

Sozialpolitik als Thema der Sozialethik in den christlichen Theologien

Prof. Dr. Torsten Meireis und Prof. Dr. Matthias Möhring-Hesse**, Berlin und Tübingen*

1. Einführung

Spätestens wenn es darum geht, die unterschiedlichen Pfade der Sozialstaatsentwicklung in Europa historisch zu verstehen, kommt Religion ins Spiel. Gerade in der „formativen Phase“, in denen die europäischen Staaten sozialstaatliche Aufgaben übernahmen, damit zu Wohlfahrtsstaaten wurden und die darauf bezogene Sozialpolitik als originäres Politikfeld entsteht, nimmt Religion, verkörpert vor allem durch die christlichen Kirchen und vertreten vor allem durch konfessionell ausgewiesene PolitikerInnen oder Intellektuelle, starken Einfluss auf die konzeptionelle und institutionelle Ausgestaltung der Sozialstaaten – und dies mit nachhaltiger Wirkung bis in die Gegenwart hinein. Für Deutschland ist dabei die besondere Situation eines konfessionell gespaltenen Christentums entscheidend, mit Konfessionen (nicht nur) im Wettbewerb untereinander, mit einem katholischen Christentum in anti-moderner Abwehr und einem protestantischen, vorwiegend lutherischen Christentum in Koalition mit dem sich modernisierenden Staat. Wenn aber aus dem Christentum heraus wirksam Einfluss auf die sich etablierenden Sozialstaaten genommen wurde, ist es wenig überraschend, dass Sozialstaat und Sozialpolitik in der elaborierten „Sprache“ des Christentums, in den christlichen Theologien beider Konfessionen, zur Sprache gekommen sind und sie folglich zu Themen der christlichen Theologie wurden. Mehr noch: Gerade in dem theologischen Sprechen über Sozialstaat und Sozialpolitik bildeten sich in den christlichen Theologien mit der Sozialethik besondere Diskurse aus, die in der katholischen Theologie, vermittelt

durch die päpstliche Lehrbildung, zur Entstehung eines eigenen theologischen Faches, im Protestantismus zu interdisziplinären Diskursen etwa im Evangelisch-Sozialen Kongress führte. Im Kontext der Kirchen und der politischen Praxis von ChristInnen wurden diese theologischen Diskurse beider Konfessionen politisch wirksam – und hatten damit zumindest zeitweise Einfluss auf die Sozialpolitik. Somit sind jedenfalls in Deutschland Sozialstaat und theologische Sozialethiken gleichzeitige Sachverhalte. Das Interesse an Sozialstaat und Sozialpolitik ist in den Sozialethiken beider Konfessionen zwar durchgehend. Jedoch ist zumindest der in der Bundesrepublik betriebenen Sozialethik – und dies in beiden Konfessionen – der Sozialstaat immer wieder auch so selbstverständlich, dass er dann – und dann von wenigen Ausnahmen abgesehen – nicht sonderlich ernsthaft bearbeitet wird. In sozialpolitisch angeheizten Situationen – und in diesen über entsprechend „angesteckte“ kirchliche Debatten angestoßen – werden Sozialstaat und Sozialpolitik zu „großen“ und inzwischen in den und nicht mehr zwischen den Konfessionen kontroversen Themen. So gesehen gilt wohl beides zugleich: Sozialstaat ist konstitutiver Gegenstand der Sozialethiken beider Konfessionen – und dennoch hat die Beschäftigung mit dem Sozialstaat in den Sozialethiken beider Konfessionen ihre Konjunkturen.

* Professor für Ethik und Hermeneutik sowie Director of the Berlin Institute for Public Theology an der Humboldt-Universität zu Berlin.

** Professor für Theologische Ethik/Sozialethik an der Eberhard Karls Universität Tübingen.

2. Sozialethik in der formativen Periode des Wohlfahrtsstaats

In der Frühgeschichte der theologischen Sozialethiken lassen sich diese nicht eindeutig als akademische Diskurse von den Debatten in den Kirchen und kirchengebundenen sozialen und politischen Bewegungen, Parteien und Organisationen abgrenzen. Damit lassen sich für die Sozialethiken dieser Zeit keine eindeutigen Orte und Namen, auch keine eindeutige Literatur nennen. Entsprechende Diskurse begannen oft außerhalb der akademischen Theologie – und wurden, an der einen Stelle schneller, an anderen Stellen auch erst mit jahrzehntelanger Verzögerung – in den christlichen Theologien aufgegriffen.

Meist wird der Begriff der ‚Sozialethik‘ auf das gleichnamige Werk des evangelischen Systematikers Alexander von Oettingen (1868) zurückgeführt, dem es freilich vor allem um die soziale Wirkung ethischer Prinzipien ging. Im akademischen Protestantismus wurden sozialethische Fragen in der Regel im Kontext der allgemeinen Ethik unter starker Betonung organologischer und tugendethischer Auffassungen verhandelt, wie dies etwa bei Richard Rothe (1868), Johann Christian von Hofmann (1878) oder Isaak August Dorner (1885) der Fall war, der selbst durch die lange Mitgliedschaft im Centralausschuss für Innere Mission in enger Berührung mit den praktischen Problemen des entstehenden Sozialstaats stand (Gerhardt 1948). Dabei ging man in der Regel von einem Zusammenwirken kirchlicher, bürgerlicher und staatlicher Wohlfahrt aus, wobei man letzterer disziplinierende und in geringerem Maße auch stützende Maßnahmen zuwies. Im Hintergrund stand dabei die lutherische Tradition der ‚fürsorglichen Obrigkeit‘, die soziale Aufgaben zunächst politischen Gemeinden, zunehmend aber auch der fürstlichen Autorität übertrug (Eckert 1976; Meireis 2005). Diese Tradition war im 19. Jahrhundert durch die Konzeption eines ‚freien‘, im Sinne bürgerlicher Assoziationen und Vereine operierenden Protestantismus

ergänzt worden, für den aufgrund tugendethischer Grundeinstellungen Armutsbekämpfung und Rechristianisierung Hand in Hand gingen (Uhlhorn 1895, 663–720), aber auch hier sah man ein Zusammenwirken mit dem Staat als notwendig an (Wichern 1855, 1871) – ein Zusammenwirken, das man später, spätestens in der frühen Bundesrepublik, auch dem Begriff der Subsidiarität subsumieren konnte, als dieser im Sinne eines allgemeinen Wohlfahrtspluralismus gedeutet wurde. Eine strukturelle Sicht auf die sozialen Problemlagen wurde vorrangig durch die oppositionellen – und entsprechend verfeimten – Sozialtheologen im Kontext des Frühsozialismus vertreten, wie sie sich unter anderem bei Wilhelm Weitling (1845) oder Georg Büchner und Ludwig Weidig (1879) fanden und deren gerechtigkeitsorientierte Motivationen erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts durch die Vertreter des Religiösen Sozialismus wieder aufgegriffen wurden. Eine akademische Befassung wurde dabei noch stärker als in der universitären Theologie durch die unterschiedlichen und teils entgegengesetzten Kongresskulturen erreicht, von denen besonders die des 1890 ins Leben gerufenen Evangelisch-Sozialen Kongresses (Strathmann 1984, Jähnichen/Friedrich 2000, 953–958) besondere Erwähnung verdient, weil hier kathedersozialistische, staatsinterventionistisch orientierte Ökonomen wie Adolph Wagner, frühe Soziologen wie Max Weber und akademisch tätige Theologen wie Adolph von Harnack und Ernst Troeltsch sowie politische Praktiker entgegengesetzter Richtungen wie Adolph Stöcker oder Friedrich Naumann thematisch orientiert zusammenkamen. Ernst Troeltsch kommt dabei für die protestantische Sozialethik auch durch sein epochemachendes Werk „Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen“ (1912) besondere Bedeutung zu.

Im katholischen Kontext datiert man den Beginn der Sozialethik zumeist mit der Veröffentlichung der ersten Sozialenzyklika „Rerum novarum“ (1891), einem vatikani-

schen Dokument mit nachhaltiger Wirkung auch auf die katholische Theologie. Bereits zwei Jahre später wurde mit Franz Hitze (1851–1921) der erste Professor für „Christliche Gesellschaftslehre“ im deutschsprachigen Raum zunächst an der Königlichen Akademie Münster, später dann an der wiederbegründeten Westfälischen Wilhelms-Universität Münster berufen. Hitze war zugleich Promotor des sozialen und politischen Katholizismus – und saß als Abgeordneter im preußischen Landtag, in der Weimarer Nationalversammlung und schließlich auch im Reichstag. In der Person des ersten universitären Sozialethikers fließen also theologische Sozialethik, kirchliche Soziallehren und politische Programmatik engstens zusammen. In der Person anderer katholischer Sozialethiker, allen voran für Heinrich Pesch SJ (1845–1926), werden hingegen fließende Übergänge der entstehenden Sozialethik zu anderen wissenschaftlichen Disziplinen, vor allem zu den zeitgleich entstehenden und selbst noch nicht konturierten Sozial- und Wirtschaftswissenschaften deutlich.

Die sozialetischen Lehrstühle entstanden innerhalb der akademischen katholischen Theologie unter ganz verschiedenen Denominationen, niemals aber unter dem Namen „Sozialethik“. Stattdessen konnte das Etikett „Katholische Soziallehre“ bis weit in das 20. Jahrhundert hinein das neue Fach „einigen“. Dabei stand dieses Etikett zugleich für das theologische Fach und für den dieses Fach zunächst dominierenden Theorieansatz, nämlich die neuscholastische Naturrechtslehre, aber auch für die enge Bindung dieses Ansatzes an die kirchliche, insbesondere vatikanische Sozialverkündigung (vgl. Kaufmann 1973). Als ‚Sozialethik‘ galt den katholischen Sozialethikern in dieser Zeit lediglich das evangelische Unternehmen – und das galt ihnen als solches erkenntnis- und wissenschaftstheoretisch weniger ambitioniert. Man selbst erkannte „Naturrecht“ und betrieb die Erkenntnis des von Natur aus Seiendem und deshalb auch Richtigten – und eben nicht bloß „Ethik“. In

der Selbst- wie in der Außenwahrnehmung erscheint das neue Fach unter der Dominanz des neuscholastischen Naturrechtsdenkens als eine – zumal im Vergleich zu den Diskursen im Protestantismus – recht homogene Veranstaltung. Diese Homogenität und auch die Übereinstimmung mit der amtskirchlichen Lehre wurde allerdings auch bewusst inszeniert, um die „Katholische Soziallehre“ als Bollwerk gegen die unheilige Ordnung der Moderne vorzubringen und deren Überlegenheit gegenüber anderen, vor allem irgendwie marxistischen und sozialistischen, aber auch liberalen Sozialtheorien unter Beweis zu stellen.

In engem Zusammenhang mit den Kirchen und kirchennaher Politik hat man sich in den ersten sozialetischen Diskursen beider Konfessionen mit dem in Deutschland entstehenden Sozialstaat vor allem mit vier Linien beschäftigt: Erstens wurde das ordnungspolitische Problem erörtert, ob und wie die unter dem Stichwort „Soziale Frage“ verhandelten sozialen Verwerfungen und Problemlagen mithilfe des Staates bearbeitet werden können beziehungsweise sollen. Welchen Staat, wie viel davon und welche Form sozialstaatlicher Intervention braucht es, um die der Industrialisierung und dem Kapitalismus zugerechneten Verwerfungen zu bewältigen? Zweitens bestand das kirchenpolitische Problem, wie sich die Kirchen und ihre formal unabhängigen Assoziationen und Parteien gegenüber den neuen Nationalstaaten mit ihren Dominanzansprüchen positionieren und wie die Kirchen „ihre“ Assoziationen und Parteien beziehungsweise ihre Mitglieder auch als BürgerInnen des Nationalstaates unter Kontrolle halten können. Drittens galt es die gesellschafts- und religionspolitische Frage zu beantworten, wie unter den Bedingungen sozialstaatlicher Sicherung und Fürsorge die diakonische Tätigkeit der Kirchen im Verhältnis zu anderen zivilgesellschaftlichen Akteuren bestimmt werden sollte. Und viertens war ekklesiologisch zu klären, wie die kirchlich-verbandliche Diakonie im Kontext sozialstaatlicher Aktivitäten als Vollzug von

Kirche verstanden und beide Größen aufeinander „abgestimmt“ werden sollen beziehungsweise können. Diese vier Fragen stellten sich für beide Konfessionen. Aber sie stellten sich für die beiden Konfessionen zumindest in Deutschland unterschiedlich und ungleichzeitig, weswegen auch unterschiedliche Antworten gegeben wurden – dies allerdings immer in Ansehung der Antworten, die in der jeweils anderen Konfession gefunden wurden und von dort aus politisch durchgesetzt werden konnten. In kritischer Auseinandersetzung mit den „res novae“, den revolutionären „neuen Dingen“, vor allem mit der sich durchsetzenden kapitalistischen Verfassung der Volkswirtschaften, beginnt die Sozialethik in der katholischen Theologie. Für das katholische Sozialdenken geriet „die Wirtschaft“ durch das kapitalistische Lohnarbeitsverhältnis und die einseitige Verteilung der Verfügungsgewalt über die Produktionsmittel an die Kapitaleigner in eine unheilige Unordnung. Die als „soziale Frage“ thematisierten Problemlagen und Verwerfungen erschienen als notwendige Folge davon, dass die wirtschaftlichen Verhältnisse wider ihrer „Natur“ und wider des darin bekundeten Willen Gottes geordnet wurden. Zugleich waren sie aber politisch „willkommen“, konnte man doch daran die „moderne Welt“ und ihre Unordnung vorführen, konnte zeigen, wohin es führt, wenn man sich dem katholischen Ordnungsdenken und der darin vertretenen natürlichen und Gott gefälligen Ordnung widersetzt. Man konnte daran die Zuständigkeit der Kirche und damit auch „ihrer“ Theologie gegenüber der „modernen Welt“ vorführen und „bewahrheiten“ (vgl. Große Kracht 2005b); und man konnte sich zugleich um das „Seelenheil“ der von diesen Problemlagen und Verwerfungen betroffenen Katholikinnen sorgen. Um die „Unordnung“ zu heilen, setzte man auf eine „berufsständische Ordnung“ und auf einen „gerechten Lohn“ – und in diesem Sinn auf eine Reform des liberalen Kapitalismus. Vermutlich auf Anregung des bereits sozialpolitisch engagierten Katholizismus wurde

jedoch auch der Staat zur Kompensation der kapitalistischen Unordnung in die Pflicht genommen, obgleich der eigentlich, soll heißen: in der natürlichen und von Gott her gewollten Ordnung, für die „Wohlfahrt“ und Daseinsvorsorge nicht als zuständig galt. Aber auch im katholischen Sozialdenken fiel keine andere Institution als der Staat ein, den man als „Hüter des Gemeinwohls“ ansprechen und gegenüber der „Unordnung“ des Kapitalismus mit hinreichend großen Ressourcen anrufen konnte.

In Deutschland war der Staat allerdings fest in protestantischen „Händen“ – und daher für katholische Intellektuelle in dieser Zeit nicht sonderlich vertrauenswürdig. Vielleicht auch aus staatstheoretischen Erwägungen, vor allem aber aus Misstrauen gegenüber dem protestantischen Staat „erfanden“ sie mit der Subsidiarität ein „Baugesetz“ einer hierarchisch aufgebauten Gesellschaft mit einem Staat an der Spitze, dem die subsidiäre Unterstützung der jeweils untergeordneten „Einheiten“ aufgegeben ist. So konnten sie konzeptionell den Sozialstaat als auch die Beziehung der katholisch-kirchlichen Diakonie zu diesem orientieren: Dem Staat wurde eine weitreichende, auf das Ganze zielende sozialpolitische Verantwortung zugewiesen; zugleich wurde diese „von unten her“ begrenzt – und zwar von einem „unten“, auf das man katholischerseits Einfluss hatte. Mehr noch: Gegenüber dem Sozialstaat ließen sich Freiräume für die katholisch-kirchliche Diakonie sichern und zugleich konnte diesem Sozialstaat die Refinanzierung und Unterstützung der katholisch-kirchlichen Diakonie auferlegt werden. Das Subsidiaritätsprinzip war ideenpolitisch ungemein erfolgreich – es reüssiert mit seinen vielfältigen Neudeutungen bis in die sozialpolitischen Debatten der Gegenwart hinein und wird auch heute noch – etwa in Lehrbüchern zur Sozialpolitik (Boeckh u. a. 2011, 139 ff.; Althammer/Lampert 2014, 408 f.) – auf „die Katholische Soziallehre“ und auf die zweite Sozialzyklika „Quadragesimo anno“ (1931) zurückgeführt.

In seiner Kritik an der durch den Kapitalismus in die Welt gekommene Unordnung war das katholische Sozialdenken vor allem anti-individualistisch, was nicht immer heißen musste: anti-liberal, eingestellt. Weil die einzelnen immer schon in soziale Zusammenhänge „eingedacht“ und aus ihren Zusammenhängen, aus entsprechenden Abhängigkeiten und Verpflichtungen, gedacht wurden, konnten die kapitalistischen Verheißungen nicht aufgehen. In einer seltsamen Mischung von scholastischer Sozialphilosophie und französischer Soziologie brachte die katholische Sozialethik ihren Anti-Individualismus im „Solidarismus“ in ein vorzeigbares Konzept (Pesch 2024): Weil immer schon vergesellschaftet, sind alle immer von anderen und manchmal auch von allen anderen abhängig, mit denen sie in einer Gesellschaft leben. In dieser wechselseitigen Abhängigkeit ist keiner seines eigenen „Glückes Schmied“, sondern nur in wechselseitiger Solidarität zur Bewältigung ihrer Lebenslagen fähig – und deshalb auch verpflichtet (Große Kracht u. a. 2006). Dieser Solidarismus wird konzeptionell auch für den entstehenden Sozialstaat „angewandt“: Er hat nicht auf Probleme einzelner zu reagieren, geschweige denn Versorgungs- und Sicherheitsansprüche einzelner zu gewährleisten; vielmehr organisiert er eine dem Staat vorausliegende Solidarität gleichermaßen Betroffener – und dies vorbildlich in Form der verpflichtenden Sozialversicherungen (Möhring-Hesse 2015a).

Für die katholische Sozialethik ist der Sozialstaat zunächst eine zwar notwendige, aber gegenüber einer grundlegenden Reform der kapitalistisch verfassten Wirtschaft nur die zweitbeste „Lösung“, ein „Notbehelf“. Wenn auch nicht in elaborierten Theorien des Sozialstaats ausformuliert, bietet man mit „Subsidiarität“ und „Solidarität“ zwei politisch operationalisierbare, darin erkennbar „katholische“ Orientierungen für die konzeptionelle Ausgestaltung des Sozialstaats auf – und ist damit in Deutschland sozialpolitisch erfolgreich. Mit diesen beiden Orientierungen begründet sich das

seltsam doppelte Image der katholischen Sozialethik, einerseits anti-etatistisch und andererseits sozialstaatsfreundlich zu sein. Dieses doppelte Image wird in der katholischen Sozialethik selbst über die polare Gegenüberstellung von (schlechtem) Wohlfahrts- oder Versorgungsstaat und (gutem) Sozialstaat gepflegt – und so eben nicht begriffen (Große Kracht 2005b). Angesichts des in diesen Begriffen, aber auch anderweitig zeigenden Theoriedefizits lässt sich insgesamt sagen, dass die katholische Sozialethik den in Deutschland entstehenden Sozialstaat affirmativ bedenkt und mit ihrem Subsidiaritäts- und Solidaritätsdenken auch politisch beeinflussen konnte, dass sie hingegen den Sozialstaat als Strukturform moderner Gesellschaften und damit auch ihr Engagement für den Sozialstaat nicht ausreichend begriffen hat.

In der evangelischen Sozialethik lassen sich analog zu den benannten drei Traditionen – fürsorgliche Obrigkeit, freier Protestantismus und Sozialtheologie – auch unterschiedliche Befassungsweisen mit den sozialen, technologischen, wirtschaftlichen und politischen Umbrüchen des sich durchsetzenden, nationalstaatlich verfassten Kapitalismus unterscheiden. Die in den meisten akademischen theologischen Ethiken – unabhängig von positiv-lutherischer oder liberaler Einstellung – vertretene Position sieht die Regelung des Sozialen ganz im Sinne der Vorstellung einer ‚fürsorglichen Obrigkeit‘ als Sache des organologisch verstandenen Staates an, der gegenüber der Kirche auf individuelle Tugendbildung verpflichtet wird – Signum dieser Einstellung ist der Berufsbegriff, der vorrangig im Sinne der individuellen Einfügung in gegebene Ordnungen ausgelegt wird (Meireis 2008, 92–131). Auch wenn die Einsicht in die Radikalität der Umbrüche im Kontext derjenigen, die sich der Tradition des ‚freien Protestantismus‘ zurechneten, stärker ausgebildet war (vgl. Wichern 1871), suchte man auch hier in der Regel eine Bearbeitung durch kirchliche und christlich organisierte bürgerliche Wohltätigkeit sowie staatliche

Disziplinierung und Intervention etwa durch Arbeitsförderung (so etwa Dorner 1885, 437–438). In zunehmendem Maße wurden dabei – mit antisozialistischer, antiwirtschaftsliberaler wie antikatholischer Spitze – sowohl bei theologisch Konservativen wie Liberalen Forderungen nach paternalistischen wohlfahrtsstaatlichen Maßnahmen laut, die zur damaligen Zeit als „Staats-socialismus“ bezeichnet wurden und in die politische Argumentation zur Durchsetzung der Sozialgesetze durch Bismarck unmittelbar eingingen (Erlí 2006, 206–233).

Allerdings entwickelten sich dann etwa im deutschen theologischen Liberalismus nach schweizerischem Vorbild auch Positionen, die für Zusammenschlüsse der Arbeiter eintraten (Meireis 2002), allerdings in der Regel minoritär blieben. Ein von dem konservativ-protestantischen Paternalismus abzuhebender Zugang entwickelte sich mit dem im demokratischen schweizerischen Kontext in Abgrenzung zum dortigen wirtschaftsfreundlichen theologischen Liberalismus entstandenen religiösen Sozialismus Kutters, Ragaz' und später auch Barths, der allerdings aufgrund der starken Wurzeln in der neopietistischen Reich-Gottes-Theologie zunächst revolutionsorientiert blieb und nur eingeschränkt sozialpolitisch aktiv wurde (Meireis 2016) – erst der im Rahmen der Weimarer Republik entstandene Tillich-Kreis, dem etwa auch der sozialpolitische Theoretiker Eduard Heimann angehörte, bemüht sich um sozialpolitische (Heimann 1929) und staatspolitische (Tillich 1932) Konkretionen. Besonders Heimanns Entwurf, von Tillich als Hauptwerk des Berliner Kreises der religiösen Sozialisten gepriesen (Sturm 2016, 28), bietet eine konzeptionelle, theologisch begründete Theorie der Sozialpolitik, die diese aus der gesellschaftlichen Dynamik des Kampfes um soziale Teilhaberechte heraus als Instrument der inhärenten Begrenzung und Überwindung des Kapitalismus deutet (Heimann 1929, 290–297; Meireis 2016).

Institutionell sehr viel stärker war zur Zeit der Weimarer Republik die konservative

und demokratiefeindliche Strömung innerhalb des Protestantismus, die die mit der Absetzung des als Summepiskopus amtierenden Kaisers verbundene Trennung von Staat und Kirche als Entwurzelung erlebt hatte, auch wenn die Weimarer Demokratie die Wohlfahrtsverbände beider Konfessionen keineswegs stiefmütterlich behandelte. Wie sich etwa an dem einflussreichen Theologen Reinhold Seeberg (1911, 1922, 1934) zeigen lässt, der in Berlin 1927 das erste „Institut für Sozialethik und Wissenschaft der Inneren Mission“ gründete, kann sich der klassische Etatismus des Luthertums nun mit einer antidemokratisch-völkischen Perspektive verbinden – andere gesellschaftliche Gruppierungen wie etwa die sozialistischen oder katholischen Gewerkschaften werden dabei in dieser in der Regel als Konkurrenten oder sogar Gegner konstruiert (Dietzel 2013; Meireis 2016).

Die Stellungnahme der protestantischen Sozialethik zum Sozialstaat kann insofern nicht als einheitlich gelten und muss stets im Kontext der jeweiligen Staats- und Gesellschaftsauffassung verstanden werden. Grundsätzlich steht man einer Staatsintervention positiv gegenüber, allerdings hängt es von der Gesellschaftsdeutung ab, ob diese Intervention eher als Disziplinierung oder als Gewährleistung verstanden wird.

In den Sozialethiken beider Konfessionen ist insgesamt Sozialpolitik beziehungsweise Sozialstaat zunächst ein „sekundäres“ Thema, das sich aus den primären Fragen nach dem richtigen Staat, der richtigen Wirtschaftsordnung und dem angemessenen Verhalten des Bürgers im modernen Staat und in der modernen Wirtschaft herausstellt. Eine Zuständigkeit des Staates für die „soziale Frage“ ist daher zwar unstrittig; sie wird allerdings zwischen den Konfessionen in der Begründung unterschiedlich, im Ergebnis gleichsinnig konzipiert: Wird der Staat einerseits in den Dienst einer dem Staat vorgelagerten Solidarität von gleich interessierten ProduzentInnen gerufen, beauftragt man andererseits eine obrigkeitstaatlich gesteuerte Umverteilung und Un-

tertanen-Fürsorge. Mit diesen konfessionell unterschiedlichen Selbstverständlichkeiten konnten die Sozialethiken auch die Sozialpolitiken der Kirchen beziehungsweise der kirchennahen Milieus prägen –, wie sie andererseits durch diese geprägt wurden. Während sich das katholische Zentrum innerhalb der Weimarer Parteiendemokratie einverständlich zu bewegen und sozialpolitisch erfolgreich zu agieren vermochte, zogen sich weite Kreise des lutherischen Protestantismus auf eine demokratiekritische Haltung und damit auch aus den auf die Gestaltung der Demokratie gerichteten sozialpolitischen Debatten zurück. Hinsichtlich der kirchlichen Diakonie profitieren beide Konfessionen gleichermaßen von der auch protestantisch als Prinzip der freien Assoziation gestützten, aber in der Weimarer Republik politisch stärker katholisch durchgesetzten Subsidiarität.

3. Sozialethik in der Herausbildung des bundesdeutschen Sozialstaats

In der Zeit des Nationalsozialismus wurden die christlichen Sozialethiken nicht nach ihrer Meinung zu der sich im Nationalsozialismus ausbildenden Form von Sozialstaatlichkeit gefragt. Überhaupt wurden sozial-ethische Diskurse weder in den Theologien, noch in den Kirchen und in den kirchennahen Organisationen geduldet – und dies gänzlich unabhängig davon, ob man sich – wie die protestantische Bekennende Kirche – in den Theologien und Kirchen dem Regime entgegenstellte oder sich seiner Ideologie im mehr oder weniger vorauseilenden Gehorsam unterwarf, in Teilen sogar als „Deutsche Christen“ begeistert auf das „Neue deutsche Reich“ aufsaß oder aber in die innere und äußere Emigration ging beziehungsweise gehen musste. In mehr oder weniger subversiven Netzwerken, manchmal auch eher solitär, strengten evangelische und katholische Intellektuelle Überlegungen für eine nach-nationalsozialistische Zukunft an – und betrieben in dieser eher

subversiven Form Sozialethik. Dabei suchten sie nicht nur das systematische Unrecht des nationalsozialistischen Regimes konzeptionell zu überwinden, sondern auch die Mängel der Weimarer Republik und ihrer kapitalistisch verfassten Volkswirtschaft zu vermeiden, die nach ihrer Analyse zu eben diesem Unrechtsregime geführt hatten.

Nach der militärischen Niederschlagung des Nationalsozialismus und im Zuge der Neugründung der Bundesrepublik im Westen Deutschlands konnten sozialetische Diskurse in den Theologien und Kirchen beider Konfessionen an diese Arbeiten anschließen. Im Ton und in der Sprache, in den Konzepten und in den Theoriereferenzen wich man daher zunächst auch von den Diskursen aus den Zeiten der ersten deutschen Republik ab. Im katholischen Kontext spricht man etwa von einem „christlichen Sozialismus“ (Focke 1978); Personen wie Walter Dirks, Eugen Kogon und Theo Pirker und Zeitschriften wie die „Frankfurter Hefte“, „Ende und Anfang“ und „Die neue Ordnung“ konnten die Debatten prägen (Ludwig/Schroeder 1990). Auf protestantischer Seite formulierte eine Verlautbarung wie das „Darmstädter Wort“, das unter anderem von Karl Barth, Hans Joachim Iwand, Martin Niemöller und Hermann Diem verfasst wurde und direkt an die Traditionen der Bekennenden Kirche anschloss: „Wir sind in die Irre gegangen, als wir übersahen, dass der ökonomische Materialismus der marxistischen Lehre die Kirche an den Auftrag und die Verheißung der Gemeinde für das Leben und Zusammenleben der Menschen im Diesseits hätte gemahnen müssen. Wir haben es unter lassen, die Sache der Armen und Entrechteten gemäß dem Evangelium von Gottes kommendem Reich zur Sache der Christenheit zu machen“ (Darmstädter Wort 1947). Aber bereits nach wenigen Jahren, womöglich wegen der Systemkonkurrenz zu dem in der DDR anstehenden Sozialismus, trat das Alte in Sprache und Inhalt wieder stärker hervor; und die ordnungstheoretischen Vorlieben aus der Zeit vor dem

Nationalsozialismus wurden – zumal in sozialpolitischen Fragen – reaktiviert und renoviert.

Die disziplinäre Ausbildung einer protestantisch-theologischen Sozialethik geschieht in der Breite erst nach dem Zweiten Weltkrieg. Sie ist erstens mit der gesellschaftspolitischen Neuorientierung der Evangelischen Kirche in Deutschland, zweitens mit den Debatten um den Auf- und Ausbau des bundesrepublikanischen Sozialstaats und drittens mit der empirischen Wende innerhalb der evangelischen Theologie verbunden.

Bereits während des Nationalsozialismus waren neue, auf eine nachnationalsozialistische Zukunft hin orientierte sozialpolitische Konzepte entstanden, in die protestantische Vorstellungen einfließen (Manow 2001), wiewohl sie disziplinär vorrangig ökonomisch orientiert waren und – etwa mit dem Konzept des „ordo“ – auch bewusst auf katholische Traditionselemente zugriffen (Reuter 2010). Sie verbanden eine wirtschaftsliberale Hochschätzung des Marktes mit einer starken ordnungspolitischen Aufgabenzuweisung an den Staat, der vorrangig für die Aufrechterhaltung der Wettbewerbsordnung sorgen sollte, was als soziale Aufgabe verstanden wurde. Verbunden waren diese Konzepte mit den Namen Rüstows, Euckens, Erhards und Müller-Armacks, der dafür den Begriff der Sozialen Marktwirtschaft prägte. Allerdings veränderten sich die Gehalte des Konzepts im Laufe der bundesrepublikanischen Geschichte nicht nur in der Auffassung Müller-Armacks, sondern auch im Vorstellungshaushalt der protestantischen Sozialethik, die damit in immer stärkerem Maße das Konzept eines wohlfahrtsstaatlich temperierten Kapitalismus verband (Jähnichen 2010; Meireis 2010) und die Soziale Marktwirtschaft dann auch als wirtschaftsethisches Konzept entfalten konnte (Jähnichen 2008). Zu einem protestantischen Kulturgut konnte die „Soziale Marktwirtschaft“ auch deshalb werden, weil sie aus der katholischen Sozialethik zunächst auf heftigen

Widerspruch stieß. An deren damals noch recht homogenem Ordnungsdenken gemessen, erschien die ordoliberalen „Soziale Marktwirtschaft“ zu wirtschaftsliberal, saß auf einem „falschen“ Gesellschaftsbild einer Kooperation eigeninteressierter Individuen und auf einem „falschen“ Menschenbild asozialer „Selfmademen“ auf (Nawroth 1961). Die katholische Kritik an der „Sozialen Marktwirtschaft“ brach zwar niemals ab (Nell-Breuning 1990) – das Konzept wurde aber letztlich auf katholischer Seite ebenso ökumenisch ‚eingemeindet‘ wie das der Subsidiarität im protestantischen Kontext.

Mit der Synode von Espelkamp, die sich – als letzte gesamtdeutsche Synode vor 1989 – im Jahr 1955 mit dem Thema „Die Kirche in der Arbeitswelt“ (Schwaetzer 2015) beschäftigte, wurde eine Gesellschaftsorientierung eingeleitet, die unter anderem das kirchliche Engagement im Sozialbereich, etwa den „Kirchlichen Dienst in der Arbeitswelt“ und die Abwendung von christlichen Sondergewerkschaften zugunsten der Ausrichtung auf die neuen Einheitsgewerkschaften und den Deutschen Gewerkschaftsbund festschrieb. Damit aber war die Abkehr von einer obrigkeitlichen Auslegung der Zwei-Regimentenlehre verbunden, die gesellschaftliches Engagement der Kirche zugunsten des Staates ablehnte und allein die religiöse Innerlichkeit zu pflegen suchte und die Hinwendung zu einem zunehmend zivilgesellschaftlichen Kirchenverständnis begründet, das mit der Gründung des Diakoniewissenschaftlichen Instituts in Heidelberg 1954, des Instituts für Christliche Gesellschaftswissenschaften in Münster im Jahr der Synode und der Einrichtung des Lehrstuhls für Christliche Gesellschaftslehre an der 1965 neugegründeten Ruhr-Universität Bochum im Jahr 1972 auch die universitäre Verankerung der evangelischen Sozialethik mittelfristig beförderte.

Inhaltlich gehörte der Auf- und Ausbau des Sozialstaates zu den zentralen Themen der Disziplin, wobei besonders die Frage nach der Freiheit im Fokus der Aufmerksamkeit stand, ein Thema, das man gerne mit dem

Eigentumskonzept verband (so noch EKD 1962). Während evangelische Theologen wie Heinrich Albertz schon früh das auch später noch zentrale Argument der Freiheitsermöglichung sozialer Sicherung betonten (Albertz 1953) und insofern auch dem durch den Bund Katholischer Unternehmer veranlassten Schreiber-Gutachten zur Rentenreform unter dem Titel des Generationenvertrags, aber auch dem Bundessozialhilfegesetz von 1961 zustimmen konnten, stellten andere, angestoßen durch den norwegischen Bischof Eivind Berggrav, die Ausweitung des Wohlfahrtsstaats unter Totalitarismus-Verdacht, der eng mit der Furcht vor kultureller Säkularisierung verbunden war (Berthold 1968). Waren die Wohlfahrtsstaats-Skeptiker eher in den Reihen der CDU-nahen konservativen Lutheraner zu finden – zu nennen sind etwa Helmut Thielicke (1955) oder Walther Künneth (1954), stammen die Befürworter einerseits aus der politischen Praxis wie etwa Johannes Duntze (1960), andererseits aus dem Lager der stärker empirisch ausgerichteten Sozialethiker (Weber 1964) sowie den durch die herrschaftskritischen Traditionen des Protestantismus beeinflussten Theologen wie Theodor Strohm oder Arthur Rich (1964, 1973). Ein semantischer wie politischer Kompromiss wurde durch den schon seit Ofner und Heller eingeführten Begriff des ‚sozialen Rechtsstaats‘ (Heinig 2008, 59–61) gefunden, den vor allem Theodor Strohm (1968) intensiv in die Debatte einbrachte und der als „Sozialstaat“ jenseits von Wohlfahrts- und Versorgungsstaat zum rezipierten Konzept wurde. Im Fortgang trug die evangelische Sozialethik besonders hinsichtlich der Ausweitung sozialer Sicherung (EKD 1972) sowie der Förderung von Wirtschaftsdemokratie und Mitbestimmung (Brakelmann 1963, 1972; EKD 1968; Rich 1973) zur sozialpolitischen Debatte bei. Allerdings dringt auch die protestantische Sozialethik nicht zu einer eigenständigen Theorie der Sozialpolitik vor, obgleich eine solche – in Anknüpfung oder Widerspruch etwa an Eduard Heimanns Konzept – durch-

aus im Bereich des Möglichen gelegen hätte. Das Thema der Verteilungsgerechtigkeit wird stattdessen aus der politischen Ethik in den Bereich der Wirtschaftsethik verlegt, und zwar so, dass die „marktwirtschaftliche Ordnung“ als unhintergebar Ausgangspunkt gesetzt wird (EKD 1991, 12). In der Konsequenz wird der – ursprünglich wirtschaftsliberale – Begriff der Sozialen Marktwirtschaft zwar zunehmend sozialpolitisch aufgeladen, die Sozialpolitik aber letztlich der ökonomischen Logik subsumiert.

Die sozialstaatliche Aufbauphase in der frühen Bundesrepublik ist – jedenfalls in Sachen Sozialpolitik – die Hochzeit für die katholische Sozialethik. Niemals zuvor und danach hat sie eine vergleichbare Aufmerksamkeit erhalten – und sich in vergleichbarer Weise öffentliche Resonanz und sozialpolitischen Einfluss zugesprochen. Zunächst einmal wurde die kleinere, von Ostdeutschland getrennte und rheinländisch dominierte Bundesrepublik katholischerseits „angenommen“ – und dem neuen Staat daher vermutlich mehr zugetraut. Wenn auch sozialtheoretisch nicht gut begriffen, wird der Sozialstaat zur Organisation von sozialer Sicherheit und öffentlicher Daseinsvorsorge „eingeplant“. Erneut wurde vor einem umfassenden Wohlfahrtsstaat und Versorgungsstaat gewarnt, so zum Beispiel vom damaligen Inhaber des Sozialethik-Lehrstuhls in Münster, Joseph Höffner (Höffner 1952/2006), der mit Hans Achinger, Hans Muthesius und Ludwig Neundörfer der von Bundeskanzler Adenauer eingerichteten Vierer-Kommission angehörte und mit diesen die „Rothenfelser Denkschrift“ (1955) vorgelegt hatte (Boeckh u. a. 2011, 92 ff.). Trotz des Ausbaus seines Leistungskatalogs und des Leistungsniveaus galt jedoch Höffner und seinen Kollegen der deutsche Staat als ein „Sozialstaat“ und damit – im Unterschied zum Wohlfahrts- und Versorgungsstaat – als eine legitime Form von Sozialstaatlichkeit. Mehr noch: Unter der konzeptionellen Polarität befürwortete man die Ausweitung des Leistungskatalogs und das erhöhte Leistungsniveau ausdrücklich – und

legitimierte so den Ausbau des bundesdeutschen Sozialstaats.

Dabei nutzte man in den 1950er-Jahren auch den Begriff der Lebenslagen, der von Gerhard Weisser im Rekurs auf Otto Neurath systematisch entfaltet wurde (Engels 2008), als gesellschaftliches Strukturprinzip und begründete deren kollektive Absicherung durch den Sozialstaat. Infolge des sich ausbreitenden Lohnarbeitsverhältnisses konstituieren sich die kollektiven Lebenslagen dreier Generationen, von denen die mittlere, nämlich die Generation der ArbeitnehmerInnen mit Lohneinkommen, in einer Solidaritätsverantwortung für die beiden anderen ohne selbstständiges Einkommen gesehen wurden. Diese Drei-Generationen-Solidarität besteht zwar als ein gesellschaftliches Verhältnis; sie muss aber unter den Bedingungen verallgemeinerter Lohnarbeit über den Sozialstaat organisiert werden. Für dieses Konzept steht vor allem Wilfried Schreiber (1894–1975) und sein für den Bund der Katholischen Unternehmer verfasstes Gutachten „Existenzsicherheit in der industriellen Gesellschaft“ (1955). Ohne es selbst zu merken, wird dem Sozialstaat damit eine „originäre“ Leistung zugetraut: Im Dienst eines vorstaatlichen Sozialverhältnisses hat er kollektive Lebenslagen abzusichern und darüber soziale Positionen zu organisieren, auf diesem Wege starke Rechtsansprüche der einzelnen und ihrer Familien auf kollektive Sicherungsleistungen zu bedienen. Sozialtheoretisch eingeholt wurde diese Position allerdings nicht, deshalb auch nicht gegenüber den Sozialstaatstheorien dieser Zeit konturiert. Zwar wurden aus der katholischen Sozialethik heraus in dieser Zeit zahlreiche Aufsätze zur Sozialpolitik veröffentlicht – und vermutlich mehr, als jemals zuvor und nachher dazu veröffentlicht worden sind (vgl. zum Beispiel die Aufsatzsammlung Nell-Breuning 1979). Bücher mit der Bedeutung von Hans Achingers „Sozialpolitik als Gesellschaftspolitik“ oder Ludwig Prellers „Sozialpolitik“ finden sich unter all diesen Veröffentlichungen jedoch nicht.

In der frühen Bundesrepublik war innerhalb der katholischen Sozialethik die anti-kapitalistische Erwartung verbreitet, das gesellschaftlich erwirtschaftete Volkseinkommen werde zunehmend und in der Zukunft irgendwann auch vollständig über Lohneinkommen verteilt, während die anderen Einkommensarten, allen voran die Einkommen aus Vermögen, langsam aber sicher an Bedeutung verlieren würden. Der Sozialstaat kann deshalb vor allem immer dann in den Blick, wenn es darum ging, das strukturelle Defizit der Lohnarbeit kollektiv – eben über die Solidarität der gleichermaßen davon betroffenen LohnempfängerInnen – zu bewältigen, da in bestimmten, für die Lohnarbeit typischen Situationen, in Krankheit oder Arbeitslosigkeit und in bestimmten Lebensphasen, in Kindheit und Jugend sowie im Alter, Einkommen und darüber die Teilhabe am gesellschaftlich verfügbaren Wohlstand über Lohnarbeit nicht gewährleistet werden kann. So sah man den Sozialstaat vor allem zuständig, ausfallenden Lohn und dadurch das der Lohnarbeit systematisch innewohnende Manko zu kompensieren, – und hielt ihn in diesem Sinne für unbedingt notwendig, aber gleichwohl „nur“ für sekundär. Und nur solange, wie der Sozialstaat eine solche „sekundäre“ Veranstaltung bleibt, wurde er in der katholischen Sozialethik als „Sozialstaat“ – in Absetzung von einem Wohlfahrts- und Versorgungsstaat – legitimiert. Sozialpolitisch interessierten daher vor allem die Sozialversicherungen, während der Ausbau des bundesdeutschen Sozialstaats im Bereich der Grundsicherung, vor allem durch Einführung der Sozialhilfe (1961), und im Bereich der öffentlichen Daseinsvorsorge kaum reflektiert, allerdings auch nicht bestritten wurde. Intensiv beschäftigte man sich hingegen mit Reformen im Zentrum des kapitalistischen Lohnarbeitsverhältnisses – und zerstritt sich über die Frage der Mitbestimmung und über die Beteiligung der ArbeitnehmerInnen am Produktivvermögen. Zumindest symbolisch mit dem Katholikentag in Bochum (1949) verbunden, wurden sowohl die Forderung nach

einer gesetzlichen und damit allgemeinen Betriebs- und Unternehmensmitbestimmung als auch die Beteiligung der ArbeitnehmerInnen am Produktivvermögen durch einen „Investivlohn“ (Nell-Breuning 1956) als die „katholischen“ Vorstellungen von einer gerechten Wirtschaftsordnung dominant.

Die Zeit der sozialstaatlichen Expansion ist für die katholische Sozialethik nicht nur deren Hochphase in Sachen Sozialpolitik; sie ist zugleich auch eine Zeit der akademischen Expansion. An den Fakultäten, an denen bislang noch keine gesonderten Professuren eingerichtet wurden, geschieht dies – und zwar bis in die 1970er-Jahre hinein. So wurde an der Universität Tübingen erst 1965 mit Josef Rief zum erstenmal ein Professor für „Christliche Soziallehre“ berufen und damit eine zweite theologisch-ethische Professur neben der Moraltheologie eingerichtet. Zumindest im deutschsprachigen Raum gehört seither eine eigenständige Professur für Sozialethik, bei ganz unterschiedlichen Denominationen, zu einer „vollständigen“ Fakultät für Katholische Theologie. Um auf entsprechende Professuren berufen zu werden, war in dieser Zeit sozialpolitische Expertise nicht hinderlich, aber auch – wie man an der erwähnten Berufung in Tübingen sehen kann – nicht zwingend notwendig. Zumindest in der Außenwahrnehmung waren es vor allem zwei Stellen, an denen das Thema Sozialpolitik für die katholische Sozialethik akademisch bearbeitet wurde: Das „Institut für Christliche Sozialwissenschaften“ an der Universität Münster und dort vor allem von dessen Leiter, Joseph Höffner, und die Frankfurter Jesuitenhochschule Sankt Georgen und dort vor allem von Oswald von Nell-Breuning SJ. Insgesamt wurde in der frühen Bundesrepublik der Aufbau eines leistungsstarken Sozialstaats – zumindest mehrheitlich – aus der evangelischen und der katholischen Sozialethik heraus konzeptionell und legitimiert; dabei wurde jedoch in den Sozialethiken beider Konfessionen die originäre Gestaltungsmacht des Sozialstaates nicht „bemerkte“. Deswegen genoss der

Sozialstaat nur eine abgeleitete Aufmerksamkeit. Vermutlich deswegen konnte das Thema Sozialpolitik nach den sozialpolitisch brisanten 1950er-/1960er-Jahren zurücktreten. Seither wurde der Sozialstaat als selbstverständlich hingenommen, konzeptionell zur Lösung von sozialen Problemlagen und Verwerfungen des real-existierenden Kapitalismus, insbesondere des Lohnarbeitsverhältnisses selbstverständlich „gebraucht“, theoretisch aber nicht sonderlich ernst genommen. So geriet er in der evangelischen wie in der katholischen Sozialethik immer wieder dann aus der Aufmerksamkeit, wenn die sozialpolitischen Debatten diese Aufmerksamkeit gerade nicht erzwingen.

4. „Tiefe Risse gehen durch unser Land“ (DBK/EKD 1997) – Sozialethik nach dem Ende der „trentes glorieuses“

Seit Ende der siebziger Jahre nahmen die Sozialethiken beider Konfessionen – mit wenigen Ausnahmen – eine sozialpolitische „Auszeit“. Man verlagerte erstens die Aufmerksamkeit auf Fragen des Umweltschutzes, des Friedens und der internationalen Gerechtigkeit. Zweitens traten sozialstaatliche Verwerfungen und Problemlagen vor allem in ökonomischer Perspektive in den Blick. Drittens beschäftigte man sich in Rezeption sozialphilosophischer Großtheorien mit den eigenen Grundlagen – und dies zumeist weit oberhalb sozialpolitischer Fragestellungen.

Gerade weil der Sozialstaat als selbstverständlich hingenommen wurde, griff man in den Sozialethiken beider Konfessionen zunehmend andere Fragestellungen auf und reagierte dabei auf öffentlich relevante Themen und den kirchlichen Bedarf, zu diesen Themen kompetent beizutragen. Mit den achtziger Jahren traten vor allem Probleme von Frieden und Abrüstung, von Umweltschutz und globaler Gerechtigkeit in den Vordergrund. Im Protestantismus hat die In-

ternationalisierung einerseits mit der Rezeption der Debatten zu tun, die in den sechziger und siebziger Jahren im Kontext des Ökumenischen Rates der Kirchen geführt wurden, und in denen es um Antirassismus und Antikolonialismus im internationalen Maßstab („program to combat racism“, 1968) sowie um Nachhaltigkeit („program for a sustainable society“, 1975) ging (Stierle/Werner/Heider 1996). Der in den achtziger Jahren unter maßgeblichem Einfluss der protestantischen Kirchen der DDR im ÖRK angesetzte konziliäre Prozess für Frieden, Gerechtigkeit und die Bewahrung der Schöpfung (peace, justice and the integrity of creation, 1982) drückt diese Gewichtsverlagerung deutlich aus. Andererseits ist sie in der Grundlagenreflexion und der damit einhergehenden Wahrnehmung der – vorrangig angelsächsischen – sozialphilosophischen Diskussion begründet. In der katholischen Sozialethik trat eine Generation an, die über die kirchliche Jugendarbeit in Sachen „Eine Welt“ politisiert wurde und ihre theologischen Überzeugungen in hoher Affinität zur lateinamerikanischen Befreiungstheologie gewann, – und sie trat damit in Opposition zur „Katholischen Soziallehre“, die bislang das Fach dominieren konnte, nun aber zunehmend marginal wurde. In zum Teil heftigen Auseinandersetzungen verteidigten die einen die „Katholische Soziallehre“ nicht zuletzt über ihre sozialpolitischen Erfolge und empfahlen der Welt, sich diesen Erfolg, den bundesdeutschen Sozialstaat, zum Vorbild zu nehmen. Die anderen machten die Gegenrechnung auf und bezweifelten – unter anderem inspiriert durch die über die Befreiungstheologie vermittelte Dependenztheorie – den Erfolg der deutschen „Sozialen Marktwirtschaft“ von den Rändern dieser Welt her. Neben einem gerechten Welthandel setzte man dennoch zumeist auf eine Verallgemeinerung einer aus der Bundesrepublik vertrauten Sozialstaatlichkeit. Manchmal stellte man sich die geforderte Sozialpolitik im Weltmaßstab konzeptuell sogar als den verlängerten Sozialstaat der Bundesrepublik vor.

Die bereits angesprochene empirische Wende in der evangelischen Theologie führte zu stärkerer Rezeption der sozialwissenschaftlichen Debatten – und dabei auch der berufs- und arbeitbezogenen Forschung. So traten vor allem arbeitsmarktpolitisch formatierte Fragen nach der Arbeitslosigkeit (EKD 1982, 1987a, 1987b) sowie Überlegungen zur Zukunft der Arbeit in den Fokus der Aufmerksamkeit (Belitz 1982; Brakelmann 1988; Jähnichen 1995; Ruh 1994a,b, 1995, 1996). Zeitgleich und zunehmend auch in ökumenischen Zusammenhängen wurde die strukturelle Arbeitslosigkeit auch in der katholischen Sozialethik bearbeitet. Aufmerksamkeit gewann auch die in dieser Zeit regierungsamlich für die Bundesrepublik noch gelegnete Armut und die gesellschaftlichen Ausgrenzungen in deren Folge. In den sozialetischen Diskursen beider Konfessionen traten dabei die Oppositionen auf, die auch in den sozialpolitischen Debatten dieser Zeit gegeneinanderstanden: Machten die einen maßgeblich den leistungsstarken Sozialstaat für die strukturelle Arbeitslosigkeit und Armut verantwortlich, da dieser die Mobilität auf dem Arbeitsmarkt hemme oder Erwerbspersonen falsche Anreize vermittele und projektierten deswegen seine Entschlackung, sahen andere in dessen unzeitgemäßer Ausgestaltung das Problem, dass der strukturellen Arbeitslosigkeit sozialstaatlich nicht hinreichend begegnet und dass diese – mehr noch – über sozialstaatlichen Leistungen nicht hinreichend kompensiert werde und deswegen in Ausgrenzung und Unterversorgung münde (Strohm 1988, Hengsbach/Möhring-Hesse 1995). Hatte man bis in die 1970er-Jahre hinein das Subsidiaritätsprinzip als Markenzeichen des bundesdeutschen Sozialstaats genommen und gerade darin einen „katholischen Erfolg“ verbucht, wird nun von einigen innerhalb der katholischen Sozialethik die Subsidiarität gegen den bundesdeutschen Sozialstaat gehalten (Rauscher 1976) – und diese dabei von einem „Baugesetz“ der Gesellschaft in ein „Ethos des Sozialbürgers“ mit individuellem

Leistungswillen und sparsamen Ansprüchen an sein Gemeinwesen umgeformt (Spieker 1986).

Schließlich lässt sich in beiden Konfessionen eine zunehmende Grundlagenreflexion wahrnehmen, die es etwa mit der Rezeption der in den siebziger Jahren erstarkten sozialphilosophischen Debatte – zu nennen sind etwa die Werke von John Rawls, Martha Nussbaum, Amartya Sen, Robert Nozick und anderen – zu tun hat. In der evangelischen Theologie ging es darum, die eigenen Anstrengungen in einer sowohl innerhalb auch außerhalb der Theologie belastbaren „Ethik des Sozialen“ (Meireis 2015) zu begründen. Dies führte in beiden Konfessionen zu Neukonzeptionen, die zunächst vorrangig wirtschaftsethisch formatiert wurden (Hengsbach 1991; Rich 1984, 1992). Auch in der katholischen Sozialethik wurden zeitgenössische „Großphilosophien“, allen voran die von Jürgen Habermas, rezipiert, allerdings mit anderem Interesse: Hier suchte man eine zur „Katholischen Soziallehre“ alternative, aber ähnlich säkular anschlussfähige Grundlegung, nachdem die Soziallehre auch innerhalb der katholischen Theologie kaum mehr plausibilisiert werden konnte. Etwa durch Rezeption von Rawls „Gerechtigkeit als Fairness“ ließen sich in der evangelischen Sozialethik Verteilungsprobleme und -konflikte konzeptualisieren (Rich 1984; Bedford-Strohm 1993) – und wurde darüber teils auch das überkommene Vertrauen in die segensreichen Wirkungen der „Sozialen Marktwirtschaft“ desavouiert. Zudem setzten sich durch die Rezeption entsprechender Großtheorien in der katholischen wie evangelischen Sozialethik vermehrt die Semantiken der Beteiligung und – etwas später – der Befähigung (Nass 2006; Dabrock 2012) durch – dies jedoch, ähnlich wie in den politischen Diskursen dieser Zeit, häufig verbunden mit der Rückstellung der Verteilungsfrage und einer größeren Toleranz gegenüber sozialen Ungleichheiten. Ähnlich wie in den rezipierten Großtheorien blieb aber unterbestimmt, wie all die innovativen Theoriestücke auf sozial-

politische Fragen hin „angewandt“ werden können. Ob für die gerechte Verteilung, die allgemeine Beteiligung oder die Befähigung aller – ein Sozialstaat erschien dringend notwendig; welcher Sozialstaat mit welchen Leistungen aber notwendig ist und wie dieser durch Reform des in der Bundesrepublik bestehenden durchgesetzt werden kann, blieb zumeist im ungefähren Allgemeinen.

An den Hochschulen und Fakultäten besteht in der katholischen Theologie zumeist ein eigenständiges Lehrangebot für die Sozialethik. Jedoch entsteht der Trend, die sozialetischen Professuren mit Moralthologen, zum Beispiel in Münster mit der Berufung von Franz Furger (1987), zu besetzen oder die scharfe Abgrenzung der Sozialethik gegenüber der Moralthologie aufzugeben – wie zum Beispiel in Tübingen mit der Umbenennung der Professur in „Theologische Ethik unter besonderer Berücksichtigung der Gesellschaftswissenschaften“ (1973–2008). Darin drückt sich vor allem der Abschied der katholischen Sozialethik von der „Katholischen Soziallehre“ aus und der Anspruch, an die in der Moralthologie bereits entwickelten Standards der „autonomen Moral“ aufzuschließen (Hengsbach u. a. 1993). Allerdings ging dabei oftmals der besondere Gegenstandsbereich der Sozialethik und damit auch die Aufmerksamkeit der sozialethischen Professuren für die Sozialpolitik verloren.

In der evangelischen Theologie firmiert die sozialpolitisch ausgerichtete Sozialethik institutionell als Unterbereich der Ethik, eine Priorität wird ihr – vor allem nach der Konsolidierungsphase des deutschen Sozialstaats – in der Regel nur in Abhängigkeit von individuellen Forschungsschwerpunkten eingeräumt. Da die Ethik zudem als Teil der Systematischen Theologie nur einfach besetzt wird, hat eine Professur stets das Gesamt der Ethik abzudecken. Wo die Systematische Theologie insgesamt nur einfach besetzt ist, wird zudem die Dogmatik oft prioritär behandelt.

Vor allem angesichts einer strukturellen und wachsenden Arbeitslosigkeit, der zunehmenden Armut im Lande und der gesellschaftlichen Spaltung infolge der deutschen Einigung entschlossen sich die evangelische und die katholische Kirche in Deutschland zu einer ökumenischen Stellungnahme, die durch einen breiten Konsultationsprozess vorbereitet werden sollte. Das *Procedere* sah einen von den Leitungsgremien ausgehenden Impuls vor, der aus kirchlichen, aber auch aus zivilgesellschaftlichen und politischen Zusammenhängen kommentiert, ergänzt und korrigiert werden sollte (DBK/EKD 1994). Aus der Auswertung dieses Konsultationsprozesses entstand dann das ökumenische Sozialwort „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“ (DBK/EKD 1997), das am Ende der politischen Ära Helmut Kohls erhebliche Resonanz erzeugte.

SozialethikerInnen beider Konfessionen waren an dem Konsultationsprozess beteiligt, wodurch die sozialpolitische Aufmerksamkeit in ihren sozialetischen Diskursen sprunghaft anstieg. Der Konsultationsprozess machte den bundesdeutschen Sozialstaat in den Sozialetiken wieder zum Thema. In Auswertung des Prozesses wurde das abschließende Dokument von einem kleinen, ökumenisch besetzten Kreis von SozialethikerInnen mit Zuarbeiten aus ihren Disziplinen geschrieben, dann mit einem kirchenamtlichen Vorwort versehen und von den kirchlichen Leitungsgremien beschlossen. Das Ergebnis ist daher nicht nur ein gemeinsames Dokument der Leitungen beider Kirchen. Es kann auch als ein „Konsenspapier“ der Sozialetiken beider Konfessionen gelesen werden, wenngleich nicht alle Strömungen in den evangelischen und katholischen Sozialetiken in dem Papier gleichermaßen Eingang finden. Der in dem Papier festgehaltene „Konsens“ wurde nämlich in Richtung einer sozialstaatsfreundlichen, dafür aber zum Neoliberalismus kritischen Position formuliert, weswegen die dazu opponierenden Positionen, wenn überhaupt, nur mit wenigen und kur-

zen Hinweisen, etwa zur „Eigenverantwortung“, „bedient“ wurden. Durch die kirchenamtliche Verabschiedung und – mehr noch – durch die hohe öffentliche Reputation des Dokuments wurde das gemeinsame Sozialwort schließlich auch zu einem autoritativen Bezugspunkt für nachfolgende sozialetische Diskurse in beiden Konfessionen, weswegen der zumindest offene Widerspruch in beiden Sozialetiken nur bei Strafe heftiger Zurückweisung und schneller Disqualifizierung möglich gewesen wäre.

Liest man das gemeinsame Sozialwort so, lässt sich über dieses Dokument der Stand der sozialpolitischen Debatte in den Sozialetiken Ende der 1990er-Jahre wie folgt festhalten (Hengsbach u. a. 1997; Möhring-Hesse 1997): Der neoliberalen Sozialstaatskritik wird widersprochen – und dies aus einer großen Treue zu den etablierten und in der Vergangenheit aus den Sozialetiken legitimierten Sicherungs- und Fürsorgesystemen. „In der sozialen Sicherung“, so heißt es in der „Hinführung“ des Sozialwortes, „spricht nichts für einen Systemwechsel“ (DBK/EKD 1997, Nr. 4). Um aber den in Deutschland eingeschlagenen Weg der Sozialen Sicherung und Daseinsvorsorge in Zukunft fortsetzen zu können, müssen die leistungs- und die finanzierungsbezogenen Defizite behoben werden, müssen die Lücken bei der Versorgung der von Arbeitslosigkeit und Armut Betroffenen geschlossen und muss ein deutlich höheres Beschäftigungsniveau erreicht, muss die asymmetrische Finanzierung über die Lohneinkommen der ArbeitnehmerInnen beseitigt und der Sozialstaat auf eine erweiterte Finanzierungsgrundlage gestellt werden. Trotz der Treue werden grundlegende Reformen bei den sozialstaatlichen Instrumenten und deren Finanzierung als notwendig gesehen und wird ein „Umbau des Sozialstaates“ (ebd., Nr. 10, 190) projiziert.

In dem Sozialwort werden die strukturellen Probleme der damals auf hohem Niveau verfestigten Massenarbeitslosigkeit gesehen, gleichwohl beharrt man auf der arbeitgesellschaftlichen Ausrichtung bun-

desdeutscher Sozialpolitik und begründet dies mit einem „Recht auf Arbeit“. Allerdings wird dies ein wenig relativiert: „Solange die Erwerbsarbeit die existentielle Grundlage für die Sicherung des Lebensunterhalts, die soziale Integration und persönliche Entfaltung des einzelnen ist, ist es die Aufgabe einer sozial verpflichteten und gerechten Wirtschaftsordnung, allen Frauen und Männern, die dies brauchen und wünschen, den Zugang und die Beteiligung an der Erwerbsarbeit zu eröffnen“ (168). Unter Bedingungen der verfestigten Massenarbeitslosigkeit wird das „Recht auf Arbeit“ also doppelt konkretisiert: Einerseits in einer auch sozialstaatlichen Verantwortung, unter anderem auch durch „Teilen der Erwerbsarbeit“ (ebd., Nr. 172) für einen höheren Beschäftigungsstand zu sorgen; andererseits in dem auch sozialpolitisch relevanten Verteilungsprinzip, dass alle Erwerbspersonen gleiche Rechte auf vergleichbare Anteile am gesellschaftlichen Arbeitsvolumen haben und sich deshalb die Beschäftigungsdefizite nicht bei einem Teil der Erwerbspersonen konzentrieren dürfen. In Absetzung vom Sozialstaat wird weiterhin die damals modische Rede von der „Wohlfahrtsgesellschaft“ aufgegriffen – und entsprechend eine „neue Sozialkultur“ (ebd., Nr. 26 u. ö.) gefordert. Als deren Vorboten werden die in der bundesdeutschen Gesellschaft neu gewachsenen Solidaritäten entdeckt und ausgezeichnet. Über das allgemeine Plädoyer hinaus wird allerdings keine rechte Vorstellung von dem geboten, was man sich unter einer Wohlfahrtsgesellschaft über sozialstaatliche Leistungen und die im Gegenzug notwendigen Steuer- und Beitragsbelastungen hinaus vorstellen darf und sozialpolitisch betreiben kann.

5. Die Rückkehr sozialpolitisch interessierter Sozialethik

Die Reformen der Agenda 2010 und die konzeptionelle Umstellung in Richtung eines aktivierenden Sozialstaats hielten So-

zialpolitik und Sozialstaat in der Aufmerksamkeit der Sozialethiken beider Theologien. Dabei kamen unterschiedliche Traditionsmotive zum Tragen, die teils in der traditionell katholischen „Sprache“ der Sozialprinzipien von Solidarität und Subsidiarität, teils in der evangelischen Semantik von Freiheit und Gerechtigkeit ausgedrückt wurden, aber häufig auch diese traditionellen Marker konfessioneller Sozialethiken aufgaben: So setzten die einen auf „Eigenverantwortung“ und eine individualisierende Befähigungssemantik (Nass 2006; Schramm 2007; Wegner 2007); andere machten hingegen auf die strukturellen Voraussetzungen individueller Befähigung, Beteiligung und Ermächtigung aufmerksam und rekonstruieren den Sozialstaat als Erfordernis demokratischer Vergesellschaftung (Möhring-Hesse 2004; Meireis 2006, 2009). Damit sind aber lediglich zwei Pole der gegenwärtigen sozialetischen Thematisierung von Sozialpolitik und Sozialstaat angegeben, wobei nicht nur die beiden Pole, sondern auch die Angebote dazwischen quer zu den Konfessionen liegen. Das konfessionalistische Begründungspotenzial der traditionellen Semantiken hat sich zumindest in dem Maße verbraucht, als sie selbst dann nicht mehr konfessionell gebunden sind, wenn man sich ihrer positiv bedient.

Die sozialpolitischen Kontroversen innerhalb der Sozialethiken spiegelten sich auch in kirchlichen Dokumenten und gelangten darüber an das Licht der sozialpolitischen Öffentlichkeit: In der Denkschriftenliteratur der EKD suchte man mit dem etwas umständlichen Begriff von „Teilhabe- oder Beteiligungsgerechtigkeit“ zwischen einer marktorientierten Tausch- und Befähigungsgerechtigkeitsorientierung und einer gesellschaftsorientierten Bedarfs- und Verteilungsgerechtigkeitskonzeption zu vermitteln (EKD 2006, Ziff. 59–60). Das unternehmerische Handeln wurde unter die Konzepte der verantworteten Freiheit wie der Berufung (EKD 2008), das arbeitnehmerische Handeln unter das Begriffspaar von

Solidarität und Selbstbestimmung (EKD 2015) gestellt, beide aber nur sehr eingeschränkt sozialpolitisch aufeinander bezogen. In Papieren aus der Deutschen Bischofskonferenz vollzog man die sozialpolitisch erfolgreiche Umstellung auf einen erzieherischen, über „Fordern und Fördern“ aktivierenden Sozialstaat nach. 2003 wurde dazu die Schrift „Das Soziale neu denken“ (DBK 2003), acht Jahre später „Chancengerechte Gesellschaft“ veröffentlicht (DBK 2011). Mit diesen Dokumenten wurde der „ideologische Graben“ zwischen dem gemeinsamen Sozialwort aus dem Jahre 1997 und dem inzwischen runderneuerten Sozialstaat geschlossen – und dessen Philosophie katholisch-kirchlich übernommen. Nach Auskunft des Papiers „Chancengerechte Gesellschaft“ etwa ist in der „freiheitlichen Gesellschaft“ Gerechtigkeit nur als Chancengerechtigkeit möglich, für die maßgeblich der Sozialstaat in Verantwortung steht. Dass entsprechende sozialstaatliche Bemühungen bei den einzelnen auch fruchten, dafür sieht man in dem Papier – bei einer hohen, für die katholische Szene eher ungewöhnlichen Ungleichheitstoleranz – vor allem die einzelnen in der Bringschuld. Allenfalls bessere Anreizstrukturen werden als notwendig gesehen, damit auch die Unverständigen, vor allem die Bildungsunwilligen, „gefordert und gefördert“ werden können. Beiden Dokumenten wurde aus der katholischen Sozialethik heraus widersprochen – und dabei unter anderem bemerkt, dass der Anschluss an den sozialpolitischen Zeitgeist durch Preisgabe traditioneller katholischer Überzeugungen „erkauft“ wurde (Gabriel/Große Kracht 2004).

Von der konzeptionellen Umstellung des bundesdeutschen Sozialstaats ist auch die kirchliche Wohlfahrtspflege betroffen, immerhin seit dessen Anfang Kooperationspartnerin vor allem bei der sozialstaatlichen Gewährleistung von Sozialen Diensten. Aus einem im Namen der Subsidiarität privilegierten Partner wurde ein Anbieter neben anderen, darunter auch privatwirtschaftlichen Anbietern, in einem Preis- und Qua-

litätswettbewerb, den sich der Sozialstaat als öffentlicher Auftraggeber zunutze macht. Durch Wettbewerb und sozialstaatliches Kontraktmanagement wurden die Einrichtungen der kirchlichen Wohlfahrtspflege zur betriebswirtschaftlichen Modernisierung gezwungen, bei der sie auf ihre religiös-sozialethischen Überzeugungen nur wenig Rücksicht nehmen konnten. In den Sozialethiken beider Konfessionen wurde und wird dieser Prozess kritisch reflektiert. Dabei wurden unter anderem Qualitätsverluste der unter diesen Bedingungen bereitgestellten Dienste, die unangemessene Formatierung hilfsbedürftiger Menschen als souveräne Kunden (Eurich 2005; Belitz/Klute/Schneider 2006) und die sich auf Dauer einstellenden Belastungen derer gesehen, die als Beschäftigte (nicht nur) der kirchlichen Wohlfahrtspflege diese Dienste erbringen. Unter dem Schein, der eingespielte Wohlfahrtspluralismus würde fortgesetzt, wurde ein anderes Regime der Wohlfahrtsproduktion durchgesetzt: Der Sozialstaat macht die Koproduzenten der öffentlichen Daseinsvorsorge zu Leistungsanbietern – und bringt diese in entsprechenden Vertragsbeziehungen unter seine Dominanz, entzieht sich aber selbst deren Kontrolle, die diese in früheren Verhandlungskulturen hinsichtlich des Sozialstaats und dessen Auftragsvergabe hatte. Damit wird das traditionelle Verhältnis zur freien und damit auch kirchlichen Wohlfahrtspflege außer Kraft gesetzt und die öffentliche Wohlfahrtsproduktion unter verstärkte, dabei asymmetrische sozialstaatliche Kontrolle gebracht (Möhring-Hesse 2008, 2015b).

Hinter diesen, innerhalb der Sozialethiken auch durchaus kontroversen Bemühungen zeigt sich zumindest ein gemeinsamer Trend, den Sozialstaat nicht wie in früheren Zeiten als einen notwendigen, gleich „sekundären“ „Notbehelf“ zu verstehen. Theoretisch mal mehr und manchmal weniger ausgewiesen, wird er nun als ein eigenständiges und eigensinniges, dabei für die Gegenwartsgesellschaften konstitutives

Strukturprinzip verstanden. Über den Sozialstaat werden gesellschaftliche Verhältnisse, nicht zuletzt soziale Positionen sowohl in horizontalen wie auch vertikalen Relationen sowie die soziale Mobilität der sozialen Ungleichheiten strukturiert und kollektive Lebenslagen „hergestellt“; weite Bereiche der Daseinsvorsorge werden öffentlich organisiert und diese auf diesem Wege als öffentliche Güter bereitgestellt. Dies alles kommt in der gegenwärtigen Sozialethik zu Bewusstsein – und wird entsprechend normativ reflektiert. Nicht allein die Kompensation der der kapitalistisch verfassten Volkswirtschaft eigenen Problemlagen und Verwerfungen wird nunmehr in die sozialstaatliche Verantwortung gelegt, sondern gesellschaftliche Erfordernisse einer liberalen und vor allem auch demokratischen Gesellschaft, weil anders weder die Freiheit aller, noch deren gleichberechtigte Beteiligung und gesellschaftliche Zugehörigkeit gewährleistet werden kann. Damit ist der in den Sozialethiken legitimierte Sozialstaat längst nicht mehr der vormals goutierte „Sozial-“, sondern ein vormals verworfener „Wohlfahrtsstaat“. Diesen – wie man unter dem Stichwort „Subsidiarität“ einst in einer wenig demokratischen und zunächst auch nicht sonderlich pluralen Weise wollte – auf gesellschaftliche und das heißt auch gesellschaftlich erkundete Erfordernisse hin zu verpflichten, ist ein in den sozialetischen Diskursen thematisiertes Anliegen.

Angeregt durch entsprechende religionssoziologische Studien (Kersbergen 1995; Leibfried/Rieger 2004; Manow 2008) werden in den Sozialethiken die religiösen Grammatiken des deutschen Sozialstaats und seiner Entwicklung erforscht (zum Beispiel Gabriel/Reuter/Kurschat/Leibold 2013; Große Kracht 2005b; Meireis 2005). Mögen manche dieser Bemühungen eher an konfessionellen Erfolgsgeschichten und dann an einer Rekonfessionalisierung der Sozialethiken interessiert sein, so geht es doch zumeist darum, auf die Bedeutung religiöser Semantiken und Institutionen für die

wohlfahrtsstaatliche Entwicklung im Allgemeinen sowie auf die Bedeutung der konfessionellen und vor allem auch bi-konfessionellen Konstellationen im Besonderen aufmerksam zu machen. Vor allem aber soll auf diesem Wege angesichts neoliberaler Deplausibilisierung des Wohlfahrtsstaats für die Bedeutung normativer Grundierungen des Sozialstaats und normativer Überzeugungen in den sozialpolitischen Auseinandersetzungen überhaupt sensibilisiert werden. So lassen sich in jüngerer Zeit konfessionsübergreifend Bemühungen einer nicht nur historisch, sondern auch systematisch orientierten Rekonstruktion sozial-ethisch begründeter sozialpolitischer Prinzipien verzeichnen, die sowohl der zunehmenden politischen Internationalisierung und ökonomischen Transnationalisierung, dem religiösen Pluralismus sowie den Herausforderungen ökologischer Nachhaltigkeit und globaler Gerechtigkeit Rechnung zu tragen suchen und die normativen Ressourcen religiöser Traditionen im Sinne einer öffentlichen Theologie pluralitätssensibel in die gesellschaftlichen Diskurse einbringen (zum Beispiel Bedford-Strohm 2009; Emunds 2016; Eurich 2008; Meireis 2015; Möhring-Hesse 2004).

Allerdings ist der Ausbau solcher Bemühungen an eine entsprechend förderliche Wissenschaftspolitik gebunden, die interdisziplinäre Erforschung sozialpolitischer Zusammenhänge wieder als prioritär begreift. Hilfreich wäre eine Förderung von sozialpolitisch spezialisierten Professuren – und zwar an den Stellen, an denen in den Theologien die Sozialethik als besonderes Fach oder – vor allem für den evangelischen Raum – zumindest als eigensinniger Diskurs durchgehalten wurde und bei denen eine auf Fragen der Sozialpolitik spezialisierte Professur in interdisziplinären Kontakt zur Sozialpolitikforschung in den anderen Wissenschaftsdisziplinen treten kann. Damit würde nicht nur die ethische Forschung zu Fragen von Sozialpolitik und Sozialstaat gefördert; zugleich würde damit einem aktuellen Trend in den Theologien widersprochen,

die Sozialethik zurückzustellen oder gar aufzugeben. Angesichts sinkender Studierendenzahlen neigt man etwa im katholischen Bereich dazu, die Sozialethik wieder mit der Moraltheologie zusammenzulegen und das eine übrigbleibende theologisch-ethische Fach dann Moraltheologen zu überlassen, im evangelischen Kontext zur einfachen Besetzung der Systematischen Theologie unter Präferenz der Dogmatik – und dies ohne jede Expertise, sozialetische Themen, geschweige denn Fragen der Sozialpolitik hinreichend kompetent zu bearbeiten.

Literatur

- Albertz, Heinrich* (1953): Das Recht auf Existenz, in: Die Sozialpolitik der Sozialdemokratie, 1953, 62–69, zugänglich unter: <http://library.fes.de/prodok/fa-28462b.pdf>, Zugriff vom 22.08.2012.
- Althammer, Jörg und Lampert, Heinz* (2014): Lehrbuch der Sozialpolitik, 9. Auflage, Berlin u. a.: Springer Gabler.
- Bedford-Strohm, Heinrich* (1993): Vorrang für die Armen. Auf dem Weg zu einer theologischen Theorie der Gerechtigkeit, Gütersloh.
- Bedford-Strohm, Heinrich* (2009): Vorrang für die Armen. Öffentliche Theologie als Befreiungstheologie einer demokratischen Gesellschaft, in: Nüssel, Friederike (2009): Theologische Ethik der Gegenwart. Ein Überblick über zentrale Ansätze und Themen, Tübingen, S. 167–182.
- Belitz, Wolfgang/Klute, Jürgen und Schneider, Hans-Udo* (Hrsg.) (2006): Menschen statt Märkte. Für eine Neuorientierung der Kirche im Dritten System, Berlin u. a.
- Berthold, Hans* (1968): Sozialethische Probleme des Wohlfahrtsstaates, Gütersloh.
- Boeckh, Jürgen/Huster, Ernst-Ulrich und Benz, Benjamin* (2011): Sozialpolitik in Deutschland: Eine systematische Einführung, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Brakelmann, Günter* (1963): Kritische Anmerkungen und Thesen zur Eigentumspolitik, zur Gewinnbeteiligung und zur Mitbestimmung, in: Christ und Eigentum, Symposiumband in der Reihe der Stundenbücher, Hamburg.
- Brakelmann, Günter* (1972): Priorität für die Arbeit, in: Weckerling, Rudolf (Hrsg.): Jenseits des Nullpunkts? Christsein in der westlichen Welt (FS. Kurt Scharf), Berlin, S. 205–220.
- Brakelmann, Günter* (1988): Zur Arbeit geboren? Beiträge zu einer christlichen Arbeitsethik, Bochum.
- Büchner, Georg und Weidig, Ludwig* (1879): Der hessische Landbote, in: Büchner, Georg: Sämtliche Werke und Handschriften aus dem Nachlaß, Erste kritische Gesamt-Ausgabe, Eingeleitet und herausgegeben von Karl-Emil Franzos, Frankfurt am Main, S. 263–288.
- Dabrock, Peter und Denkhäus, Ruth* (2012): Befähigungsgerechtigkeit. Ein Grundkonzept konkreter Ethik in fundamental-theologischer Perspektive. Unter Mitarbeit von Ruth Denkhäus, Gütersloh.
- Darmstädter Wort der Bruderräte der Bekennenden Kirche (1947): Darmstadt 1947, abgedruckt in: Junge Kirche 58/1997, S. 408.
- Deutsche Bischofskonferenz (DBK), Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen (2003): Das Soziale neu denken. Für eine langfristig angelegte Reformpolitik, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. (Die deutschen Bischöfe – Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen, Nr. 28), online verfügbar unter <http://www.dbk-shop.de>.
- Deutsche Bischofskonferenz (DBK), Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen (2011): Chancengerechte Gesellschaft. Leitbild für eine freiheitliche Ordnung, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. (Die deutschen Bischöfe – Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen, Nr. 34), online verfügbar unter <http://www.dbk.de>.

- Deutsche Bischofskonferenz (DBK) und Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (1994): Zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. Diskussionsgrundlage für den Konsultationsprozeß über ein gemeinsames Wort der Kirchen, Bonn und Hannover.
- Deutsche Bischofskonferenz (DBK) und Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (1997): 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, Bonn und Hannover.
- Dietzel, Stefan* (2013): Reinhold Seeberg als Ethiker des Sozialprotestantismus. Die „Christliche Ethik“ im Kontext ihrer Zeit, Göttingen.
- Dorner, Isaak August* (1885): System der Christlichen Sittenlehre (hrsg. von A. Dorner), Berlin.
- Duntze, Johannes* (1960): Die Neugestaltung der öffentlichen Fürsorge in ihrer Beziehung zur freien Wohlfahrtspflege, ZEE 04/1960, S. 177–183.
- Eckert, Brita* (1976): Der Gedanke des gemeinen Nutzen in der lutherischen Staatslehre des 16. und 17. Jahrhunderts, Inauguraldissertation zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie im Fachbereich Gesellschaftswissenschaften der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main.
- Emunds, Bernhard* (2016): Damit es Oma gutgeht. Pflege-Ausbeutung in den eigenen vier Wänden, Frankfurt am Main.
- Engels, Dietrich* (2008): Artikel „Lebenslagen“ in: Maelicke, Bernd u. a. (Hrsg.), Lexikon der Sozialwirtschaft, Baden-Baden, S. 643–646.
- Erlj, Peter* (2006): „Nachtwächterstaat“ oder „Praktisches Christentum“? Religiöse Kommunikation innerhalb der parlamentarischen Diskussion im deutschen Reichstag um die Einführung der Sozialversicherung 1881–1889, Dissertation zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie an der Philosophischen Fakultät der Technischen Universität Dresden, Dresden.
- Eurich, Johannes* (2006): Nächstenliebe als berechenbare Dienstleistung. Zur Situation der Diakonie zwischen Ökonomisierung, theologischem Selbstverständnis und Restrukturierung, ZEE 49/2005, S. 58–70.
- Eurich, Johannes* (2008): Gerechtigkeit für Menschen mit Behinderung. Ethische Reflexionen und sozialpolitische Perspektiven, Frankfurt am Main und New York.
- Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (1962): Eigentumsbildung in sozialer Verantwortung. Eine Denkschrift zur Eigentumsfrage in der Bundesrepublik Deutschland, 1962, in: Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland 1962–2002, CD-ROM, Hannover 2004.
- Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (1968): Sozialethische Erwägungen zur Mitbestimmung, in: Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland 1962–2002, CD-ROM, Hannover 2004.
- Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (1973): Die Soziale Sicherung im Industriezeitalter, in: Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland 1962–2002, CD-ROM, Hannover 2004.
- Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (1982): Solidargemeinschaft von Arbeitenden und Arbeitslosen. Sozialethische Probleme der Arbeitslosigkeit. Eine Studie der Kammer der Evangelischen Kirche für soziale Ordnung. Herausgegeben von der Kirchenkanzlei im Auftrage des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 1983, in: Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland 1962–2002, CD-ROM, Hannover 2004.
- Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (1987a): Gezielte Hilfen für Langzeitarbeitslose. Probleme der Langzeitarbeitslosen, Arbeitsmarktpolitische

- Überlegungen. Kammer der Evangelischen Kirche in Deutschland für soziale Ordnung 1987, in: Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland 1962–2002, CD-ROM, Hannover 2004.
- Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (1987b): Alterssicherung – die Notwendigkeit einer Neuordnung. Eine Denkschrift der Kammer der Evangelischen Kirche in Deutschland für soziale Ordnung. Herausgegeben vom Kirchenamt im Auftrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland 1987, in: Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland 1962–2002, CD-ROM, Hannover 2004.
- Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (1991): Gemeinwohl und Eigennutz. Wirtschaftliches Handeln in Verantwortung für die Zukunft, in: Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland 1962–2002, CD-ROM, Hannover 2004.
- Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (2006): Gerechte Teilhabe. Befähigung zu Eigenverantwortung und Solidarität, Gütersloh.
- Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (2008): Unternehmerisches Handeln in evangelischer Perspektive, Gütersloh.
- Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (2015): Solidarität und Selbstbestimmung im Wandel der Arbeitswelt, Gütersloh.
- Focke, Franz* (1978): Sozialismus aus christlicher Verantwortung. Die Idee eines christlichen Sozialismus in der katholisch-sozialen Bewegung und in der CDU, Wuppertal: Peter Hammer Verlag.
- Frie, Ewald* (1997): Zwischen Katholizismus und Wohlfahrtsstaat. Skizze einer Verbandsgeschichte der Deutschen Caritas, in: JCSW 38, S. 21–42.
- Gabriel, Karl und Große Kracht, Hermann-Josef (Hrsg.) (2005): Franz Hitze (1851–1921). Sozialpolitik und Sozialreform: „Beginnen wir einmal praktisch ...“, Paderborn: Schöningh.
- Gabriel, Karl und Große Kracht, Hermann-Josef (2004): Von der „Solidarität“ zur „Eigenverantwortung“? Wie es nach dem Sozialwort der Kirchen weiterging..., in: Gabriel, Karl und Krämer, Werner (Hrsg.): Kirchen im gesellschaftlichen Konflikt. Der Konsultationsprozess und das Sozialwort „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“ (Studien zur christlichen Gesellschaftsethik Bd. 1), 2. Auflage, Münster: LIT-Verlag, S. 292–323.
- Gabriel, Karl/ Reuter, Hans-Richard/Kurschat, Andreas und Leibold, Stefan (Hrsg.) (2013): Religion und Wohlfahrtsstaatlichkeit in Europa, Tübingen.
- Gerhardt, Martin* (1948): Ein Jahrhundert Innere Mission. Die Geschichte des Central-Ausschusses für die Innere Mission der Deutschen Evangelischen Kirche, Bd. I, Die Wichernzeit, Bd. II, Hüter und Mehrer des Erbes, Gütersloh.
- Große Kracht, Hermann-Josef (2005a): Vorfahrt für solidarische Sozialpolitik. Europäische Sozialmodelle, sozialer Katholizismus und die Suche nach der sozialen Identität Europas, in: Gabriel, Karl und Ritter, Klaus (Hrsg.): Solidarität und Markt. Die Rolle der kirchlichen Diakonie im modernen Sozialstaat, Freiburg, S. 42–67.
- Große Kracht, Hermann-Josef (2005b): Sozialer Katholizismus und demokratischer Wohlfahrtsstaat. Klärungsversuche zur Geschichte und Gegenwart einer ungewollten Wahlverwandtschaft, in: JCSW 46 (Europäische Wohlfahrtsstaatlichkeit. Soziokulturelle Grundlagen und religiöse Wurzeln): S. 45–97.
- Große Kracht, Hermann-Josef/Karcher SJ, Tobias und Spieß, Christian (Hrsg.) (2006): Das System des Solidarismus. Zur Auseinandersetzung mit dem Werk von Heinrich Pesch SJ (Studien zur christlichen Gesellschaftsethik Bd. 11), Münster: LIT-Verlag.
- Heimann, Eduard* (1929): Soziale Theorie des Kapitalismus. Theorie der Sozialpolitik, Tübingen.

- Heinig, Hans Michael* (2008): Der Sozialstaat im Dienst der Freiheit, Zur Formel vom „sozialen“ Staat in Art. 20 Abs. 1 GG, Tübingen.
- Hengsbach, Friedhelm* (1991): Wirtschaftsethik: Aufbruch – Konflikte – Perspektiven, Freiburg im Breisgau: Herder.
- Hengsbach, Friedhelm/Emunds, Bernhard und Möhring-Hesse, Matthias* (Hrsg.) (1993): Jenseits Katholischer Soziallehre. Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik, Düsseldorf: Patmos.
- Hengsbach, Friedhelm/Emunds, Bernhard und Möhring-Hesse, Matthias* (1997): Reformen fallen nicht vom Himmel. Was kommt nach dem Sozialwort der Kirche? Mit Beiträgen von Frederike Woldt, Ulrike Wagner und Jürgen P. Rinderspacher, Freiburg im Breisgau: Herder.
- Hengsbach, Friedhelm und Möhring-Hesse, Matthias* (1995): Sozialstaat im Reformstau: ein solidarischer Umbau der sozialen Sicherung ist notwendig, Herzogenrath.
- von Hofmann, Johann Christian* (1878): Theologische Ethik. Abdruck einer im Sommer 1874 gehaltenen Vorlesung, Nördlingen.
- Höffner, Joseph* (1952): Eigenverantwortung und Wohlfahrtsstaat. Vortrag vom 29. Februar 1952, abgedruckt in: Gabriel, Karl und Große Kracht, Hermann-Josef (Hrsg.): Joseph Höffner (1906–1987): Soziallehre und Sozialpolitik, Paderborn: Schöningh 2006, S. 129–138.
- Höffner, Joseph* (1961): Von der Sozialpolitik zur Gesellschaftspolitik. Das Ringen um eine sozialpolitische Gesamtkonzeption in der Bundesrepublik Deutschland, abgedruckt in: Gabriel, Karl und Große Kracht, Hermann-Josef (Hrsg.): Joseph Höffner (1906–1987): Soziallehre und Sozialpolitik, Paderborn: Schöningh 2006, S. 223–229.
- Jähnichen, Traugott* (1995): „Man muß von der Arbeit und in der Arbeit leben können“. Traditionslinien des sozialen Protestantismus, in: von Auer, Frank und Segbers, Franz (Hrsg.): Markt und Menschlichkeit, Kirchliche und gewerkschaftliche Beiträge zur Erneuerung der Sozialen Marktwirtschaft, Hamburg, S. 67–79.
- Jähnichen, Traugott und Friedrich, Norbert* (2000): Geschichte der sozialen Ideen im deutschen Protestantismus, in: Grebing, Helga (Hrsg.): Geschichte der sozialen Ideen in Deutschland, Essen, S. 867–1103.
- Jähnichen, Traugott* (2008): Wirtschaftsethik. Konstellationen – Verantwortungsebenen – Handlungsfelder, Stuttgart.
- Jähnichen, Traugott* (2010): Die protestantischen Wurzeln der Sozialen Marktwirtschaft, Ethik und Gesellschaft 1/2010, online verfügbar: www.ethik-und-gesellschaft.de.
- Kaiser, Jochen-Christoph* (2000): Die Diakonie als subsidiärer Träger des Sozialstaats der Weimarer Republik, in: Jähnichen, Traugott und Friedrich, Norbert (Hrsg.): Protestantismus und Soziale Frage, Profile in der Zeit der Weimarer Republik, Münster, S. 113–128.
- Kaufmann, Franz-Xaver* (1973): Wissenssoziologische Überlegungen zu Renaissance und Niedergang des katholischen Naturrechtsdenkens im 19. und 20. Jahrhundert, in: Böckle, Franz und Böckenförde, Ernst-Wolfgang (Hrsg.): Naturrecht in der Kritik, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, S. 126–164.
- Kaufmann, Franz-Xaver* (1989): Christentum und Wohlfahrtsstaat (1988): in: ders., Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven, Tübingen: Mohr Siebeck, S. 89–119.
- van Kersbergen, Kees* (1995): Social Capitalism. A Study of Christian Democracy and the Welfare State, London und New York.
- Klee, Ernst* (2010): „Euthanasie“ im Dritten Reich. Die „Vernichtung lebensunwerten Lebens“. Frankfurt am Main.
- Klüber, Franz* (1962): Die Sozialstaat-Klausel des Bonner Grundgesetzes und ihre ge-

- sellschaftspolitischen Konsequenzen, in: JCSW 3, S. 167–179.
- Künneht, Walter* (1954): Politik zwischen Dämon und Gott. Eine christliche Ethik des Politischen, Berlin.
- Leibfried, Stephan* und *Rieger, Elmar* (2004): Kultur versus Globalisierung: Sozialpolitische Theologie in Konfuzianismus und Christentum, Frankfurt am Main.
- Ludwig, Heiner und Schroeder, Wolfgang (Hrsg.) (1990): Sozial- und Linkskatholizismus. Erinnerung, Orientierung, Befreiung, Frankfurt am Main: Knecht.
- Naumann, Friedrich (Hrsg.) (1894–1901): Die Hilfe. Gotteshilfe, Selbsthilfe, Staatshilfe, Bruderhilfe, Berlin.
- Manow, Philip* (2001): Ordoliberalismus als ökonomische Ordnungstheologie, *Leviathan* 29/2001, S. 179–198.
- Manow, Philip* (2005): Plurale Wohlfahrtswelten. Auf der Suche nach dem europäischen Sozialmodell und seinen religiösen Wurzeln, in: JCSW 46 (Europäische Wohlfahrtsstaatlichkeit. Soziokulturelle Grundlagen und religiöse Wurzeln), S. 207–234.
- Manow, Philip* (2008): Religion und Sozialstaat. Die konfessionellen Grundlagen europäischer Wohlfahrtsstaatsregime, Frankfurt am Main: Campus.
- Meireis, Torsten* (2002): „Die Hungrigen füllt er mit Gütern und lässt die Reichen leer ausgehen.“ Reichtum als Thema evangelischer Theologie, in: Huster, Ernst-Ulrich und Volz, Fritz Rüdiger (Hrsg.): Theorien des Reichtums, Münster, S. 49–112.
- Meireis, Torsten* (2005): ‚Sie waren ein Herz und eine Seele und hatten alles gemeinsam‘ oder ‚Wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen‘? Protestantische Motive im Kontext von Wohlfahrtsstaatlichkeit, in: Gabriel, Karl (Hrsg.): Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 46 (Europäische Wohlfahrtsstaatlichkeit. Soziokulturelle Grundlagen und religiöse Wurzeln), Münster/Westfalen, S. 15–43.
- Meireis, Torsten* (2006): Erwerbsarbeit und gesellschaftliche Integration, in: ZEE 50/2006, S. 197–215.
- Meireis, Torsten* (2008): Tätigkeit und Erfüllung. Protestantische Ethik im Umbruch der Arbeitsgesellschaft, Tübingen.
- Meireis, Torsten* (2010): Wem gehört die ‚Soziale Marktwirtschaft‘? Und was fängt er damit an? Ethik und Gesellschaft 1/2010 (www.ethik-und-gesellschaft.de).
- Meireis, Torsten* (2015): Ethik des Sozialen, in: ders./Huber, Wolfgang und Reuter, Hans-Richard, Handbuch der Evangelischen Ethik, München, S. 265–329.
- Meireis, Torsten* (2016): Von der fürsorglichen Obrigkeit zum Sozialstaat. Protestantische Motive in der Entwicklung wohlfahrtsstaatlicher Semantik, in: Gabriel, Karl und Reuter, Hans-Richard (Hrsg.): Religion und Wohlfahrtsstaatlichkeit in Deutschland. Konfession und Semantik, Tübingen: Mohr-Siebeck.
- Möhle, Marion* (2001): Vom Wert der Wohlfahrt. Normative Grundlagen des deutschen Sozialstaats, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Möhring-Hesse, Matthias* (1997): Gegen den Trend: ein starker Sozialstaat. Sozialpolitische Reformen nach dem Sozialwort, in: Gabriel, Karl und Krämer, Werner (Hrsg.): Kirchen im gesellschaftlichen Konflikt. Der Konsultationsprozeß und das Sozialwort für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit (Studien zur christlichen Gesellschaftsethik Bd. 1), Münster u. a.: LIT-Verlag, S. 174–202.
- Möhring-Hesse, Matthias* (2004): Die demokratische Ordnung der Verteilung. Eine Theorie der sozialen Gerechtigkeit, Frankfurt am Main: Campus.
- Möhring-Hesse, Matthias* (2006): Beteiligung – Befähigung – Verteilung. Der Sozialstaat als Instrument demokratischer Solidarität, in: Schramm, Michael (Hrsg.): Der fraglich gewordene Sozialstaat. Aktuelle Streitfelder – ethische Grundlagenprobleme, Paderborn: Schöningh, S. 91–104.

- Möhring-Hesse, Matthias* (2006): *Solidarismus und Sozialpolitik. Peschs gesellschaftsweite Solidarität in der aktuellen Sozialstaatsdiskussion*, in: Große Kracht, Hermann-Josef/Karcher SJ, Tobias und Spieß, Christian (Hrsg.): *Das System des Solidarismus. Zur Auseinandersetzung mit dem Werk von Heinrich Pesch SJ* (Studien zur christlichen Gesellschaftsethik Bd. 11): Münster: LIT-Verlag, S. 231–259.
- Möhring-Hesse, Matthias* (2008): *Verbetriebswirtschaftlichung und Verstaatlichung. Die Entwicklung der Sozialen Dienste und der Freien Wohlfahrtspflege*, in: *Zeitschrift für Sozialreform*, Jg. 54, Nr. 2, S. 141–160.
- Möhring-Hesse, Matthias* (2015a): *Solidaristische Gefahren. Oswald von Nell-Breunings sozialpolitische Impulse für die Gegenwart*, in: Emunds, Bernhard und Hockerts, Hans Günter (Hrsg.): *Den Kapitalismus bändigen. Oswald von Nell-Breunings Impulse für die Sozialpolitik*, Paderborn: Schöningh, S. 241–261.
- Möhring-Hesse, Matthias* (2015b): *Die Kehrseite dessen, was man gemeinhin „Ökonomisierung“ nennt. Zur Kritik der Verstaatlichung der sozialen Dienste*, in: *Ethik Journal*, Jg. 2, Nr. 1, online verfügbar unter <http://www.ethikjournal.de>.
- Nass, Elmar* (2006): *Der humangerechte Sozialstaat. Ein sozialetischer Entwurf zur Symbiose aus ökonomischer Effizienz und sozialer Gerechtigkeit* (Untersuchungen zur Ordnungstheorie und Ordnungspolitik 51), Tübingen: Mohr Siebeck.
- Nawroth, Egon Edgar* (1961): *Die Sozial- und Wirtschaftsphilosophie des Neoliberalismus*, Heidelberg: Kerle Verlag.
- Nawroth, Egon Edgar* (1967): *Theologie und Mitbestimmungsfrage*, in: Böhm, Anton u. a.: *Die Problematik der Mitbestimmung*. Karlsruhe: Badenia Verlag, S. 54–67.
- von Nell-Breuning, Oswald* (1956): *Das Lohnproblem im Zusammenhang mit der Beteiligung des Arbeiters am Sozialprodukt*, insbesondere an der volkswirtschaftlichen Vermögensbildung, in: ders.: *Wirtschaft und Gesellschaft*. Bd. 1: *Grundfragen*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, S. 410–422.
- von Nell-Breuning, Oswald* (1962): *Die Wohlfahrtsfunktion des heutigen Staates. Notwendigkeiten und Möglichkeiten in der heutigen Phase der industriellen Entwicklung*, in: Geiger, Willi/Nawroth, Egon Edgar und ders.: *Sozialer Rechtsstaat – Wohlfahrtsstaat – Versorgungsstaat* (hrsg. vom Sozialreferat des Zentralkomitees der deutschen Katholiken): Paderborn, S. 57–75.
- von Nell-Breuning, Oswald* (1966): *„Sparen ohne Konsumverzicht“?*, in: von Nell-Breuning, Oswald und de Witte, Liederik: *Kirche, Arbeit, Kapital, Frankfurt: Büchergilde Gutenberg*, S. 331–348.
- von Nell-Breuning, Oswald* (1979): *Soziale Sicherheit? Zu Grundfragen der Sozialordnung aus christlicher Verantwortung*, Freiburg: Herder.
- von Nell-Breuning, Oswald* (1990): *Wie sozial ist die soziale Marktwirtschaft?* (1986), in: ders., *Den Kapitalismus umbiegen. Schriften zu Kirche, Wirtschaft und Gesellschaft* (hrsg. von Hengsbach, Friedhelm u. a.), Düsseldorf: Patmos, S. 222–238.
- von Oettingen, Alexander* (1868): *Die Moralstatistik und ihre Bedeutung für eine Sozialethik*, Bd. 1 und 2, Erlangen.
- Peters, Michael* (2009): *Franz Hitze und die Sozialpolitik des politischen Katholizismus im Deutschen Kaiserreich*. Münster: Verlag der Akademie Franz-Hitze-Haus.
- Pesch, Heinrich* (1924): *Grundlegung* (Lehrbuch der Nationalökonomie Bd. 1), Freiburg im Breisgau: Herder.
- Rauscher, Anton* (1977): *Grenzmoral im Sozialstaat*, in: ders. (Hrsg.): *Krise des Sozialstaats?*, Köln: Bachem, S. 39–60.
- Reuter, Hans-Richard* (2010): *Die Religion der Sozialen Marktwirtschaft. Zur ordoliberalen Weltanschauung bei Walter Eucken und Alexander Rüstow*, in: ders.,

- Bedford-Strohm, Heinrich/Jähnichen, Traugott/Reihls, Sigrid und Wegner, Gerhard (Hrsg.): *Zauberformel Soziale Marktwirtschaft?* Jahrbuch Sozialer Protestantismus 4, Gütersloh, S. 46–76.
- Rich, Arthur* (1964): *Christliche Existenz in der industriellen Welt. Eine Einführung in die sozialetischen Grundfragen der industriellen Arbeitswelt*, Zürich, zweite umgearbeitete und erweiterte Auflage.
- Rich, Arthur* (1973): *Mitbestimmung in der Industrie*, Zürich 1973.
- Rothe, Richard* (1870): *Theologische Ethik* Bd. 4, 2. Auflage, Wittenberg.
- Roos, Lothar* (2004): *Die Katholische Soziallehre und die Reform des Sozialstaates* (Diskussionsbeiträge 29): Köln: Bund Katholischer Unternehmer, online verfügbar: bku.de/download?dokument=1&file=26_disk29kathsoz.pdf.
- Ruh, Hans* (1994a): *Arbeitszeit und Arbeitslosigkeit. Zur Diskussion der Beschäftigungspolitik in der Schweiz*, Zürich 1995.
- Ruh, Hans* (1994b): *Strategien zur Überwindung der Arbeitslosigkeit: Modell für die Transformation des menschlichen Tätigkeitshaushaltes*, ZEE 38/1994, S. 134–141.
- Ruh, Hans* (1995): *Anders, aber besser. Die Arbeit neu erfinden – für eine solidarische und überlebensfähige Welt*, Frauenfeld.
- Ruh, Hans* (1996): *Arbeitsmarkt und Sozialstaat*, ZEE 40/1996, S. 205–210.
- Schäfers, Michael* (1998): *Prophetische Kraft der kirchlichen Soziallehre? Armut, Arbeit, Eigentum und Wirtschaftskritik*, Münster: LIT-Verlag, S. 344–356.
- Schramm, Michael* (Hrsg.) (2006): *Der fraglich gewordene Sozialstaat. Aktuelle Streitfelder – ethische Grundlagenprobleme*, Paderborn: Schöningh.
- Schramm, Michael* (2007): *Subsidiäre Befähigungsgerechtigkeit durch das „Solidarische Bürgergeld“*, in: *Hamburgisches Weltwirtschaftsinstitut: Bedingungsloses Bürgergeld und Solidarisches Bürgergeld – mehr als sozialutopische Konzepte*, Hamburg, S. 122–149.
- Schwaetzer, Irmgard* (2015): *Festrede zur Erinnerung an die EKD-Synode in Espelkamp 1955*, 22.08.2015, www.ekd.de, Zugriff vom 15.08.2016.
- Seeberg, Reinhold* (1911): *System der Ethik*, Berlin.
- Seeberg, Reinhold* (1936): *Christliche Ethik*, Stuttgart.
- Spieker, Manfred* (1986): *Legitimitätsprobleme des Sozialstaats. Konkurrierende Sozialstaatskonzeptionen in der Bundesrepublik Deutschland* (Beiträge zur Wirtschaftspolitik 41) Köln u. a.: Haupt.
- Stegmann, Franz Josef und Langhorst, Peter* (2000): *Geschichte der sozialen Ideen im deutschen Katholizismus*, in: *Grebing, Helga* (Hrsg.): *Geschichte der sozialen Ideen in Deutschland. Sozialismus – Katholische Soziallehre – Protestantische Sozialethik. Ein Handbuch*, Essen: Klartext Verlag, S. 599–862.
- Stierle, Wolfram/Werner, Dietrich und Heider, Martin* (Hrsg.) (1996): *Ethik für das Leben. 100 Jahre Ökumenische Wirtschafts- und Sozialethik. Quellenedition ökumenischer Erklärungen, Studententexte und Sektionsberichte des ÖRK von den Anfängen bis 1996 in Verbindung mit dem Evangelischen Missionswerk, der Missionsakademie Hamburg und dem Institut für Sozialethik des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes*, herausgegeben und eingeleitet von *Stierle, Wolfram/Werner, Dietrich und Heider, Martin*. Mit einem Vorwort von *Konrad Raiser*, Generalsekretär des ÖRK, Ernst Lange-Institut für ökumenische Studien, Rothenburg ob der Tauber.
- Strathmann-von Soosten, Ellen* (1987): *Der Evangelisch-Soziale Kongreß von 1890 bis 1904. Eine historisch-systematische Studie zum Verhältnis von christlicher Ethik und industrieller Gesellschaft. Inauguraldissertation zur Erlangung der Würde eines Doktors der Theologie des Fachbereichs Evangelische Theologie der Philipps-Universität Marburg*, Marburg.

- Strohm, Theodor* (1969): Sozialer Rechtsstaat als theologisches Problem. Neue Wege der politischen Ethik, in: Wendland, Heinz-Dietrich (Hrsg.): Sozialethik im Umbruch der Gesellschaft, Göttingen 1969, S. 90–110.
- Strohm, Theodor* (1969a): Die Ausformung des sozialen Rechtsstaats in der protestantischen Überlieferung. Sozialethische Untersuchungen zur gegenwärtigen Verfassungswirklichkeit, Münster (Hab., masch.).
- Strohm, Theodor* (1988): Die Zukunft des Sozialstaats im Blickwinkel der neueren Literatur. Eine Review, ZEE 32/1988, S. 132–142.
- Sturm, Erdmann* (2016): Die Kapitalismuskritik Paul Tillichs und des Kairos-Kreises, in: Casper, Matthias/Gabriel, Karl und Reuter, Hans-Richard (Hrsg.): Kapitalismuskritik im Christentum. Positionen und Diskurse in der Weimarer Republik und der frühen Bundesrepublik, Frankfurt am Main, S. 13–36.
- Thielicke, Helmut* (1955): Theologische Ethik II/1, Tübingen.
- Thielicke, Helmut* (1958): Probleme des Wohlfahrtsstaates, ZEE 02/1958, S. 193–211.
- Tillich, Paul* (1932): Die sozialistische Entscheidung, Berlin 1980.
- Troeltsch, Ernst* (1912): Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen.
- Uhlhorn, Gerhard* (1895): Die christliche Liebesthätigkeit, Stuttgart.
- Weber, Hartmut* (1964): Die kirchliche und theologische Diskussion um den Wohlfahrtsstaat, in: Doehring, Johannes (Hrsg.): Gesellschaftspolitische Realitäten, Gütersloh, S. 90–128.
- Wegner, Gerhard* (2007): Befähigung zur Teilhabe. Sozialethische Paradigmen einer gerechten Gesellschaft in Deutschland. Überlegungen im Anschluss an die Denkschrift des Rates der EKD zur Arbeit in Deutschland „Gerechte Teilhabe – Befähigung zu Eigenverantwortung und Solidarität“, in: Bedford-Strohm, Heinrich u. a. (Hrsg.): Kontinuität und Umbruch im deutschen Wirtschafts- und Sozialmodell (Jahrbuch Sozialer Protestantismus 1), Gütersloh, S. 348–362.
- Weitling, Wilhelm* (1845): Das Evangelium eines armen Sünders, Bern.
- Wichern, Johann Hinrich* (1855): Über kirchliche, bürgerliche und freiwillige Armenpflege, in: ders.: Prinzipielles zur Inneren Mission, Gesammelte Schriften Bd. III, hrsg. von Mahling, Friedrich, Hamburg 1902, S. 739–796.
- Wichern, Johann Hinrich* (1871): Die Mitarbeit der Kirche an den sozialen Aufgaben der Gegenwart. Referat auf der kirchlichen Oktoberversammlung zu Berlin, am Donnerstag, den 10. Oktober 1871, in: ders.: Prinzipielles zur Inneren Mission, Gesammelte Schriften Bd. III, hrsg. von Mahling, Friedrich, Hamburg 1902, S. 1202–1245.

Anschrift der Verfasser:

Prof. Dr. Torsten Meireis
 Professur für Ethik und Hermeneutik
 Director of the Berlin Institute for Public Theology
 Humboldt-Universität zu Berlin
 Theologische Fakultät
 Burgstraße 26
 10178 Berlin

Prof. Dr. Matthias Möhring-Hesse
 Lehrstuhl für Theologische Ethik/Sozialethik
 Eberhard Karls Universität Tübingen
 Katholisch-Theologische Fakultät
 Liebermeisterstraße 12
 72076 Tübingen