

Politik aus dem Glauben und ethische Auslegung.
Zur theologischen Begründung christlicher Gesellschafts-
ethik als normative Reflexion politischer Glaubenspraxis*

Die »katholische Soziallehre«¹ entstand und entfaltete sich vor allem in Deutschland als gesellschaftsethische Denkform des »politischen Katholizismus«. Ende des 19. Jahrhunderts hatten dort gesellschaftliche und kulturelle Modernisierungsprozesse die politischen Kompetenzen von Kirche und Theologie zerrieben, die diesen in religiös integrierten Gesellschaften vormals zugekommen waren. Um Glauben und Politik dennoch gesellschaftlich weiterhin aufeinander beziehen zu können, wurde den Christen und ihrer Kirche nun eine spezifisch ethische Reflexion der politischen Praxis aus dem Glauben abverlangt. Innerhalb der kirchlichen Verkündigung bildete sich dazu die Sozialverkündigung und innerhalb der Theologie das Fach christliche Gesellschaftsethik aus. In weitgehend defensiver Auseinandersetzung mit den »rebus novis« und nach dem orientierenden Vorbild einer idealisierten Vergangenheit der christentümlichen Gesellschaft entstand dabei *die* »katholische Soziallehre« als dominante und kirchenamtlich autorisierte »Einheitslinie«. Thematisch konzentriert auf die sozialen Verwerfungen der kapitalistischen Produktionsweise (»soziale Frage«) sollte die »katholische Soziallehre« die Politik katholischer Christen anleiten, kirchenamtliche Zielvorgaben in der »Welt« zu realisieren, um durch politische Mobilisierung der Katholiken den epochalen Politikverlust der Kirche zu kompensieren. Jedoch wurde mit einem derart »politischen Katholizismus« und seiner Denkform »katholische Soziallehre« zugleich manifest, daß zwischen

* Für Hinweise, Korrekturen und kritische Einwände danke ich Dr. Edmund Arens, Bernhard Emunds, Dr. Marianne Heimbach-Steins, Prof. Friedhelm Hengsbach SJ und Prof. Franz-Xaver Kaufmann.

¹ Unter »katholischer Soziallehre« wird im folgenden nur *eine* bestimmte, wenngleich über lange Zeit hegemoniale Ausformung kirchlicher Soziallehre verstanden, deren Gesellschaftsethik im Rückgriff auf das neuscholastische Naturrechtsdenken damit befaßt ist, die kirchenamtlich autorisierte Lehre einer naturrechtlich ausgewiesenen Ordnung des Gesellschaftlichen zu interpretieren und für konkrete Politik aufzubereiten (siehe etwa *Joseph Höffner*, *Christliche Gesellschaftslehre*, Kevelaer, 8. Aufl. 1983).

Glauben und politischem Handeln eine *theologisch* notwendige Beziehung besteht, die nur durch eine spezifisch *ethische* Reflexion im kirchlichen und theologischen Zusammenhang aufgeklärt und verantwortet werden kann.

Mit der politischen Genese der Bundesrepublik wurde diese Tradition des »politischen Katholizismus« und seiner lehramtlich-autoritativen Soziallehre für katholische Christen zunehmend unplausibel. Nachdem die Mehrheit der katholischen Christen die Einheit und Geschlossenheit eines katholischen Milieus verlassen haben, organisieren sie ihre politische Praxis nun vielmehr in pluraler Weise. Dabei lassen sich unterschiedliche Sozialformen von Politik aus christlichem Glauben mit entsprechend unterschiedlichen Einstellungen zur »katholischen Soziallehre« *realtypisch* aufweisen². Trotz der Auflösung des geschlossenen Katholizismus wird (a) die herkömmliche Sozialform »katholischer Politik« durchgehalten, indem sich Christen an überkommenen, vermeintlich katholischen Politikentwürfen einer wohlgeordneten Gesellschaft orientieren und sich *politisch* in kirchlichen Institutionen organisieren. Die »katholische Soziallehre« findet hier uneingeschränkte Aufmerksamkeit, da sie zur Selbstdefinition und politischen Abgrenzung nötig ist. Doch können nur noch Minderheiten katholischer Christen in diese katholizistische Politikform eingebunden werden, von der sich (b) das bürgerliche Christentum distanziert. Für deren Politikform ist nämlich die »Autonomisierung« der Politik vom Glauben und von kirchlicher Verkündigung kennzeichnend. Materiell abgesicherte und kulturell integrierte, aber »geistlich« unbefriedigte Christen vollziehen ihren Glauben als Akt neuer Seinsgewißheit, während ihnen Politik dagegen als Handeln in der (wenn auch notwendigen) Folge des Glaubens und damit aber als Handeln außerhalb des eigentlichen Glaubensaktes erscheint. Die »katholische Soziallehre« erfährt innerhalb dieser »autonomen« Politik von Christen nur geringe Aufmerksamkeit, eher dient sie zur nachträglichen Legitimation politischer Positionen³. Diese Entfernung von »katholischer Soziallehre«, nicht aber die theologische Distanz »autonomer« Politik zum Glauben nimmt (c) die dritte Sozialform politischer Glaubenspraxis derjenigen Christen auf, die ihr Glaubensbekenntnis explizit mit gesell-

² Vgl. dazu *Karl Gabriel*, Kirchliche Sozialverkündigung im Umbruch der Sozialform des neuzeitlichen Katholizismus. Wissenssoziologische Anmerkungen, in: *ders. / Wolfgang Klein / Werner Krämer* (Hrsg.), Die gesellschaftliche Verantwortung der Kirche, Düsseldorf 1988, 71–84, bes. 76–79.

³ Vgl. *Oswald von Nell-Breuning*, Soziallehre der Kirche. Erläuterungen der lehramtlichen Dokumente, Wien 1977, 3. Aufl. 1983, 11.

schaftsverändernder Praxis verbinden und sich politisch – auch außerhalb kirchlicher Institutionen – *als* Christen engagieren.

Indem sich jedoch Christen zunehmend *als* Christen politisch engagieren, rücken Probleme politischer Praxis erneut in den Mittelpunkt theologischer Reflexion. Zugleich emanzipieren sich diese Christen aber von kirchenamtlichen Vorgaben »christlicher Politik«, so daß offensichtlich ihre Politik aus dem Glauben und *die* »katholische Soziallehre« gegenseitig opponieren. Denn im Kontext einer derart emanzipierten Politik überzeugen weder deren traditionale Politikorientierungen, noch die naturrechtsethische Methodik einer Praxisanleitung durch Interpretation vorgegebener Sittlichkeit. Stattdessen findet diese politische Glaubenspraxis in »nachidealistischen« Theologieansätzen⁴ ihren theologischen Ausdruck. Weil sie Glauben als solidarische Praxis gesellschaftlicher Veränderung begreifen, die den Heilszuspruch Gottes vergegenwärtigend erinnert und offenbart, suchen Politische Theologie, Feministische Theologie und Befreiungstheologie politisch dimensionierte Glaubenspraxis in Theologie zu vermitteln. Sie lehnen es dabei einerseits ab, Politik aus dem Glauben auf eine vorgegebene und kirchenamtlich sanktionierte Lehre des Gesellschaftlichen zu verpflichten. Andererseits weisen sie aber auch die »Autonomie« der Politik vom Glauben als zumindest mißverständlich (und nur in Kritik katholizistischer Politikvorstellungen als legitim) zurück. Gottes Heil offenbart sich nämlich – so die Kritik an »katholizistischer« und »autonomer« Politik aus dem Glauben – vorrangig in seiner parteiischen Liebe zu den biblisch selig gesprochenen »Armen«, so daß Glaube nur in praktischer Solidarität Gottes Heilszuspruch beantwortet.

Christliche Gesellschaftsethik, die sich auf das »nachidealistische« Theologieverständnis verpflichten will, sucht die politische Praxis aus dem Glauben in *normativer Absicht und im Horizont der christlichen Heilshoffnung kritisch zu reflektieren*. Im folgenden versuche ich eine theologische Begründung christlicher Gesellschaftsethik, die sich derart als »nachidealistische« Theologie ausweisen und sich dabei zugleich auch in der Tradition kirchlicher Soziallehre verorten kann. Dazu werde ich die fundamentaltheologische Fragestellung nach dem Verhältnis von christlicher Glaubenspraxis und politischem Handeln aufnehmen, aus der sich Funktion und Logik theologischer Gesellschaftsethik bestimmen lassen.

⁴ Zum Begriff einer »nachidealistischen« Theologie vgl. *Johann Baptist Metz*, Unterwegs zu einer nachidealistischen Theologie, in: *Johannes B. Bauer* (Hrsg.), *Entwürfe der Theologie*, Graz/Wien/Köln 1985, 209–233.

Ausgehend von einem integralen Glaubensverständnis (I.), das Politik als inneres Moment christlichen Glaubens begreift, suche ich aus den kontingenten Bedingungen politisch dimensionierter Glaubenspraxis (II.) das Konzept christlicher Gesellschaftsethik *historisch* zu bestimmen (III). Ein integrales Glaubensverständnis scheint nämlich dann als Ausgangspunkt einer »Meta-Theorie« christlicher Gesellschaftsethik überaus fruchtbar zu sein, wenn die historische Situation von Glaubenspraxis in funktional wie kulturell ausdifferenzierten Gesellschaften in die »analysis fidei« – unspezifisch als Reflexion des Glaubensaktes glaubender Menschen verstanden – berücksichtigt wird.

I. »ANALYSIS FIDEI«: POLITIK AUS DEM GLAUBEN⁵

Die Unterscheidung von Glaube und politischem Handeln ist entgegen einem hartnäckigen Vorurteil keine theologisch fundamentale, sondern eine historische. Erst in modernen Gesellschaften *wurde* durch die Ausdifferenzierung von funktionsspezifischen Handlungsbereichen und von kulturellen »Wertsphären« der innere Zusammenhang von Glaube und politischem Handeln zum praktischen und deshalb auch zum theologischen Problem. Deshalb ist es unter den Bedingungen ausdifferenzierter Gesellschaften für jede Konzeption christlicher Gesellschaftsethik notwendig, auf die Beziehung von Glaube und Politik zu reflektieren. Ein »nachidealistischer« Versuch einer »analysis fidei« vermeidet dabei, »Glaube und Politik als abstrakte Größen, als Wirklichkeiten in sich aufeinander zu beziehen«⁶, und entwickelt stattdessen das Glaubensverständnis aus der Analyse der historischen Praxis glaubender Subjekte⁷.

⁵ Die Formulierung »Politik aus dem Glauben« verdankt sich *Ernst Michel*, der sich unter diesem Titel 1926 von Vorstellungen »christlicher Politik« abgrenzte. Mit diesem Begriff lassen sich sowohl Politikmodelle einer »katholischen Politik« oder eines »religiösen Sozialismus«, aber auch die vermeintliche »Autonomie« der Politik vom Glauben distanzieren. Um aber Wiederholungen zu vermeiden, verwende ich den Begriff mit »politischer Glaubenspraxis« synonym.

⁶ *Fernando Castillo*, *Das Evangelium gestattet keine Resignation. Erfahrungen, Reflexionen und Anstöße aus der Basiskirche in Chile*, Freiburg/Schweiz 1988, 119.

⁷ Im Begriff der »Politik« wird nicht das spezifische Handeln in staatlich-administrativen Zusammenhängen gefaßt, sondern das soziale Handeln, das sich selbst auf die Konstitution, Regulierung und Transformation von sozialen Beziehungen und Praktiken bezieht. Durch Politik werden soziale Positionen, Beziehungen und Verhältnisse, sowie deren Reproduktion gesichert oder verändert. Dazu realisieren die politischen Akteure ihre gesellschaftlich vermittelten Macht- und Einflußpositionen, um sie gegenüber konkurrierenden Macht- und Einflußpositionen anderer zu verteidigen und auszu-

Das Christentum ist Bewußtsein von »Gottes absolute(r) Heilspräsenz bei den Menschen in ihrer Geschichte«⁸. Der christlich bekannte Gott bietet sich den Menschen endgültig als Heil ihrer Geschichte an, indem er alle Menschen in seine Gemeinschaft zusammenruft. Die jesuanische Praxis und Verkündigung der anbrechenden Gottesherrschaft begründen dieses Glaubensverständnis: Das erhoffte Reich des universalen Heils ist bereits dort angebrochen und daher erfahrbar, wo Menschen es in ihrem Leben vorwegnehmen (Mt 3,2; 4,17; Mk 1,14f; Lk 11,20). Das Engagement für bedingungslose Liebe und Gerechtigkeit ist deshalb zugleich Akt der Annahme und der Offenbarung der nahen Gottesherrschaft. In seiner Verkündigung und praktischen Vergegenwärtigung der eschatologischen Friedensherrschaft fordert Jesus von Nazareth alle Menschen zur Nachfolge als seine Jünger auf. Er lädt sie ein, an seiner Beziehung zum »Vater unser« (Mt 6,8ff) teilzuhaben, und überträgt ihnen alle »Vollmachten«, die ersehnte Herrschaft Gottes selbst zu bezeugen und zu vergegenwärtigen (Mt 10,7ff; Mk 3,14f; 6,7ff; vgl. auch Joh 14,12). Inhalt der Jüngernachfolge, also christlichen Glaubens, ist es, in das durch und in Jesus Christus begründete Projekt der geschichtlichen Vergegenwärtigung der anbrechenden Gerechtigkeit Gottes und in die Beziehung Jesu zum Vater einzutreten. Die Glaubenspraxis in der Nachfolge Jesu ist damit als Praxis geschichtlicher Veränderung politisch und zugleich als Begegnungsgeschehen mit dem göttlichen Heil mystisch. Inspiriert von diesem synoptischen Glaubensverständnis sollen vier Aspekte politisch-mystischer Nachfolge die innere Beziehung von Glaube und politischem Handeln erhellen, nämlich: (a) der praktische, (b) der historische, (c) der solidarische und (d) der sakramentale Charakter christlichen Glaubens⁹.

(a) Im christlichen Gottesbekenntnis wird das absolute Geheimnis bedingungsloser Liebe benannt, deren Heilszusage Christen vertrauen und der sie allein die endgültige Rettung der Menschen zutrauen. Doch dieses Wissen entstammt gedeuteten Erfahrungen aus der Praxis derart vertrauensvoller Hoffnung. Erst aus geschichtlicher Praxis, in der Gott wirklich bei den Menschen ist, wissen die Glaubenden etwas von dem Gott, den sie glauben. Dabei zielt das Wissen von Gott und seinem eschatologischen Heil wiederum derart auf geschichtliche Praxis, daß es eben nicht gewußt

bauen. Politik geschieht daher in intersubjektiven Prozessen einer konfliktiven und zugleich kompromißbezogenen Vermittlung unterschiedlicher Interessen bezüglich nicht determinierter Probleme innerhalb gesellschaftlich vermittelter Macht- und Einflußkonstellationen.

⁸ Edward Schillebeeckx, Weil Politik nicht alles ist. Von Gott reden in einer gefährdeten Welt, Freiburg 1987, 18.

⁹ Vgl. Castillo, Evangelium (s. Anm. 6), 119ff.

wird, wenn es nicht *gleichzeitig getan* wird (Mt 7,21; vgl. 1 Joh 2,3ff). Diese zweipolig gespannte, praktische Grundverfassung des Glaubens radikalisiert sich im christologischen Bekenntnis, das Gott sich in der Person und Praxis des Jesus von Nazareth unwideruflich eindeutig mitgeteilt hat. Denn die christologische »Behauptung« macht nur Sinn im Kontext einer Praxis, die der Aufforderung Jesu zur Nachfolge auch nachkommt und das göttliche Heil geschichtliche Wirklichkeit werden läßt¹⁰. Die jesuanische Hoffnung auf das angebrochene Gottesreich, das durch die Menschen in die Geschichte drängt, kann sinnvoll nur »behaup- tet«¹¹ werden in seiner praktischen Antizipation, d.h. in der immer wieder und immer nur punktuellen Verwirklichung der eschatologischen Gottesherrschaft.

(b) Gottes Heilszuspruch begegnet den Menschen in geschichtlicher Selbstmitteilung: Gott offenbart *sich* in der Praxis von Menschen, durch die das Geheimnis seiner Heilspräsenz erfahrbar und aussagbar wird. Dabei bricht das eschatologische Heil Gottes *in* der Heilung der Geschichte und damit vor allem dort an, wo das Heil Gottes *bei* den Menschen und *in* ihren Beziehungen untereinander und mit ihrer Welt verstoßen wird. Das Gottesreich verwirklicht sich also in der Konfrontation mit jenen historischen Realitäten, die sich der verheißenen Gerechtigkeit und dem erhofften Frieden entgegenstellen. In diesem Sinne theologisch notwendig drängt Glaubenspraxis in der Nachfolge Jesu auf die Heiligung, also auf die Veränderung der sozialen Wirklichkeit und nimmt dazu an den Auseinandersetzungen um die Regulierung gesellschaftlicher Verhältnisse teil. Die Praxis eschatologischer Antizipation ist daher politisch dimensioniert, nämlich Teilnahme an der politischen Gestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse. Herausgefordert durch geschichtliches Unheil realisiert sich christliche Glaubenspraxis durch

¹⁰ Vgl. *Johann Baptist Metz*, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz 1977, 47–51.

¹¹ In der annehmenden Erinnerung der jesuanischen Heilshoffnung *behaupten* die Glaubenden Gottes absolute Heilspräsenz bei den Menschen in ihrer Geschichte. Diese Behauptung geschieht im sprachlichen *Bekenntnis* der Heilswirklichkeit Gottes, die die Glaubenden im eigenen Lebensvollzug praktisch *bezeugen*. Den praktischen Vollzug des Bekenntnisses im geschichtlichen Zeugnis sollen die Anführungsstriche um das Wort »behaupten« anzeigen. Damit folge ich einem Vorschlag von *Helmut Peukert*, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theorienbildung, Frankfurt/M. 1978, 326f, Anm. 18. Zur Auszeichnung von »Bekennen« und »Bezeugen« als den beiden elementaren und komplementär aufeinander bezogenen Grundformen christlichen Glaubens siehe *Edmund Arens*, Bezeugen und Bekennen. Elementare Handlungen des Glaubens, Düsseldorf 1989.

adäquate Handlungsziele, die in den politischen Auseinandersetzungen jeweils entdeckt und begründet werden müssen. Die jesuanische Verkündigung des angebrochenen Gottesreiches sowie die Aufforderung Jesu zur Nachfolge gibt nämlich dem christlichen Glauben zwar den eschatologischen Horizont, nicht aber die Inhalte seiner geschichtlichen Antizipation vor.

Die jesuanische Einladung zur Nachfolge legitimiert keineswegs eine Politisierung der eschatologischen Heilshoffnung, die den Unterschied zwischen Politik aus dem Glauben und geglaubtem Heil übergeht, dabei partikuläre Interessen als Heilswillen Gottes ausgibt und sich in seinem Namen der Geschichte bemächtigt. Vielmehr »behauptet« sie eine eschatologische, d.h. »offene Zukunft«¹², die – weil absolute Heilspräsenz Gottes – durch die Menschen nicht vorweggenommen werden kann, sondern vielmehr bei den Menschen ankommen und von ihnen angenommen werden will. Die eschatologische Hoffnung auf das zukommende Heil Gottes verlangt daher, die Zukunft für sein Kommen zu öffnen, und gibt andererseits der offenen Zukunft im absoluten Heilszuspruch Gottes endgültig Ziel und Grund. Damit steht die christliche Heilshoffnung nicht nur im Widerspruch zu bestehenden Verhältnissen geschichtlichen Unheils, sondern auch in Opposition zu denjenigen Politiken gesellschaftlicher Veränderung, die sich bereits selbst als eindeutige oder gar endgültige Verwirklichung des Heils ausgeben.

(c) Die jesuanische Verkündigung hat die »Armen« als auserwählte Adressaten und Zeugen der Hoffnung auf das Heil Gottes angesprochen. Die »Armen« in der Geschichte, d.h. die Unterdrückten und Ausgebeuteten sind daher die ersten Aktivisten des universalen Heils Gottes, wie auch die »Seismographen« seiner geschichtlichen Gegenwart (Lk 6,20f). Die praktische Solidarität mit ihnen, die vom geschichtlichen »Heil« ausgeschlossen werden, ist der durch Jesus Christus ausgezeichnete Weg, das Geheimnis Gottes in der Geschichte zu erfahren und die Berufung zur Nachfolge anzunehmen (Mt 25,40). Das geschichtliche Engagement eschatologischer Antizipation zielt daher insbesondere darauf, Menschen aus Unterdrückung und Ausbeutung zu befreien und so die Erlösung Gottes »schon jetzt« den »Armen« erfahrbare Wirklichkeit werden zu lassen.

Unterdrückung und Ausbeutung sind Resultate asymmetrischer gesellschaftlicher Beziehungen, die sich nicht im Interesse aller Betroffenen

¹² Vgl. *Karl Rahner*, Die Frage nach der Zukunft. Zur theologischen Basis christlicher Gesellschaftskritik, in: *Helmut Peukert* (Hrsg.), Diskussion zur »politischen Theologie«, Mainz/München 1969, 247–266, insb. 253–266.

rechtfertigen lassen. Obwohl strukturell verfestigt, reproduzieren sich diese gesellschaftlichen Asymmetrien durch geschichtliche Praxis und unterstehen deshalb weiterhin menschlicher Verantwortung. In derartigen Situationen struktureller Ungerechtigkeit ereignet sich geschichtliche Befreiung in der tätigen Aneignung von Freiheit, also in der Überwindung von Unterdrückung und Ausbeutung wie in der Auflösung verinnerlichter Abhängigkeiten. Dieser Ausbruch aus Unfreiheit steht aber zumeist in Konflikt mit jenen Individuen und Gruppen, die (nicht notwendig intendiert) von der Beschränkung der Freiheit anderer profitieren und sich deshalb gesellschaftlichen Veränderungen im Sinne sozialer Gerechtigkeit widersetzen. In diesen politischen Auseinandersetzungen werden gesellschaftliche Gewalt- und Zwangsverhältnisse insbesondere durch die praktische Solidarität der und mit den Unterdrückten problematisiert und politisch angegangen. Indem sie denen Anteil am geschichtlichen Heil zu verschaffen sucht, denen es vorenthalten wird, verwirklicht sich in dieser solidarischen Praxis geschichtlicher Befreiung die Gottesherrschaft universalen Heils in ausgezeichneter Weise.

Die praktische Option des Glaubens, sich insbesondere auf die Befreiung der Unterdrückten und Ausgebeuteten zu verpflichten, reagiert auf die Offenbarung Gottes in Jesus Christus, die die »Armen« als das eigentliche Gottesvolk anruft, an dem die »Reichen« und die »Ersten« nur durch radikale Umkehr teilhaben können. Die Option des Glaubens begründet sich also ursprünglich aus der Option Gottes für die »Armen« und ist daher theologisch und nicht ethisch fundiert. Die Annahme des zugesagten Heils impliziert nämlich, diese Option Gottes für die »Armen« nachzuvollziehen, wobei deren politisch-praktische Konsequenzen in den gesellschaftlichen Auseinandersetzungen jeweils erst gefunden und gerechtfertigt werden müssen. Die Realisierung der theologischen Option des Glaubens verlangt daher eine dazu kompatible, ethisch fundierte Option, die sowohl die parteiliche Wahrnehmung historischer Konfliktlagen wie die optionale Entwicklung politischer Handlungsorientierungen gesellschaftlich rechtfertigen kann.

(d) Obwohl politisches Handeln also ein konstitutives Moment christlicher Glaubenspraxis realisiert, ist Glauben in der Nachfolge Jesu dennoch keineswegs mit politischem Handeln einfach identisch. Auch als Praxis gesellschaftlicher Veränderung übersteigt christliche Nachfolge ihren politischen Sinn. Denn als politische *Glaubenspraxis* hat sie einen *sakramentalen Überschuss* und bedeutet mehr, als sie selber ist. Indem sie die eschatologische Gottesherrschaft praktisch antizipiert, verweist sie auf ihre ausstehende, zugesprochene und erhoffte Aufhebung in der göttli-

chen Erlösungstat »am Ende der Geschichte«. Im Nachfolgehändeln selbst und in dem, was Nachfolge tatsächlich an geschichtlicher Befreiung durchzusetzen vermag, schaffen Christen geschichtliche Wirklichkeiten, die das eschatologische Heil *hinweisend vergegenwärtigen*. Politik aus dem Glauben eröffnet damit den »tieferen« Sinn aller geschichtlichen Befreiung, indem sie diese im Kontext eschatologischer Endgültigkeit verortet: Befreiung ist Realsymbolik der erlösenden Heilsliebe Gottes. Die christliche Praxis eschatologischer Antizipation bedarf dazu aber des sakramentalen Denkens, das sich selbst im Lichte jener Wirklichkeit deutet, auf die sie hinweist. Sakramentales Bewußtsein entsteht und besteht im religiösen Bekenntnis der Glaubenden, die den eschatologischen Sinn geschichtlicher Praxis gemeinschaftlich feiern, symbolisch darstellen und theologisch reflektieren.

II. GESELLSCHAFTLICHE DIFFERENZIERUNG

Das integrale Glaubenskonzept politisch ambitionierter Nachfolge macht sich durch die Verschmelzung von Glauben und Politik des »Integralismus« verdächtig, d.h. der Übertretung der »Eigenständigkeit« des Politischen gegenüber Religion und Kirche¹³. In den modernen Gesellschaften zumindest des okzidentalen Typs wird die christliche Glaubenspraxis nämlich mit der gesellschaftlichen Entflechtung unterschiedlicher Handlungsbereiche und »Wertsphären« von der (christlichen) Religion konfrontiert, die den theologisch konstitutiven, integralen Zusammenhang von Glaube und Politik historisch zum Problem werden läßt. Dem Integralismus-Verdacht kann die »analysis fidei« daher nicht allein durch fundamentaltheologische Aufklärung der politisch-praktischen Struktur eschatologischer Antizipation begegnen. Vielmehr bedarf sie auch einer Analyse der historischen Bedingungen derart politisch dimensionierter Glaubenspraxis in modernen Gesellschaften. Da die im Integralismus-Verdacht angesprochenen Bedingungen besonders deutlich in der Theorie gesellschaftlicher Differenzierung thematisiert werden, dient diese als Folie für den folgenden Versuch, den integralen Zusammenhang von Glaube und Politik historisch zu situieren. Dabei interessieren (1.) die funktionale Ausdifferenzierung der Gesellschaft in spezialisierte Hand-

¹³ Vgl. etwa *Oswald von Nell-Breuning*, »Politische Theologie« – einst und jetzt, in: *ders.*, *Den Kapitalismus umbiegen*. Schriften zu Kirche, Wirtschaft und Gesellschaft. Ein Lesebuch, Düsseldorf 1990, 137–152.

lungsbereiche und (2.) die kulturelle Ausdifferenzierung von »Wertsphären« (Weber), insbesondere von Religion und Moral¹⁴. Durch Rekonstruktion der im »Integralismus«-Verdacht unterstellten Situation politischer Glaubenspraxis will ich erstens plausibel machen, daß durch die Differenzierung gesellschaftlicher Handlungssphären Politik als innere Dimension christlichen Glaubens keineswegs aufgehoben wurde, sondern vielmehr nur das religiöse Bewußtsein politischer Glaubenspraxis an Orientierungskompetenz und sozialer Universalität verloren hat. Zweitens suche ich zu begründen, daß mit der in modernen Gesellschaften erreichten Normativität die Rechtfertigung politischer Glaubenspraxis auf eine ethische Auslegung verwiesen wird, die mit ihrer theologischen Auslegung im religiösen Bewußtsein *nicht* bereits gegeben ist, sondern dort vielmehr vorausgesetzt wird.

1. Funktionale Differenzierung

Die funktionale Differenzierung der Gesellschaft in spezialisierte Handlungsbereiche wird heute trotz unterschiedlicher Ansätze in allen soziologischen Makrotheorien als Charakteristikum moderner Gesellschaften betrachtet¹⁵: Notwendige Aufgaben der gesellschaftlichen Reproduktion

¹⁴ Innerhalb der katholischen Theologie wurde die funktionale Differenzierung moderner Gesellschaften in relativ autonome »Kultursachbereiche« eher in der »katholischen Soziallehre« (vgl. etwa *Oswald von Nell-Breuning*, *Gerechtigkeit und Freiheit*. Grundzüge katholischer Soziallehre, München, 2. Aufl. 1985, 24ff, 188–202, 285–295; siehe auch GS 36), die Ausdifferenzierung von Religion und Moral aber insbesondere in der moraltheologischen Debatte um die »autonome Moral« thematisiert und bearbeitet (vgl. Anm. 19). Die folgenden Überlegungen weisen also in erster Linie nicht Defizite »katholischer Soziallehre« oder theologischer Ethik aus, sondern suchen vielmehr für die »analysis fidei« politisch dimensionierter Glaubenspraxis das in »katholischer Soziallehre« und »autonomer Moral« mögliche Reflexionsniveau zu erreichen.

¹⁵ Theorien gesellschaftlicher Differenzierung bilden bereits bei den soziologischen Klassikern (*Marx*, *Spencer*, *Durkheim*, *Simmel* und *Weber*) ein selbstverständliches Moment in der Analyse moderner Gesellschaften und wurden vor allem im Kontext von strukturfunktionalistischen und systemtheoretischen Gesellschaftstheorien präzisiert und entfaltet (*Parsons*, *Eisenstadt*, *Smelser*, *Luhmann*, *Münch*, aber auch *Schluchter* und *Habermas*). Innerhalb der christlichen Gesellschaftsethik wurden Theorien gesellschaftlicher Differenzierung von *Heiner Ludwig* und mit Bezug auf kirchliche Sozialverkündigung von *Franz-Xaver Kaufmann* und *Karl Gabriel* rezipiert; vgl. *Gabriel*, *Die neuzeitliche Gesellschaftsentwicklung und der Katholizismus als Sozialform der Christentumsgeschichte*, in: *ders. / Kaufmann* (Hrsg.), *Zur Soziologie des Katholizismus*, Mainz 1980, 201–225; *ders.*, *Sozialverkündigung* (s. Anm. 2); *Kaufmann*, *Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums*, Freiburg 1979; *ders.*, *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*, Tübingen 1989; *Ludwig*, *Die Kirche im Prozeß der gesellschaftlichen Differenzierung. Perspektiven für eine neue sozialetische Diskussion*, München/Mainz 1976.

werden in sozialen Einheiten gebündelt, die spezialisiert auf die Bedienung einer und entlastet von der Erfüllung anderer gesellschaftlicher Funktionen ihre Leistungen optimieren können. Die Entflechtung von Wirtschaft, staatlicher Verwaltung, Wissenschaft, Recht, Religion, Familie usw. erlaubt, die Organisation und Koordination von gesellschaftlich notwendigen Tätigkeiten auf spezielle Funktionen zu konzentrieren. Dabei definieren diese Handlungsbereiche ihre eigene, auf die jeweilige Funktion bezogene (wirtschaftliche, bürokratische, wissenschaftliche etc.) Rationalität, die sich nicht ohne Verlust ihrer Rationalität auf andere Handlungsbereiche übertragen lassen. Der funktionspezifischen Spezialisierung von Tätigkeiten entspricht damit eine Spezifizierung der auf diese Tätigkeiten bezogenen Interaktionen. So werden die kulturellen Orientierungen, die sprachliche Interaktion und normative Rechtfertigung innerhalb der Handlungsbereiche jeweils durch ein bestimmtes Repertoire verständlicher Symbole bestimmt und beschränkt.

Handlungen vollziehen die ihnen vorgegebene Spezifizierung der jeweiligen Handlungsbereiche nach und reproduzieren sie. Obwohl in ausdifferenzierten Handlungsbereichen verortet und durch deren funktionsbezogene Rationalitäten konditioniert, ist soziales Handeln dennoch nicht determiniert. Im Rahmen vorgegebener Rationalitäten und vorstrukturierter Handlungssituationen suchen die Akteure ihre eigenen Handlungspläne vielmehr in offenen sozialen Prozessen zu realisieren und dazu in den jeweiligen Interessen- und Machtkonstellationen durchzusetzen. Insofern daher Politik als endogenes Moment der ausdifferenzierten Handlungsbereiche besteht, lassen sich diese als politische Arenen begreifen, in denen – mit Bezug auf funktionale Erfordernisse der gesellschaftlichen Reproduktion, im Rahmen spezialisierter Rationalitäten und auf der Basis vorstrukturierter Macht- und Einflußkonstellationen – konflikt- und kompromißbezogene Auseinandersetzungen zwischen den Akteuren erst Auswahl, Koordination und Vollzug von Handlungen besorgen. Auch die Religion differenziert sich in neuzeitlichen Gesellschaften als eigenständige Handlungssphäre aus, die etwa von Funktionen der materiellen Reproduktion weitgehend entlastet wird. Jedoch läßt sich die Ausdifferenzierung einer religiösen Handlungssphäre des Christentums nicht adäquat als gesellschaftlicher Funktionsverlust des Christentums thematisieren, da nämlich erst, als andere gesellschaftliche Funktionen (wie die Legitimierung politischer Herrschaft oder der Normierung ökonomischen Handelns) auf andere gesellschaftliche Sphären konzentriert worden waren, auch die religiösen Funktionen des Christentums optimiert und rationalisiert werden konnten. In der funktionalen Analyse

der Theorie gesellschaftlicher Differenzierung wird der Religion dabei die Aufgabe zugesprochen, Erfahrungen von Zufälligkeiten und Inkonsistenzen, die Individuen und Gesellschaft gerade in ausdifferenzierten Gesellschaften bedrohen, zu thematisieren und durch »Bewältigung von Unbewältigbarem« (*Luhmann*) soziale Verhältnisse zu stabilisieren und Gesellschaften zu integrieren¹⁶. Für die christliche Religion impliziert die Diagnose der gesellschaftlichen Ausdifferenzierung die »Verkirchlichung des Christentums«¹⁷, d. h. die gesellschaftliche Spezialisierung des Christentums auf die Religiosität und deren Konzentration auf die institutionell verfaßten Kirchen und religiösen Gemeinschaften. Spezifisch christliche Symbole und Symbolhandlungen sowie deren Reflexion im Bekenntnis und dessen Dogmatisierung erhalten so ihren gesellschaftlich zugewiesenen Ort innerhalb der kirchlichen Institutionen. Durch die Spezialisierung religiöser Symbolsysteme, die Orthodoxierung des Glaubens und die bürokratische Organisation religionsspezifischer Interaktionen wird das Christentum mit den etablierten Kirchen und christlichen Gemeinschaften identifiziert, die wiederum ein Monopol auf gesellschaftliche Präsenz des Christentums beanspruchen. Gleichzeitig aber büßen die christlichen Symbolsysteme und Interaktionen ihre gesellschaftliche Relevanz außerhalb der Kirchen ein, indem sie »für die in den übrigen Institutionen angesammelten Erfahrungszusammenhänge an Plausibilität und legitimierender Kraft verlieren«¹⁸.

Theologische Vorbehalte, die im »Integralismus«-Verdacht gegen eine enge Bindung politischen Handelns an den christlichen Glauben vorgebracht werden, reagieren auf die historischen Bedingungen politischer Glaubenspraxis in ausdifferenzierten Gesellschaften, in denen das Christentum seine Gestaltungsmacht und -kompetenz für die politischen Arenen der unterschiedlichen Handlungsbereiche verloren hat. Mit der gesellschaftlichen Verortung in der kirchlich verfaßten Handlungssphäre wird es dem religiösen Bewußtsein des christlichen Glaubens unmöglich, Handeln in Wirtschaft, staatlicher Verwaltung, Wissenschaft etc., aber auch in Familie und privater Lebensführung religiös zu definieren. Vielmehr wird das Bekenntnis des christlichen Glaubens im religiösen Bewußtsein in den anderen gesellschaftlichen Sphären zum »fremden«

¹⁶ Vgl. etwa *Niklas Luhmann*, Funktion der Religion, Frankfurt/M. 1977; *Kaufmann*, Religion (s. Anm. 15), 77–88.

¹⁷ Vgl. *Kaufmann*, Kirche (s. Anm. 15), 54–76, 100ff.

¹⁸ *Karl Gabriel*, Analysen der Organisationsgesellschaft. Ein kritischer Vergleich der Gesellschaftstheorie Max Webers, Niklas Luhmanns und der phänomenologischen Soziologien, Frankfurt/New York 1979, 161.

Wissen, das in den politischen Auseinandersetzungen dort weder als Handlungsdefinition noch als -legitimation akzeptiert und wirksam werden kann. Politik aus dem Glauben wird daher in die politischen Auseinandersetzungen spezialisierter Handlungsbereiche nicht mit einer *genuin* eigenständigen Programmatik eingreifen können, um bestehende Verhältnisse zu problematisieren und gesellschaftliche Veränderungen zu orientieren. Politikformen, die das Christliche dennoch als Inhalt politischer Praxis in diesen gesellschaftlichen Sphären ausgeben, trifft daher der Integralismus-Vorwurf zu Recht – wie er auch zu Recht gegenüber den Kompetenzansprüchen des »politischen Katholizismus« erhoben wurde. Tatsächlich wird die christliche Glaubenspraxis außerhalb der religiösen Handlungssphäre durch religiöses Bewußtsein weder orientiert noch begründet. Christliche Glaubenspraxis orientiert sich vielmehr in den politischen Auseinandersetzungen der unterschiedlichen Handlungsbereiche und bewegt sich dabei innerhalb der funktionsbezogenen Rationalitäten und vorgegebenen Machtkonstellationen – wenngleich sie diese immer auch mitgestaltet.

Der innere Zusammenhang von Glauben und politischem Handeln läßt sich auch für ausdifferenzierte Gesellschaften theologisch verteidigen, wenn das Christentum als *religiöses* Bewußtsein einer Wirklichkeit begriffen wird, die als *universale* Wirklichkeit auch außerhalb ausdifferenzierter Religiosität praktisch, d. h. (auch) in den Auseinandersetzungen der politischen Arenen nicht-religiöser Handlungssphären »behauptet« wird. Im christlichen Gottesbekenntnis wird nämlich eine religiöse Antwort auf die praktische Frage von Identitätsbedrohung und Kontingenz versucht, indem die Glaubenden – in Erinnerung der jesuanischen Praxis und Verkündigung – Gott als die unbedingt behahende und rettende Wirklichkeit für die jeweils anderen, insbesondere für die Unterdrückten und Ausgebeuteten, und insofern auch für sich selbst »behaupten«. Bekennen läßt sich die Wirklichkeit eschatologischen Heils im religiösen Bewußtsein aber nur, wenn sie durch geschichtliche Praxis, insbesondere in solidarischer Praxis der und mit den »Armen«, antizipiert und verwirklicht wird. Die christliche Religion ist dann die *spezialisierte Öffentlichkeit dieser praktischen »Behauptung«*, die sich in den Kirchen institutionalisiert: Christliche Glaubenspraxis wird *als Glauben* in religiösen und kirchlichen Zusammenhängen reflexiv, d. h. thematisiert und damit auch über die Grenzen kirchlicher Institutionen gesellschaftlich sichtbar. Spezialisierte Funktion christlicher Religion ist damit die Symbolisierung und Reflexion einer Wirklichkeit, die in politischer Praxis auch außerhalb von Religion oder gar nicht »behauptet« wird. So läßt sich

Politik in funktional ausdifferenzierten Handlungsbereichen als relevantes Praxisfeld christlichen Glaubens ausweisen, auf dem Christen – Jesus nachfolgend – die Wirklichkeit Gottes »behaupten«, die sie in religions-spezifischen Interaktionen bekennen. Das Christentum ist daher das *gesellschaftlich begrenzte religiöse Bewußtsein einer gesellschaftlich unbegrenzten Praxis christlichen Glaubens*.

2. Kulturelle Differenzierung von Religion und Moral

Durch funktionspezifische Ausdifferenzierung moderner Gesellschaften werden spezialisierte Handlungssphären aus einer übergreifenden Ordnung der gesellschaftlichen Reproduktion entlassen, so daß sie ihre funktionsbezogenen Ordnungen nun selbst organisieren und in selbstbezüglichen Rationalitäten begründen. Individuelle Akteure sind in diesen Handlungsbereichen nur noch partiell integriert, doch werden ihre Handlungen durch deren etablierte Ordnungen und Rationalitäten konditioniert. Die Akteure besitzen so einerseits nur reduzierte Chancen zur individuellen Kontrolle der komplexen Handlungsbereiche und damit der gesellschaftlichen Reproduktion. Andererseits setzt die gesellschaftliche Ausdifferenzierung zugleich auch Subjektivität und Kreativität frei, die die Akteure für eigene Belange einsetzen können. Als Kehrseite der funktionalen Differenzierung moderner Gesellschaften läßt sich daher ein Freiheitsgewinn durch Individualisierung diagnostizieren. Die Menschen erfahren ihre Welt immer weniger als vorgegebene Natur, sondern zunehmend als gemachte Geschichte. Die Welt wird radikal »entzaubert« (Weber): Die Menschen *wissen* sich als Subjekte ihrer selbst.

Individualisierung der Akteure und Ausdifferenzierung ihrer Handlungsbereiche verlangen eine Generalisierung von intersubjektiv geteilten Normen, wenn diese soziale Handlungen und interpersonale Beziehungen koordinieren, dabei aber auch integrative Relevanz für die unterschiedlichen Handlungsbereiche besitzen sollen. Generalisierung bedeutet erstens eine Verallgemeinerung von Norminhalten, die nur bei größerer Abstraktheit in den ausdifferenzierten Handlungsbereichen und gegenüber individualisierten Lebenszusammenhängen verbindlich werden können. Zweitens macht es die Ausweitung von sozialen Räumen und interpersonalem Kontakten erforderlich, die soziale Basis dieser Normen zu verbreitern, also ihre Geltung zu universalisieren. Je weiter die Generalisierung von intersubjektiv geteilten Normen voranschreitet, um so mehr löst sich die soziale Integration ausdifferenzierter Gesell-

schaften von den traditionellen und religiös vermittelten Vorstellungen einer gottgewollten und damit objektiv vorgegebenen Ordnung des Gesellschaftlichen. Durch kulturelle Entflechtung der moralischen von der religiösen »Wertsphäre« bildet sich die spezifische Normativität moderner Gesellschaften aus, die ihre Basis nicht mehr jenseits von Moral, sondern reflexiv begründet. »Dem moralischen Urteil liegt in dieser neuen Moral nicht mehr die Übereinstimmung mit den Gesetzen einer objektiven Weltordnung zugrunde, sondern die Übereinstimmung mit einer in den Subjekten selbst enthaltenen Rationalität.«¹⁹

Die in modernen Gesellschaften erreichte normative Rationalität zeichnet sich durch »die Kombination des Universalisierungsprinzips mit dem Prinzip diskursiver Einigung«²⁰ aus. Das Universalisierungsprinzip, gemäß dem nur solche Normen soziale Geltung beanspruchen können,

¹⁹ Klaus Eder, *Geschichte als Lernprozess? Zur Pathogenese politischer Modernität in Deutschland*, Frankfurt/M. 1985, 67.

Die sich reflexiv begründende Moral moderner Gesellschaften wird in der Moralphilosophie am wirkungsvollsten durch *Immanuel Kant* in der Idee der sich selbst gesetzgebenden praktischen Vernunft thematisiert. Die Geltung sozialer Normen sieht die kantische Ethiktheorie in deren Universalisierbarkeit in einem »allgemeinen Gesetz« begründet, die sich in einem Prüfungsverfahren der praktischen Vernunft mit dem »kategorischen Imperativ« als eigenem Maßstab erweist. Damit steht Kants Rekonstruktion normativer Geltung in Opposition zur aristotelischen und thomanischen Ethik, die Normenfindung und -begründung als ein hermeneutisches Verfahren begreift, das das Einverständnis der moralischen Subjekte mit einer im bestehenden Ethos und/oder in der (wie auch immer qualifizierten) »Natur« der bestehenden Wirklichkeit vorgegebenen Sittlichkeit sucht. Die kantische Rekonstruktion reflexiver Moralität und die aristotelisch-thomanische Rekonstruktion vorgegebener Sittlichkeit sind zwar nicht die einzigen, jedoch wirkungsgeschichtlich bedeutsamsten und unter dem Aspekt der Normenbegründung polar entgegengesetzten Konzeptionen kognitivistischer Ethiktheorie. Vgl. dazu *Helmut Fahrenbach*, Ein programmatischer Abriss der Problemlage und systematischen Ansatzmöglichkeiten praktischer Philosophie, in: *Manfred Riedel* (Hrsg.), *Rehabilitation der praktischen Philosophie*. Bd. 1: *Geschichte, Probleme, Aufgaben*, Freiburg 1972, 15–56, 23–27.

Die reflexive Selbstbegründung der profanen Moral in modernen Gesellschaften und deren Rekonstruktion in der kantischen Ethiktheorie geben den historischen und systematischen Anstoß zur moraltheologischen Debatte um die »autonome Moral« ab; vgl. etwa *Edward Schillebeeckx*, Glaube und Moral, in: *Dietmar Mieth / Francesco Compagnoni* (Hrsg.), *Ethik im Kontext des Glaubens. Probleme – Grundsätze – Methoden*, Freiburg/Schweiz 1978, 17–45. Um aber diese Herausforderung moraltheologisch im Rahmen der aristotelisch-thomanischen Ethik-Tradition aufarbeiten zu können, wird die »Autonomie der Moral« statt auf das Vermögen moralischer Subjekte auf die »Autonomie« der geschaffenen Wirklichkeit der Welt bezogen; vgl. *Alfons Auer*, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf, 2. Aufl. 1984; *Franz Böckle*, *Fundamentalmoral*, München 1977. Vgl. zur »autonomen Moral« als Renaissance thomanischer Ethik: *Alberto Bondolfi*, »Autonomie« und »autonome Moral«. Untersuchungen zu einem Schlüsselbegriff, in: *Concilium* 20 (1984) 167–173.

²⁰ *Eder*, *Geschichte* (s. Anm. 19), 68.

die für alle Menschen gleichermaßen gelten, erbt die neuzeitliche Moral zwar von ihrer traditionellen und religiös fundierten Vorgängerin. Deren Universalismus war aber nur abgeleitetes Faktum einer den moralischen Subjekten vorgelagerten Normativität, an der die Menschen durch sittliche Erkenntnis und praktischen Nachvollzug teilhaben (Naturrechtsethik). In modernen Gesellschaften wird jedoch die Geltung von Normen nicht länger durch eine vorgegebene Wirklichkeit, sondern als Vermögen der moralischen Subjekte begründet. An die Stelle von Religion und Metaphysik tritt die Idee eines unter den Bedingungen gleicher und freier Teilnahme aller Betroffenen stattfindenden Verfahrens konsensueller Einigung, die der Begründung moralischer Normen nicht als ein äußeres Faktum vorgegeben ist, sondern von den moralischen Subjekten in der Behauptung und Begründung von sozialen Normen notwendig unterstellt und zumindest implizit anerkannt wird. Die in der Idee diskursiver Einigung begründete Verfahrensethik überprüft die Universalität sozialer Normen nicht mehr hinsichtlich ihrer Übereinstimmung mit einer religiös oder metaphysisch behaupteten Ordnung, sondern prüft, ob Normen zum Gegenstand einer Übereinkunft zwischen den jeweils betroffenen Akteuren werden könnten bzw. werden. Statt Kriterien einer substantiellen Sittlichkeit nimmt die profane Moral moderner Gesellschaften ein formales Verfahren in Anspruch, das sich für die Erzeugung von hinreichenden Begründungen materialer Normen als notwendig erweist²¹.

Mit der Ausbildung einer von religiösen und metaphysischen Vorgaben abgekoppelten Normativität differenzieren sich die kulturellen »Wertsphären« Moral und Religion, die jeweils einer eigenständigen Geltungslogik folgen. Trotz einer Pluralisierung und Relativierung der konkreten Inhalte moralischer und religiöser Kommunikationen bilden sich für die beiden Bereiche jeweils unterschiedliche, aber gleichermaßen formale Geltungsaspekte aus, unter denen sich die Akteure jeweils verständigen. Erheben moralisch-praktische Urteile einen formalen Geltungsanspruch auf *Richtigkeit*, so wird in religiösen Kommunikationen die *Wahrheit* der »Behauptung« der befreienden Wirklichkeit Gottes beansprucht. Mit dieser Entflechtung von moralisch-praktischen und theologischen Gel-

²¹ Eine hinreichende Rekonstruktion der in modernen Gesellschaften erreichten Normativität liegt m.E. in der diskursethischen Neufassung der kantischen Ethik vor, die das diskursive Verallgemeinerungsprinzip in transzendental- bzw. universalpragmatischer Weise expliziert; vgl. etwa *Jürgen Habermas*, Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm, in: *ders.*, Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt 1983, 53–125.

tungsaspekten erhalten die formalen Unterschiede von Glaubens- und Normaussagen für die entsprechenden Kommunikationen konstitutive, d. h. aber auch abgrenzende Bedeutung: Während Aussagen in religiösen Kommunikationen eine geschichtliche Tatsache der bleibenden Heilspräsenz Gottes beschreiben und daher fundamental narrativ strukturiert sind sowie notwendig analogen Charakter haben, besitzen die in moralisch-praktischen Kommunikationen gemachten Aussagen über als gesollt gedachte Wirklichkeiten präskriptive Struktur und erfüllen nur als univoke Sätze ihre normierende Funktion.

Das in Kommunikationen christlicher Religion thematisierte theologische Wissen »behauptet« eine Wirklichkeit, die nur aus der geschichtlichen Praxis ihrer eschatologischen Antizipation thematisiert werden kann: es ist daher theologisch-praktisches Wissen. Insofern sich die theologische »Behauptung« des christlichen Glaubens nur in geschichtlicher Praxis realisieren kann, die sich in moralischen Kommunikationen geschichtlich begründen können muß, ist Glaube immer auch moralisches Handeln. Daher liegt es in der kommunikativen Absicht christlicher Glaubenspraxis, sowohl eine als gerecht ausweisbare Praxis gesellschaftlicher Veränderung zu vollziehen als auch eine als wahr »behauptete« Wirklichkeit eschatologischer Gerechtigkeit zu antizipieren und realsymbolisch zu vergegenständlichen. Zur ethischen Auslegung von Politik aus dem Glauben als gerechte Praxis besitzt das Christentum aber nach der Erosion traditionaler Moral keine spezifische Kompetenz, sondern bedarf der profanen Ethik.

III. ETHIK POLITISCHER GLAUBENSPRAXIS

Die theologisch oftmals behauptete Fundamentalunterscheidung von Glaube und Politik reagiert auf die Differenzierungsprozesse moderner Gesellschaften. Jedoch bleibt die christliche Hoffnung auf die eschatologische Gottesherrschaft auch in diesen Gesellschaften derart praktisch strukturiert, daß sie außerhalb politisch-praktischer Solidarität der und mit den »Armen« nicht sinnvoll »behauptet« werden kann. In den funktional ausdifferenzierten Gesellschaften sind die von Religion entkoppelten Handlungsbereiche die politischen Arenen, in denen sich solidarische Glaubenspraxis in der Nachfolge Jesu (auch) realisiert. Die dazu notwendigen Handlungsorientierungen sind der politischen Glaubenspraxis nicht ontologisch-ethisch vorgegeben, sondern werden in sozialen Auseinandersetzungen um die Gestaltung gesellschaftlicher Ver-

hältnisse immer erst entdeckt. Dabei *legitimieren* sich Handlungsorientierungen politischer Glaubenspraxis durch deren diskursive Überprüfung, ob sie die Übereinstimmung aller betroffenen Gesellschaftsmitglieder finden könnten bzw. können. In funktional und kulturell ausdifferenzierten Gesellschaften realisiert sich demnach die Nachfolge als Jünger Jesu (auch) durch politische Praxis in den verschiedenen »nicht-religiösen« Handlungsbereichen und legitimiert sich im Rahmen profaner Normativität. Innerhalb der kirchlich verfaßten Öffentlichkeit des Christentums kommt diese politische Glaubenspraxis über ihre ethische und theologische Auslegung zu religiösem Bewußtsein (1.). Dabei läßt sich die christliche Gesellschaftsethik als subsidiäres Moment in der ethischen Auslegung politischer Glaubenspraxis bestimmen, die sich als sozialanalytische »Expertin« und »Anwältin« universalisierbarer politischer Interessen in die normative Reflexion der politisch engagierten Christen und ihrer Kirche einfügt (2.).

1. *Ethische und theologische Auslegung politischer Glaubenspraxis*

Politisches Engagement von Christen ist keine Praxisform neben der des Glaubens, sondern notwendiges Moment ihrer Glaubenspraxis. Erst im religiösen Bewußtsein jedoch legt sich ihr politisches Engagement als christliche *Glaubenspraxis* aus. Dazu wird Politik in der darauf spezialisierten Handlungssphäre, nämlich in der kirchlich verfaßten Öffentlichkeit des christlichen Glaubens symbolisiert und reflektiert. Dort wird die christliche Glaubenspraxis unter dem theologisch-praktischen Geltungsaspekt thematisiert und so in ein gemeinsames religiöses Verständnis dieser Praxis transformiert. Christliches Bewußtsein bildet sich also primär im »verkirchlichten Christentum« und bleibt damit in seiner gesellschaftlichen Universalität limitiert, ohne damit den Universalitätsanspruch seiner eschatologischen Hoffnung zu begrenzen. Indem im spezialisierten Handlungsbereich des Christentums »externe« Glaubenspraxis zu religiösem Bewußtsein kommt, wird die ausdifferenzierte Welt unter dem theologisch-praktischen Geltungsaspekt eingeholt. Über Politik aus dem Glauben und deren Reflexion wird daher in theologischer Deutung erschlossen, was in den gesellschaftlichen Auseinandersetzungen Spuren der Gegenwart und Wirkung Gottes und was Ausdruck sündiger Verweigerung ist.

Für jede Politik aus christlichem Glauben wird die gesellschaftliche Differenzierung im dialektischen Wechselverhältnis zwischen Praxis und Theorie des Glaubens relevant. Funktionale und kulturelle Differenzie-

rungen geben der Glaubenspraxis von Christen und ihrer Kirche nämlich theoretische Probleme zu bewältigen²². Denn mit dem christlichen Bewußtsein, in dem sich politische Praxis als Glauben auslegt, ist gerade nicht die Kompetenz verknüpft, sich auch normativ auszuweisen. Eine Kritik bestehender Verhältnisse sowie Orientierungen ihrer Veränderung lassen sich vielmehr nur auf der Folie einer aus Religion entlassenen Normativität oder aber gar nicht *begründen*. Politische Glaubenspraxis bedarf daher ihrer ethischen Auslegung, die – will sie ihre Geltungsansprüche einlösen können – sich theologisch nicht begründen kann. Theologie reicht in modernen Gesellschaften daher als Theorie politischer Glaubenspraxis nicht aus und bedarf ihrer Ergänzung durch profane Ethik²³. In diese ethische Auslegung politischer Glaubenspraxis geht sozialanalytisches Wissen um funktionsbezogene Rationalitäten und Erfordernisse ausdifferenzierter Handlungsbereiche als notwendige Situationsbeschreibungen moralischen Handelns ein.

Diese Ethik politischer Glaubenspraxis wird – sowohl in »katholischer Soziallehre« als auch in politisch ambitionierten Theologien – häufig in dem Modell einer christlichen Ethik konzipiert, die zwischen Glaube und Politik vermittelt: Eine spezifisch christliche Ethik orientiert und begründet die gesellschaftliche Partikularität christlicher Glaubenspraxis im Kontext der universellen Vernunft. Von Glaube zu Politik wird damit eine abnehmende Partikularität angenommen, wobei Ethik die Schnittstelle zwischen religiöser Besonderheit und gesellschaftlicher Allgemeinheit abgeben soll. So wird etwa vermutet, daß (a) normative Aussagen

²² Entgegen der Basisunterscheidung aristotelisch-thomanischer Metaphysik wird hier Theorie nicht als begriffliches Gegenstück zu Praxis, sondern als Moment des Handelns selbst begriffen. »Praxis ist das Gesamtphänomen von Aktion/Reflexion, vermitteltst dessen der Mensch die Geschichte gestaltet. ... Praxis und Theorie verhalten sich wie Wirklichkeit und Bewußtsein.« *Francisco Taborda*, Sakramente: Praxis und Fest, Düsseldorf 1988, 25/27.

²³ Die Notwendigkeit einer spezifisch ethischen Begründung politischer Glaubenspraxis wird mit der Konstitution und Entfaltung der christlichen Gesellschaftsethik als eigenständiges Fach der Theologie prinzipiell anerkannt und in der »katholischen Soziallehre« mit Rückgriff auf das neuscholastische Naturrechtsdenken explizit behauptet. Auch in der theologischen Ethik besteht über die profane Begründung moralischer Normen weitgehend Übereinstimmung, die bereits im thomanischen Ethikansatz ausgewiesen und theologisch begründet wird; vgl. dazu etwa *K. W. Merks*, Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie. Strukturmomente eines »autonomen« Normenbegründungsverständnisses im Lex-Traktat der Summa theologiae des Thomas von Aquin, Düsseldorf 1978. So ist innerhalb christlicher Gesellschaftsethik und theologischer Ethik weniger die Anerkennung der profanen Normativität moderner Gesellschaften und die Notwendigkeit einer spezifisch ethischen Auslegung politischer Glaubenspraxis, als vielmehr die Rekonstruktion dieser profanen Normativität sowie des Verhältnisses von universeller Moral und partikularer Christlichkeit strittig.

zwar im Kontext der »natürlichen Vernunft« erkannt und begründet, aber im Kontext des christlichen Glaubens *besser* erkannt und begründet werden können. Zwischen ethischer Universalität und religiöser Besonderheit will auch (b) die Annahme vermitteln, daß sich die nur im christlichen Glauben zugängliche Anthropologie oder eschatologische Hoffnung in einer dem Glauben eigenen »Moral ... mit ganz bestimmter *inhaltlicher* Prägung«²⁴ konkretisiert, auch wenn sie dann im Kontext der universellen Vernunft begründet werden muß. Schließlich wird (c) die Besonderheit des christlichen Glaubens auch in der Motivierung moralischer Praxis ausgemacht, so daß sich eine profane Moral im Glauben *besser* realisiert. Gemeinsam ist diesen oder ähnlichen Konzeptionen christlicher Ethik (d) die Vermutung, daß die christliche Heilshoffnung in Glaubenspraxis durch eine Ethik überführt wird, die die religiöse Besonderheit des Glaubens aufhebt, indem sie sie in gesellschaftlicher Universalität überwindet und zugleich in einer spezifisch christlichen Form bewahrt²⁵. Das Modell einer christlichen Ethik wird aber weder dem inneren Zusammenhang von Glaube und Politik noch der normativen Rationalität moderner Gesellschaften gerecht. Denn wenn christlicher Glaube aus sich selbst politische Praxis, oder aber eben kein christlicher Glaube ist, dann ist Ethik nicht erst nachträglich notwendig, damit Glaube politisch wird. Ethik kann daher als Vermittlungsinstanz zwi-

²⁴ Böckle, *Fundamentalmoral* (s. Anm. 19) 298.

²⁵ Derartige Annahmen einer christlichen Ethik finden sich sowohl innerhalb »katholischer Soziallehre« und Moraltheologie, aber auch innerhalb politisch ambitionierter Fundamentaltheologien, wie die wenigen Hinweise bestätigen sollen. Vgl. etwa zu (a): *Gustav Gundlach*, *Katholische Soziallehre*, in: *ders.*, *Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft*. Bd. 1., Köln 1964, 19–39; *Anton Rauscher*, »Sub luce Evangelii«. *Naturrecht und Evangelium in der Pastoralen Konstitution*, in: *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften* 7/8 (1966/67) 69–80. Vgl. zu (b): Böckle, *Fundamentalmoral* (s. Anm. 19) 297–299, 301; *Herwig Büchele*, *Christlicher Glaube und politische Vernunft*. Für eine Neukonzeption der katholischen Soziallehre, Zürich/Düsseldorf 1987; *Kurt Koch*, *Kurskorrektur. Der Skandal des unpolitischen Christentums*, Freiburg 1989; *Lothar Roos*, *Die Grundwerte der Demokratie und die Verantwortung der Christen*, in: *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften* 22 (1981), 75–96; *ders.*, *Trinitarischer Humanismus als theologische Mitte einer christlichen Gesellschaftsethik*, in: *Michael Böhnke / Hans-Peter Heins* (Hrsg.), *Im Gespräch mit dem dreieinen Gott*, Düsseldorf 1985, 457–480. Vgl. zu (c): *Alfons Auer*, *Die Bedeutung des Christlichen bei der Normfindung*, in: *Joseph Sauer* (Hrsg.), *Normen im Konflikt. Grundfragen einer erneuerten Ethik*, Freiburg 1977, 29–54. Vgl. zu (d) auch: *Johann Baptist Metz*, »Politische Theologie« in der Diskussion, in: *Helmut Peukert* (Hrsg.), *Diskussion zur »politischen Theologie«*, Mainz/München 1969, 267–301, bes. 279–284; Schillebeeckx, *Politik* (s. Anm. 8) 69–113; *Wilhelm Weber*, *Das Problem einer verantwortlichen Vermittlung zwischen Glaube und sozialem Handeln*, in: *Franz Hengsbach / Alfonso López Trujillo* (Hrsg.), *Christlicher Glaube und gesellschaftliche Praxis*, Aschaffenburg 1978, 117–136.

schen Glaubensbekenntnis und Glaubenspraxis nicht sinnvoll begriffen werden. Ebenso verletzt Ethik genau dann die Geltungslogik moralisch-praktischer Normen, wenn sie als *christliche* Ethik die *Originalität* von Politik aus dem Glauben zu begründen sucht. In Prozessen diskursiver Einigung können Wert-, Ordnungs- und Tugendvorstellungen der christlichen Traditionen zwar für Interpretationen kandidieren, unter denen die moralischen Subjekte ein gemeinsames Interesse beschreiben und normieren. Doch verlieren sie gerade durch die Transformation in eine normative Übereinkunft aller Betroffenen ihre spezifische Christlichkeit.

Die Originalität von Politik aus dem Glauben bekundet sich kaum in einem christlichen »Proprium« gesellschaftlicher Veränderung, das sich in einer spezifisch christlichen Ethik auszulegen hätte. Die in der Moraltheologie geführte Debatte um das »Proprium einer christlichen Ethik« scheint m. E. daher die gesellschaftliche Besonderheit des christlichen Glaubens zu verfehlen, insofern sie diese in der Eigenart einer christlichen Ethik oder der Originalität christlicher Glaubenspraxis auszumachen sucht. Insofern der christliche Glaube gesellschaftliche Praxis von Glaubenden ist, die ihr eigenes Handeln und darüber auch das Handeln anderer Menschen in einer besonderen Weise, nämlich im Horizont der göttlichen Heilsoffenbarung verstehen, erweist sich das unterscheidend Christliche dieser Praxis »nur« in der »Behauptung« der eschatologischen Hoffnung Gottes, dessen Heilszuspruch als Kraft gesellschaftlicher Veränderung in der Geschichte wirklich gegenwärtig ist und in der Praxis sozialer Gerechtigkeit angenommen wird. Die Besonderheit des Glaubens legt sich daher theologisch, nicht aber ethisch aus. Im Kontext einer derart theologisch bewußten Politik von Christen ist Ethik aber notwendig, um Glaube *als politische Praxis* normativ auszuzeichnen. Daher schlage ich vor, die Notwendigkeit einer Ethik politischer Glaubenspraxis im folgenden Modell zu begreifen: Integrale Glaubenspraxis, die in den verschiedenen politischen Arenen das eschatologische Heil Gottes in einer Praxis sozialer Gerechtigkeit »behauptet«, legt sich in modernen Gesellschaften notwendig zweifach aus: theologisch *und* ethisch. Sie reflektiert sowohl auf die Wahrheit ihrer theologisch-praktischen »Behauptung« wie auf die Richtigkeit der sie »behauptenden« Praxis.

Glaubenspraxis realisiert sich im politischen Engagement, das in Solidarität der und mit den »Armen« die Überwindung von Ausbeutung und Unterdrückung anzielt. In die Einschätzung der gesellschaftlichen Situation wie auch in die Entwicklung von Handlungsorientierungen gehen im

Kontext dieser Praxis – neben anderen intentionalen Gründen und Motiven – politisch-praktische und religiös-praktische Optionen eng verflochten und untrennbar ein. So wird etwa die Kritik an bestehenden Gesellschaftsverhältnissen im Kontext christlicher Nachfolge sowohl von der utopischen Idee einer gerechten Gesellschaft als auch von der eschatologischen Hoffnung auf die befreiende und parteiische Liebe Gottes und der Botschaft von seiner Gerechtigkeit getragen. Die politischen und religiösen Optionen sind theoretische Momente christlicher Glaubenspraxis und lassen sich im Vollzug von Handlungen nicht wohlfeil trennen, sondern überlappen und bedingen einander.

Das gemeinschaftliche und reflexive Bewußtsein dieser Praxis bildet sich unter den Bedingungen moderner Gesellschaften aber in den zwei ausdifferenzierten Weisen ihrer Reflexion, nämlich durch ethische und theologische Auslegung politischer Glaubenspraxis. Das politische Engagement von Christen läßt sich in religiöser Reflexion unter dem theologisch-praktischen Geltungsaspekt nämlich normativ nicht begründen, dazu bedarf es vielmehr der Teilnahme an moralisch-praktischen Diskursen. Andererseits bleibt die theologische Deutung unverzichtbare Reflexionsleistung christlicher Praxis, um den eschatologischen Horizont und den sakramentalen Überhang dieser Praxis zu Bewußtsein und damit zu praktischer Relevanz zu bringen. Die theologische Auslegung der politischen Glaubenspraxis im religiösen Bewußtsein setzt aber wiederum deren ethische Auslegung notwendig voraus. Denn erstens wird in der christlichen Heilshoffnung eine in Jesus Christus »erfüllte sittliche Forderung«²⁶ universaler Gerechtigkeit »behauptet«, die erst in der ethischen Reflexion auf die geschichtliche Situation und auf menschliche Praxis einen verständlichen Sinn erhält. Ohne ethische Auslegung christlicher Glaubenspraxis würden die Glaubenden *nichts* von Gerechtigkeit wissen, die sie im göttlichen Heil als endgültig erfüllt erhoffen. Zweitens bleibt die theologische Auslegung christlicher Glaubenspraxis an eine vorgängige ethische Reflexion gebunden, da die theologische Deutung geschichtlicher Sachverhalte deren normative Qualifizierung voraussetzt. Während aber die intersubjektive Geltung der theologischen Auslegung prinzipiell auf die Gemeinschaft der Glaubenden begrenzt bleibt, findet die ethische Auslegung politischer Glaubenspraxis erst in der konsensuellen Einigung aller betroffenen Gesellschaftsmitglieder Geltung. Universalität und Besonderheit christlicher Glaubenspraxis sind daher gleichzeitige und

²⁶ Bruno Schüller, Das Proprium einer christlichen Ethik in der Diskussion, in: *ders.*, Der menschliche Mensch. Aufsätze zur Metaethik und zur Sprache der Moral, Düsseldorf 1982, 3–27, 8.

komplementäre Momente ihrer Reflexion unter zwei ausdifferenzierten Geltungsaspekten.

2. *Christliche Gesellschaftsethik als normative Reflexion politischer Glaubenspraxis*

In modernen Gesellschaften verlangen geschichtliche Realisierung und gemeinschaftliche Reflexion christlicher Nachfolge von den Christen und ihrer Kirche die zweifache theoretische Kompetenz, sowohl an politisch-normativen als auch an religiösen Kommunikationen teilnehmen zu können. Dabei fallen diese beiden Kompetenzen als Momente der einen Glaubenspraxis keineswegs beziehungslos auseinander, sondern werden durch Verknüpfung dieser ausdifferenzierten Kommunikationen in Beziehung zueinander gesetzt. In der Partikularität christlicher Religion antizipieren Christen und kirchliche Institutionen nämlich ihren Beitrag zu politisch-normativen Diskursen in einer Weise, daß der theologische Bezug der als gerecht behaupteten Praxis zur eschatologischen »Behauptung« der Heilspräsenz Gottes *mitthematisiert* wird. Wegen der fehlenden Universalität dieser ethischen Auslegung wird die konsensuelle Einigung realer politisch-normativer Diskurse damit keineswegs vorweggenommen, schon gar nicht ersetzt. Durch deren innerkirchliche Antizipation wird aber die ethische Auslegung politischer Glaubenspraxis gegenüber allen Gesellschaftsmitgliedern vorbereitet und gesellschaftlich präsent sowie gleichzeitig der Zusammenhang zwischen theologischer und ethischer Auslegung dieser Praxis in der Glaubensgemeinschaft expliziert. Diese spezifische Form der politisch-normativen Reflexion christlicher Glaubenspraxis, insofern sie politische Praxis ist, wird traditionell kirchliche Soziallehre genannt²⁷.

Auf die politisch-normative Reflexion der Glaubenspraxis von Christen und ihrer Kirche ist das theologische Fach christliche Gesellschaftsethik bezogen, das sich dann als kritisch-reflexives Moment kirchlicher Soziallehre bestimmen läßt. Um sich überhaupt politisch, d. h. gemeinsam mit Anderen in den ausdifferenzierten Handlungsbereichen außerhalb christlicher Religion engagieren zu können, ist bereits mit jeder Glaubenspraxis ein Minimum an politisch-normativer Reflexion gesellschaftlicher Erfah-

²⁷ Vgl. dazu *Matthias Möhring-Hesse*, »... und nicht vergessen: die Solidarität!« Eine Einführung in kirchliche Soziallehre (Arbeiterfragen Nr. 3/89, hrsg. von der wissenschaftlichen Arbeitsstelle der Bildungs- und Begegnungsstätte der KAB und CAJ der Diözese Aachen), Herzogenrath 1989.

rungen und politischer Handlungsoptionen gegeben. Die primäre Funktion christlicher Gesellschaftsethik ist nun, ihre sozialanalytischen und normativen Ressourcen in den Dienst dieser ethischen Auslegung politischer Glaubenspraxis zu stellen. Als subsidiäre Theorie »wirkt« die christliche Gesellschaftsethik primär innerhalb der politisch-normativen Reflexion der Christen und ihrer Kirche – insbesondere als kritische »Anwältin« universalisierbarer politischer Interessen. Andere, etwa wissenschaftsinterne oder kirchenamtliche Funktionen der Gesellschaftsethik sind damit nicht ausgeschlossen, haben sich aber diesem subsidiären Auftrag einzupassen.

Mit dem reflexiven Zuschnitt christlicher Gesellschaftsethik wird ausgeschlossen, daß sie die Ergebnisse der ethischen Selbstausslegung politischer Glaubenspraxis vorentscheiden kann. Denn erstens entsteht gesellschaftsethische Theorie aus der kirchlichen Reflexion politischer Glaubenspraxis und der dort artikulierten Erfahrungen sowie als gerecht vertretenen Handlungsorientierungen. Dabei führt die gesellschaftsethische Reflexion nicht direkt und auf keinen Fall primär zu *neuen* Annahmen gerechter Politik, sondern rekonstruiert und kritisiert über sozialanalytische und normative Kontrollen die in Glaubenspraxis realisierten und in kirchlicher Reflexion thematisierten Gerechtigkeitsvorstellungen. Durch deren kritische Reflexion regt die christliche Gesellschaftsethik zur Neuorientierung von Annahmen gerechter Politik und damit von politischer Glaubenspraxis an. Als eine reflexive Theorie gerechter Politik kann sich die christliche Gesellschaftsethik zweitens der Richtigkeit ihrer Aussagen nicht intern versichern. Sie ist nämlich einerseits auf die Zustimmung der Christen angewiesen, ob sie deren Erfahrungen und Interessen aus politischer Glaubenspraxis treffend »begriffen« hat. Als Theorie gerechter Politik ist sie weiterhin auch auf eine konsensuelle Bestätigung durch alle jeweils betroffenen Gesellschaftsmitglieder angewiesen, die sie allerdings nicht direkt, sondern nur über die politische Glaubenspraxis von Christen anzielen kann. Aussagen christlicher Gesellschaftsethik bestätigen nämlich letztlich erst durch ihre Verkörperung in Politik aus dem Glauben und deren gesellschaftliche Legitimierung ihre Geltung.

Als »Anwältin« universalisierbarer Interessen in der politisch-normativen Reflexion christlicher Glaubenspraxis thematisiert die christliche Gesellschaftsethik Kritik an bestehenden Verhältnissen und Optionen gerechter Politik mit Bezug zur christlichen Hoffnung auf Gottes absolute Heilspresenz. Deshalb nimmt die Gesellschaftsethik innerhalb der theologischen Disziplin einen interdisziplinären Status ein. Sie ist einerseits

wirklich Gesellschaftsethik, insofern sie nicht eine spezifische Christlichkeit politischer Glaubenspraxis begründet, sondern eine diskursive Einigung aller Gesellschaftsmitglieder über die Gerechtigkeit gesellschaftlicher Verhältnisse und ihrer Änderung antizipiert und intendiert. Insofern leistet christliche Gesellschaftsethik keine Theorie »christlicher Politik«, sondern versucht eine Theorie *gerechter* Politik, die sich allerdings als Moment christlicher Glaubenspraxis bekennt. Insofern christliche Gesellschaftsethik dabei den sakramentalen Überschuß der Glaubenspraxis bewußt hält und ihn sinnvoll zu thematisieren vermag, ist sie andererseits wirklich *Theologie*. »Christlich« kennzeichnet dann nicht den materialen Gehalt oder die Methodik der ethischen Auslegung, sondern vielmehr deren Ort, Herkunft und Horizont²⁸. Als origineller Teil der theologischen Disziplin ist die christliche Gesellschaftsethik der wissenschaftliche Ausdruck der inneren Beziehung von Glaubenspraxis und politischem Handeln, zugleich aber auch historisches Produkt der kulturellen Ausdifferenzierung von moralisch-praktischer und theologisch-praktischer Praxisreflexion. Christliche Gesellschaftsethik geht von der politischen Glaubenspraxis und ihrer ethischen Auslegung aus, begleitet sie und muß immer wieder dorthin »zurückfinden«. Erst dann fügt sie sich als ein kritisch-reflexives Moment in die Soziallehre der Kirche ein, in der sich die geschichtliche Antizipation der eschatologischen Gottesherrschaft in der Nachfolge Jesu ethisch auslegt. Dort wo sich Christen an der Seite der Armen etwa in sozialen Bewegungen, Gewerkschaften, Verbänden oder Parteien für soziale Gerechtigkeit engagieren, verkünden sie die befreiende und parteiische Liebe Gottes. »Dabei,« so heißt es in dem Wirtschaftshirtenbrief des US-amerikanischen Bischöfe, »sind sie die Kirche, die sich für ... Gerechtigkeit einsetzt«²⁹. Christliche Gesellschaftsethik hat – wie auch die Sozialverkündigung kirchlicher Institutionen – an dieser Kirche Anteil, indem sie sich zum Dienst am heiligenden Engagement für soziale Gerechtigkeit verpflichtet.

²⁸ Vgl. dazu *Oswald von Nell-Breuning*, *Krise der katholischen Soziallehre?*, in: *ders.*, *Kapitalismus* (s. Anm. 13), 153–167, bes. 153–161.

²⁹ »Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle: Die katholische Soziallehre und die amerikanische Wirtschaft«. Dokument der nationalen Konferenz der katholischen Bischöfe der Vereinigten Staaten von Amerika (1986), hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (*Stimmen der Weltkirche* 26), Bonn o.J., 357.