher Macht und staatlichen Rechts anderen verbindlich vorschreiben wollen.

Aus der Unterscheidung von Gerechtigkeit und Konzepten des guten Lebens, von Fragen der Moraltheologie und der Gesellschaftsethik ergibt sich sogar die mögliche Konsequenz, dass Christen gesellschaftlich für die Ermöglichung und Nicht-Diskriminierung von Lebensformen eintreten müssen, die sie moralisch ablehnen.<sup>33</sup>

3. Aufgabe Katholischer Soziallehre ist nicht nur die Analyse der Gesellschaft, die oft als der Kirche äußerlich oder ihr gegenüberstehend verstanden wird – „Kirche und Gesellschaft“ -, sondern auch der Kirche in ihren sozialen Lebensformen selbst.<sup>34</sup> Diese doppelte Aufgabe ist in ihrer Korrelation zu bearbeiten. Die geschichtlich sich verändernde Gesellschaftlichkeit christlichen Glaubens in ihrer Zielrichtung und Auswirkung auf die Gesellschaft wie in ihrer Geprägtheit durch Gesellschaft ist Gegenstand der Soziallehre. Allerdings: „Die wechselseitige Korrelation von Kirche und kirchlichen Lebensformen mit den jeweiligen gesellschaftlichen und öffentlichen Figuren des Lebens wurde bislang nicht thematisiert.“<sup>35</sup> Bislang hat Katholische Soziallehre nur den einen Pol wahrgenommen. Sie hat die gesellschaftliche Ordnung unter dem Anspruch des Christentums reflektiert. Der Verzicht auf die Analyse der gesellschaftlichen Geprägtheit christlicher Wissensbestände und Lebensformen in deskriptiver wie normativer Hinsicht führt aber nicht nur zum Ausfall eines zentralen, kirchlich wichtigen Themenfeldes, sondern auch zur Beschneidung des Reflexionsniveaus Katholischer Soziallehre in dem Themenfeld, das sie wahrnimmt. Sie begibt sich damit der selbstreflexiven und ideologiekritischen Potenz, die in der Analyse der gesellschaftlichen Bedingtheit auch der eigenen Kategorien und Konzepte liegt. Insofern ist die Einbeziehung der Religionssoziologie, die aus der Fremdperspektive und mit empirischem Anspruch die wechselseitige Abhängigkeit und Prägung von Religion und Gesellschaft thematisiert, nicht nur sinnvoll, sondern notwendig.

Damit ist deutlich: Katholische Soziallehre ist mehr als Sozialphilosophie, die Maßstäbe liefert; auch mehr als kritische Theorie, die über die Analyse von Herrschafts- und Unrechtsstrukturen hinaus „auch noch die sozialen

---

<sup>33</sup> Dies ist analog zur Verteidigung der Religionsfreiheit durch die Kirche, die auch für Anschauungen gilt, die sie selbst als Häresie ablehnt.

<sup>34</sup> Ähnlich mahnt Volker Eid die Befassung mit den Kirchen- und Gemeindestrukturen durch die Moraltheologie an; vgl. Volker EID: *Kirchenstruktur und „christliche Moral“*. Die moralische Herausforderung im christlichen Glauben und kommunikatives Handeln. In: Zeitschrift für Evangelische Ethik 37 (1993) 59-69, 62 ff.

<sup>35</sup> Vgl. Hünermann: *Kirche* (s. Anm. 4), 44.

Ressourcen für ihre praktische Überwindung zu erfassen“<sup>36</sup> anstrebt, für die aber das tragende Subjekt immer unbestimmbarer geworden ist. Katholische Soziallehre ist wissenschaftliche Reflexionsdimension für Menschen, die aus ihrem Glauben Perspektiven und Ressourcen für eine Praxis humaner Gesellschaftsveränderung haben und sie in Zusammenarbeit mit anderen gesellschaftlichen Gruppen zur Geltung bringen wollen.

---

<sup>36</sup> Axel HONNETH: *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Frankfurt/Main, 1989, 382.