

HEINER LUDWIG

## »Aus dem Diesseits der Katholischen Soziallehre«

Mir erscheinen die erste Umschreibung des Faches Sozialethik von *Marianne Heimbach-Steins* und ihre darauf folgenden Thesen folgerichtig und einsichtig, und ich will sie zustimmend noch einmal wiederholen:

- Sozialethik stellt also die Frage nach der gesellschaftlichen Verfasstheit menschlicher Existenz und menschlicher Beziehungen unter dem Aspekt ihrer sittlichen Qualität.
- Sozialethik muss nicht nur die Frage der Gerechtigkeit, sondern auch die des guten Lebens stellen. Beide Perspektiven gehören zusammen.
- Eine Sozialethik, welche die Fragen von Gerechtigkeit und gutem Leben zusammenführt, kann nur als kontextuelle Sozialethik betrieben werden.
- Eine christliche Sozialethik gewinnt ihre orientierende Perspektive aus ihrer Verankerung im Sinnhorizont des christlichen Glaubens, d.h. im Rekurs auf die Heilige Schrift und die Kirche als Interpretationsgemeinschaft. Sie hat sich auch in diesem Kontext als kritische Stimme mit einer spezifischen Deutungskompetenz zu artikulieren.

Nur – und das ist meine grundsätzliche Frage: gilt das nicht für jede theologische Ethik? Was macht aber den spezifischen Charakter unseres gemeinsamen Faches aus, das immer noch – vor allem, wenn von außen Anforderungen, und zwar ganz bestimmte Anforderungen, an Theologie und Kirche gestellt werden – ›Katholische Soziallehre‹ genannt wird?

Meine Frage, was unsere Disziplin von einer als Sozialethik verstandenen Moralthologie unterscheidet – m. E. unterscheiden muss – lässt sich im Anschluss an den Beitrag von Marianne Heimbach-Steins genauer und präziser so formulieren: Welche konkreten widerstreitenden Erwartungen wirken warum auf welche konkreten gesellschaftlichen Prozesse, auf welche realen Verständigungsprozesse über Gerechtigkeitsstandards ein? Welche realistischen Lebensbedingungen, Erfahrungen, Interessen und Ziele konkreter Menschen(gruppen) sollen als kritisches Moment in den normativen Diskurs eingespielt werden? Welche ›konkreten Anderen‹ sind gemeint? Welche reale Partikularität stößt

sich an welcher tradierten objektiven Vernunft mit welchem universellen Anspruch?

Von daher noch einmal zurückgefragt: Ist der rote Faden unseres Faches wirklich die (von *Gustav Gundlach* und vielen anderen) behauptete umfassende naturrechtliche Grundlegung, oder ist diese Behauptung eher dem »restaurativen Charakter der Epoche« (*Walter Dirks*) zu verdanken, in der sie entstanden ist? Die Tradition der Katholischen Soziallehre und mehr noch die des Sozialkatholizismus als Bewegung sind auch Traditionen der Erfahrung des Ungenügens dieser naturrechtlichen Grundlegung, ja des historischen Protestes gegen ein solches Theorieverständnis. Dabei ist – da bin ich mir sicher – noch einmal zwischen den Entstehungsbedingungen des »Instituts für Christliche Sozialwissenschaften« und denen des Faches, den Lernprozessen des Gründers des Instituts (*Joseph Höffner*) und denen des Inhabers des ersten Lehrstuhls für Christliche Gesellschaftslehre (*Franz Hitze*) deutlich zu unterscheiden.

#### 1. KLEINE ARCHÄOLOGIE DES FACHES »KATHOLISCHE SOZIALLEHRE«

»Archäologie des Wissens« meint in lockerer Anlehnung an *Michel Foucault* und bei ihm im Gegensatz zu einer »Genealogie des Wissens« nicht die Suche nach dem ersten Ursprung, der ersten Grundlegung, sondern eher die »Beschreibung des Archivs« als der »Gesamtheit der geäußerten Diskurse«, »eine Art Theorie einer Geschichte des empirischen Wissens«<sup>1</sup>. Also etwas gewagt auf unser Fach bezogen: Was ist das Lernergebnis des Faches? Was waren die zentralen Auseinandersetzungen, die dahin geführt haben? Vielleicht können wir uns auf Folgendes verständigen:

1. Das Fach ist im 19. Jahrhundert entstanden vor allem aus der pastoralen Sorge um die Arbeiter, die am Frühesten und am Radikalsten von der Industrialisierung und ihren Folgen betroffen wurden. Sie machten als Erste die Erfahrung der Schwierigkeit, wie man unter den Verhältnissen komplexer, arbeitsteiliger Industriegesellschaften im gesamten Lebensvollzug Christ sein konnte: Sie konnten »(...) auch im kirchlichen Bereich kein Verhältnis zu den Traditionen haben (...), innerhalb deren ein konventionelles Christentum noch

---

<sup>1</sup> Vgl. *Michel Foucault*, Ariadne hat sich erhängt (Über G. Deleuze, *Difference et Répétition*, Paris 1969), in: *ders.*, Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits, Bd. 1, Frankfurt a. M. 2001, 980ff.

Jahrzehnte am Leben bleiben konnte. Vor allem war die Industriearbeiterschaft früher und unmittelbarer als jede andere Schicht von der Technisierung des Daseins und damit von dem epochalen Bruch der Überlieferung getroffen, der die Gesamtgesellschaft erfasste. Von daher ist es klar, dass sich die allgemeine Problematik des Verhältnisses des Katholizismus zur modernen Gesamtgesellschaft in der katholischen Arbeiterbewegung in eigentümlicher Weise zuspitzen musste.«<sup>2</sup>

2. *Franz Hitzes* Werke ›Kapital und Arbeit und die Reorganisation der Gesellschaft‹ (Paderborn 1880) und ›Die Arbeiterfrage und die Bestrebungen zu ihrer Lösung‹ (Mönchengladbach 1891), der Topos ›Gesinnungsreform und Zuständereform‹ und vor allem der zentrale Begriff ›Die sociale Frage‹ demonstrieren den kirchlichen Lernprozess, der sich in der Etablierung des Faches niederschlägt: die Reflexion der Zuspitzung des Modernisierungsprozesses in der gesellschaftlichen Organisation der industriellen Arbeit. Die soziale Frage wurde zunächst als Arbeiterfrage gestellt und von daher als Frage nach der sozialen Integration der Industriegesellschaft, die durch die praktischen Erfahrungen sozialer Konflikte und gesellschaftlicher Desintegration und Polarisierung geprägt war. *Johannes Paul II.* beschreibt die Konsequenzen dieses Prozesses, die zugleich die Entstehungsbedingungen der Enzyklika *Rerum Novarum* bilden, mit folgenden Worten: »Gegen Ende des vergangenen Jahrhunderts stand die Kirche einem geschichtlichen Prozeß gegenüber, der schon seit einiger Zeit im Gange war, nun aber seinen neuralgischen Punkt erreichte. Ausschlaggebender Faktor dieses Prozesses war – neben dem vielfältigen Einfluß der vorherrschenden Ideologien – ein ganzes Bündel radikaler Veränderungen auf politischem, wirtschaftlichem und sozialem Gebiet, aber auch im Bereich von Wissenschaft und Technik. Ergebnis dieser Veränderungen war auf politischem Gebiet eine *neue Gesellschafts- und Staatsauffassung* und folglich auch eine neue Auffassung von *Autorität* gewesen. Eine traditionelle Gesellschaft war im Begriff sich aufzulösen, und eine andere befand sich im Entstehen. (...)«<sup>3</sup>
3. Der imponierende ›rote Faden‹ der kirchlichen Sozialverkündigung, der sich bis heute durchhält, ist also diese Frage nach der gesellschaft-

---

<sup>2</sup> *Otto Köhler*, Die Ausbildung der Katholizismen in der modernen Gesellschaft, in: Handbuch der Kirchengeschichte, hg. von *Hubert Jedin*, Freiburg 1973, Bd. VI, Halbband 2, 195–264, 240f.

<sup>3</sup> *Johannes Paul II.*, Enzyklika *Centesimus annus*, Nr. 4.

lichen Organisation der Arbeit und ihrer – wie wir heute sagen würden – (die Gesellschaft) integrierenden und (die Menschen) inkludierenden Funktion.

4. Die Aussage von *Centesimus Annus*, dass eine neue Gesellschafts- und Staatsauffassung und eine neue Auffassung von Autorität entstand, ist der späte Reflex einer schwierigen kirchlichen Konfliktgeschichte, in der die Theorie einer objektiven, naturrechtlich begründeten Ordnung ein für das Denken und Handeln ›von der Arbeit her‹ unüberwindbar erscheinendes Hindernis aufbaute. Dies macht die Zwiespältigkeit des Faches in seiner Geschichte aus, aber auch den Lernprozess der Kirche.
5. Durch die Auseinandersetzungen um die Lösung der ›socialen Frage‹ als gesellschaftlicher Organisation der Arbeit hat die Kirche zwischen Staat und Individuum die Gesellschaft entdecken gelernt und damit – sehr spät, aber immerhin, und wo denn sonst in der Kirche und vor allem, wo denn sonst in der Theologie? – die sehr konfliktreiche Erfahrung gemacht, dass die Arbeiterbewegung das demokratische System zur Bühne der Inszenierung fundamentaler Konflikte hat werden lassen. Dadurch erst hat sich unser modernes Verständnis von Demokratie, das keine traditional verankerte Gemeinwohlvorstellung mehr voraussetzt, entwickeln und entfalten können. Jetzt erhält sich unsere Gesellschaft nicht dadurch, dass alle konfligierenden Gruppen ihre Interessen einem vorher feststehenden Wertekonsens opfern. Das sie zusammenhaltende werthafte Band bildet sich erst im Prozess solcher Konfrontationen. Der in zivilen Formen ausgetragene Konflikt ist also das Medium, in dem Wertorientierungen und Interessen sich zu einem prekären ›gemeinen Wohl‹ und zu einem Bewusstsein eines gemeinsam geteilten politischen Raumes herausbilden.<sup>4</sup>
6. Gesamtkirchlich schlagen sich diese Lernprozesse in den Sozialenzykliken der Päpste und in anderen (teil-)kirchlichen Verlautbarungen als Dokumente der Interpretationsgemeinschaft Kirche nieder, deren kritische Würdigung eine der Aufgaben des Faches ist. Von den ›Haider Thesen‹ der deutschsprachigen Moraltheologen von 1981 über *Rerum Novarum*, *Quadragesimo Anno*, *Gaudium et Spes*, *Laborem Exercens* und *Centesimus Annus* ist die an die Person gebundene Arbeit der vollständigen Verfügbarkeit und Verrechenbarkeit entzogen,

---

<sup>4</sup> Vgl. dazu die demokratiethoretische Arbeit von *Helmut Dubiel*, *Ungewißheit und Politik*, Frankfurt a.M. 1994.

und ihre gesellschaftlich notwendige Organisation ist ganz ohne ihre Mitbestimmung im grundsätzlichen Sinne nicht möglich: Es ist der ganze Mensch, der arbeitet, aber nur seine Leistung geht in den Markt ein; und über die politische Willensbildung ist die Einbettung der Wirtschaftsabläufe in die Gesellschaft zu leisten und nur so legitimierbar.

## 2. »ARIADNE HAT SICH NICHT ERHÄNGT«<sup>5</sup>

Wenn wir in der wissenschaftlichen Reflexion der Anstrengungen zur Lösung der sozialen Frage, die mit der beschriebenen Gemengelage ›Industriegesellschaft‹ untrennbar verbunden ist, den spezifischen Gegenstand unseres Faches sehen wollen, stellt sich die Frage nach ihrem Schicksal ›am behaupteten Ende der Industriegesellschaft‹, oder gar dem behaupteten ›Ende der Arbeitsgesellschaft‹.

Diese Debatte – oder genauer: das fast völlige Fehlen dieser Debatte im Kontext unserer sozialetischen Diskurse heute – ist vor allem geprägt dadurch, dass die beiden immer noch bestimmenden gesellschaftstheoretischen Entwürfe, die von *Jürgen Habermas* und *Niklas Luhmann*, offensichtlich das Ende der Arbeitsgesellschaft als bereits vollzogen ansehen. Natürlich wird nicht die Existenz von Kapital und Arbeit in Zweifel gezogen, sondern deren gesellschaftstheoretische Zentralität. Bei beiden wird der Arbeitsbegriff durch den der Kommunikation als zentraler gesellschaftstheoretischer Begriff ersetzt.

Vor solchem Hintergrund hatten auf dem Deutschen Soziologentag 1982 *Claus Offe*, *Ralf Dahrendorf* u. a. das ›Ende der Arbeitsgesellschaft‹ ausgerufen. Seitdem hat sich aber die Diskussion drastisch geändert. Dort hatte man sich auf den berühmten Satz von *Hannah Arendt* bezogen – das Schlimmste, was der Arbeitsgesellschaft passieren könne, sei, dass ihr die Arbeit ausgehe; übersehen hatte man dabei ihre eigentliche Pointe: das Schlimmste sei, dass es sich dabei weiterhin um eine Arbeitsgesellschaft handelt, der die Arbeit ausgehe (unabhängig davon, ob ihr die Arbeit wirklich ausgeht). Damals meinte man, die Dienstleistungsarbeit sei eine Arbeit, die einer prinzipiell anderen Logik folge als die Industriearbeit; und da diese quantitativ zurückgehe, entstehe eine Dienstleistungsgesellschaft, die keine Arbeitsgesellschaft mehr sei. Dieses Verständnis ist inzwischen aufgegeben. Der Gang der Debatte kann

---

<sup>5</sup> Vgl. Anm. 1.

hier nicht dargestellt werden<sup>6</sup>, aber die Feststellung, dass die fortschreitende Durchsetzung der ökonomischen Rationalität der Kapitalverwertung nach wie vor das zentrale Merkmal der Gesellschaftsform der Arbeitsgesellschaft darstellt, ist ein für die weitere Analyse der Debatte entscheidendes Argument.

Die Industriegesellschaft war (und ist weithin noch immer) eine Arbeitsgesellschaft, in der durch die Arbeit nicht die Gleichheit der Menschen, wohl aber ihre Sicherheit gewährleistet wird, in der »die gesellschaftliche Rehabilitierung der Nicht-Eigentümer garantiert war, und zwar dank des Normalarbeitsverhältnisses, dank dessen die Arbeit viel mehr geworden ist als Arbeit: der Lohn bietet zugleich Garantien, Rechte und einen Status, auch in Situationen der Nicht-Arbeit«<sup>7</sup>. Solange auf dem Arbeitsmarkt auch die Lebenschancen von Generationen entschieden werden, kann von einem grundlegenden Bedeutungsverlust von Arbeit nicht gesprochen werden. Im Gegenteil: Durch die Globalisierung der Produktion und die Informatisierung der Arbeit kommt es zu einer historisch einmaligen Durchkapitalisierung der Welt. Die Herauslösung von immer neuen Massen von Menschen in der Dritten Welt aus ihren traditionellen Reproduktionsmechanismen und Bindungen, die Durchsetzung des ökonomischen Werts als Vergesellschaftungsmodus der entstehenden Weltgesellschaft, all das ist Ausdruck der weltweit steigenden Abhängigkeit der Menschen von bezahlter Arbeit.

Im Unterschied zur Industriearbeit und ihrer Organisation sind moderne – auch industrielle – Unternehmen aber nicht mehr vorrangig daran orientiert, möglichst viel vom Gleichen zu produzieren, sondern möglichst kundennah und flexibel »maßgeschneiderte« Produkte für individuelle Anforderungen zu liefern. Facharbeiter werden zu »Problemlösern«; und – so das Fazit von *Gabriela Simon*: »Die Entwicklung zur Dienstleistungsgesellschaft bietet die Chance, dass der Mensch als handelndes Subjekt in die Welt der Arbeit zurückkehrt.«<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> Vgl. ausführlicher *Heiner Ludwig*, Die sozialkatholische Tradition der Arbeit und die wissenschaftliche Debatte um das »Ende der Industriegesellschaft«, in: *Horst Ziegler/Karl-Heinz Thieser (Hrsg.)*, Arbeit ist der Schlüssel zur sozialen Frage. Arbeit – Bildung – Zukunft, Blieskastel 2001, 12–45.

<sup>7</sup> *Robert Castel*, Die neue soziale Frage. Aushöhlung, Zusammenbruch oder Reorganisation der Erwerbsgesellschaft? Eine Zwischenbilanz, in: Frankfurter Rundschau vom 04.09.2001, S. 22; vgl. *ders.*, Metamorphosen der sozialen Frage: eine Chronik der Lohnarbeit, Konstanz 2000.

<sup>8</sup> *Gabriela Simon*, Arbeit als Last und als Medium der persönlichen Entfaltung. Über die Bedeutung und Bewertung der Arbeit im Wandel gesellschaftlicher Entwicklung, in: Frankfurter Rundschau vom 20.03.2000, S. 6.

*Richard Sennett* sieht diese Entwicklung jedoch wesentlich skeptischer und thematisiert sie mit dem Stichwort des ›flexiblen Menschen‹, dessen Erfahrung zerfällt und der nur vorgetäuschte Gemeinschaftsformen erlebt. »Ein Regime, das Menschen keinen tieferen Grund gibt, sich umeinander zu kümmern, kann seine Legitimität nicht lange aufrechterhalten.«<sup>9</sup>

Der ›Wegwerf‹-Arbeiter, dessen man sich entledigt, wenn er nicht mehr zu gebrauchen ist, ist aber nicht (auch ökonomisch nicht!) das beste Modell des Beschäftigten, an dem im Kapitalismus Bedarf zu bestehen scheint. Wenn der Arbeiter tatsächlich ein ›Kapital‹ darstellt, dann lassen sich Vorkehrungen treffen, damit es geltend gemacht und als solches anerkannt werden kann. »Das Problem ist also nicht das ›Ende der Arbeit‹, sondern der *Status der neuen Formen der Beschäftigung*; und man muß in Erfahrung bringen, ob sie sich weiterhin verschlechtern werden. Die Würfel sind noch nicht gefallen.«<sup>10</sup>

In der Industriegesellschaft war die Mitgliedschaft in Organisationen an die Eigenschaft des Faktors Arbeit gebunden. *Arbeit* ist die Grundlage der organisationalen Zugehörigkeit in einer Gesellschaft, die vor allem auch aus diesem Grund als *Arbeitsgesellschaft* bezeichnet worden ist. In gesellschaftlichen Funktionssystemen war und ist die *Inklusion* von Personen die Regel. Organisationen schließen dagegen Personen dadurch aus (*Exklusion*), dass sie nur bestimmte Personen einschließen (*selektive Inklusion*). Dadurch gewinnen in komplexen, ausdifferenzierten Gesellschaften Organisationen ihre operative Geschlossenheit, behalten aber ihre Offenheit trotz dieser Selektion mit Hilfe spezifischer organisationaler Anforderungen. Die Beziehungen zwischen den Organisationen sind in der Regel nicht hierarchisch, sondern netzwerkförmig gestaltet. Die Netzwerke regulieren also die gesellschaftliche Arbeit über den Mechanismus von Inklusion und Exklusion. Da Personen aber nur dann für die Organisationen von Interesse sind, wenn sie einen produktiven Beitrag zu deren Entwicklung leisten können, kommt es in der Wissensgesellschaft zu einer verstärkten Selektion von Personen auf

---

<sup>9</sup> *Richard Sennett*, *Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus*, Berlin 1998, hier zit. n. *Walter Reese-Schäfer*, *Demokratiethoretische Leerstelle Arbeit?*, in: *Heiner Ludwig/Karl Gabriel* (Hrsg.), *Gesellschaftliche Integration durch Arbeit. Über die Zukunftsfähigkeit sozialkatholischer Traditionen von Arbeit und Demokratie am Ende der Industriegesellschaft*, Münster 2000, 5; vgl. jetzt auch *Sennett*, *Arbeit und soziale Inklusion*, in: *Jürgen Kochka/Claus Offe* (Hrsg.), *Geschichte und Zukunft der Arbeit*, Frankfurt a. M. 2000, 431–446.

<sup>10</sup> *Castel* (Anm. 7), 22.

der Basis ihrer individuellen Ressourcen. Damit stehen wir am Ende der Industriegesellschaft vor den gleichen Grundfragen wie zu ihrem Beginn!

Also: ›Wissengesellschaft‹ als eine Arbeitsgesellschaft, deren bestimmende Arbeit eben Wissensarbeit sein wird, scheint nicht nur ein Schlagwort in der politischen Diskussion zu sein, sondern dient zunehmend als Basis für eine Neuorientierung der Gesellschaftstheorie in den drei Dimensionen einer Theorie des sozialen Wandels, einer Sozialstrukturtheorie und einer Theorie des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft.

Wie im Kontext dieser ›Transformation der Arbeit‹ nun eine »orientierende Perspektive aus (...) [der] Verankerung [des Faches, HL] im Sinnhorizont des christlichen Glaubens«<sup>11</sup> aussehen könnte, will ich andeuten mit einem Hinweis auf *Bernhard Emunds*› Kritik an der Verwendung der ›Option für die Armen‹ im Gemeinsamen Wort ›Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit‹: Er bemängelt als zentralen Punkt: »So kommt bei der Option für die Armen die eigentliche biblische Pointe gar nicht heraus: Daß Gottes Eintreten zugunsten der Armen diese zum Subjekt geschichtlichen Handelns macht. Diese Sinnspitze der Option, mit der sich die biblischen Traditionen von dem altorientalischen Ethos der Reichen und Mächtigen, sich zu den Armen herabzuneigen und sich um sie zu kümmern, deutlich abheben, ließ sich wohl nicht in das Ethos der Barmherzigkeit integrieren. So verleitet der Text dazu, die Option für die Armen paternalistisch mißzuverstehen.«<sup>12</sup> Auch davon ist das ›Archiv‹ der Katholischen Soziallehre voll, aber wenn überhaupt in Kirche und Theologie Kritik an solchem Paternalismus zu finden ist, dann wiederum auch überwiegend in diesem ›Archiv‹...

Ähnlich kurz, aber doch wenigstens angedeutet, eine Anmerkung zur *Gender*-Perspektive: Nachdem die Bedeutung der Erwerbsarbeit also unübersehbar bleibt und die Erwerbsneigung der Frauen keineswegs zurückgeht, stellen diese überrascht fest: »Doch just in dem Moment, wo Frauen nach diesem Zauberstab greifen, wird das Ende der Arbeits-

---

<sup>11</sup> *Marianne Heimbach-Steins*, Sozialethik als kontextuelle theologische Ethik – Eine programmatische Skizze, in diesem Jahrbuch S. 46–64, 53.

<sup>12</sup> *Bernhard Emunds*, Auf der Suche nach einem ethischen Schlüssel für das Sozialwort, in: *Karl Gabriel/Werner Krämer (Hrsg.)*, Kirchen im gesellschaftlichen Konflikt. Der Konsultationsprozeß und das Sozialwort *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit*, Studien zur christlichen Gesellschaftsethik Bd. 1, Münster 1997, 45–68, 61.

gesellschaft postuliert<sup>13</sup>; oder sie werden schnell zu Vorkämpferinnen stilisiert für eine Gesellschaft, deren Integration durch den Ausstieg aus der Erwerbsarbeit gesichert werden soll und wo Erwerbsarbeit als unattraktiv und historisch überholt etikettiert wird.<sup>14</sup> »Frauen waren doch immer schon ›Unternehmerinnen der eigenen Arbeitskraft‹ oder ›Lebensunternehmerinnen‹ und die unbezahlte heimliche Ressource der gesellschaftlichen Solidarität.«<sup>15</sup> Oder, deutlicher formuliert: Nimmt man der weiblichen Arbeit ihren ›Hinzuverdienst-Charakter‹ weg, wird in unserem kollektiven Arbeitsrecht kein Stein auf dem anderen bleiben. Deshalb bin ich seit langem davon überzeugt, dass die Frage der Vereinbarkeit von Familienarbeit und Erwerbsarbeit für Männer und Frauen ein ›konziliares Zeichen der Zeit‹ ist.<sup>16</sup>

Marianne Heimbach-Steins hat zum Schluss ihres Beitrages geschrieben, es gelte »zu vermeiden, dass sich wissenschaftsinterne Debatten von der Lebenswirklichkeit der Menschen, von den drängenden Problemen unserer Gesellschaft und der Weltgemeinschaft abkoppeln und die Wissenschaft treibenden Subjekte im Elfenbeinturm unter sich bleiben. Es ist auch die Gefahr des Narzissmus einer Wissenschaft, die sich in Theorie-Debatten gefällt, der ich mit dem Postulat des Kontextbewusstseins und der theologischen Identitätsklärung christlicher Sozialethik zu begegnen versuche.«<sup>17</sup> Dem schliesse ich mich an und ich danke Ihr sehr dafür, dass sich auf dem Hintergrund einer so verstandenen »christlichen Sozialethik« – zu der sich die Moraltheologie erfreulicherweise entwickelt hat – sehr gut zeigen lässt, was die Spezialdisziplin, die ›archäologisch‹ immer noch ›Katholische Soziallehre‹ genannt wird, im Kern ausmacht und worin ihre Aktualität besteht.

---

<sup>13</sup> *Brigitte Stolz-Willig*, Von der Arbeit zur Tätigkeit?, in: *Ludwig/Gabriel (Hrsg.)*, Gesellschaftliche Integration (Anm. 9), 169–182 mit Bezug auf: *Hildegard-Maria Nickel*, Industriegesellschaft am Ende – Arbeit abgeschafft? Frauen und der Geschlechterkampf um Erwerbsarbeit, in: *Brigitte Stolz-Willig/Mechthild Veil (Hrsg.)*, Es rettet uns kein höheres Wesen. Feministische Perspektiven der Arbeitsgesellschaft, Hamburg 1999.

<sup>14</sup> Vgl. *Ute Klammer*, Ausstieg aus der Erwerbsarbeit als Schlüssel zur gesellschaftlichen Integration?, in: *Ludwig/Gabriel (Hrsg.)*, Gesellschaftliche Integration (Anm. 9), 183–215, 214.

<sup>15</sup> Ebd.

<sup>16</sup> Vgl. den Abschnitt »Vom Familienlohn zu Familie und Lohn« in: *Ludwig*, Die Sozialverkündigung der Kirche. Theologie im Fernkurs. Aufbaukurs, Lehrbrief 22, Domschule Würzburg 1997, S. 36 ff.; *ders.*, Die Familie im Mittelpunkt: Zeitsouveränität in der Arbeitswelt, in: *Bernhard Jans (Hrsg.)*, Familie – Einkommen – Arbeitszeit, Familienbund der deutschen Katholiken 1993, 49–88.

<sup>17</sup> *Heimbach-Steins* (Anm. 11), 64.

Übrigens: Ich würde vorschlagen, sie – wie ich hoffe konsequenter- und einleuchtenderweise – »Christliche Arbeitsgesellschaftsethik« zu nennen.

Heiner Ludwig, Prof. Dr., Institut für Theologie und Sozialethik der Technischen Universität Darmstadt.