

ANDRÉ HABISCH · EICHSTÄTT

## SOZIALROMANTIK ODER SOZIALREFORM?

*Die Erfahrungen der Christlich-sozialen Bewegung  
und ihre Relevanz für eine praxisorientierte Christliche Sozialethik*

## 1. Einleitung

Die Frage der rechten Positionierung, der Bezugnahme des Glaubens auf die moderne Welt, ist das Thema der Theologie des zwanzigsten Jahrhunderts.<sup>1</sup> Die Antworten auf diese Frage verändern die Kirche – denn Verkündigung des Evangeliums, Weitergabe des Glaubens und Vermittlung der erlösenden Gegenwart Gottes verweisen sie auf die Kultur ihrer Zeit. Doch die Antworten auf diese Frage verändern auch die moderne Welt – denn Phänomene wie religiöser Fundamentalismus einerseits sowie individueller und kollektiver Orientierungsverlust andererseits gefährden spürbar die Stabilität und Entwicklungsfähigkeit moderner Gesellschaften. Sie bedrohen letztlich auch das friedliche Zusammenleben von Völkern und Gruppen, national wie international.

Papst Johannes XXIII., gefragt, welches Ziel er denn mit der Einberufung des 2. Vatikanischen Konzils verfolge, antwortete bekanntlich mit dem Öffnen eines Fensters. *«Apprire la finestra!»* Diese kleine Geste ist Programm. Doch wirft sie zugleich auch neue Fragen auf. Denn was nimmt die Kirche denn wahr, wenn sie das Fenster zur modernen Welt öffnet? Weht ein angenehmes Frühlingslüftchen herein, getränkt mit Blumenduft und Vogelgezwitscher? Oder fährt sie – wie in diesen Tagen eher wahrscheinlich – ein scharfer Winterwind an? Im letzteren Fall wird sie das Fenster schnell wieder schließen und womöglich undichte Stellen noch zusätzlich mit Isoliermasse abdichten. Wie die Kirche aber die moderne Welt wahrnimmt, das hängt auch und vor allem von ihr selbst, vom *Modus ihrer Perzeptionen*, von ihrem gläubigen Vorverständnis ab. Und es ist die akademische Theologie, die dabei eine zentrale Rolle spielt. Hier werden Deutungsmuster und Paradigmen erarbeitet, in denen innerkirchlich moderne Welt wahrgenommen und damit in gewisser Weise auch erst konstituiert wird. Die Art und Weise, wie dies geschieht, ist dann entscheidend für das kirchliche Weltverhältnis, ihre Selbstwahrnehmung und die Richtung ihres Engagements.

ANDRÉ HABISCH, Jg. 1963; dipl. theol. 1988, dipl. Volkswirt 1992, Dr. theol. 1993. Habilitation 1998, seither Professor für Christl. Gesellschaftslehre an der Katholischen Universität Eichstätt. Zahlreiche Publikationen zu Themen der Wirtschaftsethik, Nord-Süd-Fragen, Familien- und Gesellschaftspolitik; Beratertätigkeit in Kirche, Politik und Verbänden.

Noch bevor in und nach dem Zweiten Vatikanum diese Fragen auch für die systematische Theologie auf den Tisch gelegt wurden, sind sie für die Ethik, genauer gesagt für die Sozialethik, relevant geworden. In gewisser Weise sind sie für unser Fach Christliche Sozialwissenschaft geradezu konstitutiv. Denn «Christliche Sozialwissenschaft» stellt *selbst ein Weltverhältnis der Kirche* dar, eines zudem, das gerade im interreligiösen und interkulturellen Vergleich keineswegs selbstverständlich ist. Die Formulierungen der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanums *Gaudium et Spes* etwa zur Autonomie der Wissenschaften wären nicht möglich gewesen ohne die vorbereitende Theoriearbeit von Sozialethikern wie Johannes Messner, Oswald von Nell-Breuning, Joseph Höffner u.a. Und die «Wende zur Welt», die die Theologie des zweiten Vatikanums gebracht hat, wäre nicht möglich gewesen ohne die Christlich-soziale Bewegung und die Erfahrungen, die hier mit dieser neuen Welt der Moderne gemacht worden sind. Diese Erfahrungen sind also von Bedeutung für die Theologie insgesamt.

Das «*aprire la finestra*» von Johannes XXIII. vollzieht denn auch nicht zufällig dieselbe Bewegung der Öffnung nach, die der deutsche Journalist und Zentrumspolitiker Julius Bachem schon 1906 einforderte, als er seine Zeitgenossen in einem berühmt gewordenen Artikel im *Hochland* aufforderte, den «Weg aus dem Turm heraus» anzutreten. Hier, im Bereich des gesellschaftlichen Engagements der Kirche, wurden Haltungen eingeübt, die später theologisch-begrifflich reflektiert und ausbuchstabiert, aber nicht mehr inhaltlich überholt wurden. Der Prozeß der Auseinandersetzung der Christlich-sozialen Bewegung mit der modernen Welt steht im Mittelpunkt dieses Beitrags. Ich werde im folgenden zunächst den Transformationsschock skizzieren, den der Übergang in die moderne Industriegesellschaft den Menschen der Zeit brachte; in einem zweiten Schritt (Abschnitt 2 und 4) werde ich die Reaktion der Christlich-sozialen Bewegung auf diese Schocks darstellen, die sich langsam von Sozialromantik zur Sozialreform weiterentwickelt; darin lassen sich zwei Paradigmen des Verhältnisses von Moral und Moderne identifizieren (Abschnitt 5); es schließen sich Bemerkungen zur theologischen Fundierung an (Abschnitt 6), und zum Schluss werde ich in einigen knappen Perspektiven Konsequenzen für Kirche und Theologie heute zu ziehen versuchen (7).

## 2. Der Transformationsschock der Modernisierung

Am Beginn der Auseinandersetzung der Kirche mit der entstehenden modernen Welt standen Feindschaft und Ablehnung. Dabei ist zunächst an die historischen Begleitumstände zu erinnern. Heute ist meist vergessen, dass die katholischen Bevölkerungsteile Deutschlands mit der Säkularisation zu Beginn des 19. Jahrhunderts einen radikalen Umbruch ihrer Kirchenorganisation hatten hinnehmen müssen. Die Enteignung der geistlichen Fürsten und die fast vollständige Verstaatlichung der Kirchengüter brachte nicht nur einen Verlust der traditionellen Einnahmequellen; mit vielen Klöstern schlossen auch die wichtigsten kirchlichen Bildungseinrichtungen, Gymnasien und Universitäten. Der Verlust dieser Potentiale bedingte die intellektuelle Inferiorität der Katholiken im 19. Jahrhundert mit, die nicht folgenlos für die geistig-kulturelle Bewältigung der enormen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Veränderungen jener Jahre blieb.

Insbesondere die *kirchlichen Eliten* standen der neuentstehenden Industrialisierung feindlich gegenüber. Durch die Säkularisation war eine «Bischöfskarriere» zwar für die Nachgeborenen der großen Adelshäuser unattraktiv geworden; doch als sich um die Mitte des 19. Jahrhunderts die Organisation der katholischen Kirche in Deutschland wieder konsolidierte, da rekrutierte sich die schmale Führungselite noch immer aus dem (nun meist mittleren) Adel. Dieser hatte seine geistige Heimat auf dem Land und stand so den Veränderungen, die mit Verstädterung und Landflucht verbunden waren, naturgemäß ablehnend gegenüber. Von hierher empfing auch die katholische Öffentlichkeit ihre Prägung: «Intellektuelle und wirtschaftliche Inferiorität ... bestärken im katholischen Volksteil die Neigung zum Ressentiment. Die Gewöhnung an klerikale Führung und deren Vorliebe zum moralischen Raisonement ohne klare Kenntnis der sozialen Umwelt und ihrer komplexen Strukturen mochte bewirken, dass der einzelne, der frühzeitig auf sachgerechte Analyse und Antwort drang und zu ihr verhelfen wollte, praktisch kein Gehör fand»<sup>2</sup>.

Doch auch das, was Bischöfe und Priester in ihrer pastoralen Praxis erlebten, war wenig geeignet, Vorbehalte den modernen Entwicklungen gegenüber zu entkräften. Die Industrialisierung traf Deutschland erst verhältnismäßig spät, dafür aber mit der vollen Wucht einer bürokratisch forcierten Entwicklung<sup>3</sup>. Vor der Reichsgründung 1871 war die Wirtschaftsform noch immer überwiegend agrarisch strukturiert, am Vorabend des Ersten Weltkrieges war Deutschland die zweite Industrienation der Welt. Zwar ermöglichten die neuen industriellen Produktionsformen aufgrund ihrer unvergleichlich höheren Effizienz einer schnell wachsenden Bevölkerung das Überleben: einer Bevölkerungszahl, die auf dem Land definitiv zum Hungertod verurteilt gewesen wäre. Doch die menschlichen und sozialen «Kosten» dafür waren auch damals beträchtlich. Neben die materielle Not des «Frühkapitalismus» traten die lebensweltlichen Brüche und Umwälzungen für die Menschen: ein Prozeß, der durchaus mit der Landflucht in den heutigen Entwicklungsländern zu vergleichen ist.

Im Gegensatz zur Entwicklung in England, wo die Industrialisierung ihre Veränderungen in einem über einhundertjährigen Prozeß langsam entfaltete, traf die Modernisierung Deutschland besonders geballt. Der Ökonom Goetz Briefs spricht in einer Schrift gegen Oswald Spenglers *Untergang des Abendlandes* von einer «treibhausartige(n) Entwicklung des Industrialismus und Kapitalismus mit der Folge stärkster Eigentums- und Klassentrennung, unter Aufrechterhaltung überlebter und unzulänglicher staatlich-sozialer Lebensformen, ja unter Indienststellung des staatlich-militärisch-bürokratischen Befehls- und Gehorsamsstils für die Wirtschaft und das soziale Zusammenleben; das erlaubte, Arbeitsintensitäten aus dem «Menschenmaterial» herauszuholen, die wohl kein anderes kapitalistisches Land herausholte»<sup>4</sup>.

Unter Rückgriff auf zeitgenössische Untersuchungen kann Briefs zeigen, dass viele neu entstandene Großstädte im Jahr 1907 zu 70–90 Prozent aus frisch zugewanderten Einwohnern bestanden<sup>5</sup>: «Die Last der Arbeitsintensität, der Minderbewertung als Mensch und als soziale Gruppe, der Nichtgewährung gleicher staatsbürgerlicher Rechte traf dazu noch Schichten, die durchgängig in der ersten, höchstens der zweiten Generation vom Lande stammten. Eine ungeheure

Binnenwanderung hatte den unerhört schnellen Aufschwung des deutschen Kapitalismus begleitet; was zuwächst an Menschen – die Zuwachsquoten sind fast durchaus ländlich-kleinstädtisch –, wandert zur Industriestadt, zur Großstadt. Eine Entwurzelung von Millionen landsässigen, einfachen Volkes im kurzen Verlauf von 30–40 Jahren! ... Sie bedeutet Auflösung des Gemeinschaftsbewußtseins und Zersetzung des Gemeinschaftsempfindens, Heimatlosigkeit, Verblassen der inneren Bindungen, Verbitterung und Hass gegen die kalte, unfaßbare Macht, die stärkste Arbeitsleistung verlangt und dabei der Seele und dem Herzen alles nimmt, woran ein Mensch für sich und vor seiner Umwelt Stütze und Halt findet»<sup>6</sup>.

An die Stelle der Abhängigkeit von einem persönlich bekannten Gutsherrn, Landbesitzer oder Bauern tritt jetzt zivilisationsgeschichtlich erstmalig die *Abhängigkeit von anonymen Marktgesetzen und Bürokratien*, die sich der Manipulierbarkeit durch die Betroffenen entziehen<sup>7</sup>. An die Stelle wechselseitiger personaler Verantwortlichkeit im Kontext eines hierarchischen Gesellschaftsaufbaus treten sachlich-funktionale Vertragsbeziehungen zwischen jeweils austauschbaren Partnern.

Ein weiteres kommt hinzu: Die Erosion traditioneller Ordnung führt zur elementar verunsichernden *Erfahrung von Kontingenzenz*. Zwar ist aufgrund der Bildungsdefizite breiter Bevölkerungsschichten die soziale Mobilität lange nicht so ausgeprägt wie heute. Aber dennoch ist jedem einzelnen in sehr viel stärkerem Maße bewußt, dass seine Lebensverhältnisse und die gesellschaftlichen Institutionen als ganze *prinzipiell* gestaltbar sind<sup>8</sup>. Sie entspringen nicht göttlicher Fügung, sondern menschlicher Einrichtung, die immer auch anders sein könnte. Dieses Wissen, das auf der *Entzauberung*<sup>9</sup> der industriegesellschaftlichen Lebensverhältnisse beruht, hat dann allerdings auch die Deutungs- und Entlastungspotentiale vormoderner Ordnung zerstört. Dadurch wird die *Zurechenbarkeit* und die *subjektive Akzeptierbarkeit* der sozialen Lebensverhältnisse in sehr viel stärkerem Maße zum Problem, das letztlich dem einzelnen überlassen ist<sup>10</sup>. Der massive Protest gegen die gesellschaftlichen Bedingungen, wie sie etwa die sozialistische Bewegung darstellt, wird auf diesem Hintergrund nur als *spezifisch modernes* Phänomen verstehbar<sup>11</sup>. Denn zur Unzufriedenheit mit den eigenen Lebensverhältnissen, die auch schon im Kontext traditionaler Lebensbedingungen laut geworden sein mag, tritt nun die Erfahrung der prinzipiellen Veränderbarkeit dieser Verhältnisse hinzu: Erst das Wissen, dass alles auch anders sein könnte, mobilisiert den Widerstand der Menschen. Die neuentstandenen technischen Eliten der Ingenieure und Kaufleute huldigten dagegen nicht selten dem liberalistischen Zeitgeist und einem ökonomistischen Evolutionismus. Sie hatten für die katholische Kirche, deren Uhren scheinbar in der Vergangenheit stehengeblieben waren, nur höhnische Verachtung übrig.

### 3. Die Konstitution der Christlich-sozialen Bewegung in Deutschland

Nicht nur die Unterdrückung durch die preussisch-protestantische Obrigkeit, sondern auch und gerade die hier nur in einigen Dimensionen skizzierten gewaltigen lebensweltlichen Transformationen der Zeit haben zum schnellen Wachstum der kirchlichen Arbeitervereine und der Konstitution des organisierten Katholizismus in Deutschland beigetragen. Angestoßen meist durch karitativ

engagierte Priesterpersönlichkeiten wie den Mainzer Bischof Ketteler oder Adolf Kolping konstituiert sich die ›Christlich-soziale Bewegung‹<sup>12</sup> als ein komplexes Gefüge von Vereinen, deren herausragende Institutionen die ›Kolping-Bewegung‹ und der ›Volksverein für das katholische Deutschland‹ sind. Hier finden die Menschen jenen menschlichen Halt zurück, den sie durch die Verpflanzung in die Städte verloren haben. Hier bieten sie sich wechselseitige Hilfe und elementare Versicherung gegen die Risiken der frühen Industriegesellschaft wie Krankheit, Invalidität etc. Hier setzt auch bald eine Volksbildungsarbeit ein, deren Bedeutung man für die gesellschaftliche und wirtschaftliche Entwicklung in Deutschland nicht unterschätzen darf. Führende Politiker, die es in der Weimarer Zeit bis zu Reichskanzlern und Ministern gebracht haben, entstammen dieser Arbeit. Die Christlich-soziale Bewegung, deren Zentren in den Industrieregionen im Westen liegen, ist auch eine wichtige Grundlage für den politischen Katholizismus, der in Gestalt der katholischen Zentrumspartei schon bald an politischem Einfluß gewinnen sollte.

Auf dem Hintergrund der skizzierten sozialen Situation war die erste Phase der kulturellen Bewältigung der Transformation zur Industriegesellschaft innerhalb der Christlich-sozialen Bewegung zunächst durch *pauschale Ablehnung* gekennzeichnet. Innerkirchlich wurde dazu auf jenes begriffliche Instrumentarium zurückgegriffen, das traditionell vertraut war: die *Sprache der Moral*. Der Zerfall feudaler und dörflicher Strukturen, die kapitalistische Wirtschaftsdynamik mit ihren Momenten Kapitalakkumulation und Profitorientierung – alles das wurde als moralischer Verfall und (sündhafte) Loslösung aus der natürlich vorgegebenen und scheinbar göttlich legitimierten Ordnung der Vormoderne interpretiert<sup>13</sup>. Die Not der Arbeiter schien direkt auf die Raffgier und moralische Verderbtheit der Unternehmerklasse zurückzugehen. Hier wurde die aus dem Kontext ländlich-feudaler Strukturen bekannte Logik der Verteilung eines festen Ernteertrages auf die neuen Verhältnisse übertragen: (Auch) die Industriegesellschaft wurde als *Nullsummenspiel* zwischen den neu entstandenen Klassen interpretiert, die Bedeutung von Investitionen in einer schnell wachsenden Volkswirtschaft noch nicht erkannt.

Unterstützt wurde eine solche moralisierende Interpretation durch bestimmte populärwissenschaftliche Theoriebildungen wie das neomalthusianische ›eherne Lohngesetz‹, das die Ausbeutung der Arbeiterklasse zu zementieren und jegliche Annäherung der Kirche an die neuentstandenen Lebens- und Wirtschaftsstrukturen unmöglich zu machen schien. Solche Theoriebildungen erhielten ihre Plausibilität aus einer Lebens- und Arbeitswelt, deren soziales und rechtliches Institutionengefüge noch sehr unterentwickelt war. Gigantische soziale Ungleichheiten sowie das Fehlen elementarer Absicherungen prägten das Leben einfacher Arbeiter und ihrer Familien.

Ethische und religiöse Überzeugungen einerseits und die neuentstandenen Lebensbedingungen andererseits schienen mithin *vollständige Gegensätze* zu sein: Die geschichtliche Entwicklung wurde als Werteverfall und sündhaftes Fortschreiten von Individualismus, Ökonomismus und Agnostizismus gedeutet. Kirchen und sozialistische Bewegung waren sich in der (letztlich moralisch bedingten) Ablehnung des ›zügellosen Kapitalismus‹ einig; nur der Ausweg war ein anderer: Was den Sozialisten die kommunistische Revolution der Arbeiterklasse, das war den Katholiken die Restauration, die Rückkehr in die vormoderne, ständisch gegliederte Gesellschaft.

Die existenzielle Unbehaustheit der Menschen in der neuenstandenen Welt der Moderne schlägt sich auch in *Kultur und Sozialwissenschaft* der Zeit nieder. Die Werke von Expressionisten wie Franz Kafka, Gottfried Benn, Georg Trakl, die Bilder von George Grosz oder Oskar Kokoschka manifestieren dieses Lebensgefühl hilfloser Orientierungslosigkeit in einer Gesellschaft, die einer Mehrzahl der Menschen nicht die ihre geworden war. Die Soziologie Ferdinand Tönnies' diente als Stichwortgeber, indem sie die Entfremdungs- und Verlustserfahrungen beim Eintritt in die industrielle Gesellschaft in den Antagonismus «Gemeinschaft versus Gesellschaft» faßte. Entsprechende Töne sind auch aus dem Katholischen Milieu zu vernehmen. Die kleine Schrift «Römischer Katholizismus und politische Form» des katholischen Staatsrechtlers Carl Schmitt kann zwar nicht für den gesamten politischen Katholizismus jener Jahre stehen, bringt aber das Empfinden vieler Zeitgenossen zum Ausdruck. Kirche und liberale, demokratisch verfaßte Marktwirtschaft werden hier als zwei sich ganz und gar ausschließende und gegensätzliche Prinzipien geschildert. Die Reduktion der (ausdifferenzierten) Wirtschaft auf funktionale Beziehungen wird als *seelenlose Sachlichkeit* diskreditiert und dem vordemokratisch-ganzheitlichen Prinzip der Repräsentation gegenübergestellt. Ökonomie und Technik als Inbegriff der Fortschrittskräfte einer industriellen Gesellschaft repräsentieren die Sphäre der «bloßen Privatinteressen» und kontrastieren mit Theologie, Jurisprudenz und Politik als Raum der anspruchsvollen moralischen Dezsision. Schmitt stellt lapidar fest: «Eine Vereinigung der katholischen Kirche mit der heutigen Form des kapitalistischen Industrialismus ist nicht möglich. Der Verbindung von Thron und Altar wird keine von Büro und Altar, von Fabrik und Altar folgen»<sup>14</sup>.

Angesichts dieses abstrakten und dualistischen Gegeneinanders von Kirche und moderner industrieller Gesellschaft verfällt die Sphäre des Institutionellen und Politischen insgesamt dem Verdikt: «Es war ein gemeinsamer Grundzug des ansonsten in verschiedene Richtungen weisenden Denkens, dass man Gemeinschaft zutiefst als eine geistige Einheit, als eine Ordnung des Herzens verstand. Die soziale Frage reduzierte sich so auf ein vornehmlich ethisches Problem, die Sozialreform auf Gesinnungsreform. Soziale Erneuerung vollzog sich nach diesem Verständnis durch die Wiedererweckung eines solidarischen Geistes und im Erstarken der irrationalen Kräfte des Glaubens und der Liebe. Man unterschätzte die Bedeutung des Organisatorisch-Rechtlichen. Die Probleme der äußeren Sozialordnung und Wirtschaftsverfassung wurden mit dem Hinweis, dass dies keine grundsätzlichen, sondern Zweckmäßigkeitfragen seien, vernachlässigt. Die Geringschätzung des Politischen und derer, die sich der «Gegenwartsarbeit» und der Sozial«technik» widmeten, war nur eine Konsequenz dieser allgemeinen Einstellung. Man lehnte zwar die bestehende Ordnung ab, aber welche strukturellen Merkmale die ersehnte organische Volksgemeinschaft ... haben sollten, wußte man kaum zu sagen. Man brauchte es auch nicht zu wissen; entscheidend war ja, dass die Gemeinschaft in den Seelen aufgerichtet, dass ihre Ideen lebendig geschaut und der Geist des Mammonismus überwunden werde. So schuf man sich eine Gemeinschaftsidee, die zwar ein kritisches Potential gegenüber der bestehenden Gesellschaft bereithielt, von der aber keine gestaltende Kraft für eine Sozialreform ausging»<sup>15</sup>.

Die Forderung nach *Rückkehr in die Ständegesellschaft* oder zumindest nach ständestaatlichen Strukturelementen bildet denn auch einen festen Topos kirchlicher Sozialdokumente bis weit ins 20. Jahrhundert hinein, in päpstlichen Verlautbarungen bis hin zu Johannes XXIII. Hierhin gehört die Suche nach einem angeblich typisch katholischen – genossenschaftlichen – dritten Weg zwischen Kapitalismus und Sozialismus, den im übrigen der Staatsrechtler Otto von Gierke auch als typisch «germanisch-deutschen Weg» drapieren konnte. Solche Rhetorik ist nur als Protest gegen die geschilderten bedrängenden Modernisierungs- und Individualisierungsprozesse der industriellen Gesellschaft zu verstehen. Gefordert wird die Wiederherstellung überschaubarer Persönlichkeitsräume. Man wird davon auszugehen haben, dass diese Vorschläge in ihren ökonomischen Konsequenzen nicht überall wirklich durchdacht waren. Sie konnten vielmehr durchaus auch gemeinsam mit Reformvorschlägen an der bestehenden Marktordnung vorgetragen werden. Vor allem im 20. Jahrhundert eignet ihnen damit etwas von einem Traditionselement, an dem man auch dann noch festhielt, als man (auch sich selber) immer weniger deutlich machen konnte, was denn damit überhaupt gemeint sein sollte. Der «politische Flügel» der Christlich-sozialen Bewegung leistete dadurch einer massiven Behinderung der politischen Wirksamkeit seines Reformbemühens Vorschub. Dies geschah erstmals am 19. März 1877, als Graf von Galen, der Neffe Bischof Kettelers, im Namen des Zentrums den ersten sozialpolitischen Antrag überhaupt im Deutschen Reichstag einbrachte. Unter den Forderungen waren damals so zukunftsweisende Punkte wie die Sonntagsruhe, das Verbot der Kinderarbeit, die Einschränkung der Frauenarbeit in Fabriken etc. Dass aber der Antrag in diesem Zusammenhang auch gleich die «Einschränkung der Gewerbefreiheit» forderte, lieferte der Manchester-liberalen Reichstagsmehrheit wie auch den Sozialisten (Bebel) den willkommenen Vorwand, ihn als mittelalterlich-restaurativ lächerlich zu machen<sup>16</sup>. Hinter der hämischen Reaktion von Liberalen und Sozialisten wird man mithin auch das Gespür vermuten dürfen, dass hier nicht auf dem notwendigen analytischen Niveau argumentiert wird. Die Nachteile, die dieses Defizit auch für die berechtigten, weil vorwärtsdrängenden Vorschläge des Zentrums mit sich gebracht hat, zeigen sich im Zusammenhang mit dem «Antrag Galen» nur zum ersten Mal.

#### 4. Von der Sozialromantik zur «Sozialreform»

Erst unter dem Eindruck der Irreversibilität der eingetretenen Entwicklungen veränderte sich hier und da deren normative Bewertung im Sozialkatholizismus. *Einzelne christliche Unternehmer und Gewerkschaftler* bewiesen, dass sich die mit der neuen Situation verbundenen sozialen Herausforderungen aus christlichem Geist heraus meistern lassen. In ihren Betrieben wurde die Erfahrung von «Sozialpartnerschaft» gemacht – wenn auch zunächst unter dem Vorzeichen eines wohlmeinenden Patriarchalismus der Unternehmerpersönlichkeit. Im Lebenswerk von Protagonisten der Christlich-sozialen Bewegung wie dem Mainzer Bischof Ketteler, dem Münsteraner Prof. Franz Hitze u.a. lässt sich der aus diesen Erfahrungen resultierende Umorientierungsprozeß auch biographisch nachvollziehen: Aus der Rückkehr in den Ständestaat wird das Engagement für «Sozialreform», für eine

Humanisierung der neuentstandenen Lebensbedingungen. Damit ist aber zugleich verbunden, dass diese nicht mehr in toto abgelehnt, sondern sozusagen als Geschäftsgrundlage für weitere Reformen akzeptiert werden. Die deutsche Sozialgesetzgebung seit den 1890er Jahren ist nicht ohne diese Umorientierung und das Christlich-soziale Gedankengut in beiden Kirchen zu verstehen, das nach dem Bruch Bismarcks mit der nationalliberalen Reichstagsmehrheit schließlich auch politisch wirksam werden konnte. Die *Existenz einer starken Christlich-sozialen Bewegung* bzw. ethisch motivierten Wissenschaft ist es dann auch, die den Entwicklungspfad der deutschen Industriegesellschaft im 20. Jahrhundert ganz wesentlich mitbestimmt hat. Sie unterscheidet ihn von der Entwicklung etwa in Westeuropa, England oder den USA. So ist heute weitgehend unbekannt, dass zentrale Elemente der deutschen Wirtschaftsverfassung wie das Betriebsrätegesetz und die Arbeitsgerichtsbarkeit auf Aktivitäten christlicher Wissenschaftler und Politiker wie Goetz Briefs, Heinrich Brauns u.a. zurückgehen. SPD und Zentrum arbeiteten hier in den ‚guten Jahren‘ der Weimarer Republik zusammen, um dem Sozialstaatscharakter der Verfassung Leben zu geben. Dass sie dabei letztlich scheiterten, hat seinen Grund in weltwirtschaftlichen Erschütterungen, aber auch in der sozialen Instabilität der deutschen Gesellschaft. Den Krisen dieser Gesellschaft – etwa der nach 1929 explodierenden Arbeitslosigkeit – fanden sich die Menschen hilflos und unbehaust ausgeliefert. Der Weg in die geordneten Verhältnisse eines ideologischen Totalitarismus stellte sich da als probater Fluchtweg in eine wiedergewonnene Übersichtlichkeit dar, der dem weitverbreiteten Bedürfnis nach Gemeinschaft und menschlicher Nähe jenseits des kalten Funktionalismus von Wirtschaft, Technik und Politik entsprach. Und trotz der oben genannten Reformorientierung einzelner blieb auch das kirchliche Umfeld prinzipiell in einer ablehnenden Haltung gegenüber den Institutionen der neuentstandenen Gesellschaftsordnung. Die antimoderne Rhetorik dieser Zeit ließ sich dann viel zu nahtlos in jene atavistische Semantik des Totalitarismus transformieren, die die epochalen Katastrophen des 20. Jahrhunderts heraufgeführt hat.

Dennoch: Es ist den Wissenschaftlern der Christlich-sozialen Bewegung wie H. Pesch, G. Gundlach, O. von Nell-Breuning, J. Messner<sup>17</sup>, J. Höffner u.a. zu verdanken, dass die intellektuellen Barrieren, die den Zugang zum modernen wirtschafts- und sozialwissenschaftlichen Instrumentarium verstellten, beiseite geräumt wurden. So hat etwa Johannes Messner in seiner bahnbrechenden Habilitationsschrift bereits 1929 eine bis heute unüberholte Methodologie christlicher Wirtschaftsethik vorgelegt. Über 30 Jahre vor *Gaudium et Spes* weist er darauf hin, dass der Fortschritt der säkularen Wissenschaften Konsequenzen auch für die Formulierung von Normen selbst aufweist. Der hohen fachwissenschaftlichen Kompetenz der Autoren der katholischen Soziallehre war es im übrigen zu verdanken, dass sie weit über die Kirchen hinaus zu anerkannten Fachleuten mit großem politischen Einfluß werden konnten. Das gilt insbesondere für die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg, in der sie ganz wesentlich am Aufbau des Institutionengefüges der Bundesrepublik Deutschland mitgewirkt haben – so sehr, dass Jan Roß die katholische Soziallehre kürzlich als die ‚geheime Staatsreligion‘ der jungen Bundesrepublik Deutschland bezeichnen konnte<sup>18</sup>. Kirchlicher Einfluß blieb aber nicht auf das konservative Lager beschränkt. So holte sich etwa Helmut Schmidt während



seiner Kanzlerschaft regelmäßig bei Oswald von Nell-Breuning Rat; auch die Diskussionen um die Einführung der Mitbestimmung in Deutschland wurden innerhalb der Kirchen höchst kontrovers, aber auf hohem fachwissenschaftlichen Niveau geführt. Es versteht sich von selbst, dass die Autoren jener Jahre ihren politischen Einfluß in erster Linie ihrer problemorientierten Fachkompetenz verdankten.

##### 5. *Moral und Moderne: Zwei Paradigmen ihres Verhältnisses*

Es wird deutlich: Hinter den Auseinandersetzungen in der Christlich-sozialen Bewegung steht letztlich die Frage, wie die modernen Entwicklungen, wie Fortschritt und Zukunftsoffenheit überhaupt ethisch zu qualifizieren sind. Es ist zugleich die Frage nach dem Ort der Kirche in der modernen Gesellschaft. Zwei Paradigmen bieten sich hier an: Für das erste mag das oben zitierte Büchlein von Carl Schmitt stehen. Wo sich Kirche bzw. Moral einerseits und moderne Entwicklungsdynamik andererseits als *unversöhnliche Prinzipien* gegenüberstehen, da kann es nur den Kampf um die Vorherrschaft geben. Das Trachten der moralisch Sensiblen muss hier darauf abzielen, die gefährlichen und in der Moderne entfesselten Strebekräfte, den ‹Terror der Ökonomie› wie Vivian Forrester dies jüngst ausgedrückt hat, mit ethischen und – wo möglich auch politischen Mitteln – zu bekämpfen. Dieses Programm zielt regelmäßig auf das *Abwürgen* von Innovationen und gesellschaftlicher Ausdifferenzierung ab, um die ‹Moral› zu retten. Es ist bei rechten und bei linken Vertretern regelmäßig strukturkonservativ ausgelegt.

Das zweite Paradigma ist vielversprechender, aber auch intellektuell aufwändiger: Es läuft – vereinfacht gesagt – nicht auf das Abbremsen, sondern auf die Steuerung der modernen Strebekräfte hinaus. Dabei geht es davon aus, dass die moderne Entwicklungsdynamik kein ‹Betriebsunfall der Geschichte› ist, sondern immer auch Chancen für die Humanisierung der Lebensbedingungen mit sich bringt. Ist dem so, dann kann und darf Zukunft aus christlicher Sicht nicht nur defensiv durch ein heruntergeklapptes Visier hindurch wahrgenommen werden: Es gilt, sie als Herausforderung Christlicher Sozialethik anzunehmen, die sich auch ihrerseits nicht im Besitz eines ultimativen (weil göttlich geoffenbarten) Gesellschaftsmodells weiß. Dass eine solche Position nicht notwendigerweise in naiven Fortschritts-optimismus umschlägt, zeigen die Erfahrungen der Christlich-sozialen Bewegung. Erst als diese die neuentstehenden Lebensbedingungen als Geschäftsgrundlage ihres Engagements angenommen hatte, vermochte sie ihre spezifischen Ziel- und Leitvorstellungen darin zur Geltung zu bringen. Das *problembezogene Ringen um geeignete wirtschaftliche und politische Institutionen wird dann zum Ort christlich-sozialethischer Bewährung in der demokratischen Gesellschaft.*

Inwiefern ist ein solches Paradigma intellektuell aufwändiger? Es erlaubt dem christlichen Sozialwissenschaftler nicht mehr, seine sozialphilosophisch oder sozialtheologisch generierten Normen den realweltlichen Entwicklungen einfach abstrakt entgegenzustellen. Die wachsenden sozialen Desintegrationsprobleme in unserer Gesellschaft lassen sich nicht durch einen proportional dazu anschwellenden Ruf nach Solidarität bekämpfen. Bürokratischer Überregulierung und überbordender Staatstätigkeit ist nicht durch das Beschwören von Subsidiarität ent-

gegenzuwirken<sup>19</sup>. Eine Ethik, die sich um die ‚Programmierung‘ der modernen Entwicklungsdynamik bemüht, muss sich zunächst mit deren Funktionsgesetzen vertraut machen. Ihre Gestaltungsvorschläge können nur dann eine Orientierungswirkung entfalten, wenn sie nicht gegen die Logik der Subsysteme moderner Gesellschaft konstruiert sind<sup>20</sup>. Christliche Sozialethik ist dann – das drückt auch das genannte Wort von Nell-Breuning aus – nicht mehr losgelöst von moderner Teilwissenschaft möglich. Denn sie muß Handlungsspielräume ausloten und nach Wegen suchen, wie die etwa in den Sozialprinzipien gefaßten Leitvorstellungen der Kirchen unter den Bedingungen moderner Gesellschaft systematisch zur Geltung gebracht werden können. Was kann Solidarität, Subsidiarität und Personalität, aber auch etwa Nachhaltigkeit wirtschaftlicher Entwicklung unter den Bedingungen globalisierter Wettbewerbsmärkte bedeuten? Die Implementationsbedingungen wirken hier systematisch auf die Geltung von Normen zurück. Diese sind hier nicht mehr unabhängig von ihren Implementationsbedingungen generierbar, wenn Sozialethik nicht zur praxisfernen Selbstaffirmation erstarren will.

#### 6. Zur theologischen Reflexion der Erfahrungen des Sozialkatholizismus

Die Erfahrungen des Sozialkatholizismus liefen – wie einleitend bereits kurz angemerkt – weitgehend an der systematischen Theologie ihrer Zeit vorbei. Diese blieb vielmehr ganz überwiegend Begrifflichkeiten verhaftet, die die Komplexität der neuentstandenen kulturellen Lebensgestalten nicht zu reflektieren vermochte<sup>21</sup>. Daran hatte natürlich das allgemeine kirchliche Umfeld inklusive des kirchlichen Lehramtes seinen gravierenden Anteil. Doch auch viele Sozialethiker überwinden diesen *normativen* Rahmen noch nicht. So kontrastieren etwa im Werk Messners die luziden und weltoffenen Passagen zur Wirtschaftsethik mit einer Kulturethik, die in ihrer Wahrnehmung deutlich auf die Selbstverständlichkeiten eines relativ homogenen und kirchlich geprägten Umfelds beschränkt blieb. Nur aufgrund dieses eigentümlichen Methodenbruches zwischen Wirtschafts- und Kulturethik war es etwa möglich, dass Messner den auch in seiner Zeit schon deutlichen Geburtenrückgang nicht in den institutionellen Veränderungen der Moderne, sondern im moralischen Verfall seiner Zeitgenossen begründet sieht<sup>22</sup>.

Die Naturrechtsgrammatik erlaubte – darauf hat *Franz-Xaver Kaufmann* hingewiesen – begrifflich die Abschirmung des innerkirchlichen Milieus und der theologischen Begriffsbildung gegen die Transformationen der zeitgenössischen Kultur<sup>23</sup>. Systematischen Niederschlag auf den ‚main stream‘ der *systematisch-theologischen* Reflexion haben die Erfahrungen mit den veränderten Lebensbedingungen der Moderne damit erst wesentlich später gefunden – nämlich in den Schriften des 2. Vatikanischen Konzils und in der durch sie angestoßenen theologischen Diskussion. So hat mein Lehrer Peter Hünermann deutlich gemacht, inwiefern der Dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium* gegenüber ihrem Vorgänger im 1. Vatikanum ein *Paradigmenwechsel* zugrundeliegt, der dynamische Momente an die Stelle eines statischen Seinsverständnisses setzt. Denn hier wird die Kirche nicht anstaltlich als in sich ruhende, sondern als dynamische Größe verstanden. Kirche konstituiert sich erst in und durch ihre Selbstvollzüge Mission, Liturgie, Diakonie. Ähnliches gilt für die Pastoralkonstitution: «Gaudium et Spes

charakterisiert Kirche als offenes System in der Welt nach der Logik der Kommunikation Gottes mit den Menschen. Damit ist ein «Programm» vor Augen gestellt, das die Kirche in ihren unterschiedlichen Realisationsformen vor ganz neue Aufgaben stellt ... Die Einheit von Kirche und Menschheit wird nicht mehr lediglich im Ausgangspunkt vom schaffenden Gott und im Zielpunkt von der vollen Erlösung der Menschen her gesehen. Vielmehr wird die säkulare Welt in ihrer Eigenständigkeit als ein Geschehen verstanden, das in den Heilsratschluß Gottes hineingehört und in dessen geschichtlicher Gestalt der Geist am Werk ist ... Kirche ist auf die säkulare Realität und das sich darin ausbildende Humanum bezogen»<sup>24</sup>.

Der Text von *Gaudium et Spes* kann dabei als ein gutes Stück Politische Theologie gelten. Denn er entfaltet Schöpfungs- und Inkarnationslehre in einer Weise, die unmittelbar relevant für den christlichen Weltendienst ist. So heißt es in GS 26: «Die gesellschaftliche Ordnung und ihre Entwicklung müssen sich dauernd am Wohl der Person orientieren ... Die gesellschaftliche Ordnung muss sich ständig weiterentwickeln, muss in Wahrheit gegründet, in Gerechtigkeit aufgebaut und von Liebe beseelt werden und muss in Freiheit ein immer humaneres Gleichgewicht finden. Der Geist Gottes ... steht dieser Entwicklung bei.» Die sozialromantische Statik der Vormoderne hat sich hier zu einem Denken weiterentwickelt, das die spezifische Erfahrung der Moderne, nämlich *die Erfahrung von Ordnung in und durch Veränderung*, voll aufgenommen hat. Der Mensch erscheint nunmehr zum *Mitschöpfer* berufen, insofern er durch die Gestaltung der zeitgenössischen Kultur ein Stück Gottesreich erfahrbar zu machen vermag. So betont GS 39: «Dennoch darf die Erwartung der neuen Erde die Sorge für die Gestaltung dieser Erde nicht abschwächen, auf der uns der wachsende Leib der neuen Menschenfamilie eine umrißhafte Vorstellung von der künftigen Welt geben kann, sondern muss sie im Gegenteil ermutigen. Obschon der irdische Fortschritt eindeutig vom Wachstum des Reiches Christi zu unterscheiden ist, so hat er doch große Bedeutung für das Reich Gottes, insofern er zu einer besseren Ordnung der menschlichen Gesellschaft beitragen kann.»

Hier finden wir ein theologisches Denken, das zentrale Inhalte des Glaubens auf der Höhe der Erfahrungen der Christlich-sozialen Bewegung im 20. Jahrhundert entfaltet. Dem entspricht es auch, dass die Väter in *Gaudium et Spes* 44 auf die «Hilfe, welche die Kirche von der heutigen Welt erfährt», reflektieren können: «Von Beginn ihrer Geschichte an hat (die Kirche) gelernt, die Botschaft Christi in der Vorstellungswelt und Sprache der verschiedenen Völker auszusagen und darüber hinaus diese Botschaft mit Hilfe der Weisheit der Philosophen zu verdeutlichen, um so das Evangelium sowohl dem Verständnis aller als auch berechtigten Ansprüchen der Gebildeten angemessen zu verkünden ... Zur Steigerung dieses Austausches bedarf die Kirche vor allem in unserer Zeit mit ihrem schnellen Wandel der Verhältnisse und der Vielfalt ihrer Denkweisen der besonderen Hilfe der in der Welt Stehenden, die eine wirkliche Kenntnis der verschiedenen Institutionen und Fachgebiete haben und die Mentalität, die in diesen am Werk ist, wirklich verstehen, gleichgültig, ob es sich um Gläubige oder Ungläubige handelt.» Die Hochachtung, die der Text den modernen Sozialwissenschaften entgegenbringt, stellt seitens der Väter des Zweiten Vatikanums nicht etwa nur Höflichkeit gegenüber der Wissenschaft dar. Sie ist vielmehr *unmittelbar Ausdruck ihres theologischen Selbst-*

*verständnisses*, das die Kirche als das «allumfassende Sakrament des Heils» für die Welt begreift. Eine solche theologische Perspektive entspricht genau der Schwerpunktsetzung, die die Autoren der Christlich-sozialen Bewegung vorgenommen hatten. In diesem Sinne hat etwa Joseph Höffner später die Inkarnation als das tiefste theologische Fundament der Christlichen Gesellschaftslehre bezeichnet. Weil «das Wort Gottes eine wirkliche menschliche Natur annahm, trat es auch in das geschichtliche und gesellschaftliche Leben der Menschheit ein, so dass ein Christ, der die Ordnungskraft des Glaubens für das öffentliche Leben brachliegen ließe, einen Verrat am Gottmenschen begehen würde»<sup>25</sup>.

Die Hinwendung zum Weltdienst und damit verbunden zu den säkularen Wissenschaften vollzieht damit letztlich die göttliche Bewegung der *Kenosis*, der Selbstentäußerung des Göttlichen, nach. Weil Gott Mensch wurde, weil Jesus Christus nicht an der Göttlichkeit festhielt, sondern sich selbst entäußerte, Knechtsgestalt annahm, den Menschen gleich wurde und sich bis zum Tod am Kreuz erniedrigte (Phil 2,6–8), deshalb muss sich auch die Kirche aller Nöte in der Welt, in Familien und Schulen, in Fabriken und Kasernen, in Rathäusern und Parlamenten annehmen. Die Soziallehre ist und bleibt ein integraler Teil kirchlicher Lehre<sup>26</sup>.

## 7. Schluss

Welche Bedeutung hat der dargestellte Prozeß für die heutige Situation von Kirche und Theologie? Wir stehen heute vor Veränderungen der Sozialstrukturen, deren Potential durchaus dem des 19. Jahrhunderts vergleichbar ist. Der Übergang in die globalisierte Dienstleistungsgesellschaft wird uns nicht weniger an Umdenken, Veränderung und Umstellung der Lebens- und Denkgewohnheiten abverlangen, als unseren Urgroßvätern derjenige von der Agrar- in die Industriegesellschaft. Wie jede Transformation bringt auch sie für die Kirchen immer beides: Chancen *und* Gefahren, Verluste *und* neue Möglichkeiten. Ob und inwieweit die Kirchen die Chancen und neuen Möglichkeiten zu nutzen verstehen oder lediglich die Verluste beklagen werden, das hängt ganz wesentlich von den *Kategorien* ab, in denen sie die Transformationen theoretisch zu erfassen und zu verarbeiten verstehen. Dazu sollen hier abschließend nur noch einige weiterführende Perspektiven skizziert werden:

1. Auch heute ist die innerkirchliche Diskussion quer zu allen Unterschieden zwischen Progressiven und Traditionalisten immer wieder durch eine *pauschale* Ablehnung der «draußen» beobachteten Entwicklungen geprägt, die mit Vokabeln wie Entsolidarisierung, Individualisierung, Ökonomisierung aller Lebensbereiche etc. gekennzeichnet werden. Der galoppierende Fortschritt in der Humangenetik, der die technischen Handlungsspielräume auch in bislang stark tabuisierte Bereiche hinein dramatisch zu erweitern vermag, steht nur *pars pro toto* für eine ganze Reihe von Entwicklungen, die wir (noch) als insgesamt bedrohlich und überwältigend wahrnehmen. Doch nach wie vor ist eine pauschale Ablehnung gesellschaftlicher und wissenschaftlicher Entwicklungen nicht geeignet, um Handlungsspielräume zur Humanisierung der neu entstehenden Lebens- und Arbeitsbedingungen zu orte[n]. Dazu bedarf es vielmehr der geduldigen Auseinandersetzung mit der Funktionslogik der modernen Systeme.

2. Die Kirchen müssen die ihnen verbliebene Position in der Öffentlichkeit des 21. Jahrhunderts realistisch einschätzen. Der Universalitätsanspruch des Glaubens versperrt jeden Rückzug aus der Mitverantwortung für die gesamte Gesellschaft, insbesondere der Armen und Benachteiligten. Doch er ist zu unterscheiden von der höchst partikularen Rolle, die den Kirchen im Kontext der politischen und sozialen Auseinandersetzungen unserer Zeit noch verblieben ist. Allzu oft zehren dagegen ihre öffentlichen Stellungnahmen und Appelle von der Präsupposition eines *orbis christianus*, der in dieser Form längst zur Illusion geworden ist. Die Medien leisten dem z.T. Vorschub, etwa wenn das Kloster Himmelpforten anlässlich der Entscheidung über die Schwangerschaftsberatung belagert wurde wie das Bundeskanzleramt mit einfahrenden Autoritätspersonen, die routiniert jede Stellungnahme ablehnen.

Demgegenüber erinnern die Verbands- und Vereinsgründungen des Sozialkatholizismus daran, dass das christliche Sozialethos in seiner Plausibilität letztlich *ekklesial* fundiert werden muss. Christian Hennecke hat diesen Tatbestand jüngst in seiner bei Klaus Demmer erstellten moraltheologischen Dissertation zu Dietrich Bonhoeffer herausgearbeitet<sup>27</sup>. Die Verbindlichkeit eines christlichen Sozialethos der Solidarität und Gerechtigkeit setzt die *Existenz von sozialen Räumen* voraus, in denen die Humanität und auch die Attraktivität christlichen Lebens *konkret erfahren* werden kann – seien dies Kirchengemeinden, neue soziale Bewegungen oder geistliche Gemeinschaften.

3. Zugleich aber darf das in diesen Räumen kultivierte Ethos nicht partikulärer Abschottung Vorschub leisten. Das Engagement der Christlich-sozialen Bewegung zielte stets auf die Humanisierung der Lebensbedingungen *für alle Betroffenen* ab. Es stellt eine zentrale Lektion ihrer Erfahrungen dar, dass solches soziale Engagement im Kontext moderner Gesellschaften nur dann die gewünschten Effekte erzielt, wenn es sich in der *Gestaltung sozialer Institutionen*, mithin in einer ‚Sozialreform‘ der gesellschaftlichen Rahmenordnung, niederschlägt. Weder die moralische Fundamentalkritik an der ‚Vermarktung von Menschen‘ auf den kapitalistischen Arbeitsmärkten noch die kirchliche Armenfürsorge vermochte die Lage der Arbeiter so durchgreifend zu verbessern, wie die Ausgestaltung der Arbeitsordnung durch Zentrumspolitiker wie Heinrich Brauns. Ein solches ‚Denken in Ordnungen‘ ist aber gerade auf den globalisierten Märkten des 21. Jahrhunderts nicht mit einem ‚Denken aus dem Staat heraus‘ (Hans Maier) zu verwechseln. Die institutionelle Rahmenordnung des Wirtschaftens wird zunehmend auch durch gesellschaftliche Akteure wie Verbände, kommunale und regionale Zusammenschlüsse oder auch große Unternehmen mitgestaltet. Sie in problemorientierte Reformbemühungen einzubeziehen, ist eine wichtige Aufgabe christlichen Engagements für das Gemeinwohl.

4. Johannes XXIII. hat das Programm des 2. Vatikanischen Konzils mit dem Öffnen des Fensters bestimmt. Doch ein solcher Impuls dringt nur dann durch, wenn er *bis in die Kategorien* hinein fortgesetzt wird, mit denen innerkirchlich ‚Welt‘ rekonstruiert und verstanden wird. Deshalb muss die Kenosis Jesu zur *Kenosis der Theologie*, der theologischen Sozialethik werden. Sie muss bereit sein, das anspruchsvolle Vermittlungsprogramm des 2. Vatikanums auch bei der gedanklichen Durchdringung der gesellschaftlichen Wirklichkeit umzusetzen. Wenn Christliche

Sozialethik auch im 21. Jahrhundert noch einen glaubhaften Orientierungsanspruch geltend machen will, dann muss sie – wie mein Lehrer Karl Homann es ausgedrückt hat – eine *Inkulturation des Glaubens* nicht nur in fremde Kulturen, sondern auch in die *Subsysteme moderner Gesellschaft, in Recht, Wirtschaft, Politik und Wissenschaft* hinein leisten<sup>28</sup>. Dann muss es möglich werden, das Spezifikum des christlichen Welt- und Gesellschaftsverständnisses auch in der Andersheit der Formen, Kategorien und Sprachsysteme transparent und identifizierbar zu machen.

Dann muss die Sozialethik jenem Weg folgen, auf dem sich die Göttlichkeit Gottes in der Welt gerade in der Menschlichkeit des Menschen Jesus geoffenbart hat und immer wieder offenbart.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Das Manuskript ist die leicht überarbeitete Version des Habilitationsvortrags, den Vf. im Februar 1998 vor der kath.-theol. Fakultät der Universität Würzburg gehalten hat.

<sup>2</sup> So K.-H. Grenner, *Wirtschaftsliberalismus und katholisches Denken. Ihre Begegnung und Auseinandersetzung im Deutschland des 19. Jahrhunderts*. Köln 1967, mit Rekurs auf die Argumente Peter Franz Reichensperger zum Wirtschaftsliberalismus.

<sup>3</sup> Die Wucht dieses Umbruchs ist noch immer anschaulich in den Darstellungen der kleinen Schrift von G. Briefs, *Untergang des Abendlandes. Christentum und Sozialismus. Eine Auseinandersetzung mit O. Spengler*, Freiburg 1920.

<sup>4</sup> Ebd., S. 63.

<sup>5</sup> Dies gilt insbesondere für die späteren Berliner Bezirke Schöneberg (96,46), Neukoelln (92,24) und Charlottenburg (92,44), aber auch Städte wie Hamburg (65,4), Dortmund (76,1), Frankfurt (73,55), Bochum (77,64), Kiel (85,9) u.a. Die angegebenen Prozentzahlen beziehen sich auf eine zeitgenössische Befragung von ortsansässigen Selbständigen.

<sup>6</sup> G. Briefs, a.a.O., S. 65f.

<sup>7</sup> Die daraus resultierende Unsicherheit hat literarischen Niederschlag gefunden etwa in den Romanen von Franz Kafka (*Das Schloss*, *Der Prozess*) u.a.)

<sup>8</sup> Dies ist natürlich auch die epochale Lehre der Französischen Revolution.

<sup>9</sup> Vgl. dazu immer noch die pointierte Darstellung von Marx und Engels: *«Die Bourgeoisie, wo sie zur Herrschaft gekommen, hat alle feudalen, patriarchalischen, idyllischen Verhältnisse zerstört. Sie hat die buntscheckigen Feudalbande, die den Menschen an seinen natürlichen Vorgesetzten knüpfen, unbarmerzig zerrissen und kein anderes Band zwischen Mensch und Mensch übriggelassen als das nackte Interesse, als die gefühllose ›bare Zahlung‹. Sie hat die heiligen Schauer der frommen Schwärmerei, der ritterlichen Begeisterung, der spießbürgerlichen Wehmut in dem eiskalten Wasser egoistischer Berechnung ertränkt. Sie hat die persönliche Würde in den Tauschwert aufgelöst und an die Stelle der zahllosen verbrieften und wohl erworbenen Freiheiten die eine gewissenlose Handelsfreiheit gesetzt. Sie hat, mit einem Wort, an die Stelle der mit religiösen und politischen Illusionen verhüllten Ausbeutung die offene, unverschämte, direkte, dürre Ausbeutung gesetzt»*, zit. n. F. Paul/A. Suchanek, *Entfremdung und Institutionen. Diskussionsbeiträge der Wirtschaftswissenschaftlichen Fakultät Ingolstadt der KUE Nr. 44*. Ingolstadt 1994.

<sup>10</sup> Vgl. zum ganzen die zitierte Studie von F. Paul/A. Suchanek.

<sup>11</sup> Vgl. dazu auch K.H. Kaufhold, *Wirtschaft und Gesellschaft in Deutschland seit der Industrialisierung*, in: A. Rauscher (Hrsg.), *Der politische und soziale Katholizismus. Entwicklungslinien in Deutschland 1805–1963*, München/Wien 1982, Bd. II, S. 9–51, hier 29, der darauf hinweist, dass nunmehr erstmals *«die Außenseiterposition der Arbeiterschaft nicht (wie früher) als Selbstverständlichkeit hingenommen, sondern als Problem (soziale Frage) gesehen und auf Abhilfe*

gesonnen» wird. Diese (selbstreferentielle) Reflexion darauf, dass sich in der Moderne nicht nur die ›Sozialstruktur‹, sondern eben auch die ›Semantik‹ transformiert, wird von ihren sozialromantischen Kritikern regelmäßig unterlassen.

<sup>12</sup> Im Rahmen dieses Beitrags ist ausdrücklich nur auf die Christlich-soziale Bewegung in Deutschland rekurriert.

<sup>13</sup> Vgl. dazu ausdrücklich A. Baumgartner, *Sehnsucht nach Gemeinschaft. Ideen und Strömungen im Sozialkatholizismus der Weimarer Republik*, München/Paderborn/Wien 1977. bzw. die Darstellungen in A. Rauscher/L. Roos (Hrsg.), *Die soziale Verantwortung der Kirche. Wege und Erfahrungen von Ketteler bis heute*. Köln <sup>2</sup>1982.

<sup>14</sup> C. Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form*. München <sup>2</sup>1923, S. 51; zum theologischen Stellenwert der Schrift A. Habisch, *Autorität und moderne Kultur. Ekklesiologie und Staatstheorie zwischen Carl Schmitt und James M. Buchanan*, Paderborn 1994. Erstaunlich ist, dass Schmitt gleichzeitig zum Kritiker der ›politischen Romantik‹ werden konnte.

<sup>15</sup> A. Baumgartner, a.a.O., S. 173.

<sup>16</sup> L. Roos, *Kapitalismus, Sozialreform, Sozialpolitik*, in: A. Rauscher (Hrsg.), *Der soziale und politische Katholizismus. Entwicklungslinien in Deutschland 1803–1963*. Mainz 1982, Band II, 59–85.

<sup>17</sup> Vgl. insbesondere die bahnbrechende Methodenschrift von J. Messner, *Sozialökonomik und -ethik, Studie zur Grundlegung einer systematischen Wirtschaftsethik*. Paderborn <sup>2</sup>1929

<sup>18</sup> *Berliner Zeitung* Nr. 57 v. 8./9. März 1997, S. II.

<sup>19</sup> Vgl. dazu auch meinen Beitrag ›Gesellschaftspolitik und Unternehmensorganisation. Unvollständige Verträge, soziale Netzwerke und die Wiederentdeckung des Subsidiaritätsprinzips der katholischen Soziallehre‹, in: J. Mückl (Hrsg.), *Subsidiarität, Schriften der wirtschafts- und sozialwissenschaftlichen Sektion der Görresgesellschaft*. Berlin 1998.

<sup>20</sup> Dies ist auch das Monitum von N. Luhmann, *Paradigm lost. Über die ethische Theorie der Moral*. Frankfurt 1990, an moderne Ethikentwürfe.

<sup>21</sup> Das schließt nicht aus, dass bei einzelnen (zumeist unter Modernismusverdacht stehenden) Theologen an der Weiterentwicklung dieser Kategorien gearbeitet wurde.

<sup>22</sup> Ähnliche Grenzen lassen sich auch im Werk J. Höffners aufweisen (vgl. dazu P. Hünermann, *Kirche – Gesellschaft – Kultur. Zur Theorie katholischer Soziallehre*, in: Ders./M. Eckholt (Hrsg.), *Katholische Soziallehre – Wirtschaft – Demokratie*. Mainz/München 1989, S. 9–50), und zwar unbeschadet seiner überragenden Bedeutung für die methodische Vermittlung von theologischer Ethik und moderner Sozialwissenschaft.

<sup>23</sup> Vgl. F.-X. Kaufmann, *Wissenssoziologische Überlegungen zu Renaissance und Niedergang des katholischen Naturrechtsdenkens im 19. und 20. Jahrhundert*, in: F. Böckle/E.W. Böckenförde (Hrsg.), *Naturrecht in der Kritik*. Mainz 1973, S. 126–164. Sie erlaubte allerdings – und dies hat die Debatte der 70er Jahre weitgehend übersehen – auch die Abschirmung des Bereichs teilwissenschaftlicher Autonomie gegen theologischen Fundamentalismus!

<sup>24</sup> P. Hünermann, *Gottes Volk in der Geschichte. Wesen und Weg der Kirche*. Tübingen 1988, S. 222f.

<sup>25</sup> J. Höffner, *Christliche Gesellschaftslehre*, hrsg. v. L. Roos. Kevelaer 1997, S. 21f.

<sup>26</sup> J. Höffner, *In der Kraft des Glaubens*, Bd. I: *Glaube – Sendung*. Freiburg 1986, S. 459.

<sup>27</sup> Chr. Hennecke, *Christian, Die Wirklichkeit der Welt erhellen: ein ökumenisches Gespräch mit Dietrich Bonhoeffer über die ekklesiologischen Perspektiven der Moralverkündigung*, Paderborn 1997.

<sup>28</sup> K. Homann, *Die gesellschaftliche Funktion kirchlicher Sozialverkündigung: Perspektiven für das 21. Jahrhundert*, in: A. Habisch/M. Hartmann/R. Schumacher/J. Wieland (Hrsg.), *Umweltethik und Entwicklungsprobleme: Die ökonomische Perspektive*. Berliner Kolloquien Sozialethik und Ökonomische Theorie Bd. 1. Münster 1997, S. 173–216.